TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	א	ʾ (esprit doux)	Mem	ם, מ	*m*	Kamets	◌ָ	*â*
Beth	ב	*b*	Nun	ן, נ	*n*	Patach	◌ַ	*a*
Ghimel	ג	*g* (doit se prononcer toujours dur)	Samech	ס	*s*	Tséré	◌ֵ	*ê*
Daleth	ד	*d*	Aïn	ע	ʿ (esprit dur)	Ségol	◌ֶ	*é*
Hé	ה	*h*	Pé	פ	*p*	Chirek gadol	◌ִי	*î*
Vav	ו	*v*	Phé	ף, פ	*f*	Chirek qaton	◌ִ	*i*
Zaïn	ז	*z*	Tsadé	ץ, צ	*ṣ* (*ts*)	Cholem	◌ֹ	*ô*
Heth	ח	*ḥ* (aspiration forte)	Qoph	ק	*q*	Kamets katouph	◌ָ	*o*
Teth	ט	*t*	Resch	ר	*r*	Schoureq	וּ	*û* (*ou* long)
Iod	י	*y* (consonne), *i*	Sin	שׂ	*ś*	Kibbouts	◌ֻ	*u* (*ou* bref)
Caph	ך, כ	*k*	Schin	שׁ	*š* (*ch*, comme dans *cheval*)	Scheva mobile	◌ְ	*e*
Lamed	ל	*l*	Thav	ת	*ṯ*	Chateph patach	◌ֲ	*ă*
						Chateph ségol	◌ֱ	*ĕ*
						Chateph kamets	◌ֳ	*ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

ORDRE	NOM	FORME: ISOLÉES	FORME: INITIALES	FORME: MÉDIALES	FORME: FINALES	TRANSCRIPTION	PRONONCIATION
1	Élif . . .	ا	ا	ـا	ـا	ʾ	esprit doux.
2	Ba. . . .	ب	بـ	ـبـ	ـب	*b*	b.
3	Ta. . . .	ت	تـ	ـتـ	ـت	*t*	t.
4	Ṯa. . . .	ث	ثـ	ـثـ	ـث	*th* ou *ṯ*	*th* anglais dur, le θ grec.
5	Djim. . .	ج	جـ	ـجـ	ـج	*dj*	g italien de *giorno*. En Égypte et dans quelques parties de l'Arabie, comme *g* dans *garçon*.
6	Ḥa. . . .	ح	حـ	ـحـ	ـح	*ḥ*	aspiration forte.
7	Ḫa. . . .	خ	خـ	ـخـ	ـخ	*ḫ* ou *kh*	aspiration gutturale, *j* espagnol, *ch* allemand.
8	Dal . . .	د	د	ـد	ـد	*d*	d.
9	Ḏal . . .	ذ	ذ	ـذ	ـذ	*ḏ*	*th* anglais doux, le δ grec.
10	Ra. . . .	ر	ر	ـر	ـر	*r*	r.
11	Za. . . .	ز	ز	ـز	ـز	*z*	z,
12	Sin . . .	س	سـ	ـسـ	ـس	*s*	s dur.
13	Schin . .	ش	شـ	ـشـ	ـش	*sch* ou *š*	ch, dans *cheval*.
14	Ṣâd . . .	ص	صـ	ـصـ	ـص	*ṣ*	s emphatique, prononcée avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais.
15	Ḍâd . . .	ض	ضـ	ـضـ	ـض	*ḍ*	d emphatique.
16	Ṭâ. . . .	ط	طـ	ـطـ	ـط	*ṭ*	t emphatique.
17	Ẓâ. . . .	ظ	ظـ	ـظـ	ـظ	*ẓ*	z emphatique.
18	ʿAïn . . .	ع	عـ	ـعـ	ـع	ʿ	esprit rude : ע hébreu, son guttural.
19	Ghaïn . .	غ	غـ	ـغـ	ـغ	*gh* ou *ġ*	r grasseyé.
20	Fa. . . .	ف	فـ	ـفـ	ـف	*f*	f.
21	Qoph . .	ق	قـ	ـقـ	ـق	*q*	k explosif et très guttural.
22	Kaph . .	ك ک	کـ	ـکـ	ـك	*k*	k.
23	Lâm . .	ل	لـ	ـلـ	ـل	*l*	l.
24	Mîm. . .	م	مـ	ـمـ	ـم	*m*	m.
25	Noun . .	ن	نـ	ـنـ	ـن	*n*	n.
26	Ha . . .	ه	هـ	ـهـ ـه	ـه	*h*	aspiration légère.
27	Ouaou. .	و	و	ـو	ـو	*u*	ou français, *w* anglais.
28	Ya. . . .	ى	يـ	ـيـ	ـى	*y, i*	i, y.

VOYELLES

Fatha . .	◌َ	a, é	avec *élif*,	= â.
Kesra . .	◌ِ	i, é	avec *ya*,	= î.
Dhamma.	◌ُ	ou, o	avec *ouaou*,	= oû.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME QUATRIÈME

MM.

Apollinaire (le R. P.) (†), de l'ordre des Capucins.

Bertrand Louis (†), prêtre de Saint-Sulpice, bibliothécaire du grand Séminaire de Bordeaux.

Beurlier Émile (†), docteur ès lettres, curé de Notre-Dame d'Auteuil, à Paris.

Bihl (R.P.M.) Franciscain, à Fulda.

Bliard Pierre, bibliographe, à Paris.

Bonaccorsi Joseph, missionnaire du Sacré-Cœur, à Florence.

Broise (René de la) (†), docteur ès lettres, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris.

Ermoni V., prêtre de la Mission, docteur en théologie, ancien professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Saint-Lazare, Paris.

Fillion Louis-Claude, prêtre de Saint-Sulpice, professeur honoraire à l'Institut catholique, Paris.

Folletête, curé de Sagnelegier (Suisse).

Heidet Louis, ancien professeur à l'École biblique de Jérusalem.

Heurtebize (le R. P. dom Benjamin), bénédictin de la Congrégation de France, à Ravenswood Ryde (Angleterre).

Hy Félix, professeur de botanique à la Faculté catholique d'Angers.

Ingold Aug., à Colmar (Alsace).

Lagier (R. P. Camille), S. J. au collège de la Sainte-Famille, au Caire (Egypte).

Lagrange (R. P. J. M.), professeur à l'École des Études bibliques de Jérusalem.

Larrivaz (R. P.), S. J. au collège de la Sainte-Famille, au Caire (Egypte).

Legendre Alphonse (Mgr), docteur en théologie, professeur d'Ecriture Sainte et d'archéologie biblique, doyen de la Faculté catholique d'Angers.

Le Hir Daniel, chanoine de Notre-Dame de Paris.

Lepin Mar., professeur au grand séminaire de Lyon.

MM.

Lesêtre Henri, curé de Saint-Étienne-du-Mont, Paris

Levesque Eugène, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Ecriture Sainte à l'école supérieure de théologie, Paris.

Mangenot Eugène, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris.

Martin François, professeur d'assyrien à l'Institut catholique de Paris.

Martinez y Vigil (Mgr Raimondo), évêque d'Oviédo.

Méchineau (R. P. Lucien), S. J., professeur d'Ecriture Sainte à l'Université grégorienne à Rome.

Michels (R. P.), Franciscain, à Metz.

Miskgian Jean, (Mgr), à Constantinople.

Molini (R. P. Augustin), Frère mineur, à Rome.

Montagne (J.), à Blackburn (Angleterre).

Nau François, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Palis Eugène(†), aumônier, à Béziers.

Pannier Eugène, professeur d'archéologie et de langues orientales à la Faculté catholique de Lille.

Parisot (R. P. Jean), à Plombières-les-Bains.

Prunier, professeur au grand séminaire de Séez.

Prat Ferdinand, ancien professeur d'Écriture Sainte, à Rome.

Regnier Adolphe, bibliothécaire à l'Institut de France, à Paris.

Renard Paul, docteur en théologie, supérieur du grand séminaire de Chartres.

Rey Octave, du clergé de Paris.

Sedlácek Jaroslaus, professeur à Prague.

Toussaint, professeur au grand séminaire de la Rochelle.

Van den Gheyn (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, conservateur des Manuscrits de la Bibliothèque royale, à Bruxelles.

Van Kasteren (R. P. P.), de la Compagnie de Jésus à Maëstricht (Hollande).

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

TOME QUATRIÈME

L-PA

OUVRAGES DE F. VIGOUROUX

Manuel biblique, ou Cours d'Écriture Sainte, à l'usage des Séminaires, avec cartes et illustrations. Ancien Testament. 12e édition. 2 vol. in-12 . . . . 7 »

Manual biblico, ó Curso de Sagrada Escritura, traducido al castellano bajo la dirección de D. Vicente Calatayud y Bonmatí. Antiguo Testamento. 2 vol. in-8°. Alicante.

Manuale biblico, o Corso di Sacra Scrittura. Vecchio Testamento. Versione italiana sull'ottava edizione francese. 2e édition. 2 vol. in-12. S. Pier d'Arena. Libreria Salesiana.

Le Même, traduction russe, par W. Woronzoff. 2 vol. in-8°. Moscou.

La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie, avec cent soixante cartes, plans et illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard. 6e édition. 4 vol. in-12 . . . . 16 »

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palaestina, in Aegypten und in Assyrien, von F. Vigouroux. Autorisirte Uebersetzung von Joh. Ibach, Pfarrer von Villmar. 4 vol. in-8°. Mayence, Franz Kirchheim.

Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard. 2e édition. In-12. . . . . 4 »

Mélanges bibliques. La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, suivie d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament (Les inventeurs de l'explication naturelle des miracles : Eichhorn et Paulus. — Les inscriptions et les mines du Sinaï. — Les Héthéens de la Bible. — Le Livre des Proverbes et la fourmi. — Susanne : caractère véridique de son histoire. — Les Samaritains au temps de Jésus-Christ. — La Bible et la critique, réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan), avec des illustrations par M. l'abbé Douillard. 2e édition. In-12 . . . . 4 »

Les Livres Saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures, avec des illustrations d'après les monuments par M. l'abbé Douillard. 5e édition. 5 vol. in-12 . . . . 20 »
Édition in-8° . . . . 35 »

Les tomes I et II contenant la première partie (histoire), et les tomes III, IV et V contenant la seconde partie (réfutation), se vendent séparément.

La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français par l'abbé Glaire. 3e édition, avec introduction, notes complémentaires et appendices par F. Vigouroux. 4 vol. in-8° . . . . 26 »
Le *Nouveau Testament* se vend séparément. 4e édition. In-8° . . . . 6 »

Carte de la Palestine, pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. 1 feuille de $0^m,47$ de haut sur $0^m,39$ de large, imprimée en quatre couleurs. 6e édition . . . . 1 »
Achetée avec le *Manuel biblique* . . . . » 50

EN COURS DE PUBLICATION

La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu, le texte grec, la Vulgate latine et la version française de M. Glaire, avec les différences de l'hébreu et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations. Grand in-8° raisin. Six volumes contenant tout l'ancien Testament ont paru. Le volume . . . . 7 »

Les caractères hiéroglyphiques, cunéiformes, coptes, arabes, syriaques et arméniens employés dans ce volume ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUATRIÈME

CONTENANT 581 ILLUSTRATIONS

L-PA

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1908

Imprimatur

Parisiis, die 6 Januarii 1908.

† Franciscus, Card. RICHARD,
Arch. Par.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

L

L, douzième lettre de l'alphabet hébreu. Voir LAMED.

LAABIM (hébreu : *Lehâbîm;* Septante : Λαβιείμ, Λαβειίν), nom d'un peuple descendant de Mesraïm. Gen., x, 13; I Par., I, 11. La plupart des exégètes pensent que ce mot, qui n'apparait pas ailleurs dans la Bible, est le même que *Lûbîm.* Voir LIBYENS. Cependant S. Bochart, *Opera,* 4e édit., in-f°, 1712, t. I, p. 279, nie cette identification. Il fait remarquer que Phut ou Lûbim est le frère de Mesraïm et non son fils. Son argument est sans valeur, car *Pût* ou *Phut* et *Lûbîm* (Vulgate : *Africa et Libyes*) désignent deux peuples différents, Nahum, III, 9, et c'est Phut qui est le frère de Mesraïm. On n'a aucun renseignement précis sur les *Laabim,* s'ils sont distincts des *Lûbîm.* Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils sont une nation africaine, du groupe égyptien. E. BEURLIER.

LAAD (hébreu : *Lâhad;* Septante : Λαάδ), fils de Jahath de la tribu de Juda. I Par., IV, 2.

LAADA (hébreu : *La'edâh;* Septante : Λααδά), second fils de Séla et petit-fils de Juda. Il est appelé père, c'est-à-dire fondateur ou restaurateur de la ville de Marésa. I Par., IV, 21. Voir MARÉSA.

LAADAN (hébreu : *La'edân;* Septante : Λααδάν), Éphraïmite, fils de Thaan et ancêtre de Josué, successeur de Moïse. I Par., VII, 26. — Un lévite, qui porte le même nom dans le texte hébreu, est appelé par la Vulgate Léédan dans I Par., XXIII, 7, 8, 9, et Lédan dans I Par., XXVI, 21. Voir LÉÉDAN.

LABAN (hébreu : *Lâbân,* « blanc »), nom du frère de Rébecca et d'une localité dans le voisinage de la mer Rouge.

1. LABAN (Septante : Λαβαν), frère de Rébecca et beau-père de Jacob. — Quand Jacob se fut attiré la colère d'Ésaü, en se faisant attribuer le droit d'aînesse par son père Isaac, Rébecca lui conseilla de fuir à Haran, près de Laban. Gen., XXVII, 43-44. Voir HARAN, t. III, col. 424-426. Laban, frère de Rébecca et par conséquent oncle de Jacob, avait jadis bien accueilli le visiteur d'Abraham, Éliézer, qui venait chercher une épouse pour Isaac, Gen., XXIV, 29-33; il avait donné, conjointement avec son père Bathuel, voir BATHUEL, t. I, col. 1508, son consentement au mariage de Rébecca avec Isaac et avait reçu des présents à cette occasion. Gen., XXIV, 50-60. Rébecca suggéra elle-même à Isaac d'ordonner à son fils d'aller prendre pour épouse une des filles de Laban. Celui-ci résidait à Paddan-Aram. Gen., XXVIII, 2-5. Jacob partit et arriva dans le pays de Haran, près d'un puits autour duquel les bergers se réunissaient pour abreuver leurs troupeaux en commun. Il apprit d'eux que Rachel, fille de Laban, allait arriver avec les brebis de son père. Quand elle fut venue, Jacob fit passer au puits les premiers les troupeaux de la jeune fille, puis salua sa cousine et se fit connaître à elle. Averti par Rachel, Laban accueillit Jacob, qui lui raconta tout ce qui pouvait l'intéresser au sujet de son voyage. Au bout d'un mois de séjour, Laban apprécia les services que pouvait lui rendre son neveu, très expert dans le soin des troupeaux. Pour le retenir, il lui fit donc cette proposition : « Puisque tu es mon parent, faut-il que tu me serves pour rien? Dis-moi donc quel sera ton salaire? » Jacob était venu pour demander en mariage une des filles de Laban; il était obligé en conséquence de payer au père de la jeune fille une dot, le *mohar.* Voir DOT, t. II, col. 1495-1496. Il offrit donc à Laban de le servir pendant sept ans, afin d'obtenir en mariage Rachel, sa fille cadette, qui lui plaisait bien mieux que l'aînée, Lia, dont les yeux étaient délicats. Laban répondit : « Mieux vaut que je la donne à toi qu'à un autre, » et la convention fut acceptée.

Au bout de sept ans de service, Jacob réclama son épouse. Laban voulut que le mariage fût accompagné d'un festin, et, le soir, il amena à son neveu non pas Rachel, mais sa sœur aînée, Lia. La nuit et le repas qu'il venait de faire, dit Josèphe, *Ant. jud.,* I, XIX, 6, empêchèrent Jacob de reconnaître la vérité. Ce fut seulement le lendemain qu'il s'aperçut de la substitution frauduleuse dont il avait été la victime. A sa juste plainte, Laban répondit : « Il n'est point d'usage en ce pays-ci de donner la cadette avant l'aînée. » Il promit cependant à Jacob de lui donner Rachel au bout de sept jours, s'il s'engageait à le servir encore pendant sept autres années. Celui-ci accepta et Laban réussit de la sorte, bien que fort malhonnêtement, à assurer le sort de ses deux filles. Gen., XXIX, 9-30.

Pendant quatorze ans, Jacob prit soin des intérêts de son beau-père et lui acquit une grande prospérité. Aussi, quand au bout de ce temps il demanda à partir, Laban le pria de rester encore, en lui offrant de fixer lui-même son salaire. Jacob avait appris, à ses dépens, à connaître l'avarice de son beau-père. Il fit donc avec lui une convention qui devait le mettre personnelle-

ment en possession de ce qu'il gagnerait. Voir Jacob, t. iii, col. 1063, et Brebis, t. i, col. 1917-1918. La manière ingénieuse dont Jacob traita dès lors les troupeaux de Laban fit peu à peu passer la richesse de son côté. Laban et ses fils s'en émurent; Jacob donna à entendre qu'il y avait là un juste retour des choses et une marque de la faveur divine envers celui qui avait été traité avec si peu de loyauté. Puis, jugeant qu'il ne pouvait rester davantage chez Laban, auprès duquel il avait vécu quatorze ans pour obtenir ses épouses, puis six nouvelles années pour répondre au désir de son beau-père, il se disposa à retourner en Chanaan. Lia et Rachel approuvèrent sa résolution et lui dirent : « Y a-t-il encore pour nous une part et un héritage dans la maison de notre père? Ne nous a-t-il pas traitées comme des étrangères, en nous vendant et ensuite en mangeant le prix que nous avions rapporté? » Elles connaissaient par expérience la cupidité de leur père; elles la constataient en remarquant qu'il avait tout reçu sans rien leur donner. Jacob profita du moment où Laban était allé tondre ses brebis, pour partir avec sa famille et ses troupeaux. Gen., xxx, 25-xxxi, 21.

Trois jours après, Laban, informé de ce départ, se mit à la poursuite de Jacob, qu'il atteignit au bout de sept jours, près de la montagne de Galaad. Il était doublement mécontent, et de ce départ inopiné, et de la disparition de ses *teraphim*, espèces d'idoles domestiques qui lui servaient d'amulettes. Voir Idole, t. iii, col. 822, et Théraphim. Rachel les lui avait emportées sans rien dire à personne. Laban attachait grand prix à la possession de ces objets, qui semblent avoir eu pour lui une signification plutôt superstitieuse qu'idolâtrique. Comme il était animé de sentiments assez malveillants à l'égard de Jacob et avait amené avec lui ses frères et leurs gens, Dieu se montra à lui en songe pour lui signifier de ne tenir à son gendre aucun propos désobligeant. Laban n'en manifesta pas moins son dépit, parla de son amour pour ses fils et ses filles et des fêtes par lesquelles il eût été heureux de les saluer au départ. Puis il ajouta : « Ma main est assez forte pour te maltraiter; mais le Dieu de votre père m'a dit hier : Garde-toi d'adresser à Jacob de dures paroles. » Cette expression, « le Dieu de votre père, » indique que, comme Jacob, Lia et Rachel servaient le Dieu d'Abraham et d'Isaac. Laban se mit ensuite à faire grand éclat à propos de ses *théraphim*; Jacob, qui ne savait rien, lui dit de les chercher dans toutes les tentes et Rachel usa d'un subterfuge pour empêcher son père de les trouver dans la sienne. Voir Rachel. Jacob, que cette scène avait irrité, querella son beau-père au sujet de ses perquisitions, de sa poursuite hostile, de la manière dont il l'avait traité quand il était à son service. Laban fut réduit au silence. Pour tout conclure, il demanda à son gendre de faire alliance avec lui, afin que leur séparation fût amicale. « Que Jéhovah, dit-il, veille sur toi et sur moi... Que le Dieu d'Abraham, le Dieu de Nachor, le Dieu de leur père soit juge entre nous! » Il faut conclure de ces formules que Laban était un adorateur du vrai Dieu, bien qu'à son culte il mêlât des pratiques superstitieuses. Jacob dressa une pierre comme monument de l'alliance contractée; Laban fit apporter un monceau de pierres par ses frères, et sur elles on prit un repas en commun, On donna au monument le nom de *Gal'êd*, ou Galaad, « monceau témoin. » Voir Galaad, t. iii, col. 45. Un sacrifice fut ensuite offert sur la montagne, le serment d'alliance fut mis sous la sauvegarde du Dieu d'Isaac, et, le lendemain matin, après avoir baisé et béni ses fils et ses filles, c'est-à-dire Jacob, ses femmes et leurs enfants, Laban reprit le chemin de son pays. Gen., xxxi, 22-55. — Laban paraît avoir été dominé par une cupidité excessive, qui le portait à ne tenir aucun compte de la parole donnée, quand son intérêt était en jeu. Il manqua odieusement à sa promesse envers Jacob, quand celui-ci l'eut servi fidèlement durant sept ans. Josèphe, *Ant. jud.*, I, xix, 9, l'accuse même d'autres méfaits : « Voyant que Dieu l'aidait en ce qu'il entreprenait, il lui promettait de lui donner tantôt ce qui naîtrait de blanc, tantôt ce qui naîtrait de noir. Quand augmentaient les animaux qui devaient appartenir à Jacob, au lieu de tenir sa parole dans le présent, Laban promettait de les lui abandonner l'année suivante; jaloux de l'accroissement de ses biens, il promettait, quand il comptait que le produit serait médiocre, puis trompait, quand ce produit était sous ses yeux. » Il faut avouer que ces accusations ne font que détailler le reproche que Jacob adresse lui-même à son beau-père : « Dix fois tu as changé mon salaire, et si je n'eusse pas eu pour moi le Dieu de mon père,... actuellement tu m'aurais renvoyé les mains vides. » Gen., xxxi, 41, 42. La Sainte Écriture ne dit plus rien de Laban, à partir de sa dernière entrevue avec Jacob à Galaad. H. Lesêtre.

2. **LABAN** (Septante : Λοβόν), localité située sur la route que suivirent les Israélites en se rendant dans la Terre Promise. Deut., i, 1. L'écrivain sacré la nomme entre Tophel et Haséroth, « dans le désert, dans la plaine, vis-à-vis de la mer Rouge. » C'est probablement le campement qui est appelé Lebna dans les Nombres, xxxiii, 20-21. Voir Lebna.

LABANA (hébreu : *Libnâh;* Septante : Λεβνά), ville de la tribu de Juda. Jos., xv, 42. La Vulgate l'appelle ordinairement Lebna. Voir Lebna 2.

LABANATH (hébreu : *Libnât*; Septante : Λαβανάθ), dans la tribu d'Aser. Jos., xix, 26. La Vulgate, à la suite des Septante, fait de Labanath une ville différente de Sihor, mais, d'après le texte hébreu, Sihor-Labanath n'était qu'une seule et même ville. Voir Sihor-Labanath.

LABORDE (Léon-Emmanuel-Simon-Joseph, comte de), érudit français, né à Paris le 12 juin 1807, mort à Beauregard (Eure) le 25 mars 1869. Après de sérieuses études à l'Université de Gœttingue, il fit un voyage en Orient et parcourut l'Asie Mineure, la Syrie, l'Égypte et l'Arabie Pétrée. A son retour, il fut attaché d'ambassade; mais en 1836 il renonça à la diplomatie pour se livrer entièrement aux études, et en 1842, il était élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Trois ans plus tard, il était nommé conservateur des Antiques au Musée du Louvre; enfin, le 4 mars 1857, il devint directeur général des Archives. Le comte de Laborde a publié de nombreux ouvrages, mais nous n'avons à mentionner que les suivants : *Voyage en Arabie Pétrée,* in-f°, Paris, 1830-1833; *Voyage en Orient,* publié en fascicules, in-f°, Paris, de 1837 à 1864; et surtout le *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* in-f°, Paris, 1842. — Voir *Revue des questions historiques,* 1869, t. vii, p. 292; *Polybiblion,* 1869, t. iii, p. 233; *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France,* 1869, t. vii, p. 117. B. Heurtebize.

LABOURAGE (hébreu : *ḥâriš ;* Septante : ἀροτρίασις), travail qui consiste à ameublir le sol, à l'aide d'instruments (fig. 1), avant d'y jeter la semence. Les verbes qui désignent ce travail sont les suivantes : *gûb, ḥâraš, pâtaḥ,* « ouvrir » la terre avec la charrue; ἀροτριάω, *arare.* La terre qu'on laboure s'appelle *yâgêb*, Jer., xxxix, 10 (Vulgate, faussement. *cisternæ*); ἀγρός, γεώργιον, I Cor., iii, 9, *agricultura.* Le labourage ne constitue que le travail préliminaire de la culture de la terre. Sur l'ensemble du travail agricole, voir Agriculture chez les Hébreux, avec les figures, t. i, col. 276-286. Sur les instruments employés pour le labourage, voir Charrue, avec les figures, t. iii, col. 602-605; Herse, t. iii, col. 655; Houe, t. iii, col. 766-767. — Le labourage était rigoureusement

interdit le jour du sabbat. Exod., xxxiv, 21. — La Palestine était un pays fertile; le labourage y était facile dans les grandes plaines, mais plus malaisé dans les régions montagneuses. On se servait, pour labourer, de bœufs, Jud., xiv, 18; Job, i, 14, et quelquefois d'ânes. Is., xxx, 24. Élisée labourait avec douze paires de bœufs et conduisait lui-même la douzième paire. III Reg., xix, 19. Le champ qu'il cultivait de la sorte et dans lequel il pouvait faire manœuvrer un pareil attelage, était situé à Abelméhula, dans la vallée du Jourdain, au sud-est de la tribu d'Issachar. Voir Abelméhula, t. i, col. 33, et carte d'Issachar, t. iii, col. 1008. Les grasses terres d'alluvions ne pouvaient être remuées que par une puissante charrue. Les terrains trop rocheux étaient rebelles au labour. Am., vi, 13. Certains animaux, comme l'aurochs, étaient trop sauvages et trop dangereux pour qu'il fût possible de les employer au labourage. Job, xxxix, 10. Voir Aurochs, t. i, col. 1260. La loi, qui défend souvent de mêler ensemble des choses différentes, interdisait de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble. Deut., xxii, 10. Sur les motifs de cette prohibition, voir Ane, t. i, col. 572. Les Israélites peu aisés n'avaient souvent à leur disposition qu'un bœuf et un âne, et ils auraient été tentés de les atteler ensemble à la même charrue. C'est ce que font aujourd'hui sans scrupule les laboureurs syriens. Voir t. ii, fig. 215, col. 605. — Dans les temps de grande et persistante sécheresse, le labourage devenait impossible et la famine en était la conséquence. Gen., xlv, 6. L'Ecclésiastique, vii, 16, recommande la culture de la terre : « Ne dédaigne pas les pénibles labeurs, et le travail des champs (γεωργία, *rusticatio*) institué par le Très-Haut. » Cf. Gen., ii, 15. — Les prophètes annoncent que Sion sera labourée comme un champ, Jer., xxvi, 18; Mich., iii, 12, et par là ils veulent montrer combien sa ruine sera complète. — Au point de vue spirituel, l'âme du chrétien est une terre que Dieu laboure, γεώργιον, *agricultura*. I Cor., iii, 9.

H. Lesêtre.

leurs terres. Samuel, en énumérant devant le peuple les charges qu'un roi fera peser sur lui, ne manque pas de dire qu'il prendra des fils du peuple pour labourer ses terres. I Reg., viii, 12. C'est ce qui se réalisa. L'historien sacré le signale à propos de David, I Par., xxvii, 26, et d'Ozias, II Par., xxvi, 10, qui avaient des laboureurs enrôlés pour la culture de leurs domaines. Quand les Chaldéens envahirent le royaume de Juda, ils détruisirent le laboureur et ses bœufs, Jer., li, 23, et furent ensuite obligés de laisser aux plus misérables du pays le soin de cultiver les champs et les vignes. IV Reg., xxv, 12; Jer., lii, 16. Les prophètes promirent qu'après la captivité les laboureurs reprendraient leurs travaux. Jer., xxxi, 24; Ezech., xxxvi, 9. A l'époque évangélique, on prenait à gage des cultivateurs, γεωργοί, *agricolæ*, pour les envoyer travailler dans les vignes et dans les champs. Matth., xxi, 33-41; Marc., xii, 1, 2. — 2° La Sainte Écriture fait encore quelques remarques sur la vie des laboureurs. Ils ne sont pas toute l'année à labourer, Is., xxviii, 24, mais ils ont soin de le faire au temps voulu s'ils veulent obtenir une récolte. II Tim., ii, 6. Leur travail accompli, ils attendent la pluie bienfaisante, Jacob., v, 7, et vivent dans l'espérance. I Cor., ix, 10. Ils sont consternés quand la pluie tarde à tomber, Jer., xiv, 4, ou quand les sauterelles s'abattent sur les moissons. Joel, i, 11. Pour marquer l'abondance extraordinaire des récoltes, Amos, ix, 13, dit que le laboureur talonnera le moissonneur. La moisson était habituellement terminée à la Pentecôte, vers la fin de mai; les semailles se faisaient avant la première pluie qui tombait vers la fin d'octobre. Le labourage précédait les semailles de quelques semaines. Pour se heurter au laboureur, il fallait donc que le moissonneur eût à prolonger son travail près de quatre mois plus longtemps que de coutume. Le prophète parle d'ailleurs ici d'une récolte figurative. Le laboureur n'a ni le temps ni le goût de s'occuper d'autre chose que de son œuvre agricole. « Celui qui mène la charrue et est fier de manier l'aiguillon, excite les bœufs de la pointe, s'occupe de leurs travaux et ne parle que des petits des taureaux. Il met tout son cœur à retourner les sillons et ne songe qu'à engraisser les vaches. » Eccli., xxxviii, 26, 27. — 3° Dans le sens métaphorique, les laboureurs qui « labourent le dos » et y tracent de longs sillons sont les persécuteurs du juste. Ps. cxxix (cxxviii), 3. Labourer l'iniquité ou le mal, Job, iv, 8; Ose., x, 3 (hébreu), c'est avoir une conduite impie qui donnera ensuite une récolte de péchés et de malheurs. Sur l'expression : « Juda labourera, Jacob hersera, » Ose., x, 11, voir Herse, t. iii, col. 655. Isaïe, lxi, 5, dit qu'après la venue du Messie les fils des étrangers seront les laboureurs et les vignerons d'Israël, c'est-à-dire que les peuples, autrefois ennemis et persécuteurs d'Israël, se feront les serviteurs de l'Église et travailleront dans un champ spirituel. Il est recommandé de venir à la sagesse comme le laboureur et le semeur, Eccli., vi, 19, par conséquent en se donnant de la peine pour la posséder et en obtenir les fruits. — Enfin, Notre-Seigneur dit qu'il est lui-



1. — Labourage en Égypte. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the anc. Egyptians*, 1878, t. ii, fig. 465, p. 391.

LABOUREUR (hébreu : *'ikkâr, yogbîm*; Septante : γεωργός, ἄγροικος; Vulgate: *arator, agricola*), celui qui laboure la terre. — Voir Agriculture, t. i, fig. 45, col. 277; fig. 46, col. 283; sur ceux qui, d'une manière générale, s'adonnent aux travaux agricoles, voir Cultivateur, t. ii, col. 1158. — 1° Les laboureurs proprement dits sont des gens du peuple qui travaillent soit pour leur compte, soit pour le service d'un autre. Tels sont le paresseux qui ne veut pas labourer sous prétexte que le temps est mauvais, Prov., xx, 4, et l'esclave qui, après avoir labouré, a encore à servir son maître. Luc., xvii, 7. Les faux prophètes, convaincus de mensonge et menacés du châtiment, veulent se faire passer pour de simples laboureurs, des esclaves achetés pour cultiver la terre. Zach., xiii, 5. Il fallait qu'une calamité fût bien grande pour que les laboureurs eux-mêmes fussent appelés à prendre part à un deuil public. Am., v, 16. — Les grands propriétaires du sol avaient des laboureurs pour cultiver

même la vigne, et son Père le cultivateur, γεωργός, *agricola*. Joa., xv, 1. Voir Vigneron. H. Lesêtre.

LAC (grec : λίμνη), grand amas d'eau enclavé dans les terres. La langue hébraïque n'a pas de mot spécial pour désigner un lac proprement dit : elle appelle *yâm*, « mer, » le lac de Génésareth, Num., xxxiv, 11; Jos., xiii, 27, de même que le lac Asphaltite, λιμνη Ἀσφαλτῖτις, Josèphe, *Ant. jud.*, I, ix, etc., qu'elle désigne sous le nom de « mer de sel », *mare salis*, Gen., xiv, 3. etc., de « mer de l'Arabah », *mare solitudinis*, Deut., iv, 49, etc. Pour d'autres appellations, voir Morte (Mer). Le lac Mérom est appelé « eaux de Mérom », *mê Mêrôm*, *aquæ Merom*. Jos., xi, 5, 7. Pour les étangs, voir Étang, t. ii, col. 1996. Voir aussi Piscine. — Dans le Nouveau Testament, les écrivains sacrés, habitués à parler dans leur enfance une langue sémitique, donnent aussi au lac de Tibériade, à l'exception de saint Luc, le nom de θαλάσσα, « mer, » *mare Galilææ*. Matth., iv, 18; Marc., i, 16; etc., *mare Tiberiadis*, Joa., vi, 16; xxi, 1, etc. Le troisième Évangéliste est le seul qui, grâce à sa connaissance plus exacte de la langue grecque, fait désigné par le mot propre de λίμνη, « lac. » Luc., v, 1, 2; viii, 22-23. La Vulgate porte : *stagnum*, « lac, étang, » dans tous ces passages. Pline emploie le terme *lacus* pour désigner le lac de Génésareth : *lacus quem plures Genesaram vocant*, *H. N.*, V, xv, 2, comme pour la mer Morte : *Asphaltites lacus*, *H. N.*, II, cvi,4; V, xv, 2; VII, xiii, 3. — Saint Jean, dans l'Apocalypse, se sert métaphoriquement du mot λιμνη pour désigner l'enfer qu'il appelle λίμνη τοῦ πυρός. La Vulgate traduit : *stagnum ignis*, qu'on a coutume de rendre par « étang de feu », quoiqu'il fallût dire, d'après l'original, « lac de feu. » Apoc., xix, 20; xx, 10 (Vulgate, 9), 14-15; xxi, 8. Voir Enfer, t. ii, col. 1796. — Saint Jérôme a aussi employé le mot *stagnum*, Lev., xi, 9, pour traduire l'hébreu *yâm*, « mer, » transformant ainsi en poissons de lac ou d'étang les poissons de mer. — Le second livre des Machabées, xii, 16, mentionne le lac ou plutôt l'étang de Casphin (λιμνη; Vulgate, *stagnum*). C'est probablement le marais qui est au sud-ouest de *Kisphin*. Voir Casphin, t. ii, col. 331-332.

Le mot *lacus* se lit plusieurs fois dans notre Vulgate latine, mais il y est employé le plus souvent — 1° dans le sens de « fosse », Ps. vii, 16; xxvii (xxviii), 1, etc. (hébreu : *bôr;* Septante : λάκκος). Voir Fosse, t. ii, col. 2329. — 2° Il a la signification de « pressoir » dans Marc., xii, 1 (ὑπολήνιον); Apoc., xiv, 19, 20, ληνος, parce que le pressoir formait un creux ou fosse. — 3° Mais il désigne aussi un amas d'eau (hébreu : *miqvêh*), Exod., vii, 19; un réservoir d'eau (hébreu : *miqvâh*), Is., xxii, 11; une citerne ou une piscine, I Mach., ix, 33 (grec : λάκκος). Voir Asphar, t. i, col. 1123. — Pour *lacus Asan*, traduction, dans la Vulgate, de l'hébreu *Kôr 'Asân*, voir Asan, t. i, col. 1055. F. Vigouroux.

LACÉDÉMONIENS (grec: Λακεδαιμονιοι, Σπαρτιάται; Vulgate : *Lacedæmones*, *Spartiatæ*, *Spartiani*), habitants du principal État du Péloponèse (fig. 2). On les appelait aussi Spartiates et c'est le nom qui leur est partout donné dans les livres des Machabées, excepté II Mach.,v, 9,où ils sont appelés Lacédémoniens. La Bible mentionne les relations des Juifs et des Lacédémoniens à l'époque des Machabées.

1° Onias Ier, qui exerça les fonctions de grand-prêtre de 323 à 300 avant Jésus-Christ, écrivit au roi Arius ou Aréus Ier de Sparte (voir Arius, t. i, col. 965) et reçut en réponse une lettre dans laquelle ce prince déclarait avoir trouvé dans un écrit relatif aux Spartiates et aux Juifs l'affirmation que ces deux peuples étaient frères et descendaient d'Abraham. Il en concluait que les Juifs feraient bien de lui écrire « sur leur prospérité », c'est-à-dire de le tenir au courant de leurs affaires. Lui-même leur déclarait que les troupeaux et les biens des deux peuples seraient communs. Un envoyé du roi était chargé de développer ces propositions. I Mach., xii,



2. — Tétradrachme d'argent de Lacédémone.
Tête casquée de Pallas, à droite. — ℞. Hercule nu, assis, à gauche, sur un rocher recouvert d'une peau de lion; la main droite appuyée sur la massue : il est accosté des lettres ΛΑ(κεδαιμονιοι).

19-23; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iv, 10. Arius régna à Sparte de 309 à 265 avant Jésus-Christ, l'échange de ces lettres eut donc lieu entre 309 et 300. A ce moment-là les Spartiates étaient opprimés par les rois de Macédoine, il était donc naturel qu'ils cherchassent un appui auprès des Juifs qui dépendaient alors des Ptolémées.

2° Le grand-prêtre Jonathas chercha à son tour l'amitié des Spartiates. Il écrivit en son nom, au nom des anciens, des prêtres et de tout le peuple une lettre adressée à la nation spartiate. Il y rappelait la lettre d'Arius à Onias, dont il donnait une copie. Onias avait reçu avec honneur l'envoyé d'Arius et les lettres où il était question d'alliance et d'amitié. Sans doute les Juifs n'avaient pas besoin de cela, car ils avaient pour consolation les Saints Livres. Néanmoins ils avaient voulu envoyer une députation vers Sparte, pour renouveler la fraternité et l'amitié entre les deux nations, car il s'était déjà écoulé un temps assez long depuis la venue des ambassadeurs d'Arius. Ils n'avaient du reste pas oublié les Spartiates et s'étaient souvenus d'eux dans les sacrifices,comme il convient de le faire à l'égard de frères. Ils se réjouissent de leur gloire. Pour eux, ils avaient traversé de nombreuses tribulations et des guerres, mais ils n'avaient pas voulu être à charge à leurs amis et alliés. Dieu les avait secourus et sauvés. Jonathas envoyait à Sparte Numénius, fils d'Antiochus, et Antipater, fils de Jason, qui après avoir porté dans cette ville les lettres relatives au renouvellement de l'amitié et de l'alliance, devaient se rendre à Rome dans le même dessein. I Mach., xii, 2, 5-18.

La plupart des commentateurs croient que l'opinion énoncée dans ces deux passages, à savoir l'origine commune des Spartiates et des Juifs, n'est pas soutenable. Cf. B. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., in-8°, Paris, 1856, t. ii, p. 107. Quoi qu'il en soit,cela n'importe pas à la véracité de la Bible. L'écrivain sacré rapporte simplement les deux documents, il en constate l'existence sans garantir l'exactitude des opinions qu'ils expriment. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., in-12, Paris, 1902, t. iv, p. 625. M. Vigouroux croit qu'il pouvait exister en réalité un lien de parenté, sinon entre la nation spartiate, au moins entre quelques Spartiates et les Juifs. Il en donne pour preuve le fait que Jason se réfugia à Lacédémone pour y trouver un asile, à cause de sa parenté. II Mach., v. 9. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. ii, p. 227. Cf. *Les Livres Saints*, p. 626, n. 4. En fait, dans ce passage l'auteur rapporte le motif qui détermina Jason sans en garantir le bien fondé. Cf. R. Cornely, *Introd. in libros sacros*, in-4°, Paris, 1885-1887,t. ii, part. 1, p. 462. E. Stillingfleet, *Origines sacræ*, in-4°, Londres, 1662, iii, 4, 15, suppose que les Juifs regardaient les Spartiates comme représentant les Pélasges qu'ils supposaient descendre de *Péleg* (Vulgate, *Phaleg*), fils d'Héber. Gen., x, 25; xi, 16. Cf. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*,

3e édit., in-8°, 1868, t. IV, p. 277, note. On trouvait une tradition analogue à Pergame, dont les habitants faisaient remonter leur amitié avec les Juifs jusqu'au temps d'Abraham. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 22. Il est du reste très probable qu'il y avait une colonie juive à Sparte, car cette ville est nommée parmi celles à qui le consul Lucius envoya une copie de la lettre qu'il adressait à Ptolémée, à tous les rois et à toutes les cités chez qui se trouvaient des communautés israélites, afin qu'ils les respectassent comme appartenant à un peuple allié des Romains. I Mach., xv, 23. La croyance à la parenté des deux nations persistait encore au temps de Josèphe. Voir *Bell. jud.*, I, XXVI, 1. Cf. G. Wernsdorff, *Commentatio de Fide Librorum Maccabæorum qua Frœhlichii Annales Syriæ eorumque Prelogomena ex instituto examinantur*, in-4°, Breslau, 1747, § 94, p. 145.

3° Que les Juifs aient été ou non liés aux Spartiates par les liens du sang, cela n'a rien à faire avec l'authenticité des lettres elles-mêmes. Aussi la réalité de l'alliance est-elle admise par l'immense majorité des historiens, bien qu'elle ne nous soit pas connue par d'autres documents. H. Palmer, *De Epistolarum, quas Spartiani atque Judei invicem sibi misisse dicuntur, veritate*, in-4°, Darmstadt, 1828, p. 21, pense, et c'est l'opinion que nous avons adoptée, que l'alliance remontait à l'an 302 avant Jésus-Christ. A cette époque Démétrius Poliorcète, roi de Macédoine, après avoir conquis le Péloponèse, marchait au secours de son père Antigone contre Cassandre, Lysimaque, Ptolémée et Séleucus, confédérés contre lui. Les Spartiates cherchaient à augmenter le nombre des ennemis d'Antigone et de Démétrius. Arius Ier était alors, comme nous l'avons dit plus haut, roi de Sparte, et Onias Ier, fils de Jaddus, grand-prêtre. Comme les noms d'Arius et d'Onias reparaissent simultanément dans l'histoire, d'autres commentateurs ont placé ces lettres à d'autres dates. H. Ewald, *Geschichte*, t. IV, p. 276, suppose que la lettre d'Arius Ier fut adressée à Onias II durant sa minorité, entre 290 et 265, alors que les Juifs étaient en guerre avec Démétrius. Cette hypothèse est très peu vraisemblable, car les grands-prêtres en exercice étaient alors Éléazar et Manassé, oncles d'Onias II, et c'est avec eux qu'eût été échangée la correspondance. On pourrait aussi songer à Arius II et à Onias II qui furent contemporains pendant quelques années, 264 à 243, mais ce roi était un enfant qui mourut à 8 ans. Plutarque, *Agis*, 3; Pausanias, III, VI, 6. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 10, croit que la lettre a été adressée à Onias III, au temps d'Antiochus IV, entre 175 à 164, mais à cette époque, il n'y avait pas à Sparte de roi du nom d'Arius. Voir ARIUS, t. I, col. 965. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 186, n. 32.

4° L'auteur du Ier livre des Machabées ne cite pas textuellement les documents qu'il rapporte, il se sert évidemment d'une traduction grecque, faite elle-même sur une traduction hébraïque de l'original. C'est pour cela qu'on y trouve des mots qui n'appartiennent pas à la langue dorienne: εἰρήνη, κτήνη, XII, 22-25; ἀδέλφοι, XIV, 20. Il n'y a pas lieu de tenir plus de compte de l'absence du nom du second roi de Sparte que de l'absence du nom du second consul dans la lettre de Lucius. I Mach., XIV, 16. C'est qu'Arius était le personnage important. L'autre roi de Sparte, soit Archidamus IV, soit Eudamidas II, n'eut qu'un rôle effacé. Au temps où fut écrite la lettre de Jonathas, il n'y avait plus de roi à Sparte, le dernier roi de la famille des Agides avait été Agésipolis III en 221. Après lui, on avait vu à Sparte des tyrans, dont le dernier, Nabis, avait péri en 192. Tite-Live, XXXV, 35. La cité était gouvernée par les Éphores et par le sénat. Antigone avait rétabli ces magistrats et le sénat, supprimés par Cléomène. Polybe, IV, XXXV, 5. Après la conquête romaine, la ville de Sparte avait gardé son indépendance et avait reçu des Romains le titre de *Civitas fœderata*. Strabon, VIII, v, 5; cf. J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines* de Th. Mommsen et J. Marquardt, trad. franc., t. IX, *Organisation de l'Empire romain*, in-8°, Paris, 1892, t. II, p. 224. Elle pouvait encore être de quelque utilité aux Juifs. On ne peut donc rien alléguer de sérieux contre cette correspondance. G. Wernsdorff, qui a le plus attaqué les livres des Machabées, le reconnaît. « Dans la lettre de Jonathas, dit-il, je ne trouve rien qui n'ait pu être écrit par un grand-prêtre juif. Elle paraît certainement écrite par un homme pieux, grave, prudent et assez versé dans les affaires civiles. J'y remarque des mots bien enchaînés et des pensées justes. Je n'y trouve rien qui puisse être repris à bon droit, si ce n'est qu'il y parle trop souvent de l'ancienne alliance entre Arius et Onias et de la parenté supposée entre les deux nations. Mais il était homme et il put être trompé. » G. Wernsdorff, *Comment.*, § 96 et 111, p. 148, 169-170. W. Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments*, in-8°, Leipzig, part. III, 1853, p. 211; C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 201-206, défendent l'authenticité de tous les documents.

5° Les deux lettres paraissent citées plus complètement dans Josèphe. Celle d'Arius, d'après lui, était écrite en caractères carrés et portait un sceau représentant un aigle porté sur un dragon. Elle fut apportée à Onias par un certain Demotélès. *Ant. jud.*, XII, IV, 10; cf. XIII, v, 8. La lettre de Jonathas portait en titre: « Le grand-prêtre Jonathas, le sénat et la communauté des Juifs aux éphores des Lacédémoniens, au sénat et au peuple, leurs frères, salut. » *Ant. jud.*, XIII, v, 8. A cette époque, en effet, les premiers magistrats de Sparte étaient les éphores. Il ajoute que les ambassadeurs juifs furent reçus avec bienveillance et que les Spartiates votèrent un décret d'amitié et d'alliance. Lacédémone fut au nombre des villes qui eurent part aux générosités d'Hérode le Grand. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 11.

6° Mentionnons seulement à titre de curiosité l'opinion qui suppose que le mot Sparte est une transcription erronée pour *Sepharad*, *Separatim* ou *Sefaradim*, et qui place en Lycie le peuple dont il est question dans les Machabées. Hitzig, dans la *Zeitschrift des deutschen morgenland. Gesellschafts*, t. IX, 1855, p. 731-737; Id., *Geschichte des Volkes Israel*, in-8°, Leipzig, 1869, t. II, p. 345-349, et celle de Frankel, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1853, p. 456, qui fait du mot Spartiate la désignation d'une colonie juive à Nisibe en Arménie. Il n'est pas admissible qu'une colonie juive eût besoin de rappeler sa parenté avec les Israélites de Palestine, et les détails concordent si bien avec la constitution de Sparte qu'il est inutile de chercher ailleurs.

E. BEURLIER.

1. LA CERDA (Gonzalve de), prêtre de l'ordre d'Alcantara et secrétaire de Philippe II, vivait dans le cours du XVIe siècle. Il a composé *Commentaria in Epistolas D. Pauli ad Romanos*, in-f°, Lisbonne, 1583. — Voir N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 553; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, p. 1242.

B. HEURTEBIZE.

2. LA CERDA Joseph, bénédictin, né à Madrid, mort à Badajoz le 12 juin 1645. Profès du monastère de Saint-Martin de Madrid, il fut professeur de théologie à Salamanque et successivement évêque d'Almeria et de Badajoz. On lui doit un commentaire sur le livre de Judith, *In sacram Judith Historiam commentarius litteralis et moralis*, 2 in-f°, Almeria, 1641. — Voir N. Antonio *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 803; Ziegelbauer *Historia rei literariæ ordinis sancti Benedicti*, t. IV p. 29, 179.

B. HEURTEBIZE.

LACET, ou **LACS,** lien de corde disposé pour prendre une proie sans qu'elle s'y attende et la retenir comme dans un piège. Plusieurs mots hébreux servent à désigner le lacet, toujours d'ailleurs dans un sens figuré : — 1° *Hébél*, σχοινία, *funes*, le piège de corde que l'on tend pour s'emparer d'un ennemi. Ps. CXIX (CXVIII), 61; CXL (CXXXIX), 6. Ce piège saisit par le talon. Job, XVIII, 9. Le même nom est donné aux lacs de la mort qui surprend sa proie, II Reg., XXII, 6; Ps. XVII (XVIII), 5 (hébreu), et à ceux du *še'ôl* qui la détient. Ps. XVII (XVIII), 6; CXVI (CXIV), 3 (hébreu). Voir CORDE, t. II, col. 964. — 2° *Malkodét*, de *lâkad*, « prendre au piège, » σχοινίον, *pedica*, le lacet caché sur le sol pour prendre le passant par le pied. Job, XVIII, 10. Cf. Is., VIII, 15; XXVIII, 13. Les nations tombent dans la fosse qu'elles ont creusée et leur pied est pris au lacet, *nilkedâh*, συνελήφθη, *comprehensus est*. Ps. IX, 16. — 3° *Môqêš*, le lacet servant à prendre un gros animal. Job, XL, 19 (24). L'oiseau ne peut se prendre au filet s'il n'y a pas de *môqêš*, ἰξευτής, *auceps*. Am., III, 5. Le *môqêš* n'est pas l'oiseleur, comme traduisent les versions, mais le lacet invisible qui met le filet en mouvement. Voir FILET, t. II, col. 2245. Le *moqêš* est l'image des embûches que le méchant dresse contre le serviteur de Dieu. Ps. LXIV (LXIII), 6; CXL (CXXXIX), 6. — 4° *Ṣammim*, le lacet qui accompagne le piège. Job, XVIII, 9. A la place de ce mot, les versions ont lu *šemêyim*, διψῶντες, *sitis*. — 5° C'est avec le lacet, *laqueus*, qu'on suspend au gibet. Gen., XL, 19, 22; XLI, 13; Num., XXV, 4; Jos., VIII, 29; X, 26; I Reg., XXXI, 10; Esth., VII, 10; IX, 13, 14; I Mach., I, 64, etc. Judas se pendit de la sorte. Matth., XXVII, 5; Act., I, 18. — 6° Les lacets du diable sont ses tentations de toute nature. I Tim., III, 7; VI, 9; II Tim., II, 26.

H. LESÊTRE.

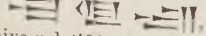
LA CHETARDYE (Joachim Trotti de), né le 23 novembre 1636, au château de la Chetardye, sur la paroisse d'Exideuil (Charente), autrefois du diocèse de Limoges, mort à Paris, le 9 juin 1714. Sa famille était originaire d'Italie. Admis au séminaire de Saint-Sulpice en 1657 et dans la Société des prêtres de ce nom en 1663, il alla d'abord enseigner la morale au séminaire du Puy, où l'évêque le chargea du soin des conférences ecclésiastiques, dont M. de la Chetardye rédigea ensuite et fit imprimer les résultats. En 1679, sur le désir de l'archevêque de Bourges qui venait de confier son séminaire aux prêtres de Saint-Sulpice, il fut adjoint aux nouveaux directeurs et chargé de desservir la paroisse de Moutier-Moyen qui était unie au séminaire. Celle de Saint-Sulpice, à Paris, l'eut pour pasteur depuis le 13 février 1696 jusqu'à sa mort; et il s'y appliqua surtout au soin des congrégations religieuses, des pauvres et des enfants, pour lesquels il multiplia les écoles gratuites jusqu'au chiffre de 28. En même temps, il était supérieur de plusieurs couvents de religieuses. De concert avec Fénelon et M. Tronson, il négocia et obtint, en 1696, de Mme Guyon, un désaveu formel des erreurs contenues dans ses écrits, et fut même appelé à la diriger pendant sa détention à Vaugirard. Il dirigea aussi la princesse de Condé et la princesse de Conti qui habitaient sur sa paroisse; et, à partir de 1709, Mme de Maintenon, après la mort de Godet des Marais, évêque de Chartres. M. Leschassier, supérieur de Saint-Sulpice, écrivait le 21 avril 1702 : « Le jour de Pâques, M. de la Chetardye fut nommé à l'évêché de Poitiers par le roi. Il écrivit aussitôt à Sa Majesté pour le prier d'agréer ses excuses. Sa lettre a été bien reçue, et Sa Majesté en a été si édifiée qu'il l'a fait voir à plusieurs courtisans. M. le Prince, Mmes les princesses de Condé et de Conti sont venus le voir pour témoigner de la joie qu'ils avaient de sa nomination et de son refus. Ses paroissiens en sont charmés. » On a de lui : *Explication de l'Apocalypse par l'histoire ecclésiastique*, Bourges, 1691, in-8°; réimprimée à Paris, de format in-4°, en 1701, 1702 et 1707, sous ce titre : *L'Apocalypse expliquée par l'Histoire ecclésiastique, avec les Vies de quelques Empereurs romains, auteurs de la dernière persécution dont il est parlé dans cette explication de l'Apocalypse.* Cf. *Journal des Savants*, année 1695, in-4°, p. 129, 130, et année 1701, p. 353, 354; *Mémoires de Trévoux*, novembre 1702, p. 63-78, et décembre 1707, p. 2022-2031; Bible de Vence, *Préface* (par Rondet) *sur l'Apocalypse*, art. VI. Le système de M. de la Chetardye a été complété et perfectionné dans l'ouvrage suivant : *Histoire générale de l'Église chrétienne, depuis sa naissance jusqu'à son dernier état triomphant dans le ciel;* ouvrage traduit de l'anglois de Mgr Pastorini (Charles Walmesley), par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (Jacques Wilson); Rouen et Paris, 1777, 3 in-12. Enfin, l'ouvrage de M. de la Chetardye a servi de base, concurremment avec celui d'Holzhauser sur le même sujet, au travail de l'abbé Lafont-Sentenac intitulé : *Le plan de l'Apocalypse et la signification des prophéties qu'elle contient, pour avertir les hommes des événements qui, de nos jours à la fin des temps, doivent intéresser l'Église et le monde*, in-8°, Paris, 1872. — M. de la Chetardye a encore composé des *Homélies sur les Évangiles des dimanches de l'année*, qui, imprimées séparément de format in-4°, aussitôt qu'elles étaient prononcées, de 1706 à 1713, ont été réunies en 3 vol. in-8°, à Avignon en 1848, et à Paris en 1854. Cf. Bertrand, *Bibliothèque Sulpicienne*, 3 in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 170-207.

L. BERTRAND.

LACHETÉ, vice opposé au courage et à l'énergie de la volonté. Dans le sens de manque de courage, la lâcheté n'a pas de nom spécial en hébreu ; dans celui de manque d'énergie, de nonchalance, elle est désignée dans l'Écriture par le mot *remîyâh* qui signifie aussi « fraude », et qui n'est employé dans l'acception particulière de lâcheté, que comme complément d'un substantif, ce qui équivaut à un qualificatif : *néfés remîyâh*, littéralement « âme de lâcheté » pour « homme lâche, nonchalant». Prov., XIX, 15 (Septante : ἀεργός; Vulgate : *anima dissoluta*). Les conséquences de cette espèce de lâcheté, indiquées dans l'Écriture, sont le dénuement et la faim qui en découle. Prov., X, 4; XIX, 15; cf. XXXI, 27. Le lâche est prêt à subir toutes les servitudes, Prov., XII, 24; il ne sait faire aucun effort pour obtenir le moindre résultat, même lorsqu'il lui est imposé, comme ces sept tribus d'Israël auxquelles Josué reproche de n'avoir pas encore occupé la terre de Chanaan. Jos., XVIII, 3. La Vulgate emploie ici le mot *ignavia*, mais le texte hébreu a seulement *mitrappim*, « négligents. » La lâcheté est surtout répréhensible, quand il s'agit du service de Dieu. C'est pourquoi Jérémie voue à la malédiction celui qui fait lâchement l' « œuvre de Dieu ». Jer., XLVIII, 10. Dans ce dernier passage, où il s'agit de la destruction de Moab, la nonchalance, *remîyâh*, touche de près à la lâcheté, produite par la peur, qui fait fuir le danger, par la crainte de la mort. Parce que la mort inspire à l'homme une crainte instinctive, c'est le fait du lâche de fuir, quand il se trouve en danger, par exemple au combat, tandis que l'homme courageux affronte le danger jusqu'à mourir. L'Écriture appelle simplement le lâche « un homme peureux et craintif », *'iš hay-yârê' ve-rak*, Deut., XX, 8; *yârê' veḥârêd*, Jud., VII, 3 (Vulgate : *formidolosus et corde pavido, formidolosus et timidus*). Dans ces passages, le lâche est invité à ne pas se battre et à quitter l'armée. Mais si Dieu ne voulait point de lâches parmi les combattants israélites, il n'en désapprouvait pas moins ceux qui manquent de courage. Le texte sacré blâme tous ceux qui sont sans courage et sans confiance en Dieu; les Israélites tremblant devant les Égyptiens, malgré la merveilleuse assistance de Dieu, Exod., XIV, 10-12, et regrettant l'Égypte, en face des difficultés de la conquête de Chanaan, Num.,

XIII, 27-34; XIV, 1-3; cf. Deut., I, 27-28; Saül tremblant de peur en face des Philistins, I Reg., XXVIII, 4-5; les Apôtres s'endormant et abandonnant Jésus au jardin des Olives, Matth., XXVI, 56; Marc., XIV, 50; Pierre le reniant, Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72, Luc., XXII, 56-59; Joa., XVIII, 17-27; Pilate le livrant malgré la conviction de son innocence. Matth., XXVII, 24. — D'après la traduction de la Vulgate, l'élégie de David sur la mort d'Abner commence par ces mots: « Ce n'est pas comme meurent les lâches (*ignavi*) qu'est mort Abner. » II Reg., III, 33. Cette traduction est difficile à justifier. Abner, ayant été tué par trahison, n'avait succombé ni en brave ni en lâche. Le mot que saint Jérôme a rendu par *ignavi* est en hébreu *nâbâl*, qui signifie « insensé ». Les Septante l'ont pris à tort pour un nom propre et y ont vu une allusion à la mort de Nabal, l'époux d'Abigaïl. I Reg., XXV, 38. La paraphrase chaldaïque a pris *nâbâl* dans le sens d'impie (cf. Ps. XIV [XIII, 1]), et l'on traduit généralement aujourd'hui l'hébreu: « Abner devait-il mourir comme un criminel, » que l'on met à mort pour lui faire expier ses crimes?

P. RENARD.

LACHIS (hébreu: *Lâkîš*, Jos., X, 3, 5, 23, etc.; avec *hé* local, *Lâkîšâh*, Jos., X, 31; IV Reg., XIV, 19; XVIII, 14; II Par., XXV, 27; Septante: Λαχίς), ville importante de la tribu de Juda, dont le véritable site (fig. 3) a été retrouvé de nos jours. Jos., X, 3; XV, 39, etc. Les documents cunéiformes nous en ont conservé la représentation (fig. 4) et le nom. On lit , *La-ki-su*, sur un bas-relief de Ninive relatif à Sennachérib; *La-ki-si*, *La-ki-ša*, sur les tablettes de Tell el-Amarna. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 41; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 287; H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, Berlin, 1896, p. 306, 310, 338, 340, lettres 180, 181, 217, 218.



3. — Colline de *Tell el-Hésy*. D'après une photographie.

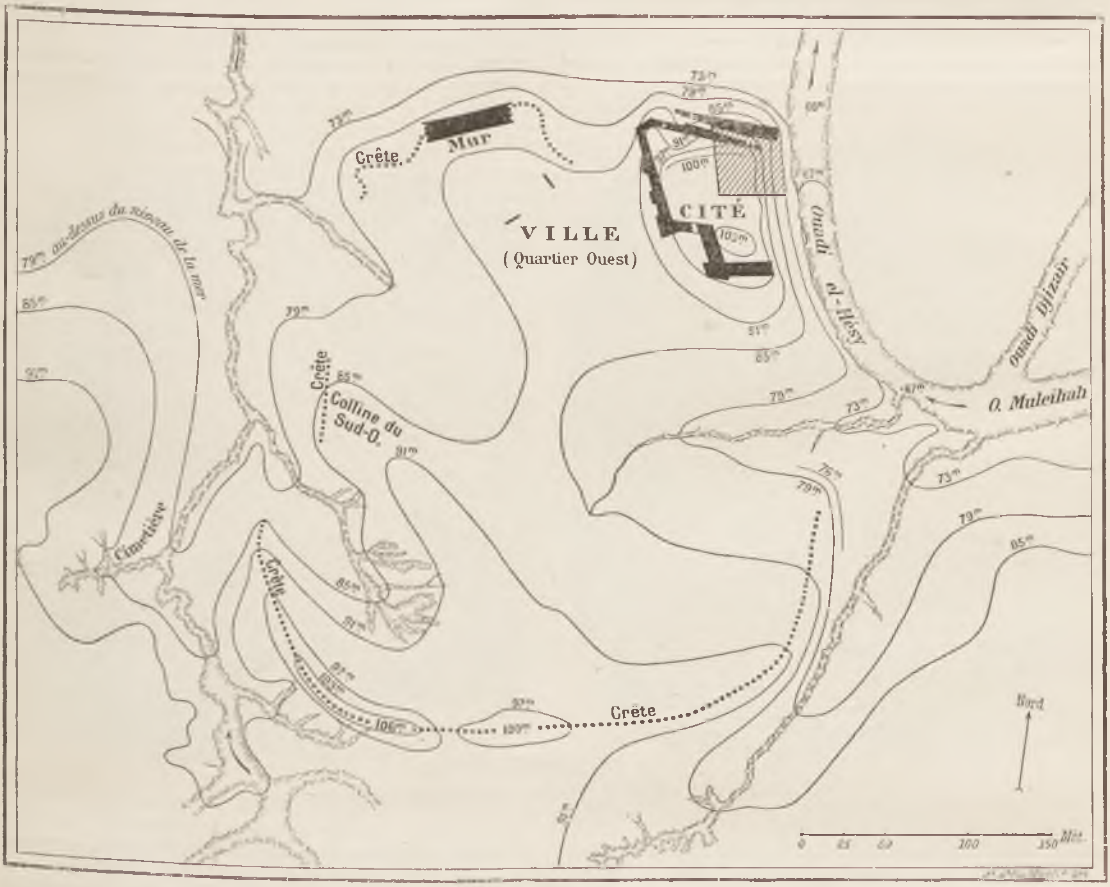
I. SITUATION. — Lachis appartenait au midi de la Palestine, Jos., X, 3, 5, 23; XII, 11, au deuxième groupe des villes de « la plaine » ou de la *Séphélah*, d'après l'énumération du livre de Josué, XV, 37-41. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 135, 274, la mentionnent comme étant encore de leur temps un village, κώμη, situé à sept milles (un peu plus de 10 kilomètres) d'Eleuthéropolis (aujourd'hui *Beit Djibrin*), en allant vers le Daroma ou le sud. Dans cette direction, mais vers le sud-ouest et à une distance un peu plus éloignée, on trouve un site dont le nom *Umm Lâqis* ou *Lâkis* rappelle celui de l'ancienne cité chananéenne. Aussi jusqu'à ces dernières années, y voyait-on l'emplacement de cette ville. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 299-303. Cependant Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 47, remarquait justement que les restes observés en cet endroit ne sont certainement pas ceux d'une antique place forte qui fût capable de résister, pour un temps du moins, aux assauts d'une armée assyrienne. Dès 1878, Conder signalait à 4 ou 5 kilomètres au sud-est une colline, nommée *Tell el-Hésy*, dont le nom et la position stratégique le frappèrent. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1878, p. 20. Le rapprochement onomastique qu'il voulut faire entre *Lâkis* et *el-Hésy* est inadmissible, mais son coup d'œil ne l'avait pas trompé dans les autres observations. En apparence rien ne distinguait le *tell* de tant d'autres monticules naturels ou artificiels de la Palestine, mais sa situation à proximité des confins de l'Égypte et de la Syrie, dans cette plaine des Philistins qui, de tout temps, a servi de passage aux



5. — Lachis. Siège de cette ville représenté sur un bas-relief de Sennachérib. Koyoundjik. (Conservé aujourd'hui au British Museum, de même que les bas-reliefs reproduits fig. 11 et 12.)
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2ᵉ série, pl. 21.

armées venues de l'Assyrie ou de l'Égypte, les sources qui alimentent à ses pieds un ruisseau abondant, faisaient soupçonner une place importante autrefois. Des fouilles seules pouvaient confirmer ces conjectures, qui cependant s'accréditèrent encore par un rapide examen d'*Umm Lâkis*, où l'on ne découvrit que des ruines de date récente et de minime importance. Cf. *Pal. Explor. Fund, Quart. St.*, 1890, p. 161. En 1890, un habile explorateur, M. Flinders Petrie, pratiqua des tranchées, des intersections dans les flancs de *Tell el-Hésy,* et y fit d'intéressantes découvertes, qui sont consignées dans le *Pal. Expl.* *Fund, Quart. St.*, 1890, p. 159-166, 219-246, et dans son ouvrage intitulé *Tell el-Hesy* (*Lachish*), in-4°, Londres, 1891. Mais il n'avait eu que le temps de creuser quelques pieds. Après lui, M. Bliss put opérer des fouilles plus complètes et arracher au monticule de précieux secrets archéologiques. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1891, p. 282-298; 1892, p. 36-38, 95-115, 192-196; 1893, p. 9-20, 103-119; et F. J. Bliss, *A Mound of many Cities,* in-8°, Londres, 1898. C'est le résultat de ces travaux que nous donnons ici dans un simple aperçu.

II. Description. — La colline de *Tell el-Hésy* (voir fig. 3), appelée aussi *Tell el-Hélu,* « la douce colline, » à cause du voisinage de sources d'eau douce, s'élève à 103 mètres au-dessus du niveau de la mer, et à 36 mètres au-dessus de l'ouadi de même nom, qui la longe à l'est, puis se dirige au nord et à l'ouest en faisant de nombreux zigzags. Torrent en hiver, l'*ouadi el-Hésy,* que rejoignent en cet endroit l'*ouadi Djizâir* et l'*ouadi Muleihah,* est à peu près sec en été. Voir fig. 5. Depuis que la ville est bâtie, il a entamé la face orientale du monticule, dont la pente escarpée descend assez brusquement sur ses bords. Le tertre, aux contours plus ou moins arrondis au sud et au nord, est pénétré par une légère dépression à l'est et au sud-ouest. De ce dernier côté est une crête faite d'une hauteur naturelle et d'un rempart artificiel, qui dépasse de près de 3 mètres le sommet de la colline. Cette crête continue sa ligne courbe vers l'est. Le point le plus important du *tell* est celui de la *cité,* au nord-est. En dehors de ce coin où sont accumulées



5. — Carte de Lachis et de ses environs. D'après Bliss, *A Mound of many Cities,* pl. I.

les ruines dont nous allons parler, le plateau n'a qu'une légère profondeur de terre: après 50 centimètres en certaines parties, de 1 à 3 mètres dans d'autres, on arrive à une couche d'argile restée intacte. Ce fut peut-être là la première assiette de la ville; on y a trouvé de très anciennes poteries. Un grand pan de murailles au nord est un reste de vieilles fortifications.

L'enceinte irrégulière de la cité est parfaitement marquée au nord, à l'ouest et au midi. Trois murs à peu près parallèles au nord, mais à un niveau différent, représentent trois époques différentes, peut-être celle des premiers Chananéens, celle de Roboam et celle de Manassé. Le coin nord-ouest semble avoir été prolongé le plus possible pour renfermer un puits, dont on voit les vestiges. C'est dans une partie de cet espace qu'ont été retrouvés les restes d'au moins huit villes superposées, dont l'âge a été déterminé par les objets découverts dans les diverses couches. Cette accumulation de ruines,

fruit des ravages de douze siècles au moins, s'explique facilement d'après la manière de bâtir en Orient, et principalement dans cette contrée de la Palestine. Dès les temps les plus anciens, les constructions étaient faites de briques séchées au soleil, de blocs d'argile mêlée de paille hachée. Qu'une guerre ou les éléments de la nature viennent à renverser les premiers édifices, le sol s'exhaussera des débris épars, et pour peu que le site reste un certain temps abandonné, le vent et la pluie auront bientôt fait de niveler le terrain. Les nouveaux habitants, ne trouvant pas de matériaux à utiliser comme dans les villes bâties en pierre, élèveront leurs demeures de même façon que leurs devanciers, mais à un niveau supérieur. Une nouvelle civilisation s'établira sur les ruines de la première, quelque catastrophe l'enfermera plus tard dans un tombeau, et c'est ainsi que se formeront par couches successives les pages de l'histoire; ainsi le sol s'est élevé de 18 mètres à Tell el-Hésy. L'Égypte nous offre plus d'un exemple de ces monticules produits ou accrus par la démolition de maisons en brique, à Damanhur, à Tanis et ailleurs. M. Bliss ne reconnaît que huit villes bien caractérisées, mais il croit pouvoir en distinguer jusqu'à onze. Il suit, en les décrivant, l'ordre chronologique, c'est-à-dire en allant de bas en haut. Nous donnons dans un simple tableau le résumé de ses découvertes, en maintenant ses propres distinctions:

PREMIÈRE VILLE. — Cité inf. I, à 19 m. 80 au-dessous du sommet de la colline; elle renferme, au coin nord-est, une tour d'angle avec deux chambres, mais n'a révélé aucun objet caractéristique. — Cité I, à 16 m. 75, dans le quartier sud-est du *tell*: on y a découvert des objets en cuivre et en bronze, pointes de lances, herminettes, etc., une figurine en bronze, et de nombreux débris d'une poterie que les explorateurs appellent « amorrhéenne ».

DEUXIÈME VILLE. — Cité inf. II, à 16 mètres environ: chambres bâties avec de l'argile brun foncé mélangée d'un peu de paille. — Cité II, à 14 m. 60: chambres bâties avec de l'argile jaune rougeâtre, pleine de paille. On y a trouvé un fourneau circulaire, avec scories et cendres, mais dont la nature et l'usage ne sont pas bien connus. Fragments de poterie peinte.

TROISIÈME VILLE, à 13 m. 70: série de chambres à l'appui du mur septentrional. C'est là qu'a été découverte la pièce la plus importante, une tablette avec inscription cunéiforme, dont nous parlons plus loin; avec cela, différents objets en bronze, pointes de lances, poinçons, épingles à cheveux, aiguilles, couteaux, etc. — Au-dessus de cette cité s'étend un lit de cendres, qui se trouve ainsi à peu près au milieu de la colline. Des couches alternées de poussière noire et blanche, de charbon et de chaux, rayent la face du monticule sur une épaisseur qui varie de 1 à 2 mètres. Des os et des débris de poterie se rencontrent dans cet amas mystérieux.

QUATRIÈME VILLE. — Cité inf. IV, à 11 m. 27: murs bâtis sur le lit de cendres; petite idole de bronze avec collier d'or, chèvre de bronze avec chevreaux, figurine en terre; pressoir à vin avec plusieurs cuves, pavé cimenté çà et là. — Cité IV, à 9 m. 75: ruines d'un large édifice, avec chambres symétriques. Dans les deux ont été trouvés des objets importants, scarabées, cylindres, petites pointes de lances, couteaux, aiguilles, etc. Poteries phéniciennes, dont un fragment avec trois lettres phéniciennes.

CINQUIÈME VILLE, à 6 m. 70: grandes constructions, représentées par des pierres placées à distance à peu près égale et servant de bases à des piliers ou à des colonnes.

SIXIÈME VILLE, à 5 m. 50: large muraille d'enceinte au nord, retrouvée par Flinders Petrie, constructions à l'est, fosses circulaires et fours. Entre cette cité et la suivante, le sol est argileux, d'un gris verdâtre et très résistant; on y a découvert un fragment de poterie avec inscription phénicienne.

SEPTIÈME VILLE, à 2 m. 40: traces d'un violent incendie; au côté est, curieuse stratification de sable fin, jaune clair; pavement couvert de sable. On y remarque des fosses qui servaient de greniers ou de magasins; on y a retrouvé des grains de froment et d'orge, du sésame brûlé, des grains de raisin. A la partie nord, maisons dont les fondements sont encore nettement tracés.



6. — Tablette de Lachis. D'après la *Revue biblique*, 1894, p. 433.

HUITIÈME VILLE, à 1 m. 50, dans un état de destruction pitoyable. Elle renferme une douzaine de *tannûrs* ou « fours » de forme circulaire, qui attestent que les anciens habitants, 400 ans avant notre ère, faisaient leur pain de la même manière que les Syriens et Arabes d'aujourd'hui. Les pierres à bâtir sont brutes, quelques-unes seulement, de forme carrée, indiquent un certain travail. Jarres et nombreuses poteries.

La chronologie du *tell* peut être approximativement établie d'après les objets trouvés *in situ,* que l'on ramène aux quatre classes suivantes :

1° *Objets avec inscriptions.* — 1. En premier lieu vient la *tablette cunéiforme,* découverte dans la troisième ville. Voir fig. 6. Par sa forme et ses dimensions, elle ressemble à celles de *Tell el-Amarna;* l'écriture et les formules employées sont celles des scribes du sud de Chanaan dans les lettres adressées aux rois d'Égypte. Zimrida était gouverneur de Lachis sous le règne d'Amenhotep IV, *Khu-n-Aten,* de la XVIII[e] dynastie. On peut donc la faire remonter à environ 1450 ans avant notre ère. — 2. Nous avons en second lieu deux inscriptions phéniciennes. Sur un fragment de poterie, mis à jour vers le sommet de la IV[e] cité, on lit : בלע, de *bâla',* « absorber. » M. Sayce ne croit pas l'écriture plus ancienne que le XI[e] siècle. Sur un autre (VI[e] cité), M. Clermont-Ganneau lit לחסך, *le-hassêk,* « ad libandum, » ce qui indique un « vase à libation ». Cf. Jer., XLIV, 19, 25. *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1892, p. 126-128. Quelle que soit la différence de lecture (cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1891, p. 70, 158, 240, 250, 314), les archéologues lui assignent comme date 700 ou 800 av. J.-C.

2° *Scarabées et cylindres.* — 1. Aux cités II et III appartiennent deux scarabées portant le nom d'*Amen Ra* et pouvant remonter à la XVIII[e] ou peut-être la XIX[e] dynastie égyptienne (fig. 7-8). A la cité inf. IV : un avec le cartouche de la reine *Tii,* mère d'Amenhotep IV, XVIII[e] dynastie (fig. 9); un autre avec le nom d'Osi-



7 8 9 10

7-8. — Scarabées portant le nom de *Amen-Ra.*
9. — Scarabée portant le nom de la reine Tii.
10. — Scarabée portant le nom de *Ah-Hotep.*
D'après Bliss, *A Mound of many Cities,* fig. 116, 117, 119 et 123.

ris, *Um-nefer;* d'autres sont des copies de modèles égyptiens. Cité IV : un porte le nom de *Ah-Hotep,* qui fut celui de la femme d'Amenhotep I[er], de la XVIII[e] dynastie (fig. 10). — 2. Les cylindres, trouvés dans les cités inf. IV et IV, sont assignés à une période qui va de 1400 à 1000 avant l'ère chrétienne.

III. *Objets en métal.* — 1° Le *bronze* a été trouvé dans toute l'épaisseur du monticule. Les objets les plus caractéristiques sont les plus anciens, mais comme ils diffèrent, au point de vue de la forme, des instruments et des armes rencontrés en Égypte et ailleurs, ils ne peuvent par eux-mêmes conduire à des dates précises. — 2° Le *fer* se révèle depuis le sommet de la colline jusqu'au sommet de la cité IV, où il cesse, ce qui peut mener jusque vers l'an 1100.

IV. *Poteries.* — Les poteries offrent non seulement un nombre considérable d'échantillons, mais des types spéciaux en rapport avec les groupes de villes. Dans les premières couches apparaissent les poteries dites « amorrhéennes », qui diffèrent de celles trouvées en Égypte et en Syrie. Le type phénicien commence avec les cités II et III, devient prédominant dans les cités IV inf. et IV, et diminue progressivement dans les parties supérieures. De la cité V à la VIII[e], le terrain est caractérisé par le style juif, c'est-à-dire une grossière imitation de l'ancien type phénicien. Enfin, dans les deux dernières villes, VII[e] et VIII[e], on rencontre la poterie grecque, avec le poli et les couleurs rouge et noir, fait important qui paraît dater ces assises de 500 à 400 avant l'ère chrétienne. Voir de nombreux dessins dans Flinders Petrie, *Tell el-Hesy,* pl. V, VI, VII, VIII, IX, et dans Bliss, *A Mound of many Cities,* pl. 3, 4, p. 118, 119, 120.

De toutes ces données, M. Bliss tire les conclusions suivantes au point de vue chronologique, en assignant à chaque ville une date évidemment approximative : Cité inf. I, 1700; cité I, 1600; cité inf. II, 1550; cité II, 1500; cité III, 1450; cité IV inf., 1400; cité IV, 1300; cité V, 1000; cité VI, 800; cité VII, 500; cité VIII, 400 av. J.-C. L'absence de monnaies et de restes des époques séleucide et romaine montre que Tell el-Hésy fut abandonné après 400.

III. HISTOIRE. — 1° Les ruines de *Tell el-Hésy* répondent parfaitement à l'histoire de Lachis. Cette ville fut dès les origines une place importante du sud de Chanaan. Vassale de l'Égypte sous les rois de la XVIII[e] dynastie, elle payait un tribut en nature, et deux de ses gouverneurs, Zimrida et Jabni-ilu, nous sont connus par les tablettes de Tell el-Amarna. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* p. 306, 310, 338, 340. Le premier, nous l'avons vu, est également mentionné sur la tablette cunéiforme trouvée à Tell el-Hésy, et dont nous donnons la traduction d'après le P. V. Scheil, dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 435 : « Au chef... j'ai dit : à tes pieds je me prosterne. Sache que Daian Addi et Zimrida se sont réunis et que Daian Addi a dit à Zimrida : Pisyaram envoie vers moi et me fait présenter deux chevaux (?), 3 glaives et 3 poignards. Si donc j'envahis le pays du roi et si tu m'aides à m'en emparer, je te rendrai plus tard la principauté dont il (t') avait donné le principat. J'ai dit : envoie donc (des troupes) au-devant de moi et... j'ai dépêché Rabil... Tiens compte de ces avis. » Il s'agit ici sans doute d'une de ces tentatives d'émancipation si fréquentes parmi les gouverneurs de provinces. Le déchiffrement du P. Scheil diffère assez sensiblement de celui de Sayce, publié dans le *Pal. Expl. Fund, Qu. St.,* 1893, p. 27, et dans Bliss, *A Mound of many Cities,* p. 185.

2° Lorsque Josué envahit la Palestine, Lachis avait pour roi Japhia, qui s'unit à ceux de Jérusalem, d'Hébron, de Jérimoth et d'Églon, pour marcher contre Gabaon et la punir de son alliance avec les Israélites. Vaincu comme les autres confédérés, il vint se cacher dans la caverne de Macéda, fut pris, mis à mort et suspendu à un gibet. Jos., X, 3, 5, 23. Sa ville tomba ensuite entre les mains du conquérant. Jos., X, 31-33; XII, 11. Elle fit partie du territoire assigné à Juda. Jos., XV, 39. Plus tard, Roboam, roi de Juda, répara ou augmenta ses fortifications, II Par., XI, 9, et Amasias, chassé de Jérusalem par une conspiration, vint s'y réfugier, mais ne put échapper à la mort. IV Reg., XIV, 19; II Par., XXV, 27. Le prophète Michée, I, 13, la presse de fuir devant l'invasion : « Attache les coursiers au char, peuple de Lachis, » s'écrie-t-il (d'après l'hébreu). La suite du verset semblerait placer là « le début du péché pour la fille de Sion », et faire de cette ville comme l'instigatrice des péchés d'Israël. Qu'elle ait été adonnée à l'idolâtrie, les fouilles l'ont prouvé, mais on ne comprend guère l'influence qu'elle a pu avoir sous ce rapport sur Jérusalem, à moins que celle-ci ne lui ait emprunté quelque pratique idolâtrique.

3° L'importance de Lachis ressort encore de la campagne de Sennachérib contre Juda. C'est là que le monarque assyrien vint s'établir avant de diriger ses troupes vers Jérusalem. C'était pour lui une excellente base



11. — Reddition de Lachis. Sennachérib, assis sur son trône, reçoit la soumission des habitants de Lachis. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2e série, pl. 23.



12. — Reddition de Lachis (suite de la figure précédente). D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2ᵉ série, pl. 24.

d'opération contre l'armée égyptienne d'un côté, et, de l'autre, contre les places fortes du midi de la Palestine. Il fit représenter lui-même sur les monuments de l'époque le siège de cette ville. Voir fig. 5, col. 15-16, d'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2[e] série, pl. 21. L'image est d'une parfaite exactitude au point de vue topographique et correspond à la vue de la cité prise du sud. Cf. Flinders Petrie, *Tell el-Hesy*, p. 37-38. C'est là qu'Ézéchias effrayé envoya des ambassadeurs au roi de Ninive et lui remit le tribut demandé. IV Reg., XVIII, 14-16. Sennachérib fit plus tard reproduire cette scène et la reddition de Lachis à Ninive sur un bas-relief qui nous a été conservé. Voir fig. 11 et 12. Le roi est assis sur son trône, en un lieu planté d'arbres; des Juifs s'avancent vers lui, les mains suppliantes. Au-dessus du tableau on lit l'inscription cunéiforme suivante : « Sennachérib, roi des nations, roi d'Assyrie, sur un trône élevé est assis, et les dépouilles de Lachis devant lui viennent. » Cf. G. Smith, *History of Sennacherib*, 1878, p. 69; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 41. Le monarque assyrien ne se contenta pas de ce tribut de guerre, et exigea la reddition de Jérusalem. Informé des préparatifs de résistance que faisait la ville, il envoya de Lachis trois de ses principaux officiers, son *tartan*, son *rab-saris* et son *rab-saqêh*, avec une escorte imposante, espérant ainsi intimider Ézéchias et l'obliger à se rendre sans coup férir. IV Reg., XVIII, 17; II Par., XXXII, 9; Is., XXXVI, 2. Confiant en Dieu et fortifié par la parole prophétique d'Isaïe, le roi de Juda repoussa avec fermeté les demandes de Sennachérib, qui, du reste, avait déjà quitté Lachis, pour commencer son mouvement en arrière, lorsque ses envoyés revinrent. IV Reg., XIX, 8; Is., XXXVII, 8. Lorsque plus tard Nabuchodonosor, roi de Babylone, détruisit le royaume de Juda, Lachis fut au nombre des places fortes qui tombèrent sous ses coups. Elle fut de nouveau habitée par les Juifs au retour de la captivité. II Esd., XI, 30. Mais elle ne retrouva jamais son antique puissance. Il n'en est plus question dans la Bible à partir de ce moment.

A. LEGENDRE.

LACHMANN Karl, philologue allemand protestant, né à Brunswick le 4 mars 1793, mort à Berlin le 13 mars 1851. Il étudia à Leipzig et à Gœttingue où, au lieu de suivre les cours de théologie qu'il négligea complètement, il s'adonna exclusivement à l'étude de la philologie. En 1816 il devint professeur au gymnase *Friedrich-Werder*, puis à l'Université de Berlin, plus tard à Kœnigsberg. En 1825 il revint à Berlin, où dès 1827 il fut nommé professeur ordinaire. Deux ans plus tard on lui confia la section latine du séminaire philologique et en 1830 il devint membre de l'Académie des sciences à Berlin.

En dehors de ses travaux sur les classiques allemands, il étudia avec le plus grand soin le texte du Nouveau Testament. Il exposa les principes de sa critique : *Rechenschaft über seine Ausgabe des Neuen Testaments*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1830, p. 819-845. Ce traité rend compte de la nouvelle édition du texte sacré qu'il venait de terminer et qu'il édita peu après sous le titre *Novum Testamentum græce*, in-12, Berlin, 1831. Cette édition comprend la recension du texte (sans indication des sources) avec des notes marginales citant différentes leçons et une table des variantes du *textus receptus*. — Dans cet ouvrage et dans le mémoire qui le précéda Lachmann entre dans une voie toute nouvelle de la critique du texte. Comme point de départ les critiques avant Lachmann avaient pris le *textus receptus* et cherché à l'amender. Lachmann remonta aux manuscrits les plus anciens, aux traductions et citations des Pères. Les anciens critiques considéraient comme leur tâche de ne restituer la leçon originale que pour les passages en litige et avaient recours, à défaut de témoignages extrinsèques, avec une chance très douteuse, à des arguments purement subjectifs. Comme il s'agissait des Écritures Saintes, Lachmann remit dans la mesure du possible à l'arrière-plan son propre jugement, il n'eut pas la prétention de restituer dans chaque cas particulier la *véritable leçon*. Il ne se mit pas même en quête de la *plus ancienne*, mais se contenta des plus anciennes entre celles qui étaient le plus répandues, guidé par cette pensée qu'un texte de ce genre se rapprocherait plus sûrement du texte primitif que celui des « recepta corrigés » et que ce serait le meilleur point de départ pour atteindre par des opérations critiques ultérieures le texte primitif lui-même. Jusqu'alors les critiques se servaient indistinctement d'anciens et de nouveaux manuscrits. Lachmann abandonna ces complications en majeure partie inutiles et sans valeur pour la pratique et ne choisit qu'un nombre restreint d'anciens témoins pour découvrir la piste cherchée. Quelques règles, peu nombreuses et d'autant plus simples, devaient régulariser la marche dans ses opérations. Son premier axiome était que, entre les leçons existantes, il fallait toujours donner la préférence à celle qui se trouverait dans les documents les plus anciens arrivés jusqu'à nous. Lachmann fonda ses principes sur la doctrine de Richard Bentley (mort en 1742) et sur celle de saint Jérôme. Le fameux critique anglais avait depuis de longues années l'intention d'éditer une recension du Nouveau Testament grec, concordant avec les manuscrits grecs les plus anciens et ceux de la Vulgate, conjointement avec une recension nouvelle de la Vulgate elle-même. Après de nombreux travaux préparatoires en ce sens il publia en 1720 ses *Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament and S[t] Hierom's Latin Version*, dans lesquels il explique le plan et l'importance de l'édition projetée. Malheureusement cette édition ne put être publiée, à cause des attaques d'un certain nombre de théologiens anglais. Voir l'écrit de Bentley, imprimé dans Tischendorf, *Novum Testamentum*, edit. VII, *Proleg.*, p. 87-96. Lachmann s'en tient à saint Jérôme, parce que celui-ci pour la rédaction de la Vulgate avait puisé dans les anciens, sans s'occuper des manuscrits grecs de date plus récente et parce que la concordance d'un manuscrit avec les anciennes traductions lui était un garant de leur authenticité, et le témoignage harmonisant avec les anciens manuscrits grecs et les anciennes traductions, un critérium certain pour la justesse d'une leçon. Lachmann dit des axiomes critiques de saint Jérôme, qu'ils sont « très raisonnables » et « excellents » et qu'ils seront « toujours la règle qu'on devra suivre pour déterminer le texte du Nouveau Testament » (p. 823). Encouragé par l'approbation donnée à ses idées et principes, Lachmann se mit en devoir de publier une édition plus considérable. Soutenu dans ses travaux par Philippe Buttmann, fils du célèbre grammairien grec, il édita le Nouveau Testament avec des prolégomènes détaillés, avec indication des sources et le texte de la Vulgate, sous le titre : *Novum Testamentum græce et latine*, in-8°, Berlin, t. I, 1842; t. II, 1850. Le texte grec n'a guère subi de modification et reste semblable à celui de la petite édition, réimprimée à plusieurs reprises (1837, 1846). La grande édition de Lachmann est une preuve de plus de la valeur de son système; mais son appareil critique est assez médiocre, le nombre des témoins qu'il produit est trop restreint. Le *Vaticanus*, l'*Ephræmi rescriptus*, le *Claromontanus*, l'*Amiatinus* et d'autres, bien que très importants, ne lui étaient accessibles que par des collations imparfaites, souvent fautives ou douteuses. Lachmann méconnut la nécessité d'une base généalogique construite par Griesbach pour la critique du Nouveau Testament. Il a été dépassé depuis par Tischendorf, Tregelles et autres, mais il eut le mérite d'inaugurer une époque nouvelle dans l'histoire des études néo-testamentaires. Voir Scherer, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVII, p. 471-81; Hundhausen, dans le *Kirchenlexicon*, 2[e] édit., Fribourg,

1883-1901, t. II, p. 620-623; M. Hertz, *Karl Lachmann*, Berlin, 1851; Jakob Grimm, *Rede auf Lachmann, Kleine Schriften*, t. I, col. 145; G. Heinrichs, *Lachmanniana*, dans *Anzeiger für deutsches Alterthum*, t. VI, p. 354; t. V, p. 289; Westcott and Hort, *The New Testament in the original greek*, Cambridge, 1881, t. II, p. 13; Tischendorf, *Nov. Test. græc.*, edit. VII[a] min., p. 102-112.

E. MICHELS.

LACHMI (hébreu : *Laḥmî;* Septante : Λαχμί), frère de Goliath. I Par., XX, 5. La Vulgate a traduit « Bethléhémite ». Pour l'explication de ce passage, voir ADÉODAT, t. I, col. 215.

LADANUM (hébreu : *lôṭ;* Septante : στακτή; Vulgate : *stacte*, Gen., XXXVII, 25; XLIII, 11), substance résineuse aromatique.

I. DESCRIPTION. — Le *Ladanum* est une oléorésine gluante et aromatique produite par exsudation des feuilles de diverses espèces de cistes. Le genre *Cistus* de Linné, qui a donné son nom à la famille des Cistacées, se compose d'arbrisseaux de petite taille, répandus dans les lieux incultes de toute la région méditerranéenne. Les feuilles persistantes, opposées et sans stipules, sont le siège principal d'une sécrétion si abondante, pendant la saison chaude, que la surface du limbe en devient visqueuse, et que l'air ambiant est tout imprégné de vapeurs balsamiques. Les fleurs sont formées de cinq pétales réguliers, larges, tordus dans le bouton et très caducs, d'étamines nombreuses, et d'un ovaire simple qui devient à la maturité une capsule polysperme, à déhiscence valvaire. — L'espèce que Linné a nommée *Cistus ladaniferus*, très abondante dans la péninsule Ibé-



13. — *Cistus salviifolius.* — Dessin d'après nature. Rameau cueilli à Bethléhem par le Frère Jouannet-Marie, des Écoles chrétiennes (avril 1890).

rique, ne dépasse pas la Sicile vers l'Orient, mais plusieurs autres, qui sécrètent la même résine, habitent l'Asie Mineure et spécialement les îles de Crète et de Chypre. Les plus remarquables sont le *Cistus villosus*, qui se distingue de ses congénères à fleurs roses par la longueur du style égalant au moins les étamines, et parmi les espèces à fleurs blanches, le *Cistus laurifolius* à trois sépales caducs, le *Cistus monspeliensis* dont les feuilles sont longues et étroites, tandis que celles du *Cistus salviifolius* (fig. 13) ont un limbe court et fortement rugueux à la surface. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Les marchands ismaélites auxquels Joseph fut vendu par ses frères, allaient de Galaad en Égypte pour y porter des aromates et en particulier du *lôṭ*. Gen., XXXVII, 25. Jacob chargeant ses fils de présents pour le premier ministre d'Égypte, leur remet entre autres produits du pays du *lôṭ*. Gen., XLIII, 15 (hébreu). On reconnaît généralement dans ce nom le *ladanum*. Le mot *lôṭ* est apparenté avec les noms des langues sémitiques et indo-européennes qui désignent certainement le ladanum ou la résine odorante des *Cistus :* il suffit de comparer l'arabe *lâdhan*, le sabéen *ladan*, l'assyrien *ladunu*, le persan *lâd*, le grec λῆδον, ou λήδανον, ou λάδανον, et le latin *ladanum* ou *labdanum*. D'après les textes de la Genèse que nous venons de citer, le *ladanum* est donné comme un produit de Galaad et de Palestine, importé en Égypte. Il ne paraît pas avoir été recueilli, du moins en quantité suffisante, dans la vallée du Nil, où cependant on l'employait fréquemment dans les embaumements. Fr. Wönig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 386. Il venait en Égypte par terre de la Palestine, de l'Arabie, de la Syrie, et doit être compris dans l'expression générale qui revient souvent dans les textes, « les parfums de Syrie. » Mais le nom sous lequel il était connu dans la vallée du Nil n'a pas encore été trouvé. Il pouvait venir aussi par mer de l'île de Chypre. Le ladanum d'Arabie, Hérodote, III, 112; Pline, *Hist. nat.*, XII, 37, celui de Chypre et de Syrie, Pline, XXVI, 30, sont en effet les espèces les plus renommées chez les anciens. Le *ladunu* est mentionné dans les tributs que Teglathphalasar tirait de Damas. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1883, p. 151. Les *Cistus*, soit le *villosus*, soit le *salviifolius*, sont encore très abondants sur les collines de Palestine.

Comme cette résine exsudait des feuilles du *Cistus* pendant les grandes chaleurs, on la recueillait, dit Pline, XII, 37; XXVI, 30, en peignant la barbe et le poil des chèvres qui en broutant en étaient bientôt toutes chargées. Dans son *Voyage au Levant*, Amsterdam, 3 in-12, 1727, t. I, p. 329, J. Thévenot nous décrit le même procédé : « Il y a aussi en ces quartiers plusieurs bergers qui gardent des chèvres et les montagnes y sont pleines d'une certaine herbe, que Mathiole appelle *Ledum*, et les Grecs d'aujourd'hui *Kissaros;* quand les chèvres paissent de cette herbe, il s'attache à leur barbe une certaine rosée visqueuse et gluante, qui se trouve sur cette herbe, cette rosée se congelant en une espèce de gomme, qui a fort bonne odeur, qui s'appelle *Ladanum* et pour la recueillir, il faut couper (ou plutôt peigner) la barbe aux chèvres. »

On obtient plus communément cette résine en promenant sur ces arbrisseaux des fouets ou lanières de cuir. Pline, *H. N.*, XXVI, 30, indique ce procédé que Tournefort, *Relation d'un voyage au Levant*, 2 in-4°, Paris, 1707, t. I, p. 74-75, nous expose en détail tel qu'il le vit pratiquer dans l'île de Candie : « Tirant du côté de la mer, nous nous trouvâmes sur des collines sèches et sablonneuses, couvertes de ces petits arbrisseaux qui fournissent le *ladanum*. C'était dans la plus grande chaleur du jour, et il ne faisait pas de vent. Cette disposition du temps est nécessaire pour amasser le *ladanum*. Sept ou huit paysans roulaient leurs fouets sur ces plantes : à force de les secouer et de les frotter sur les feuilles de cet arbuste, leurs courroies se chargeaient d'une espèce de glu odoriférante, attachée sur les feuilles; c'est une partie du suc nourricier de la plante, lequel trans-

sude au travers de la tissure de ces feuilles comme une sueur grasse, dont les gouttes sont luisantes, et aussi claires que la térébenthine. Lorsque les fouets sont bien chargés de cette graisse on en ratisse les courroies avec un couteau, et l'on met en pains ce que l'on en détache : c'est ce que nous recevons sous le nom de *ladanum.* Un homme qui travaille avec application en amasse par jour environ une oque (trois livres deux onces) et même davantage, lesquelles se vendent un écu sur le lieu. Cette récolte n'est rude que parce qu'il faut la faire dans la plus grande chaleur du jour et dans le calme. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait des ordures dans le *ladanum* le plus pur, parce les vents des jours précédents ont jeté de la poussière sur ces arbrisseaux. » Cf. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 280-288; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* in-8°, Leipzig, 1830, t. IV, 1re part., p. 156-159; Tristram, *The Natural history of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 458-460. — Comme les Septante traduisent par σταχτή le *lôt* hébraïque, ou ladanum, il pourrait être question de cette gomme aromatique dans Eccli., XXIV, 21 où on lit σταχτή (Vulgate, *gutta*); mais on ne saurait l'affirmer, parce qu'ils traduisent plus souvent par le même mot l'hébreu *nataf,* le styrax; et malheureusement ce passage de l'Ecclésiastique n'est pas du nombre des parties retrouvées en hébreu.

E. LEVESQUE.

LADVOCAT Jean-Baptiste, érudit et hébraïsant français, né à Vaucouleurs le 3 janvier 1709, mort à Paris le 29 décembre 1765. Il commença ses études au collège des jésuites de Pont-à-Mousson et alla les terminer à Paris. Il entra ensuite dans la Société de Sorbonne. Docteur en théologie, il fut d'abord curé de Domrémy. En 1740, il obtint une chaire à la Sorbonne, en devint bibliothécaire et en 1751 fut choisi comme professeur d'hébreu. Parmi ses nombreux ouvrages nous avons à mentionner : *Dissertation historique et critique sur le naufrage de saint Paul,* in-12, Paris, 1752 : l'apôtre n'aurait pas fait naufrage sur les côtes de l'île de Malte, mais à Meléda près de Raguse ; *Grammaire hébraïque,* in-8°, Paris, 1755, ouvrage qui eut de nombreuses éditions ; *Jugement et observations sur les traductions des Psaumes de M. Pluche et de M. Gratien et en particulier sur celle des RR. Pères capucins et de M. Laugeois, à l'usage des écoles de Sorbonne,* in-12, Paris, 1753 : il réfute le système de l'abbé Villefore et des capucins qui l'avaient adopté. On lui répondit par l'écrit suivant : *Appel du jugement rendu par M. Ladvocat dans la cause où il s'est constitué juge des quatre traductions des Psaumes, par M. de Saint-Paul,* in-12, Paris, 1763; *Notice d'un manuscrit original apporté à Paris en 1764,* dans le *Journal des Savants,* août 1765, p. 540 : il s'agit d'un manuscrit du Pentateuque; *Lettre dans laquelle l'auteur examine si les textes originaux de l'Écriture sont corrompus et si la Vulgate leur est préférable,* in-8°, Amsterdam, 1766 : les fautes du texte hébreu n'en détruisent ni l'authenticité, ni l'intégrité; *Interprétation historique et critique du Ps. LXVIII : Exsurgat Deus,* in-12, La Haye, 1767. — Voir *Éloge historique de l'abbé Ladvocat,* dans l'*Année littéraire,* t. II; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle,* t. IV (1855), p. 449; Quérard, *La France littéraire,* t. IV, p. 386.

B. HEURTEBIZE.

LAEL (hébreu : *Lâ'êl,* « [appartenant] à Dieu ; » Septante : Δαήλ; *Alexandrinus :* Λαήλ), père d'Éliasaph qui fut le chef de la famille de Lévites descendant de Gerson du temps de Moïse. Num., III, 24.

LA FAYE (Antoine de), théologien protestant, né à Châteaudun, mort à Genève vers 1618. Il fut professeur au collège de Genève, puis enseigna la philosophie à l'université de cette ville, dont il devint recteur en 1580. Vers cette date, il fut nommé pasteur et quatre ans plus tard professeur de théologie. Il composa la préface de la traduction française de la Bible à laquelle il avait travaillé avec d'autres pasteurs de Genève et qui fut publiée en 1588 après avoir été revue par Théodore de Bèze. Il accompagna ce célèbre réformateur au synode de Montbéliard. Parmi les nombreux écrits d'Antoine de La Faye nous mentionnerons : *De vernaculis Bibliorum interpretationibus et sacris vernacula lingua peragendis,* in-4°, Genève, 1572; *Commentarii in Epistolam ad Romanos,* in-8°, Genève, 1608; *Commentarii in Ecclesiasten,* in-8°, Genève, 1609; *Commentarii in Psalmos XLIX et LXXXVII,* in-8°, Genève, 1609; *Commentarii in priorem Epistolam ad Timotheum,* in-8°, Genève, 1609. — Voir Lelong, *Biblioth. sacra,* p. 348, 722; Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV (1765), p. 522, 685.

B. HEURTEBIZE.

LAGARDE (Paul Anton de), orientaliste protestant allemand, né le 2 novembre 1827 à Berlin, mort à Gœttingue le 22 décembre 1891. Son vrai nom était Bötticher; il emprunta à sa mère celui de Lagarde à partir de 1854. Il étudia à Berlin et à Halle la théologie, la philosophie et les langues orientales et se livra ensuite à des études scientifiques à Londres et à Paris, en 1853-1854. Après avoir enseigné dans diverses écoles, il devint en 1869, à Gœttingue, le successeur d'Ewald comme professeur de langues orientales et il conserva cette chaire jusqu'à sa mort. Ses publications sont innombrables. Voici celles qui se rapportent à l'exégèse : *Epistolæ Novi Testamenti coptice,* Halle, 1852; *Didascalia Apostolorum* (en syriaque, fruit du voyage à Paris et à Londres), in-8°, Leipzig, 1854; *Analecta syriaca,* Leipzig, 1858; *Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce,* Leipzig, 1858; *Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace,* Leipzig, 1861; *Constitutiones Apostolorum,* Leipzig, 1862; *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien,* Leipzig, 1863; *Die vier Evangelien arabisch,* Leipzig, 1864; *Gesammelte Abhandlungen,* Leipzig, 1866; *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs,* Leipzig, 1867; *Hieronymi Quæstiones hebraicæ in libro Geneseos,* Leipzig, 1868; *Onomastica sacra* (de saint Jérôme et d'Eusèbe etc.), Gœttingue, 1870; 2e édit., 1887; *Der Pentateuch koptisch,* Leipzig, 1871; *Prophetæ chaldaice,* Leipzig, 1872; *Hagiographi chaldaice,* Leipzig, 1873; *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi,* Leipzig, 1874; *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des alten Testaments,* Gœttingue, 1881; *Orientalia,* 2 in-4°, Gœttingue, 1879-1880; *Prætermissorum libri duo* (écrits divers en syriaque), Gœttingue, 1879; *Psalmi 1-49 arabice,* Gœttingue, 1875; *Psalterii versio memphitica,* Gœttingue, 1875; *Psalterium, Job, Proverbia arabice,* Gœttingue, 1876; *Semitica,* 2 in-4°, Gœttingue, 1878; *Symmicta,* 2 in-8°, Gœttingue, 1877-1880; *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Præmittitur Epiphanii de mensuris et ponderibus liber, nunc primum integer et ipse syriacus,* Gœttingue, 1880; *Ægyptiaca,* Gœttingue, 1883; 2e édit., 1896; *Catenæ in Evangelia ægyptiacæ quæ supersunt,* in-4°, Gœttingue, 1886; *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars I, græce edita,* Gœttingue, 1883; *Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des alten Testaments,* Gœttingue, 1885; *Novæ Psalterii græci editionis specimen,* in-4°, Gœttingue, 1887; *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina,* in-4°, Gœttingue, 1889; *Nachträge zu der Uebersicht,* in-4°, Gœttingue, 1891; *Septuaginta-Studien,* in-4°, Berlin, 1892; *Psalterii græci quinquagena prima* (publié après la mort de P. de Lagarde, par A. Rahlfs), in-4°, Gœttingue, 1892; *Bibliothecæ syriacæ collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent* (contient l'*Evangeliarium Hierosolymitanum*), in-4°, Gœttingue, 1892; *Altes und Neues über*

das Weihnachtsfest, extrait des *Mittheilungen* (1884-1890), Gœttingue, 1891. — Voir R. Gottheil, *Bibliography of the Works of P. A. de Lagarde,* dans les *Proceedings of the American Oriental Society,* 1892; Anna de Lagarde, *Paul de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben,* Gœttingue, 1894. F. VIGOUROUX.

LAGIDES, nom donné à la dynastie égyptienne des Ptolémées. Voir PTOLÉMÉE.

LA HAYE (Jean de), né à Paris, le 20 mars 1593, d'une famille qui, au dire du bibliographe Jean de Saint-Antoine, portait le nom de Sapin, se rendit dans sa jeunesse en Andalousie. Il y prit l'habit des Frères Mineurs de la réforme de saint Pierre d'Alcantara, dans la province dite de Saint-Gabriel, et y prononça ses vœux, dans le couvent de Séville, le 9 janvier 1613, entre les mains du B. Jean de Prado, plus tard martyr. La province de Saint-Didace ayant été ensuite formée d'une partie de celle de Saint-Gabriel, il appartint à celle-là, et y enseigna pendant sept ans la philosophie et la théologie. Après ce temps, Anne d'Autriche, se rendant en France pour devenir la femme de Louis XIII, voulut être accompagnée du Père de La Haye, qu'elle fit son prédicateur, et qui devint ensuite celui du roi son époux. Dans la capitale de la France, où il mourut le 15 octobre 1661, il acquit une immense réputation de savoir, et publia une quarantaine de volumes, parmi lesquels nous avons à signaler : 1. *Sancti Francisci Assisiatis, Minorum Patriarchæ, nec non sancti Antonii Paduani opera omnia postillis illustrata,* in-f°, Paris, 1653. Nous ne signalons cet ouvrage que parce que le P. de La Haye y a édité divers commentaires mystiques de saint Antoine de Padoue sur certains livres de la Sainte Écriture. — 2. *Apocalypsis B. Joannis elaborata ab irrefragabili doctore nostro B. Alexandro de Ales, additis illustrationibus, indicibus, ac vita authoris,* in-f°, Paris, 1647. — 3. *Commentarii litterales et conceptuales in Genesim, sive Arbor vitæ concionatorum,* 4 in-f°, Paris, 1636; 2ᵉ édit., Paris, 1647; 3ᵉ édit., Paris, 1651. Dans une pensée poétique, l'auteur trouve que le livre de la Genèse est la racine de son arbre de vie; l'exposition littérale en est le tronc; la variété des versions en forme les branches et les feuilles; leur concordance en est la fleur, et le fruit est dans son interprétation appuyée sur celle de très nombreux Pères de l'Église. — 4. *Commentarii litterales et conceptuales in Exodum, vel Concionatorum virga, percutiens peccatores,* 3 in-f°, Paris, 1641. — 5. *Commentarii litterales, et conceptuales in Apocalypsim B. Joannis Evangelistæ, omni lectionum græcæ, arabicæ, syriacæ, etc. varietate, earumque concordia, innumeris animi conceptibus plus quam septingentorum Patrum authoritate confirmatis et concatenatis illustrati,* 3 in-f°, Paris, 1648. — 6. *Biblia Magna commentariorum litteralium Joannis Gagnæi, doctoris Parisiensis, Gulielmi Estii, doctoris Duacensis, Emmanuelis Sa, Joannis Menochii et Jacobi Tirini, S. J., erudite et integre Sacram Scripturam exponentium, prolegomenis, chronico sacro, indicibus locupletissimis illustrata,* 5 in-f°, Paris, 1643. — 7. *Biblia Maxima versionum ex linguis orientalibus, pluribus sacris mss. codicibus, innumeris fere SS. et veteribus Patribus et interpretibus orthodoxis collectarum, earumque concordia cum Vulgata, et ejus expositione litterali, cum annotationibus Nicolai de Lyra, minoritæ Joannis Gagnæi, doctoris Parisiensis, Gulielmi Estii, doctoris Lovaniensis, Jo. Menochii, ac Jacobi Tirini, S. J., additis amplissimis prolegomenis, universa quæ possunt agitari circa S. Scripturæ majestatem, antiquitatem, autoritatem, obscuritatem, sensuum diversitatem, indicem, canonem, versionum originem, antilogiam, etc., decidentibus. Non omissis chronico sacro, tractatu de ponderibus, mensuris, monetis, idiotismis linguarum, amplissimis indicibus,* 19 in-f°, Paris, 1660, dédiés au cardinal Mazarin. Dans son livre sur les *Études monastiques,* chap. II, § 2, dom Mabillon exprime, pour la *Biblia Magna,* plus d'estime que pour la *Biblia Maxima.* P. APOLINAIRE.

LAHÉLA, nom donné par la Vulgate, dans I Par., V, 26, à la ville qu'elle appelle plus exactement Hala, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11. *La* est une préposition qui a été prise ici à tort comme formant partie intégrante du nom. Voir HALA, t. III, col. 400-401.

LAHEM, nom d'une localité, d'après la Vulgate. I Par., IV, 22. Le texte original de ce verset fort obscur porte : « Et *Yôqîm* et les hommes de *Kôzêba'* et *Yô'âš* et *Sârâf* qui dominèrent sur *Mo'âb* et sur *Yâšubî Lâḥém,* » ce que la Vulgate a traduit, en rendant en partie les noms propres par des noms communs : « Et celui qui a fait arrêter le soleil et les hommes du Mensonge et le Sûr (*Securus*) et l'Incendiaire (*Incendens*) qui furent princes dans Moab et qui retournèrent à Lahem. » Voir INCENDIAIRE, t. III, col. 864. D'après quelques-uns, *Yâšubi Lâḥem* ou *Leḥem* serait un nom d'homme, comme *Yôqîm,* etc., mais d'après le plus grand nombre, c'est une localité, ville ou région, comme Moab. La situation en est d'ailleurs inconnue. On peut dire seulement qu'il faut la chercher dans la plaine des Philistins (Séphéla) ou dans son voisinage, si ce n'est pas simplement une corruption du nom de Bethléhem.

LA HUERGA (Cyprien de). Voir HUERGA, t. II, col. 768.

LAINE (hébreu : *gêz, ṣémér;* Septante : ἔριον; Vulgate : *lana*), poils qui recouvrent le corps de certains animaux, particulièrement de la race ovine. La laine se compose de filaments longs et plus ou moins contournés en spirale; elle est naturellement imprégnée d'une matière oléagineuse qui la rend souple et élastique. La laine se distingue par là du poil des chèvres, des chameaux, etc., du crin des chevaux, des soies du porc, du pelage des fauves, etc. La laine a été utilisée de toute antiquité; on la tondait sur le dos de l'animal et après un nettoyage et un dégraissage sommaire, on la cardait, on la filait et on la tissait pour en faire des couvertures, des manteaux, des vêtements, etc. Dans la Sainte Écriture, il est question de la laine sous trois aspects différents.

1° *Laine à l'état de toison.* — La toison est la laine de l'animal accompagnée de la peau à laquelle elle adhère, ou déjà détachée de cette peau par la tonte. La tonte des brebis était une des opérations importantes de la vie agricole. Gen., XXXI, 19; XXXVIII, 13; I Reg., XXV, 2; II Reg., XIII, 23, etc. Voir TONTE. C'est en se servant d'une toison que Gédéon obtint le signe miraculeux qu'il réclamait avant de partir en guerre contre les Madianites. Jud., VI, 37-40. Voir GÉDÉON, t. III, col. 147. Dans la première épreuve, il n'était point extraordinaire que la toison fût couverte d'une rosée abondante, mais il l'était que cette rosée ne se fût pas écoulée en partie sur le sol pour l'arroser, d'autant plus que la laine, toujours un peu grasse, n'absorbe pas l'humidité. La seconde épreuve fut plus significative encore; le sol seul était détrempé, bien que protégé par la toison contre le rayonnement nocturne, et la toison était restée sèche, bien qu'exposée comme la veille à ce rayonnement. Job, XXXI, 20, réchauffait les reins des indigents avec les toisons de ses brebis qu'il leur donnait. Dans le tribut de cent mille agneaux et cent mille béliers que Mésa, roi de Moab, paya à Joram, roi d'Israël, il est bien spécifié que les animaux étaient amenés « avec leur laine ». IV Reg., III, 4. La Loi prescrivait de consacrer au Seigneur les prémices de la laine. Deut., XVIII, 4. La quantité de laine à offrir en prémices n'était pas déterminée; suivant les docteurs

juifs, elle variait d'un trentième à un soixantième. Voir Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 203. La laine apportée à Damas par les pasteurs du désert était de là dirigée sur les marchés de Tyr. Les Tyriens la teignaient et la travaillaient. Le texte hébreu appelle cette laine *ṣémér ṣaḥar*. Ezech., XXVII, 18. Le mot *ṣaḥar* signifie probablement « blanchâtre », d'un blanc un peu rougeâtre, comme la couleur du sol du Sahara. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 700. Les Septante traduisent : ἔρια ἐκ Μιλήτου. La laine de Milet était célèbre chez les anciens. Pline, *H. N.*, VIII, 73; Virgile, *Georgic.*, III, 306; IV, 334; Tertullien, *De cultu feminarum*, I, 1, t. I, col. 1305. Il se pourrait cependant que, dans le texte des Septante, Μιλητος ait été transcrit fautivement au lieu de μηλωτή, « peau de mouton, » qui devient *mêlat* dans l'hébreu rabbinique. Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.*, Bâle, 1640, p. 1215. Le mot μηλωτή est le nom que les Septante donnent par deux fois au manteau d'Élie. III Reg., XIX, 13; IV Reg., II, 13. Aquila et Théodotion ont fait de *ṣaḥar* un nom propre, Soor, désignant quelque région du désert arabique dont la laine était plus renommée. La Vulgate traduit par « laine d'excellente couleur », et le Syriaque par « laine blanche ». Les Égyptiens recueillaient la laine des troupeaux qu'ils élevaient, Hérodote, II, 42; III, 81; Diodore, I, 36; mais cette laine était de qualité inférieure. Pline, *H. N.*, VIII, LXXIII, 3. Les meilleures laines provenaient d'Arabie. Pline, *H. N.*, VIII, 72. Parfois on enveloppait les agneaux de couvertures ou de peaux, afin de rendre leur laine plus parfaite. Pline, *H. N.*, VIII, LXXII, 3; Varron, *De re rustic.*, II, II, 18; XI, 7; Horace, *Od.*, II, VI, 10. — La couleur de la laine a donné lieu à quelques comparaisons. Par l'effet du pardon divin, les péchés, rouges comme la pourpre, deviennent blancs comme la laine, c'est-à-dire sont effacés. Is., I, 18. Certains personnages, dans les visions prophétiques, ont les cheveux blancs comme la laine. Dan., VII, 9; Apoc., I, 14. En Orient, où la neige est rare, on peut dire que Dieu « donne la neige comme de la laine », Ps. CXLVII, 16, les flocons de neige ressemblant beaucoup à ceux de la laine, et cette dernière servant de terme de comparaison pour décrire un phénomène plus rare.

2° *Les étoffes de laine.* — La laine était filée pour être ensuite tissée et servir à la fabrication des étoffes. Prov., XXXI, 13. Même à Rome, dans les maisons riches, les femmes tissaient elles-mêmes la laine. Plaute, *Merc.*, V, II, 46; Vitruve, VI, 10; Tite Live, I, 57; Ovide, *Fast.*, II, 74. On teignait parfois la laine en cramoisi ou en pourpre. Dans l'Épître aux Hébreux, IX, 19, il est dit que Moïse, après avoir lu la Loi au peuple, l'aspergea avec l'eau et « la laine cramoisie », c'est-à-dire avec des branches d'hysope liées par un ruban de laine cramoisie. Il n'est pas question de ce détail dans l'Exode, XXIV, 8, mais il est parlé du ruban cramoisi à l'occasion d'autres aspersions. Lev., XIV, 4, 6, 49, etc. On faisait des vêtements de laine. Ose., II, 5, 9; Ezech., XXXIV, 3. L'usage de ces sortes de vêtements remontait très haut, puisque déjà le Lévitique, XIII, 47, s'occupe de la lèpre des vêtements de laine, c'est-à-dire d'une moisissure particulière qui peut les ronger, et il prescrit les précautions à prendre en pareil cas. Voir LÈPRE, IV. Isaïe, LI, 8, dit qu'Israël infidèle sera rongé par le châtiment comme le vêtement de laine par la moisissure.

3° *Les étoffes mélangées de laine et de lin.* — La Loi défendait expressément aux Israélites de porter des vêtements en tissus mélangés de laine et de lin. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. Ces sortes d'étoffes s'appelaient *ša'aṭnêz*. Ce mot, comme la chose qu'il désigne, est certainement d'origine égyptienne, puisque l'étoffe en question se trouve mentionnée dès l'époque de Moïse et que son nom n'est point hébraïque. On l'explique par les deux mots coptes *sascht*, « tissu, » et *nous*, « faux .» Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, p. 865. Septante : κίβδηλος, « falsifié; » Vulgate : *ex duobus textum*. Les traducteurs grecs qui connaissaient bien la chose et le sens de son nom égyptien, marquent le vrai sens de ce nom. La Sainte Écriture n'indique nulle part la raison pour laquelle l'usage des étoffes tissées de laine et de lin était interdit. Il y avait là, sans doute, une leçon destinée à rappeler continuellement au peuple choisi qu'il ne devait exister aucun mélange entre lui et les nations idolâtres. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 492. Ézéchiel, XLIV, 17, dans sa description du service du Temple, dit que les prêtres seront vêtus de lin et ne porteront rien qui soit en laine. Cependant Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 11, dit formellement, dans son résumé de la Loi : « Que personne d'entre vous ne porte de vêtement tissu de laine et de lin; car cela n'est établi que pour les prêtres. » Le texte sacré ne fait pas mention de l'usage du *ša'aṭnêz* par les prêtres. Cf. Exod., XXXIX, 1-30. Mais la tradition des Juifs note expressément que la laine entrait avec le lin dans la confection de ce qu'on appelait les « vêtements d'or » du grand-prêtre ou de leurs accessoires : la tunique, l'éphod, le pectoral et les attaches de la lame d'or. La ceinture du grand-prêtre et celle des simples prêtres était également formée de ce tissu. Il est probable que les parties colorées que le texte sacré mentionne dans ces divers ornements, étaient obtenues au moyen de laines teintes en hyacinthe, en cramoisi ou en pourpre. D'ailleurs, les prêtres ne sortaient jamais du Temple avec ces ornements, et, dans la vie privée, ils étaient soumis, comme les autres Israélites, à la prescription du Lévitique, XIX, 19. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, p. 77, 78, 95; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 113.

H. LESÊTRE.

LAIS (hébreu : *Laïs*), nom d'un Israélite et d'une ville de Palestine.

1. LAIS (Septante : Ἀμίς, I Reg., XXV, 44; Σελλῆς, II Reg., III, 15), père de Phaltiel à qui Saül donna pour femme sa fille Michol qu'il avait fait épouser auparavant par David. I Reg., XXV, 44; II Reg., III, 15.

2. LAIS (hébreu : *Laïš*, Jud., XVIII, 14, 27, 29; avec le *hé* local : *Lâyesâh*, Jud., XVIII, 7) nom primitif de la ville de Dan. Voir DAN 3, t. II, col. 1200.

LAISA (hébreu : *Layesâh;* Septante : Λαϊσά dans Isaïe, et Ἐλεασά dans I Mach.), localité mentionnée deux fois dans l'Écriture. Is., X, 30, et I Mach., IX, 5. — 1° Le prophète, décrivant la marche de Sennachérib sur Jérusalem, s'écrie : « Fais retentir ta voix, fille de Gallim! Prends garde, Laïsa! Malheur à toi, Anatoth! » Quelques commentateurs ont cru que Laïsa n'est pas autre que Laïs-Dan, avec le *hé* local, et suppose que les cris poussés par les habitants de Gallim devaient être si forts qu'on les entendrait à Dan, à l'extrémité septentrionale de la Palestine. Mais cette opinion n'est pas soutenable. Les deux villes entre lesquelles est nommée Laïsa, c'est-à-dire Gallim et Anatoth, se trouvaient dans le voisinage de Jérusalem. Voir GALLIM 2, t. III, col. 98, et ANATOTH 3, t. I, col. 550. Laïsa était donc probablement située, comme ces deux localités, dans la tribu de Benjamin, mais le site n'en a pas été retrouvé. On a pensé cependant à l'identifier avec *El-Isaniyét*, un peu au sud d'Anathoth. Cf. J. P. von Kasteren, *Aus der Umgegend von Jerusalem*, dans la *Zeitschrit des Deut. Pal. Vereins*, Leipzig, t. XIII, 1890, p. 101.

2° La Vulgate, I Mach., IX, 5, appelle Laïsa l'endroit où campait Judas Machabée avant la funeste bataille où il perdit la vie en combattant contre Bacchide. On peut conclure de là que le traducteur latin identifiait cette localité avec la Laïsa d'Isaïe, X, 30. Cependant cette identification n'est pas certaine. Le texte grec porte Ἐλεασά (*Alexandrinus :* Ἀλασά) et plusieurs pensent qu'il s'agit

de l'Ἀδασά (Vulgate : *Adarsa* et *Adazer*) où Judas Machabée remporta sur Nicanor une éclatante victoire. I Mach., VII, 40, 45. Voir ADARSA, t. I, col. 213. Cette explication s'appuie sur la facilité de confondre en grec ΑΛΑΣΑ et ΑΔΑΣΑ et sur le témoignage de Josèphe qui, *Bell. jud.*, I, I, 6, dit que Judas Machabée périt à Adasa, mais le récit de Josèphe ne mérite aucune confiance, car il place la mort de Judas sous Antiochus V Eupator (164-162 av. J.-C.), tandis que cet événement eut lieu en 161 avant J.-C., sous Démétrius Ier Soter, qui s'était emparé du trône de son cousin en 162. Voir C. L. W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer,* 1853, p. 134. La situation de Bérée, où campaient les généraux syriens Bacchide et Alcime pendant que Judas Machabée se trouvait à Laïsa, est également inconnue. Voir BÉRÉE 1, t. I, col. 1606. De la sorte, il est impossible de déterminer avec certitude l'endroit où campait Judas. On peut dire seulement qu'il était à l'ouest de Jérusalem, puisque I Mach., IX, 15, raconte que le général juif poursuivit les Syriens jusque dans le voisinage de la montagne d'Azot. Mais l'identification de cet Azot avec l'ancienne ville philistine est elle-même contestée. Il existe à l'est et près de Béthoron-le-Bas des ruines appelées *Il'asa.* Conder croit y reconnaître l''Αλασά du texte grec. Voir *Survey of Western, Palestine Memoirs,* t. III, 1883, p. 36, 115. Ce même explorateur propose de reconnaître le mont d'Azot dans la colline du village moderne de *Bir ez-Zeit,* près de Djifnéh, l'ancienne Gophna, à 16 kilomètres au nord-est d'*Ilasa. Memoirs,* t. II, 1882, p. 293-294. *Bir ez-Zeit* est ainsi identifié avec la Βηθζηθώ nommée par Josèphe, au lieu de Béthoron, dans ses *Antiquités judaïques,* XII, XI, 1. Cf. R. Conder, *Judas Maccabæus,* in-12, Londres, 1879, p. 155-158.

F. VIGOUROUX.

LAISNÉ, sieur de la Marguerite, mort en 1678, écrivain français, conseiller-clerc au Parlement, a publié un *Commentaire sur Isaïe avec une méthode pour bien entendre et lire les prophètes,* in-4°, Paris, 1654. — Voir Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle,* col. 2371.

B. HEURTEBIZE.

LAIT (hébreu : *ḥâlâb;* Septante : γάλα; Vulgate : *lac*), liquide secrété par les glandes mammaires, chez la femme et les femelles des mammifères, et destiné à la nourriture des enfants et des petits des animaux. Le lait est d'un blanc opaque, d'où le nom de *lében,* « blanc, » que lui donnent les Arabes. Il est composé d'eau, tenant en dissolution ou à l'état d'émulsion du lactose ou sucre de lait, du beurre, de la caséine et certains sels qui entrent comme éléments dans la constitution des os et des tissus vivants. C'est donc un aliment complet, qui suffit à lui seul à la nourriture et au développement de l'enfant durant les premières années. Par certains procédés, on dégage du lait le beurre, voir BEURRE, t. I, col. 1767-1769, et la caséine ou caillé, voir FROMAGE, t. II, col. 2406-2408. Les peuples pasteurs et les peuples agricoles ont toujours fait grand usage du lait. Il constituait pour eux un aliment abondant, agréable, aisé à recueillir, utilisable sans aucune préparation, nutritif à tous les âges de la vie et de facile digestion, même dans la vieillesse et dans la maladie. Aussi la Sainte Écriture le suppose-t-elle habituellement employé chez les Israélites qui, tant en Égypte et au désert qu'en Palestine, élevaient les troupeaux en si grand nombre.

I. LES USAGES DU LAIT. — 1° On servait le lait parmi les mets qu'on offrait à un hôte. Abraham présente du lait à ses trois visiteurs. Gen., XVIII, 8. A Sisara, qui lui demande de l'eau, Jahel offre du lait contenu dans une outre, afin de mieux gagner sa confiance. Jud., IV, 19; V, 25. Josèphe, *Ant. jud.*, V, V, 4, prétend que c'était du lait aigre, διαφθορός; ce détail est étranger au texte sacré. Voir JAHEL, t. III, col. 1106. Parmi les biens que Dieu a départis à son peuple, Moïse mentionne le lait des vaches et des brebis. Deut., XXXII, 14. Celui des chèvres était également utilisé. Prov., XXVII, 27. En général, chez les anciens, le lait des brebis et des chèvres était plus en usage que celui des vaches. Varron, *De re rustic.*, II, 11. Le lait comptait parmi les aliments quotidiens, Eccli., XXXIX, 31, et le pasteur vivait naturellement du lait de son troupeau. I Cor., IX, 7. Dans sa description des ravages qu'exerceront en Palestine les Égyptiens et les Assyriens, Isaïe, VII, 21-22, dit qu'en ces jours chacun entretiendra une vache et deux brebis et qu'il y aura une telle abondance de lait qu'il deviendra, avec le miel, la base de la nourriture de tous ceux qui seront restés dans le pays. Saint Jérôme, *In Is.*, III, 8, t. XXIV, col. 113, explique ce passage en disant que, sur cette terre dévastée, le blé fera défaut, que les champs non cultivés deviendront des pâturages et que les quelques habitants laissés dans le pays n'auront plus pour se nourrir que le lait et le miel, mais l'auront à satiété. Cette abondance est donc ici une marque de désolation. — 2° Par trois fois, Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XIV, 21, la Loi défend de cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Il est question du chevreau, plutôt que de l'agneau, parce que c'est le premier de ces animaux qui servait le plus habituellement de nourriture. Voir CHEVREAU, t. II, col. 696. Cette défense suppose que le chevreau cuit dans le lait constituait un mets particulièrement délicat, dont les Israélites étaient exposés à faire usage à l'exemple soit de leurs ancêtres, soit de leurs voisins. Or, on ne trouve mention de cet apprêt culinaire chez aucun peuple ancien, pas plus en Égypte que chez les Asiatiques : Chananéens, Phéniciens, Babyloniens ou Assyriens. Aben Ezra paraît avoir été seul à l'attribuer aux Arabes. Mais son témoignage si tardif est très suspect, et, si le chevreau cuit dans le lait avait un tel attrait, on trouverait encore aujourd'hui, au moins en Orient, des peuples qui le prépareraient ainsi. Or, il n'en est rien, et nulle part la viande cuite dans du lait ne semble avoir tenté le goût de personne. La plupart des commentateurs s'en sont tenus, sur ces textes, à la traduction des Septante et de la Vulgate. Mais le mot que les versions ont lu *ḥâlâb*, « lait, » peut aussi bien se lire *ḥêlèb,* « graisse, » et cuire un chevreau, dont la chair est tendre et maigre, dans la graisse de chèvre, est une opération culinaire plus naturelle et d'un meilleur résultat que la précédente. Elle est aussi plus conforme aux habitudes des Arabes. Ceux-ci cuisent volontiers un chevreau ou un agneau tout entier dans un chaudron couvert, après avoir farci l'animal de graisse de mouton et de différents condiments. Quelquefois, ils font aussi bouillir des boulettes de viande et de blé, qu'ils servent ensuite avec du lait aigre; mais ils ne font pas cuire de viande dans du lait. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 198-200. Il est donc probable que la prohibition de la Loi visait le chevreau cuit, non dans le lait, mais « dans la graisse de sa mère ». Cf. Fr. von Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 244. Il est à remarquer qu'au Psaume CXVIII (CXIX), 70, où le texte massorétique lit : « Leur cœur est insensible comme la graisse, » *ḥêlèb,* les versions ont lu *ḥâlâb,* « comme le lait, » alors que, si la graisse est parfois le symbole de l'inintelligence, voir GRAISSE, t. III, col. 292, jamais le lait n'est mentionné pour servir de terme à une pareille comparaison. Quel que soit le sens adopté, l'intention de la Loi est la même. Il y aurait une sorte de cruauté, une méconnaissance des sentiments naturels les plus doux et les plus délicats, à se servir, pour cuire le chevreau, de quelque chose qui provient de sa mère. — 3° Sur l'allaitement des enfants, voir ENFANT, 5°, t. II, col. 1786-1787. Sur celle qui allaite l'enfant, voir NOURRICE. La Sainte Écriture mentionne aussi les animaux qui allaitent leurs petits, les ânesses, Gen., XXXII, 15; les brebis et les vaches, Gen.,

XXXIII, 13; I Reg., VI, 7, 10; Is., XL, 11, et les cétacés. Lam., IV, 3. Voir CACHALOT, t. II, col. 6.

II. LE LAIT DANS LES COMPARAISONS BIBLIQUES. — 1° A raison de ses riches qualités nutritives, le lait est, conjointement avec le miel, la caractéristique d'un pays fertile. Telle était la terre de Gessen, par opposition au désert. Num., XVI, 13, 14. Une vingtaine de fois, les auteurs sacrés donnent au pays de Chanaan le nom de « terre où coulent le lait et le miel ». Exod., III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3; Lev., XX, 24; Num., XIII, 28; XIV, 8; Deut., VI, 3; XI, 9; XXVI, 9, 15; XXVII, 3; XXXI, 20; Jos., V, 6; Eccli., XLVI, 10; Jer., XI, 5; XXXII, 22; Bar., I, 20; Ezech., XX, 6, 15. Le lait et le miel étaient des produits naturels qu'on se procurait sans peine; ainsi la terre de Chanaan produisait comme d'elle-même ce qui était nécessaire aux Israélites. Le lait et le miel étaient des aliments agréables. Voir MIEL. Les Arabes les prennent même à l'état de mélange. « Un des principaux régals qu'ils aient pour leur déjeuner, c'est de la crème ou du beurre frais, mêlé dans un plat de miel. Cela ne paraît pas s'accommoder fort bien ensemble; mais l'expérience apprend que ce mélange n'est pas mauvais, ni d'un goût désagréable, pour peu qu'on y soit accoutumé. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, 1718, p. 197. Juda « a les dents blanches de lait » (d'après l'hébreu), Gen., XLIX, 12, parce que son sol aura de riches pâturages où abonderont les troupeaux et le lait. « Les fils de l'Orient mangeront le lait des Ammonites, » Ezech., XXV, 4, c'est-à-dire s'empareront de toutes leurs richesses. — 2° La couleur du lait donne lieu à deux comparaisons. Les yeux de l'Épouse sont « comme des colombes se baignant dans le lait », Cant., V, 12, et les princes de Jérusalem sont « plus blancs que le lait ». Lam., IV, 7. Ces expressions se rapportent au teint clair des personnes qui ne vivent pas habituellement en plein air, comme les travailleurs des champs, et qui n'ont pas la figure hâlée par le soleil. — 3° Le lait désigne encore certains biens d'un ordre supérieur : les charmes de l'Épouse, Cant., IV, 11; V, 1, et les biens spirituels promis à tous les peuples par le Messie : « Venez, achetez du vin et du lait, sans argent, sans rien payer. » Is., LV, 1. Dans un autre passage, le même prophète invite les nations à accourir auprès de Jérusalem régénérée et à se rassasier à « la mamelle de ses consolations ». Le mot *zîz*, employé dans ce seul passage, Is., LXVI, 11, désigne en effet l'extrémité de la mamelle, Septante : μαστός; Vulgate : *ut sugeatis*, « afin de traire. » Ce qui sort de cette mamelle, c'est le lait des consolations. — 4° Dans le Nouveau Testament, le lait est le symbole de la doctrine spirituelle, simple et élémentaire, telle qu'on la présente aux néophytes, qui ne sont encore que des enfants dans la foi. I Cor., III, 2; Heb., V, 12, 13; I Pet., II, 2. H. LESÊTRE.

LAITUE, plante herbacée de la tribu des chicoracées. La Vulgate rend par *lactucæ agrestes*, « laitues sauvages, » Exod., XII, 8; Num., IX, 11, le mot hébreu *merôrîm*, qui désigne des herbes amères. Voir HERBES AMÈRES, t. III, col. 601-602.

LAMBERT François, connu aussi sous le nom de Jean Serranus, théologien protestant français, né en 1487 à Avignon, mort à Marbourg, le 18 août 1530. Son père, qui était catholique, était secrétaire de légation du pape. Lui-même fut élevé dans la religion catholique et il se crut même la vocation sacerdotale. Entré de bonne heure chez les cordeliers, il fut ordonné prêtre, mais il ne tarda pas à être dégoûté de la vie monacale. Il prêcha néanmoins pendant quelques années, et non sans succès. Mais, ayant songé à se faire chartreux, il rencontra chez ses supérieurs une opposition et une défiance qui lui inspirèrent du dépit, et bientôt après, en 1522, il abandonna le couvent des cordeliers. Il se rendit alors à Lausanne, puis à Fribourg, à Berne, à Zurich, à Bâle, à Eisenach, et arriva enfin à Wittenberg au printemps de 1523. Dans le cours de ces voyages, il s'entretint d'abord, à Zurich, avec Zwingle, qui commença à modifier assez profondément ses idées religieuses pour qu'il entreprît dès lors de prêcher la Réforme, sous le pseudonyme de Jean Serranus. A Wittenberg, il vit Luther, qui le gagna tout à fait aux idées nouvelles. Il épousa cette même année la fille d'un boulanger d'Hertzberg. Comme ses leçons sur l'Évangile de saint Luc ne lui fournissaient pas de quoi vivre, il partit pour Metz, qu'il quitta au bout de peu de jours pour se rendre à Strasbourg, où il fit encore des cours de théologie. Il retourna à Wittenberg en 1626; mais il quitta bientôt cette ville, appelé à Hombourg par Philippe, landgrave de Hesse, qui avait besoin de son assistance pour introduire le luthéranisme dans ses États. Ce prince ferma les monastères et s'empara de leurs revenus, avec lesquels il fonda à Marbourg une académie dont Lambert fut le premier professeur de théologie. Il mourut de la peste dans cette ville. Parmi ses ouvrages, qui sont nombreux, nous nous contenterons de citer : *Commentarius in Evangelium Lucæ*, in-8°, Wittenberg, 1523; in-8°, Nuremberg et Strasbourg, 1525; in-8°, Francfort, 1693. — *In Cantica canticorum Salomonis libellum quidem sensibus altissimis, in quo sublimia sacri conjugii mysteria, quæ in Christo et Ecclesia sunt, pertractantur*, in-8°, Strasbourg, 1524; in-8°, Nuremberg, 1525. — *Commentarii in Oseam*, in-8°, Strasbourg, 1525; in-8°, Nuremberg, 1525. — *In Johelem prophetam commentarii*, in-8°, Strasbourg, 1525. — *In Amos, Abdiam et Joram prophetas commentarii. Allegoriæ in Jonam*, in-8°, Strasbourg, 1525; in-8°, Nuremberg, 1525. — *Commentarii in Micheam, Naum et Abacuc*, Strasbourg, 1525; Nuremberg, 1525. — *Commentarii in Sophoniam, Aggeum, Zachariam et Malachiam*, in-8°, Strasbourg, 1526. — *Exegeseos in Apocalypsim libri VII*, in-8°, Marbourg, 1528; in-8°, Bâle, 1539. — *Commentarii in quatuor libros Regum et in Acta Apostolorum*, in-8°, Strasbourg, 1526; in-8°, Francfort, 1539.

A. REGNIER.

LAMBETH (LES ÉVANGILES DE), *Book of Mac-Durnan*, manuscrit des Évangiles selon la Vulgate, datant du Xe siècle, et appartenant aujourd'hui à la bibliothèque du palais archiépiscopal de Lambeth. 216 feuillets; dimensions : 0m16 × 0m11; colonne unique de 20 à 25 lignes. Jolie écriture irlandaise, peintures grossières. On lit au f° 3 v° : *Mæielbrithus Mac-Durnain istum textum per triquadrum Deo digne dogmatizat. Ast Æthelstanus Anglosaxona rex et rector Doruvernensi metropoli dat per ævum*. Le roi ou demi-roi (*half-king*) Ethelstan mourut en 962. On trouve des fac-similés dans Westwood, *Palæogr. sacra*, Londres, 1843, pl. XIII-XV, et *Anglo-Saxon and Irish Manuscr.*, pl. XII.

F. PRAT.

LAMBRIS (hébreu : *siffûn;* Septante : φάτνωμα; Vulgate : *laquear*), revêtement des plafonds et des murs intérieurs d'une salle, ordinairement à l'aide de planches plus ou moins ouvragées. La Sainte Écriture mentionne le lambrissage de certains édifices avec des panneaux de cèdre ou de cyprès. Voir CÈDRE, t. II, col. 378; CYPRÈS, col. 1174. — 1° Les murs intérieurs du Temple de Salomon furent lambrissés de cèdre (ἐκοιλοστάθμησε, *operuit*), de telle sorte que la pierre n'apparaissait nulle part, et ces lambris étaient ornés de sculptures représentant des coloquintes et des fleurs épanouies. III Reg., VI, 15, 18. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 2. Il y eut aussi des parties lambrissées en cyprès, avec des ornements d'or et des sculptures. II Par., II, 57. On employa le bois de cèdre dans la construction du second Temple, I Esd., III, 7; mais le texte sacré ne dit pas si l'on s'en servit pour faire des lambris; tout au moins, les plafonds devaient être construits en poutres de ce bois.

Dans le Temple d'Hérode, les plafonds étaient lambrissés en bois et sculptés en haut relief. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5. — 2° Les palais de Salomon furent également parés de lambris de cèdre ou de cyprès. Le portique du trône, où se rendait la justice, était lambrissé de cèdre du haut en bas. III Reg., VII, 7. Ce même genre de décoration fut adopté pour le palais du roi et celui de la reine. III Reg., VII, 8-12. L'Épouse du Cantique, I, 16 (17), fait allusion à des lambris de cyprès, dans le palais où elle habite. Le roi Joachaz fit lambrisser sa maison en bois de cèdre. Jer., XXII, 14. A Babylone, on avait aussi adopté cet usage de revêtir l'intérieur des palais de bois précieux. Les rois se vantent, dans leurs inscriptions, d'avoir fait apporter dans leur capitale des bois de cèdre, de pin et de chêne tirés de l'Amanus et du Liban. Cf. Babelon, *Archéologie orientale*, Paris, 1888, p. 72-73; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 288-291. Ils durent en utiliser une partie à faire des lambris, car Sophonie, II, 14 (hébreu), annonce à Babylone que ses lambris de cèdre, *'arzâh*, seront arrachés. — 3° L'usage des lambris passa des palais aux maisons des particuliers plus aisés. Dès le retour de la captivité, les grands de Jérusalem restaurèrent leurs maisons et les firent lambrisser, ce qui leur attira cette apostrophe d'Aggée, I, 4: « Est-ce le temps d'habiter vos demeures lambrissées (*sefûnîm*, κοιλόσταθμοι, *laqucatæ*), quand le Temple est détruit? » Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, 18; XXXV, XL, 1, 2.

H. LESÈTRE.

LAMECH (hébreu : *Léméḳ;* à la pause : *Lâméḳ;* Septante : Λάμεχ), nom de deux patriarches antédiluviens. L'étymologie de ce nom est inconnue et les explications qu'on a essayé d'en donner ne sont pas satisfaisantes.

1. LAMECH, le cinquième descendant de Caïn, fils de Mathusaël et père de Jabel, de Jubal, de Tubalcaïn et de Noéma. Gen., IV, 18, 22. Il est, avec Hénoch, le seul Caïnite sur lequel la Genèse donne quelques détails biographiques. Elle nous apprend qu'il eut deux femmes, Ada et Sella, peut-être pour indiquer qu'il fut le premier qui pratiqua la polygamie. C'est à elles qu'il adressa les vers suivants qui sont le plus ancien morceau poétique contenu dans la Bible :

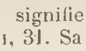
> Ada et Sella, écoutez ma voix,
> Femmes de Lamech, prêtez l'oreille à mes paroles :
> J'ai tué un homme pour ma blessure
> Et un jeune homme pour ma meurtrissure.
> Sept fois sera vengé Caïn
> Et Lamech soixante-dix-sept fois. Gen., IV, 23-24.

A quels faits ces vers font-ils allusion? Il est impossible de le dire, mais plus ils sont obscurs, plus on a fait d'hypothèses à leur sujet parmi les Juifs et parmi les chrétiens. Saint Jean Chrysostome, *Hom.* XX, *In Gen.*, 2, t. LIII, col. 168; *Exp. in Ps.* VI, *2*, t. LV, col. 73, voit en lui un meurtrier repentant qui obtient le pardon de son crime. Cf. S. Basile, *Epist.*, CCLX, 2-5, t. XXXII, col. 936-964; Théodoret, *Quæst. in Gen.*, q. XLIV, t. LXXX, col. 145; Cornelius a Lapide, *In Gen.*, IV, 23, dans Migne, *Curs. compl. Script. Sacr.*, t. V, col. 300. D'après une tradition rapportée par saint Jérôme, *Epist.* XXXVI, *ad Damas.*, 4, t. XXII, col. 455, Lamech aurait tué accidentellement Caïn, le prenant, ajoute Jarchi, pour une bête fauve, lorsqu'il était à la chasse. Que Lamech ait été le meurtrier de Caïn, c'est ce que semblent dire en effet les mots : « sept fois sera vengé Caïn, » qui rappellent les paroles de Dieu au meurtrier d'Abel. Gen., IV, 15. Beaucoup de commentateurs modernes, à la suite de Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, traduct. Carlowitz, dial. X, 1855, p. 241, croient que le patriarche, mis en possession, par les inventions métallurgiques de son fils Tubalcaïn, d'armes inconnues avant lui, brave dans ce chant tous ses ennemis, parce qu'ils seront incapables de résister aux coups des épées forgées par les siens, et ils donnent à ces vers le nom de « chant du glaive ». Cette opinion, quoiqu'elle ait trouvé grande faveur, ne s'appuie sur rien de précis dans le texte. Il n'est pas dit, Gen., IV, 22, que Tubalcaïn ait forgé des armes et Lamech ne parle point d'épée. H. Gunkel, *Genesis*, in-8°, Gœttingue, 1901, p. 47. Le seul point qui ressorte clairement de ses paroles, c'est que le sang versé doit être vengé. Dans ces temps primitifs, la loi de la vengeance du sang étant le seul moyen d'empêcher les meurtres. Voir GOËL, II, *IV*, t. II, col. 261. Lamech était le chef de la tribu des Caïnites; il semble avoir été célèbre par sa force, ses fils le rendirent plus célèbre encore par leurs inventions et son nom resta populaire, quoique enveloppé d'obscurité, grâce à tous ces souvenirs et au vieux chant qu'on se transmit d'âge en âge. Ce chant est adressé à ses deux femmes. On trouve, chez les Arabes, plusieurs poèmes qui sont pareillement adressés aux femmes du poète. Avec Lamech et ses fils finit l'histoire des descendants de Caïn. « Combien cette conclusion de l'histoire primitive des Caïnites est significative! Un chant de meurtre couronnant une histoire inaugurée par un meurtre! » H. J. Crelier, *La Genèse*, 1888, p. 75. — Voir Hase, *De oraculo Lamechi*, Brême, 1712; Schröder, *De Lamecho homicida*, Marbourg, 1721.

F. VIGOUROUX.

2. LAMECH, le septième descendant de Seth, dans la généalogie de Gen., V, 25-31. Il était fils de Mathusala et devint le père de Noé. Gen., V, 25, 30; I Par., I, 3; Luc., III, 36-37. Il était âgé de 182 ans quand il engendra Noé et mourut à l'âge de 777 ans, c'est-à-dire 595 ans après, d'après les chiffres du texte hébreu. S'il fallait en croire certains exégètes rationalistes, le père de Noé serait le même que Lamech, père de Jabel, de Jubal et de Tubalcaïn. Comme ce nom, ainsi que celui d'Hénoch, se trouve tout à la fois dans la généalogie caïnite et dans la généalogie séthite, Philippe Buttmann (1764-1829), le premier, soutint en 1828, *Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen der Alterthums*, 2 in-8°, Berlin, 1828, t. I, p. 152-179, que les deux généalogies n'en formaient primitivement qu'une. Mais de la présence fortuite de deux noms semblables dans les deux listes à des places différentes, on n'a pas le droit de conclure à leur identité. On rencontre des noms qui sont pareils dans les généalogies de tous les pays. Ici, les différences sont nombreuses entre les deux tables généalogiques. Nous avons dix générations dans la descendance de Seth; il n'y en a que huit dans celle de Caïn. Les détails historiques donnés sur les deux Hénoch et sur les deux Lamech sont complètement différents; l'ordre des noms n'est pas le même; la généalogie séthite seule marque la durée de la vie des patriarches. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., 1902, t. IV, p. 218-221; Fr. von Hummelauer, *Comm. in Genes.*, 1895, p. 184-189; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 1880, t. I, p. 176-181; K. Budde, *Die biblische Urgeschichte*, in-8°, Giessen, 1883, p. 89-182.

3. LAMECH, livre apocryphe. Voir APOCRYPHES, 7, t. I, col. 771.

LAMED, nom de la douzième lettre de l'alphabet hébreu. Ce mot signifie aiguillon de bœuf, comme *malmâd*. Jud., III, 31. Sa forme, dans l'écriture phénicienne, est considérée comme représentant grossièrement un aiguillon : 

LAME D'OR (hébreu : *ṣîṣ;* Septante : πέταλον; Vulgate : *lamina*), ornement d'or que le grand-prêtre portait sur le front, en avant de la tiare. Voir t. III, fig. 64, col. 296. — 1° Le mot *ṣîṣ* a ordinairement le sens de « feuille » ou de « pétale », Is., XL, 6-8; Job, XIV, 2; Ps.

CII (CIII), 15, et quelquefois celui de fleurs formant couronne ou guirlande. III Reg., VI, 18, 29, 32, 35 (Vulgate : *eminentes, prominentes*); Is., XXVIII, 1. La lame d'or est appelée *ṣîṣ*, « feuille, » moins à cause de sa forme, que de sa faible épaisseur et de la place qu'elle occupait sur la tête du grand-prêtre, auquel elle servait comme de diadème ou de couronne. Sur cette lame d'or pur étaient gravés, comme sur un cachet, par conséquent en creux, les deux mots : *qodéš la-Yehôvâh*, ἁγίασμα κυρίου, *sanctum Domino*, « sainteté à Jéhovah, » ou « consacré de Jéhovah », comme traduisent les Septante. Cette lame était attachée sur le devant de la tiare par des cordons couleur d'hyacinthe. Quand le grand-prêtre se présentait devant Jéhovah, chargé des iniquités d'Israël, Jéhovah, à la vue de cette lame d'or, se montrait propice. Exod., XXVIII, 36-38; XXXIX, 29-30. Ailleurs, la lame d'or est appelée *nêzér haq-qôdéš*, « diadème de sainteté, » τὸ πέταλον τὸ ἁγίασμα, *lamina sancta*, Exod., XXIX, 6, et *ṣîṣ hazzâhâb nêzér haq-qodéš*, τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν τὸ καθηγιασμένον ἅγιον, *lamina aurea consecrata in sanctificatione*. Lev., VIII, 9. Dans ce dernier passage, le diadème, *nêzér*, est clairement identifié avec la lame, *ṣîṣ*. Il y a une évidente allusion à la lame d'or du grand-prêtre dans ce verset du Psaume CXXXI (CXXXII), 18, où Dieu dit du Messie futur : *'alâi yâṣîṣ nizerô*, « sur lui brillera » ou « fleurira son diadème », ἐπ' αὐτὸν ἐξανθήσει τὸ ἁγίασμά μου, *super ipsum efflorebit sanctificatio mea*. Le fils de Sirach parle avec admiration de la lame d'or : « La couronne d'or qui était sur sa mitre portait l'empreinte du cachet de la sainteté, ornement d'honneur, ouvrage de puissance, délices des yeux, parure magnifique; il n'y en a pas eu de semblable et il n'y en aura jamais. » Eccli., XLV, 14, 15. Cf. Sap., XVIII, 24. — 2° Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 7, donne du diadème d'or une description très détaillée. Il était composé de trois rangs et orné de fleurs d'or dont la forme rappelait celle des fleurs de la jusquiame. Il entourait toute la partie postérieure de la tête, tandis que le front était recouvert par la lame d'or, « qui porte gravé en caractères sacrés le nom de Dieu. » L'historien juif dit ailleurs, *Bell. jud.*, V, V, 7, que, sur la tiare, le grand-prêtre avait « une autre couronne d'or, sur laquelle étaient gravées les lettres sacrées, à savoir les quatre consonnes ». Il désigne sous ce nom le tetragrammaton, mais sans vouloir prétendre, sans doute, que de son temps il n'y eût plus sur la lame d'or que le nom de Jéhovah. Il atteste d'ailleurs que la lame d'or, gravée par l'ordre de Moïse, fut conservée jusqu'à l'époque où il vivait lui-même. *Ant. jud.*, VIII, III, 8. Ce qu'il dit du diadème, qui entourait la partie postérieure de la tête et se reliait à la lame d'or, correspond vraisemblablement à une réalité qu'il avait eue sous les yeux. Si cette addition a été vraiment faite par les grands-prêtres de la dernière époque, elle ne s'appuie sur aucune prescription de la Loi. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 177, pense que cette couronne d'or fut probablement adoptée par les grands-prêtres de la race royale des Machabées. Les docteurs juifs disent que la lame d'or n'avait que deux doigts de largeur et qu'elle allait d'une tempe à l'autre. Cf. *Gem. Succa*, 5, 1; *Joma*, 39, 1; 41, 3; *Jer. Megilla*, 71, 4; Braun, *De vestitu sacerdot. hebræor.*, Leyde, 1680, p. 630-644; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 78; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 112-115. — 3° La signification mystérieuse de la lame d'or est indiquée par le texte sacré. Exod., XXVIII, 38 : « Aaron portera l'iniquité des choses saintes qu'auront sanctifiées les enfants d'Israël dans tous les dons de leurs sanctifications, » c'est-à-dire les fautes que les enfants d'Israël auront commises dans l'exercice du culte de Jéhovah, fautes qui pourraient empêcher leurs prières d'être exaucées. Pour bien marquer qu'il ne s'agit ici que des manquements liturgiques, le texte sacré répète trois fois le mot qui exprime la sainteté. Dieu se montre miséricordieux en apercevant sur le front d'Aaron la marque de cette sainteté qu'il exige dans son culte. Cette marque sur le front est un signe auquel Dieu reconnaît ceux qui lui appartiennent. Ezech., IX, 4; voir FRONT, t. II, col. 2410. Comme le mot *ṣîṣ* signifie également « ce qui brille, ce qui est éclatant », la lame d'or est faite pour briller aux yeux de Dieu, comme pour frapper les regards des hommes. Les mots *qodéš la-Yehovâh* peuvent être interprétés de différentes manières : « la sainteté convient à Jéhovah, » il ne veut devant lui que ceux qui sont saints; ou : « la sainteté appartient à Jéhovah, » lui seul est saint; ou : « sainteté pour Jéhovah, » c'est-à-dire consacré à Jéhovah, en parlant du grand-prêtre; ou : « la sainteté vient de Jéhovah, » c'est lui qui sanctifie ses adorateurs. Le sens le plus probable est : « sainteté pour Jéhovah, » ces mots signifiant que la sainteté est exigée dans les rapports de l'homme avec Jéhovah, et que celui-là en est le médiateur qui porte ces deux mots écrits sur le front. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 142-146.

H. LESÊTRE.

LAMENTATIONS. — I. NOM ET BUT DU LIVRE. — Les Lamentations portent dans le texte hébreu le nom de *'Êkâh*, qui signifie « comment »; c'est le mot par lequel elles commencent. Lam., I, 1; II, 1; IV, 1. L'usage de désigner un livre par le premier mot n'est pas propre aux Lamentations; on sait que quatre livres du Pentateuque, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, le Deutéronome, sont désignés en hébreu par le premier mot de chacun d'eux. Le mot *'êkâh* paraît avoir été un terme consacré pour le début d'une élégie. Cf. II Reg., I, 19, 25, 27 (forme abrégée : *'êk*). En s'appuyant sur le *contenu* du livre, les rabbins, cf. tr. *Baba Bathra*, 14b, ont donné aux Lamentations le nom de *Qinôt*, « Lamentations. » Ce mot se trouve dans d'autres passages de la Bible; cf. II Reg., I, 17; II Par., XXXV, 25; Jer., VII, 29; IX, 10, 20 (hébreu, 9, 19); Ezech., II, 9; XIX, 1, 14; XXVI, 17; XXVII, 2, 32; XXVIII, 11 (hébreu, 12); XXXII, 2, 16; Am., V, 1; VIII, 10. — Les Septante adoptèrent le mot grec équivalent à celui des rabbins, Θρῆνοι. Cette même dénomination a été adoptée par la Vulgate latine: *Threni, id est, Lamentationes Jeremiæ prophetæ*. La Peschito porte un titre analogue: *'Ûlyto'*, « hurlements » (*ululatus*). — D'après un vieil usage on composait des élégies sur la mort de personnes aimées. Cf. II Reg., I, 18b-27 (élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas). Cette coutume fut étendue aux malheurs publics. Cf. Jer., VII, 29; IX, 2, 19; Ezech., XIX, 1; XXVI, 17; XXVII, 2; Am., V, 1. Ce fut à l'occasion de la ruine de Jérusalem et du temple que Jérémie fit entendre ses Lamentations, bien que saint Jérôme, *In Zach.*, XII, 11, t. XXV, col. 1515, suppose qu'elles furent composées à l'occasion de la mort de Josias, dont il est fait mention dans II Par., XXXV, 25.

II. DIVISION ET ANALYSE DU LIVRE. — Toutes les Lamentations ont pour objet la ruine de Jérusalem par les Chaldéens. Le livre contient cinq élégies ou lamentations selon le nombre des chapitres. — 1° La première décrit la désolation de Jérusalem; la ville est déserte et solitaire; elle est comme une veuve, I, 1; abandonnée de ses amis et assaillie par ses ennemis, elle a perdu toute sa splendeur passée, et gémit dans la tristesse et la misère, ỳ. 2-11; dans une touchante prosopopée, la ville elle-même décrit sa triste situation et se lamente sur les malheurs que ses péchés lui ont attirés, ỳ. 12-22. — 2° Le second poème décrit la ruine du royaume de Juda, et en particulier de la ville de Jérusalem; le prophète commence par tracer un saisissant tableau de la colère et du jugement de Dieu, II, 1-12; la désolation de Jérusalem dépasse tout ce qu'on peut imaginer, ỳ. 13; les prophètes ont fermé les yeux sur ses égarements, les passants et ses ennemis en ont fait l'objet de leurs railleries, ỳ. 14-16; c'est Dieu qui est l'auteur de tous ces malheurs, c'est donc vers lui que la ville doit se tourner pour implorer

son secours, ŷ. 17-19; supplication de la ville à Dieu, ŷ. 20-22. — 3° Le troisième poème roule spécialement sur les malheurs personnels du prophète; tableau de ses souffrances et de ses misères, III, 1-18; le souvenir des miséricordes de Dieu fait renaître l'espoir dans son cœur, ŷ. 19-39; le prophète reconnaît les justes jugements de Dieu, qui a voulu punir les péchés du peuple, ŷ. 40-54; il s'adresse à Dieu et invoque son secours, espérant qu'il le vengera de ses ennemis, ŷ. 55-66. — 4° La quatrième élégie montre que la cause de ces malheurs, ce sont les péchés du peuple; les habitants de Sion sont tombés dans la misère parce que leur péché était plus grand que celui de Sodome, IV, 1-11; Jérusalem a été livrée à ses ennemis parce que ses prophètes et ses prêtres ont versé le sang des justes, ŷ. 12-16; et aussi parce que le peuple, trompé par ses chefs, a mis sa confiance dans le vain secours des hommes, ŷ. 17-20; toutefois Dieu punira les ennemis de Sion et mettra fin à ses malheurs, ŷ. 21-22. — 5° La cinquième élégie est une ardente prière du prophète; c'est pourquoi elle porte dans la Vulgate le titre de: « Prière de Jérémie le prophète. » Le prophète énumère tous les maux que souffre le peuple juif depuis la prise de Jérusalem, V, 1-18; il supplie Dieu d'y mettre fin et de rétablir le peuple dans son ancienne splendeur, ŷ. 19-21, il termine pourtant par une pensée de découragement, ŷ. 22.

III. UNITÉ D'AUTEUR. — L'unité du livre a été contestée ou niée par un certain nombre de critiques. Thenius soutint que les chapitres II et IV sont de Jérémie, mais que les chapitres I, III, V appartiennent à des auteurs différents. Dans *Kurzgef. exegetisch. Handbuch zum alten Testament*, XVI, Leipzig, 1855, p. 117. — Pour Kuenen, *Einleitung in die Bücher des A. Test.*, Fribourg-en-Brisgau, 1887-1894, § 147.9, les chapitres II, III, V sont, sous le rapport de la poésie, bien supérieurs aux chapitres I, IV; il en conclut que ce n'est pas le même auteur qui parle dans tout le livre. Budde, dans *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1882, p. 45, pense que le chapitre V n'est que le couronnement des chapitres I, II, IV et n'attribue à un auteur différent que le chapitre III. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1888-1889, t. I, p. 701, est du même avis. Löhr, dans *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1894, p. 31, attribue les chapitres II, IV à un auteur écrivant vers l'an 570 avant J.-C., les chapitres I, V à un second auteur écrivant vers l'an 530 avant J.-C., et le chapitre III à un troisième auteur écrivant à la même époque ou peu de temps après. Cf. Driver, *Introduction*, p. 464-465. — L'unité d'auteur est prouvée :

1° *Par l'unité de plan.* — « Cette analyse succincte fait voir clairement que ces poèmes sont écrits d'après un plan très clairement conçu et exécuté avec une véritable science. L'idée se développe avec unité, et il est impossible de partager l'opinion de Thenius et de ceux qui, après lui, veulent voir dans cette œuvre les traces de mains différentes. Il n'y a qu'un seul auteur à pouvoir concevoir ce plan et à l'exécuter avec tant de vigueur et d'émotion. » Trochon, *Jérémie*, in-8°, Paris, 1878, p. 340.

2° *Par le vocabulaire.* — On trouve des expressions communes à différents poèmes ou chapitres; les principales sont: *'ônî*, « affliction, » I, 3, 7, 9; III, 1, 19; *mô'êd*, « solennité, » I, 4, 15; II, 6, 7, 22; *šâmam*, « dévaster, » I, 4, 13, 16; III, 11: *yâgâh*, « affliger, » I, 4, 5, 12; III, 32, 33; *ṣâr*, « ennemi, » I, 5, 7, 10; IV, 12; *mârûd*, « pleur, » I, 7; III, 19; *maḥămudîm*, « désirs, » « choses désirables, » I, 7, 10, 11; II, 4; *nibat*, « regarder, » I, 11, 12; III, 63; IV, 16, V, 1; *dâvâh*, « languissant, » I, 13; V, 17; *'ădôn*, « Seigneur » (seul, sans apposition), I, 14, 15; II, 1, 2, 5, 7, 18, 19, 20ᵇ; III, 31, 36, 37, 38; *mê'ay ḥŏmarmârû*, « mes entrailles sont troublées, » I, 20; II, 11; *'âlal*, « faire, » I, 22; II, 20; III, 51; *lô' ḥâmal*, « il n'a pas épargné, » II, 2, 17, 21; III, 43; *zânah*, « rejeter, » II, 7; III, 17, 31; *gillâh 'al*, « dévoiler » (l'iniquité, le péché), II, 14; IV, 22; *šĕ* pour *'ăšĕr*, « qui, » II, 15, 16; IV, 9; V, 18; *pâṣah pi 'al*, « ouvrir la bouche sur, » II, 16; III, 46; *fûgâh*, « cessation, » II, 18; III, 49; *rô'š kôl ḥûṣôt*, « tête [= coin] de toutes les rues, » II, 19; IV, 1; *negînâh*, « modulation, » « chant, » III, 14; V, 14. Driver, *Introduction*, p. 463, 464.

IV. AUTHENTICITÉ DU LIVRE. — Les premières attaques contre l'authenticité des Lamentations commencèrent en 1712. Herman von der Hardt, dans un programme publié à Helmstadt, attribua les Lamentations à Daniel, à ses trois compagnons Sidrach, Misach et Abdénago et au roi Joakim; chacun aurait écrit un des cinq chapitres. En 1819, un auteur anonyme attaqua aussi l'authenticité des Lamentations dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, p. 69. J. Ch. W. Augusti, *Einleitung in's Alte Testament*, Leipzig, 1806, 1827, p. 227, Conz et Kalkar, dans Knabenbauer, p. 367, marchèrent dans la même voie. Ewald, *Poetische Bücher des Alten Bundes*, 2ᵉ édit., 1854, t. I, 2ᵉ partie, p. 326; *Geschichte Israel*, 3ᵉ édit., 1864, t. IV, p. 25-26, attribua les Lamentations à un des disciples de Jérémie. Bunsen, *Gott in der Geschichte*, 1857-1858, t. I, p. 426; Nägelsbach, dans le *Bibelwerk* de Lange, 1868, et Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. Derembourg et Soury, Paris, 1873, p. 209, soutinrent la même thèse. Enfin Schrader, Vatke, Reuss et Wellhausen se sont ralliés à la même opinion. Cf. Trochon, *Jérémie*, p. 334-335; Knabenbauer, *In Danielem*, in-8°, Paris, 1891, p. 367, 368.

I. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ. — 1° *Externes.* — La tradition, sous ses formes multiples, est unanime à attribuer les Lamentations au prophète Jérémie : — 1. La *croyance* des Hébreux nous est attestée par les mots placés en tête du livre dans les Septante et la Vulgate : « Lorsque Israël eut été mené en captivité et que Jérusalem fut demeurée déserte, le prophète Jérémie, fondant en larmes, s'assit et fit ces Lamentations sur Jérusalem, soupirant dans l'amertume de son cœur et disant avec de grands cris. » Ce titre manque, il est vrai, dans le texte hébreu, mais il exprime une croyance générale; quelques auteurs pensent même que ce passage a été traduit de l'hébreu, qu'il se trouvait originairement dans quelque manuscrit hébreu, et qu'il a disparu dans la suite; de plus, à l'origine, les Lamentations étaient unies au livre de Jérémie dans le texte grec. Cf. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 368, 369. — 2. Le Targum de Jonathan fait précéder les Lamentations de ces mots : « Jérémie prophète et grand-prêtre a dit. » — 3. Le Talmud, *Baba Bathra*, 15ᵃ, dit : « Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. » — 4. L'historien Josèphe dit aussi, *Ant. jud.*, X, V, 1 : « Jérémie le prophète composa une élégie (un chant de lamentations), μέλος θρηνητικόν, sur lui (Josias); » il faut reconnaître cependant qu'il n'y a là qu'une vague allusion. — 5. La tradition chrétienne nous est attestée par les Pères. Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 580, 581, où il parle d'après la tradition juive : « Comme les Hébreux nous l'ont transmis; » *In Ps. I*, t. XII, col. 1085, 1086; S. Épiphane, *Hær.*, VIII, 6, t. XLI, col. 213; S. Jérôme, *Prologus galeatus; In Zach.*, XII, 11, t. XXV, col. 1515.

2° *Internes.* — 1. *Citations de l'Ancien Testament.* On sait que Jérémie dans ses prophéties se plaît à citer le Lévitique et le Deutéronome; on constate cette même tendance dans les Lamentations; cf. Lam., I, 3; et Deut., XXVIII, 65; Lam., I, 5, et Deut., XXVIII, 44; Lam., I, 7, et Lev., XXVI, 34; Lam., I, 10, et Deut., XXIII, 3; Lam., I, 20, et Deut., XXXII, 25; Lam., II, 8, et Deut., XXVIII, 52; Lam., II, 17, et Lev., XXVI, 14, 18, 24; Deut., XXVIII, 15; Lam., II, 20, et Lev., XXVI, 29; Deut., XXVIII, 57; Lam., IV, 10, et Deut., XXVIII, 53; Lam., IV, 11, et Deut., XXXII, 22; Lam., IV, 12, et Deut., XXVIII, 52; Lam., IV, 16, et Deut., XXVIII, 50; Lam., IV, 19, et Deut., XXVIII, 49;

Lam., v, 11, et Deut., xxviii, 30ª. — 2. *Identité de pensées* entre le livre de Jérémie et les Lamentations; cf. Lam., i, 17ª, et Jer., iv, 31ᵇ; Lam., iv, 2ᵇ, et Jer., xxiii, 4, 6; Lam., iv, 6ª, et Jer., xxiii, 14ᶜ; Lam., iv, 12, et Jer., xxi, 13ᵇ; Lam., v, 6, et Jer., ii, 18; Lam., v, 7, et Jer., xvi, 11; Lam., v, 14ᵇ, 15, et Jer., xvi, 9; xxv, 10; Lam., v, 16ª, et Jer., xiii, 18ᵇ; Lam., v, 21ª, et Jer., xxxi, 18ᶜ. — 3. *Même sensibilité.* L'auteur des Lamentations fait paraître la même sensibilité que Jérémie en présence des malheurs de la nation; cf. Jer., xiv, xv. — 4. *Mêmes causes* aux malheurs de la nation; l'auteur des Lamentations assigne aux calamités du peuple juif les mêmes causes que Jérémie : — *a*) *Les péchés de la nation;* cf. Lam., i, 5, 8, 14, 18; iii, 42; iv, 6, 22; v, 7, 16, et Jer., xiv, 7; xvi, 10-12; xvii, 1-3; — *b*) *Les fautes des prophètes et des prêtres;* cf. Lam., ii, 14; iv, 13-15, et Jer., ii, 8; v, 32; xiv, 13; xxiii, 10-40; xxvii; — *c*) *La vaine confiance du peuple dans les alliés;* cf. Lam., i, 2, 19; iv, 17, et Jer., ii, 18, 36; xxx, 14; xxvii, 5-10. — 5. *Similitude d'images :* « la vierge fille de Sion opprimée, » Lam., i, 15ᵇ; ii, 13, et Jer., viii, 21, 22; xiv, 17ᵇ; « larmes coulant des yeux » du prophète, Lam., i, 16ª; ii, 11ª, 18ᵇ; iii, 48, 49, et Jer., ix, 1, 18ᵇ; xiii, 17ᵇ; xiv, 17ª; « les terreurs l'entourent, » Lam., ii, 22ª, et Jer., vi, 25ᵇ; xx, 10ª; « l'appel à la justice du juge, » Lam., iii, 64-66, et Jer., xi, 20; xx, 12; « désolation des nations qui se sont réjouies de la chute de Jérusalem, » Lam., iv, 21, et Jer., xlix, 12; « les chaînes au cou, » Lam., i, 14, et Jer., xxvii, 2. — 6. *Identité de sentiments :* « véhémence de la douleur, » Lam., i, 20; ii, 11; iii, 1-20, et Jer., iv, 19; ix, 1, 10; xv, 18; xx, 18; « que Dieu exerce sa vengeance sur les nations, » Lam., i, 22, et Jer., x, 25; xvii, 18; xviii, 23; « la prière n'est pas exaucée, » Lam., iii, 8, et Jer., vii, 16; xi, 14; xiv, 11; « tu (Dieu) nous as rejetés, » Lam., v, 22, et Jer., xiv, 19ª. — 7. *Vocabulaire.* On remarque beaucoup d'expressions identiques ou presque identiques : « elle a pleuré beaucoup, » Lam., i, 2ª; « elle pleurera beaucoup, » Jer., xiii, 17ᵇ; tous ses amis « l'ont méprisée », Lam., i, 2ᵇ; tes amants « t'ont méprisée », Jer., iv, 30ᵇ; ils ont vu son « ignominie », Lam., i, 8ᵇ; ton « ignominie » a apparu, Jer., xiii, 26ᵇ; « j'ai appelé mes amis et ils m'ont trompée, » Lam., i, 19ª; « tous tes amants t'ont oubliée, » Jer., xxx, 14ª; « je suis devenu la risée, » Lam., iii, 14ª, et Jer., xx, 7ᶜ; il m'a enivré « d'absinthe », Lam., iii, 15ª; je nourrirai ce peuple « d'absinthe », Jer., ix, 15ᵇ; souviens-toi... de « l'absinthe et du fiel », Lam., iii, 19; je les nourrirai « d'absinthe » et les abreuverai de « fiel », Jer., xxiii, 15; « une frayeur, un piège, » Lam., iii, 47; « la frayeur,... et le piège, » Jer., xlviii, 43; ils m'ont pris « à la chasse », Lam., iii, 52; j'enverrai de nombreux « chasseurs et ils les chasseront », Jer., xvi, 16ᵇ; « le calice, » Lam., iv, 21ᵇ; prends « le calice », Jer., xxv, 15; boire « le calice », Jer., xlix, 12. — 8. *Répétitions.* On sait que les Prophéties de Jérémie se distinguent par des répétitions des mêmes pensées et parfois des mêmes mots; ce phénomène se produit aussi dans les Lamentations : « il n'y a pas de consolateur, » Lam., i, 2ᵇ, 9ᵇ, 17ª, 21ª; *šûb néfêš,* « convertir l'âme, » Lam., i, 11, 16, 19; « vois, Seigneur, » Lam., i, 9ᶜ, 11ᶜ, 20ª; ii, 20ª; « la colère de la fureur, » Lam., i, 12ᵇ; ii, 3ª; « la fureur, la colère de l'indignation, » Lam., iv, 11ª; « la contrition de la fille de mon peuple, » Lam., ii, 11ᵇ; iii, 48; iv, 10ᵇ; « tous tes ennemis ont ouvert la bouche contre, » Lam., ii, 16ª (toi); iii, 46 (nous); cf. aussi i, 16ª; ii, 18ᵇ; iii, 48ª; ii, 20ᵇ, et iv, 10ª; ii, 2ª, 17ᵇ, et iii, 43ᵇ (« pas épargner »). Cf. Flöckner, *Ueber den Verfasser der Klagelieder,* dans *Theologische Quartalschrift* de Tübingue, 1877, p. 187-280; Knabenbauer, *In Dan.,* p. 370-372; Driver, *Introduction,* p. 462.

II. OBJECTIONS. — Elles sont de plusieurs sortes. — 1° *Littéraires.* — On prétend en général que le point de vue de l'auteur des Lamentations est tout à fait différent de celui de Jérémie; on dit même qu'il y a contradiction entre les idées de l'un et celles de l'autre. Ainsi : 1. Dans xxxi, 29, 30, Jérémie dit : « En ces jours on ne dira plus : Les pères ont mangé le raisin vert, et les dents des fils ont été agacées. Mais chacun mourra dans son iniquité, et celui qui mangera le raisin vert aura lui-même les dents agacées. » Au contraire, l'auteur des Lamentations dit, v, 7 : « Nos pères ont péché, et ils ne sont plus; et nous, nous avons porté leurs iniquités. » — Mais il n'y a aucune contradiction entre ces deux passages; le prophète énonce une espèce de maxime; le texte des Lamentations n'est pas en opposition avec celui de la Prophétie, car les enfants, qui portent les iniquités de leurs pères, sont eux-mêmes pécheurs, comme on le voit, ℣. 16ᵇ : « Malheur à nous parce que nous avons péché. » En portant les iniquités de leurs pères, ils portent aussi les leurs propres, selon Jér., xxxi, 30. Le langage de Lam., v, 7, n'est donc pas exclusif, mais compréhensif, c'est-à-dire qu'il dit d'une manière générale que tout le monde est coupable, comme Exod., xx, 5; Jer., xvi, 11-13. — 2. On soutient aussi que Lam., i, 21, 22; iii, 59-66, ne peut pas convenir à Jérémie; le prophète était persuadé que les Chaldéens exécutaient les desseins de Dieu sur Juda. Comment donc peut-il dans les Lamentations demander leur châtiment? — Mais ces deux points de vue peuvent se concilier. Quoique le prophète fût convaincu que les Chaldéens exécutaient les desseins de Dieu, il a pu cependant demander leur châtiment, car les Chaldéens étaient eux aussi coupables et avaient gravement péché. — 3. On prétend également que Lam., ii, 9ᶜ : « Il n'y a pas de loi, et ses prophètes (de la fille de Sion) n'ont pas reçu de visions du Seigneur, » est déplacé dans la bouche de Jérémie et ne peut convenir qu'à quelqu'un qui n'était pas lui-même prophète. — Mais on peut s'expliquer cette manière de parler. Après la ruine du Temple, les lois n'étaient plus observées; c'est ce que veut dire l'auteur des Lamentations lorsqu'il affirme qu'il n'y a plus de loi; quand il ajoute que les prophètes ne reçoivent plus de visions, il faut entendre cela de visions consolantes et de bon augure, qui étaient un signe de l'amour de Dieu; après la prise de Jérusalem, le Seigneur n'enverra plus des messages de consolation et d'espérance; le cycle de ces messages est désormais fermé. — 4. On ajoute que Lam., iv, 17, est impossible dans la bouche de Jérémie; dans ce passage l'auteur se place parmi ceux qui attendent le secours de la part des Égyptiens; or Jérémie ne compte jamais sur le secours des Égyptiens, mais au contraire il fait tout son possible pour tirer le peuple de cette illusion, Jer., xxxvii, 5-10; si donc Jérémie était l'auteur des Lamentations, il aurait écrit, iv, 17, « eux » et « leur », au lieu de « nous » et « nôtre ». — On peut répondre qu'il n'y a là qu'une simple fiction ou figure de langage; l'auteur ne se met pas au nombre de ceux qui attendent la délivrance de l'Égypte, mais il traduit les impressions et les espérances des Israélites; il n'est qu'un écho, un rapporteur, pour ainsi dire; il les fait parler par sa bouche, et c'est pourquoi il emploie la première personne. — 5. Enfin on affirme que Jérémie ne peut pas parler, Lam., iv, 20, en termes si élogieux de Sédécias, après ce qu'il en avait dit dans Jer., xxiv, 8-10. — Mais rien ne prouve que les mots : « le souffle de notre bouche, le Christ Seigneur (l'oint de Jéhovah), » dans Lam., iv, 20ª, désignent le roi Sédécias; quelques auteurs pensent qu'il s'agit de Josias; d'autres croient qu'il est question du roi théocratique en général, du roi modèle; enfin d'autres et en plus grand nombre appliquent ces paroles au Messie lui-même.

2° *Objection tirée de l'ordre alphabétique.* — Jérémie, dit-on, dans ses Prophéties, suit toujours une marche vive, naturelle et spontanée; c'est là comme la

caractéristique de son style; au contraire, en employant l'ordre alphabétique, I-IV, l'auteur des Lamentations se soumet à une discipline rigoureuse; on ne reconnaît plus l'allure franche et libre de Jérémie. — On peut répondre en premier lieu avec Ed. Riehm : dans la 2e édit. de Hupfeld, *Die Psalmen*, 4 in-8°, Gotha, 1867-1871, t. I, p. 31 : « Dans la poésie lyrique, l'emploi de cette forme artificielle est justifié naturellement et intrinsèquement quand une idée unique remplit l'âme du poète : il revêt cette idée de formes différentes, et en compose ainsi une élégie. » En second lieu : « D'ailleurs le poète est libre d'employer la forme qui lui convient et le critique n'a pas le droit de lui reprocher le choix de son instrument. » Trochon, *Jérémie*, p. 338.

3° *Objection tirée de la variation de l'ordre alphabétique.* — Cette objection vise autant l'unité que l'authenticité des Lamentations. Dans le premier poème, I, l'ordre de l'alphabet hébreu, dont chaque lettre est le commencement d'un verset, est régulier, tandis que dans, II, III, IV, l'ordre de deux lettres est renversé; la lettre *phé* précède toujours la lettre *aïn;* ainsi : II, 16 (*phé*), 17 (*aïn*); III, 46, 47, 48 (*phé*), 49, 50, 51 (*aïn*); IV, 16 (*phé*), 17 (*aïn*); on en conclut que ces poèmes ne sont pas du même auteur. — L'interversion des lettres de l'alphabet ne prouve pas qu'on ait affaire à des auteurs différents; cette interversion peut s'expliquer et de fait on l'a expliquée de diverses manières : 1° Grotius pensa que les Chaldéens avaient dans leur alphabet un autre ordre que les Hébreux; dans Lam., I, Jérémie parlerait comme un Hébreu, et dans II, III, IV, comme sujet des Chaldéens; mais cette raison n'est pas sérieuse. — 2° Houbigant et Kennicott attribuèrent cette interversion à la négligence des copistes; il est vrai qu'un certain nombre de manuscrits, cf. De Rossi, *Variæ lectiones V. Test.*, t. III, p. 242, et la Peschito conservent l'ordre naturel; toutefois cette hypothèse ne paraît pas probable, car cette interversion est suivie : 1. Par les Septante; la version grecque observe l'ordre naturel des lettres *aïn, phé,* mais pour les versets, elle suit l'ordre du texte hébreu. — 2. Par la Vulgate latine. — 3. Elle est exigée par le contexte : ainsi II, 16, continue naturellement II, 15; cet ordre serait brisé si l'on mettait le ỳ. 17 avant le ỳ. 16; de plus le ỳ. 17 sert de transition au ỳ. 18; de même dans III, le ỳ. 46 suit naturellement le ỳ. 45, et le ỳ. 48 sert de transition au ỳ. 49; pareillement dans IV, le ỳ. 16 suit le ỳ. 15 et le ỳ. 17 prépare le ỳ. 18. — 3° J. D. Michaëlis, *Bibliotheca orientalis*, t. XX, p. 34, et notes à R. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum*, prælect. XXII, 2e édit., 1770, p. 453-455, regarde comme probable que la lettre *phé,* ayant une double prononciation, une dure, *p,* l'autre douce, *f,* selon qu'elle est dagueschée ou non, occupait différentes places dans l'alphabet hébreu. — 4° L'opinion la plus probable est que les poètes hébreux jouissaient d'une certaine liberté dans l'arrangement des lettres de l'alphabet; cf. Pareau cité par Rosenmüller, *In Jer.*, t. II, 1826, p. 464; de cette liberté on constate bien des exemples dans la Bible; ainsi : Ps. IX (hébreu) manque du *daleth,* et, au ỳ. 20, au lieu du *caph* il a *qoph*; Ps. XXV (hébreu), manquent *beth* et *vav*; *qoph* est omis; *resch* se trouve deux fois, ỳ. 18, 19; après *thav,* le ỳ. 22 commence par *pé;* Ps. XXXIV (hébreu), *vav* manque, et après *thav*, le ỳ. 23 commence par *pé;* Ps. XXXVIII (hébreu), ỳ. 25, *aïn* est remplacé par *tsadé*, qui est répété à sa place naturelle, ỳ. 32, après *pé;* Ps. CXLV (hébreu), manque *nun;* Prov., XXXI, 24, 25 (texte grec), suit l'interversion des Lamentations : il met στόμα, « bouche » (hébreu *pi*), avant ἰσχύν, « puissance » (hébreu, *'ôz*). Cf. Trochon, *Jérémie*, p. 338, 339; Knabenbauer, *In Dan.*, 365, 366.

4° *Objection tirée de ce que l'auteur des Lamentations connaîtrait Ézéchiel.* — A cet effet on cite : Lam., II, 4 : *kôl mahămmadê 'âïn,* « tout ce qui est beau à voir; » cf. Ezech., XXIV, 16, 21, 25; mais cette expression se trouve aussi dans III Reg., XX, 6; Lam., II, 14 : *ḥâzâh šâve',* « voir la vanité, » cf. Ezech., XIII, 6, 9, 23; XXI, 34; XXII, 28 (cf. aussi, avec légère variante, XII, 24 : *ḥăzôn šâve'*, « vision vaine; » XIII, 7 : *maḥăzêh šâve'*, « vision vaine »); ces deux mots réunis ne se trouvent, il est vrai, que dans Lam. et Ezech., mais, séparés, ils se trouvent dans Jérémie, XXIII, 16 (*ḥăzôn*); II, 30; IV, 30; VI, 29; XVIII, 15; XLVI, 11 (*šâve'* avec le préfixe *la*); de plus, Jer., XIV, 14, nous fournit une locution équivalente : *ḥăzôn šéqér,* « vision mensongère; » Lam., II, 14 : *tâfêl,* « insanité, folie, » cf. Ezech., XIII, 10, 11, 14, 15; XXII, 28; mais ce mot se trouve aussi dans Job, VI, 6; Jer., XXIII, 13, a la même racine *tiflâh;* cf. aussi Job, I, 22; XXIV, 12; Lam., II, 15 : *kelîlat yofî,* « parfaite en beauté, » cf. Ezech., XVI, 14, légère variante : *yôfî kâlîl,* « beauté parfaite; » XXVII, 3, 4, 11; XXVIII, 12, même variante que XVI, 14 : *kelîl yôfî,* « parfaite beauté; » mais cette expression se trouve aussi, avec une très légère variante, dans Ps. L, 2, appliquée à Sion, comme dans Lam., tandis qu'Ézéchiel l'applique à Tyr et à son roi; Lam., IV, 11 : *killâḥ Yehôvâh 'ét-hămâṭ,* « Jéhovah a accompli [sa] fureur, » cf. Ezech., V, 13 avec variante; VI, 12; XIII, 15; cf. aussi XX, 8, 21, avec *'af;* cette locution est très rare dans la Bible. — Au surplus : « Quand bien même il y aurait des emprunts faits par l'auteur des Lamentations à Ézéchiel, en quoi cela empêcherait-il Jérémie d'en être l'auteur? Pourquoi, ajoute Keil, quelques-unes des prophéties d'Ézéchiel n'auraient-elles pas été connues de Jérémie? Les rapports entre les exilés à Babylone et les habitants de Jérusalem et de la Judée étaient assez fréquents pour que les prophéties d'Ézéchiel aient pu être connues à Jérusalem, bien avant la prise de cette ville. » Trochon, *Jérémie*, p. 337.

5° *Objections lexicographiques.* — On prétend que les Lamentations contiennent un certain nombre de mots inconnus à Jérémie. Ces mots, relevés par Nägelsbach, sont, outre quelques-uns que nous avons déjà signalés, III, 2°, col. 45, les suivants : Lam., I, 1 : *rabbâṭi,* « pleine; » mais ce mot se trouve aussi dans Jer., LI, 13, sous la forme abrégée *rabbâṭ;* Lam., I, 2 : *léḥi,* « joue; » mais ce mot, dit Driver, *Introduction,* p. 463, peut être un simple accident, ainsi que *šêbét,* « verge, » Lam., III, 1, et *ṣippôr,* « oiseau. » Lam., III, 52; Lam., I, 4 : *sâbêl,* « pleurant; » on trouve le susbtantif *sèbél,* « pleur, » dans Jer., VI, 26; XVI, 7; Lam., I, 7; III, 19 : *mârûd,* « pleur; » ce mot ne se trouve que dans Lam.; Lam., I, 7 : *maḥămûdim,* « choses désirables; » on lit le verbe *ḥâmad,* « désirer, » dans Jer., III, 19; XII, 10; XXV, 34; Lam. I, 8 : *ḥêtté',* « péché; » le verbe *ḥâtâ',* « pécher, » est dans Jer., XXXII, 35 (forme régulière); Lam., I, 9 : *tumâ'h,* « impureté; » *tâmê',* « se souiller, souillés, » est dans Jer., II, 7, 23; VII, 30; XIX, 13; XXXII, 34; Lam., I, 9. : *pélâh,* « chose admirable; » Jer., XXI, 2; XXXII, 17, 27, emploie le verbe *pâlâ',* « être admirable. » Cf. Löhr, dans *Zeitschrift fur die Alttest. Wissenschaft,* 1894, p. 31; Driver, *Introduction,* p. 463, 464; Knabenbauer, *In Dan.*, p. 372, 373.

V. ÉPOQUE DE LA COMPOSITION. — 1° H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* 1re édit., Gœttingue, 1843-1852, t. IV, p. 25, soutient que les Lamentations furent composées en Égypte, à l'époque où Jérémie y résidait. Il s'appuie sur Lam., I, 3. Mais ce passage ne prouve nullement la thèse qu'il soutient, car il peut très bien se rapporter au temps visé dans Jer., XLI, 17, 18, et dont il est question dans Lam., V, 6, 9. — 2° Tout porte à croire que les Lamentations furent écrites peu de temps après la prise et la destruction de Jérusalem. En effet : 1. La vivacité des descriptions, la véhémence de la tristesse et de la douleur du prophète indiquent que la terrible catastrophe était encore récente. — 2. La famine est décrite comme étant très grande, Lam., I, 11, 19; II, 19, 20; IV, 3-5, ce qui convient au temps de détresse et de

désolation qui suivit immédiatement la ruine de Jérusalem. L'époque de la composition peut être, jusqu'à un certain point, déterminée en comparant Lam., I, 3; V, 6, et Jer., XLI, 1; LII, 6, 12; IV Reg., XXV, 8. Cf. Bleek, *Einleitung in das Alte Testament,* 1878, p. 503; Trochon, *Jérémie,* p. 340; Knabenbauer, *In Dan.,* p. 374, 375.

VI. CANONICITÉ. — On n'a jamais soulevé de contestation sur la canonicité des Lamentations. Ce livre a toujours fait partie du canon juif, et du canon chrétien. Voir CANON, t. II, col. 137-162. Cf. Kaulen, *Einleitung,* 3e édit., p. 372.

VII. TEXTE. — Le texte original est l'hébreu; cependant ce n'est pas un hébreu pur et absolument classique; il présente parfois quelques formes irrégulières et chaldaïsantes. Les Lamentations se trouvent dans toutes les versions.

VIII. STYLE. — Le style des Lamentations est d'une poésie et d'une beauté remarquables; il présente toutes les qualités qu'on peut désirer dans ce genre littéraire : vif, imagé, expressif, grave, en un mot en harmonie avec les idées qu'il exprime et les malheurs qu'il retrace. Aussi a-t-on toujours admiré les beautés littéraires des Lamentations. Pour les éloges qu'on a toujours faits des Lamentations, cf. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* prælect. XXII, p. 458-460; Trochon, *Jérémie,* p. 341, 342, § VI.

IX. FORME LITTÉRAIRE DES LAMENTATIONS. — *I. LE RYTHME.* — Tout le monde admet que les cinq élégies des Lamentations sont en vers; mais on n'est pas d'accord sur le caractère de la métrique ou la nature du vers. Cf. Maldonat, *Comment. in Jer.,* Mayence, 1611, p. 248. Ainsi, d'après Bickell, *Carmina hebraïca metrice,* p. 112-120, les quatre premiers poèmes sont des vers de douze syllabes; Gietmann, *De re metrica Hebræorum,* p. 58, pense que les quatre premiers poèmes se composent de vers de neuf [= onze] syllabes ; quant au cinquième poème, ils reconnaissent tous les deux qu'il se compose de vers de sept syllabes. Dans ces derniers temps, K. Budde, *Das hebräische Klagelied,* dans *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft,* 1882, p. 1-52, a fait une étude approfondie de la métrique des Lamentations. Il observe que le rythme de Lam., I-IV, se rencontre dans d'autres endroits de l'Ancien Testament, qui sont aussi des élégies; il en conclut que c'est le rythme propre aux élégies. Le vers se composerait d'un ou plusieurs membres; mais chaque membre, qui ne contient en moyenne pas plus de cinq ou six mots, serait divisé par une césure en deux parties inégales : la première ayant la longueur ordinaire d'un membre, la seconde étant plus courte, et très souvent sans parallélisme d'idées avec la première. On peut voir l'application de cette théorie dans les exemples suivants :

I, 1. Comment la ville est-elle assise solitaire, — elle qui était pleine de peuple? Elle est devenue comme une veuve, — elle qui était la maîtresse des nations : La reine des provinces, — elle est devenue tributaire.

II, 3. Il a brisé dans l'ardeur de sa fureur — toute la corne d'Israël : Il a ramené en arrière sa main droite — de devant l'ennemi : Il a allumé dans Jacob comme un feu brûlant — qui a dévoré tout autour.

III, 1-3. Je suis un homme qui voit son affliction — sous la verge de son indignation : Il m'a conduit et fait marcher — dans les ténèbres et non dans la lumière : Il a tourné et retourné sa main contre moi — tout le jour.

Le premier membre est quelquefois d'une longueur démesurée, par exemple : II, 13a; III, 56; IV, 18b, 20a; quelquefois il ne contient que deux mots, quand ces mots sont très longs, par exemple : I, 1b, c, 4c, 9b; quelquefois, ce qui arrive plus rarement, il y a une légère collision entre le rythme et la pensée, par exemple : I, 10c, 13a; II, 8b. Cependant certains vers ne peuvent pas se ramener à ce type; Budde suppose, *Zum hebräische Klagelied,* dans *Zeitschrift,* 1892, p. 264, que dans ces cas le texte ne nous est pas parvenu intact. Les morceaux de l'Ancien Testament qui se ramèneraient au type métrique des Lamentations seraient surtout : Is., XIV, 4b-21 (élégie sur le roi de Babylone); Ezech., XIX; XXVI, 17 (à partir de *'êk,* « comment »)-18; XXVIII, 18, 19; Jer., IX, 9b (à partir de *mê-'ôf,* « depuis l'oiseau »)-10, 18, 20-21 (*dabbêr koh ne'um Yehôvâh,* « dis : ainsi parle Jéhovah, » étant omis [Septante] ou regardé comme une parenthèse); XXII, 6 (à partir de *Gil'âd,* « Galaad »)-7, 21-25; Am., V, 2.

II. LA STROPHIQUE. — Elle n'est pas partout uniforme. Dans les trois premières élégies (I-III), la strophe a trois vers; dans la quatrième et la cinquième (IV, V) elle se compose de quatre vers. Dans I, II, IV, le nombre des strophes est de vingt-deux selon le nombre même des lettres de l'alphabet hébreu; III a vingt-deux strophes et 66 versets (membres), chacun des trois vers d'une même strophe commençant par la même lettre de l'alphabet; V se compose aussi de vingt-deux strophes. En outre la cinquième élégie est un remarquable exemple d'*assonance;* sur les quarante-quatre vers et les vingt-deux versets dont elle se compose, la syllabe *nû* se rencontre trente-trois fois : 1a, b, 2a, b, 3a, b. 4a, b, 5a, b, 6a, 7a, b, 9a, 10a, 11a, 15a, b, 16a, b, 17a, b, 20a, b, 21a, b, 22a, b.

III. LE CARACTÈRE ACROSTICHE. — Les quatre premiers poèmes (I-IV) sont acrostiches ou alphabétiques, c'est-à-dire que chaque strophe commence par une lettre de l'alphabet hébreu, *Aleph, Beth,* etc. On a cherché la raison de cette forme alphabétique, et l'on a fait plusieurs hypothèses. 1o Les uns n'y ont vu qu'un expédient mnémonique, un moyen d'aider la mémoire. 2o Bickell pense que cette forme indique qu'on traite le même sujet depuis le commencement jusqu'à la fin. 3o On y voit plus généralement une simple disposition, propice à un genre particulier de poésie : c'est lorsque le sujet qu'on y traite est *un,* mais d'autre part non susceptible d'un développement logique et régulier; on supplée alors à ce défaut par la répétition qui donne de l'intensité à l'expression des sentiments et des émotions. Cf. Driver, *Introduction,* p. 459; Knabenbauer, *In Dan.,* p. 366, 367.

X. USAGE LITURGIQUE DES LAMENTATIONS. — La Synagogue et l'Église ont toujours fait le plus grand cas des Lamentations. Dans les circonstances les plus douloureuses, elles empruntent les accents du prophète pleurant les malheurs de sa patrie pour exprimer leurs émotions. Après la captivité, les Juifs rentrés dans leur patrie voulurent perpétuer la mémoire des maux qu'ils avaient soufferts. Chaque année, le neuf du mois d'*Ab* (juillet) ils jeûnèrent et lurent dans les synagogues les Lamentations de Jérémie. Cet usage se perpétua dans la suite. Cf. Rosenmüller, *In Jeremiæ Threnos proœmium.* L'Église catholique a emprunté aux Lamentations les leçons de l'office des trois derniers jours de la Semaine sainte.

XI. BIBLIOGRAPHIE. — Origène, *Selecta in Threnos,* t. XIII, col. 606-652; Théodoret de Cyr, *In Threnos,* t. LXXXI, col. 779-806; S. Éphrem, *S. Ephræm Syri hymni et sermones,* dans Lamy, t. II, in-4o, Malines, 1886, p. 217-228; Olympiodore, *In Jer. Lament.,* t. XCIII, col. 725-761; Raban Maur, *Expositio super Jer.,* t. CXI, col. 1181-1272; Paschase Radbert, *In Threnos,* t. CXX, col. 1059-1256; Guibert, *Tropologiæ in Lam. Jer.,* t. CLVI, col. 451-488; Rupert, *In Jer.,* t. CXXVII, col. 1378-1420; Hugues de Saint-Victor, *In Threnos Jer.,* t. CLXXV, col. 255-322; Albert le Grand, *In Threnos Jer.,* t. VIII de ses œuvres, Lyon, 1651, p. 1-39; S. Bonaventure, *Expositio in Lam. Jer.,* t. X de ses œuvres, Paris, 1867, p. 138-206; dans les œuvres de saint Thomas, t. XIII, se trouve un petit commentaire que les critiques attribuent à Thomas de Galles; del Rio, *Com. litter. in Threnos,* in-4o, Lyon, 1608; * Tarnow, *Comment. in Threnos,* in-4o, Rostock, 1642, et Hambourg, 1707; * Lessing, *Observationes in tristitia Jer.,* in-8o, Leipzig, 1770; * Pareau, *Threni Jer. philologice et critice illustrati,* in-8o, Leyde, 1790; * Neumann, *Jeremias und Klagelieder,* in-8o, Leipzig, 1858; L. A. Schneedorfer, *Die*

Klagelieder des Propheten Jeremia, in-8°, Prague, 1876; *M. Löhr. *Die Klagelieder Jeremias*, 1891; et dans *Hand Komment.* de Nowack, 1894; S. Minocchi, *Le Lamentazioni di Geremia*, in-8°, Rome, 1897; * K. Budde, dans *Kurzer Handkomment.*, Abth. XVII, Fribourg-en-Brisgau, 1898.

V. ERMONI.

LAMIE, nom par lequel la Vulgate désigne deux animaux différents. — 1° Dans une description de l'Idumée réduite à l'état de désert, Isaïe, XXXIV, 14, dit: « La *lilit* y



14. — Lampes primitives de Palestine : les deux premières d'après les originaux du Musée judaïque du Louvre; la troisième d'après Ch. Warren et Conder, *The Survey of Western Palestine, Jerusalem*, 1884, p. 535.

aura sa demeure, elle trouvera là son lieu de repos. » Le mot *lilit*, en assyrien *lilitu*, de *lilaatuv*, « soir, » Schrader, *Die Keilinschriften und des A. T.*, Giessen, 1872, p. 11, veut dire la « nocturne ». On a cru que la *lilit* était une sorte de fantôme nocturne. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 409. Les Septante ont traduit par ὀνοκένταυρος et saint Jérôme par *lamia*. La λάμια, *lamia*, était pour les anciens une espèce de monstre féminin qui dévorait les hommes et les enfants. Aristophane, *Pax*, 757; *Vesp.*, 1035; Plutarque, *Curios.*,



15. — Lampes trouvées à Jérusalem. D'après *The Survey of Western Palestine, Jerusalem*, 1884, p. 539, 182. Sur celle du milieu est représenté le chandelier à sept branches.

2; Diodore, XX, 41; Strabon, I, 19; Horace, *Epod.*, V, 20; *Ars poet.*, 340; Ovide, *Fast.*, VI, 131. Cf. Rich, *Dict. des ant. grecques et romaines*, trad. Chéruel, Paris, 1873 p. 347. Comme le mot *lilit* n'apparaît que cette seule fois dans la Bible hébraïque, saint Jérôme a cru devoir le traduire, d'après le sens populaire qu'on lui prêtait, par un équivalent. Sur la traduction des Septante, voir ONOCENTAURE. Il est plus probable que, dans Isaïe, la *lilit* est un oiseau nocturne. Voir CHAT-HUANT, t. II, col. 627. — 2° On lit dans Jérémie, Lam., IV, 3: « Les *tannin* même mettent dehors (*ḥâlṣû*, « extraient ») leur mamelle et allaitent leurs petits. » Ces *tannîn* ne sont pas les chacals, qui n'ont nul besoin d'extraire leur mamelle pour allaiter leurs petits, mais les grands cétacés, qui extraient de l'eau leur mamelle pour la donner à têter. Voir CACHALOT, t. II, col. 6. Les Septante traduisent par δράκοντες et la Vulgate par *lamiæ*. Il n'est pas vraisemblable que saint Jérôme ait eu en vue ici un monstre fabuleux, comme dans le passage d'Isaïe. La λάμια est dans Aristote, *Hist. anim.*, V, V, 3, une sorte de requin, et dans Pline, *H. N.*, IX, XXIV, 40, une espèce de poisson plat. C'est plutôt au sens d'Aristote que se sera référé saint Jérôme. Ce sens est le plus conforme à l'hébreu.

H. LESÊTRE.

LAMPE (hébreu : *nêr;* Septante : λύχνος; Vulgate : *lucerna*), appareil d'éclairage, composé d'un récipient à huile dans lequel trempe une mèche qu'on allume.

I. LES LAMPES DANS L'ANTIQUITÉ. — 1° *Fabrication des lampes.* — La lampe des anciens, tant en Orient que dans les pays grecs et romains, a toujours été essentiellement formée d'un récipient destiné à contenir une certaine quantité d'huile. A ce récipient étaient adaptés un ou plusieurs becs plus ou moins allongés, ordinairement dans le même plan horizontal que le récipient lui-même, et servant à conduire au dehors l'extrémité de la mèche imbibée d'huile. Les becs de lampe étaient ainsi disposés parce que l'expérience avait montré que l'huile, toujours imparfaitement épurée chez les anciens, montait très difficilement dans des mèches qui étaient elles-mêmes assez peu conductrices. Voir MÈCHE. Le récipient, primitivement à air libre, fut ensuite habi-

tuellement muni d'un couvercle adhérent, dans lequel on ménageait un ou plusieurs trous pour verser l'huile. De petits couvercles mobiles servaient parfois à fermer ces trous. Les premières lampes furent en terre cuite. Elles avaient la forme très rudimentaire de petites écuelles ou de coquilles contenant l'huile dans laquelle trempait la mèche. Le bord avait été pincé pour ménager à cette dernière un passage fixe (fig. 14). On n'a point trouvé ce genre de lampes en Égypte, bien que Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 16, t. VIII, col. 809, dise que les Grecs ont emprunté la lampe aux Égyptiens. Hérodote, II, 62, 130, 133, parle des lampes égyptiennes.



16. — Lampes juives chrétiennes de Jérusalem. Celle de droite a été trouvée dans la piscine de Béthesda. D'après *The Survey of Western Palestine, Jerusalem*, 1884, p. 539, 540.



17. — Moule de lampes.
Au-dessus, lampe fabriquée avec ce moule.
D'après l'original. Musée judaïque du Louvre.

Mais en Phénicie, et dans les pays de fondation phénicienne, Cypre, Carthage, Sardaigne, on a rencontré une quantité de ces lampes à forme rudimentaire. Cf. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1874, p. 489-490; A. L. Delattre, *Lampes antiques du musée de Saint-Louis de Carthage*, Lille, 1889. La Palestine en a également fourni un grand nombre. Cf. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, Paris, 1875, t. II, p. 91; *Survey, Jerusalem*, pl. XLV-LXVI. Les lampes ont pris peu à peu des formes moins primitives (fig. 15 et 16). On les a couvertes, arrondies ou allongées, aplaties, munies de becs plus saillants, d'anses, de crochets ou d'appareils de suspension. On a multiplié les becs, de manière à obtenir une lumière plus intense. Puis on a donné au récipient toutes sortes de formes plus ou moins élégantes et commodes, comme celles du pied humain, de quadrupèdes accroupis, d'oiseaux, etc. On y a ajouté des ornements, des inscriptions, le nom du potier ou du destinataire. Les lampes primitives, en Égypte et dans l'Afrique du Nord, ont été faites au tour. Aristophane, *Eccles.*, 1, les appelle à cause de cela τροχήλατοι, « tournées à la roue. » Plus tard, les potiers modelèrent les lampes à la main et les fabriquèrent avec des moules. On a retrouvé de ces derniers, en terre cuite très dure (fig. 17). Le moule se composait de deux parties, sur le fond desquelles le potier étalait l'argile; il rapprochait ensuite les deux parties, l'argile se soudait par les bords, se détachait aisément du moule au bout de quelque temps et n'avait plus qu'à recevoir les derniers apprêts avant la cuisson. On faisait aussi des lampes en bronze, dont la façon réclamait naturellement plus de soins. La forme générale des lampes d'argile n'a guère varié. Des lampes de terre cuite, du genre le plus simple, sont encore en usage en Syrie et à Tyr. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 144. Les anciennes lampes égyptiennes (fig. 18) sont simples ou diversement ornées, suivant la fantaisie du potier. Les lampes chaldéennes (fig. 19), assyriennes (fig. 20) ont des formes plus lourdes et moins régulières. Les potiers israélites se sont inspirés des modèles égyptiens et phéniciens. Voir t. II, fig. 186, col. 546. L'industrie phénicienne fournissait d'ailleurs à la Palestine une grande quantité de lampes, et on en a retrouvé un bon nombre que conservent les musées, spécialement celui du Louvre (fig. 21). Les lampes palestiniennes, postérieures à l'ère chrétienne, ne s'éloignent pas des types des anciens céramistes. Plusieurs sont décorées d'inscriptions grecques (fig. 22) ou arabes. Cf. *Revue biblique*, 1892, p. 260; 1893, p. 632; 1898, p. 486, 487. Des lampes analogues, à emblèmes chrétiens (fig. 23), ont souvent été découvertes en Occident et en Afrique. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3e édit., Paris, 1889, p. 406, 408, 426, etc.; A. L. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, 5 fasc., Lille, 1890-1893.

2° *Usage des lampes.* — Les lampes servaient avant tout aux usages domestiques. Naturellement très basses, on aurait pu les placer sous un lit. Marc., IV, 21. Mais, pour qu'elles fussent utiles, on les posait à un endroit d'où elles pouvaient éclairer toute la demeure, dans une petite niche ménagée dans la muraille, sur une tablette,

sur un meuble et plus habituellement sur un support ou chandelier qui permettait à la lumière de se répandre dans toute la pièce. Matth., v, 17; Marc., iv, 21; Luc., viii, 16; xi, 33. Voir Chandelier, t. ii, col. 546. On prenait la lampe à la main quand on voulait explorer des endroits obscurs et retrouver un objet. Luc., xv, 8. Sophonie, i, 12, parlant du jugement rigoureux que le Seigneur s'apprête à exercer contre Juda et Jérusalem, dit que Dieu « fouillera Jérusalem avec des lampes ». — Les lampes servaient encore, chez les anciens, dans certaines cérémonies publiques, Suétone, *Cæsar*, 37, dans les jeux du cirque, Suétone, *Domit.*, 4, dans les thermes, Lampride, *Alex. Sever.*, xxiv, 6, et surtout dans le culte rendu aux dieux. Apulée, *Metam.*, xi, etc. Baruch, vi, 18, parle des lampes nombreuses allumées devant des idoles qui ne voyaient rien. Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 39, dit que la plupart des villes grecques et barbares avaient adopté l'usage juif des lampes dans les cérémonies religieuses. — Enfin on mettait des lampes dans les tombeaux. Les monuments égyptiens n'en renferment pas, il est vrai; mais elles se rencontrent abondamment dans ceux de la Phénicie, d'où l'usage passa dans les pays grecs et romains. En général, les becs de ces lampes ne portent aucune trace de combustion. Par contre, on éclairait avec des lampes les salles sépulcrales. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t, ii, p. 223, a trouvé dans les tombeaux des rois, à Jérusalem, de petites niches triangulaires destinées à recevoir des lampes dont la trace est encore visible. Les catacombes chrétiennes furent éclairées de la même manière. Cf. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1899, t. i, p. 343-344. — Sur les lampes dans l'antiquité, voir Licetus, *De lucernis antiquorum reconditis*, Udine, 1652; Santi Bartoli et Bellori, *Le antiche lucerne sepolcrali*, Rome, 1691; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, Paris, 1722, t. v, 2me part.; Birch, *History of ancient pottery*, Londres, 1873; Blümmer, *Technologie und Terminologie der Gewerbe*, Leipzig, 1879, t. ii; De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1877, t. iii; Toutain, *Lucerna*, dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. iii, p. 1320-1339.



18. — Lampes égyptiennes. D'après les originaux du Musée du Louvre.



19. — Lampe chaldéenne placée sur un porte-lampe. Figurée sur la pierre-borne de Nabuchodonosor Ier. D'après Brown, *Researches on primitive Constellations*, 2 in-8°, Londres, 1899-1900, t. ii, p. 233.



20. — Lampes assyriennes. D'après les originaux du Musée du Louvre.



21. — Lampes phéniciennes. D'après les originaux du Louvre.

II. Les lampes dans la Bible. — 1° *Les lampes du chandelier du sanctuaire.* — Il y avait sept lampes d'or sur le chandelier à sept branches. Il en est question souvent dans la Sainte Écriture. Exod., xxv, 37; xxx, 8; xxxv, 14; xxxvii, 23; xxxix, 37; xl, 4, 25; Lev., xxiv, 4; Num., iv, 9; viii, 2, 3; III Reg., vii, 49; I Par., xxviii, 15; II Par., iv, 20; xxix, 7; I Mach., iv, 50; II Mach., i, 8; x, 3. Cf. Zach., iv, 2. Voir Chandelier, t. ii, col. 542-543. La beauté de la femme vertueuse est comparée à

l'éclat de la lampe placée sur le chandelier sacré. Eccli., xxvi, 22. On ignore quelle forme avaient ces lampes. Elles étaient mobiles, et le chandelier à sept branches de l'arc de Titus représente seulement les cavités dans lesquelles on les plaçait. Voir t. ii, col. 544, fig. 184.

2° *Les lampes dans l'usage ordinaire.* — 1. On conservait une lampe allumée dans la maison ou sous la tente pendant la nuit, tant pour conserver du feu que pour être en mesure de parer à toute alerte. Cette coutume est encore en vigueur. « S'il arrive au voyageur de traverser de nuit les campagnes de la Palestine ou de la Syrie, il est tout surpris de voir quantité de lumières sur les coteaux et dans les vallées. C'est que l'Oriental, pauvre ou riche, ne dort jamais dans sa maison sans lumière. Dire d'une personne qu'elle dort dans l'obscurité, c'est, en Syrie, une manière d'exprimer qu'elle est dans l'extrême pauvreté. Le domestique syrien ne resterait pas chez un maître qui lui refuserait



22. — Lampes chrétiennes trouvées en Palestine.
D'après la *Revue biblique,* 1898, p. 485.

une lampe de nuit ; ce serait lui refuser le sommeil et l'humilier. Le petit enfant qui s'éveille et voit la lampe prête à s'éteindre, appelle sa mère pour qu'elle renouvelle la flamme. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 256. Aussi est-il noté, dans l'éloge de la femme forte, que « sa lampe ne s'éteint pas pendant la nuit », Prov., xxxi, 18, parce que cette femme diligente a pris le soin nécessaire pour que cette lampe fût suffisamment alimentée pour la nuit. Si, au contraire, il s'agit du méchant, c'est une malédiction pour lui que sa lampe s'éteigne dans sa tente, Job, xviii, 6, et au milieu des ténèbres. Prov., xx, 20. Pour annoncer la destruction de Babylone et des nations ennemies, les auteurs sacrés disent que la lumière de la lampe cessera d'y briller. Jer., xxv, 10; Apoc., xviii, 23. — 2. Le fidèle serviteur avait la lampe allumée à la main pour recevoir son maître, quand celui-ci rentrait tard à la maison. Luc., xii, 35. — 3. Ce sont encore des lampes que les jeunes filles ont avec elles pour attendre l'arrivée de l'époux qu'elles doivent accompagner, bien que saint Matthieu, xxv, 1-8, appelle ces lampes, non plus des λύχνοι, *lucernæ,* mais des λαμπάδες, *lampades.* Il est en effet question de vases dans lesquels on verse de l'huile qui doit alimenter la flamme de la mèche. — 4. Orner les lampes, Matth., xxv, 7, c'était les garnir d'huile et disposer la mèche de manière qu'elle fournît une lumière brillante. — 5. Les lampes nombreuses, λαμπάδες, *lampades*, qui éclairaient la salle dans laquelle saint Paul parla à Troade, Act., xx, 8, étaient de même nature que les précédentes. — Plusieurs métaphores sont empruntées par les écrivains sacrés à la lampe. — *a*) La lampe est le symbole de la prospérité. Dieu la fait briller sur les bons, Job, xxix, 3; Ps. xviii (xvii), 29; cxxxii (cxxxi), 7; Prov., xiii, 9, tandis qu'il éteint la lampe des méchants. Job, xviii, 6; xxi, 17; Prov., xxiv, 20. — *b*) La lampe désigne le principe qui préside à la vie et à la conduite de l'homme, le souffle de Dieu, Prov., xx, 27 ; la parole de Dieu, Ps. cxix (cxviii), 105 ; II Pet., i, 19; sa loi, Prov., vi, 23; le péché, pour le méchant. Prov., vi, 23. L'œil est la lampe du corps, il en dirige les mouvements. Matth., vi, 22; Luc., xi, 34.



23. — Lampe chrétienne.
D'après Bellori, *Li antiche lucerne sepolcrali,*
in-f°, Rome, 1691, part. iii, pl. 29.

— *c*) Saint Jean-Baptiste a été la lumière, ὁ λύχνος, ardente et brillante, envoyée par Dieu devant son divin Fils, pour lui préparer la voie. Joa., v, 35. Dans le ciel, c'est le Seigneur qui est lui-même la lampe des élus. Apoc., xxi, 23; xxii, 5. — *d*) La lampe, alors appelée *nîr,* désigne spécialement la descendance royale, semblable à une lampe que Dieu ne peut laisser s'éteindre au sein de son peuple. III Reg., xi, 36; xv, 4; IV Reg., viii, 19; xxi, 17 ; II Par., xxi, 7.

III. La lampe improprement dite. — Elle prend le nom de *lapîd, λαμπάς, lampas.* C'est plutôt une sorte de flambeau ou de torche, consistant en une matière combustible imbibée d'huile ou de résine. Les Grecs donnaient le nom de λαμπάδες aux flambeaux que les coureurs se passaient les uns aux autres. Hérodote, vi, 105; Aristophane, *Vesp.,* 1203, etc. Avec des lampes de ce genre, on allait au-devant d'Holoferne dans les villes de Syrie. Judith, iii, 10. Ces réceptions aux flambeaux étaient analogues à certaines processions nocturnes qui se faisaient en Égypte. Hérodote, ii, 62. Le mot *lapîd* sert à désigner, dans la Sainte Écriture, les flammes qui parurent au milieu des victimes immolées par Abraham, Gen., xv, 17; les feux qui brillaient sur le Sinaï, Exod., xx, 18; les lampes des soldats de Gédéon,

Jud., VII, 16, voir CRUCHE, t. II, col. 1138; les torches attachées par Samson à la queue des chacals, Jud., XV, 4-5, voir CHACAL, t. II, col. 477, 478; la vapeur brillante qui s'échappe de la gueule du crocodile, Job, XLI, 10, voir CROCODILE, t. II, col. 1125; l'aurore de la délivrance qui apparait comme un flambeau qui s'allume, Is., LXII, 1; le brillant aspect des chérubins d'Ézéchiel, I, 13, voir CHÉRUBIN, t. II, col. 668, et des yeux du personnage qui se montre à Daniel, X, 6; l'éclat des chars qui marchent contre Ninive, Nah., II, 4, et enfin l'ardeur victorieuse des chefs de Juda qui, aux jours de la grande restauration messianique, seront au milieu des peuples « comme des torches enflammées au milieu des gerbes ». Zach., XII, 6. Le mot *lapid* embrasse donc, dans sa signification, différentes sortes de lumière et même de simples apparences lumineuses. Voir TORCHE.

H. LESÊTRE.

LAMPSAQUE (grec : Σαμψάμη ou Σαμψάκη; Vulgate : *Lampsacos*), ville de Mysie (fig. 24). — Le nom de



24. — Monnaie de Lampsaque.
Tête présumée d'Ulysse, coiffé du pileus lauré, à gauche. — ℞. Protomé de cheval ailé à droite.

Lampsaque a été introduit par conjecture dans la Vulgate, I Mach., XV, 23, à la place du nom grec Σαμψάκη ou Σαμψάμη, dans la liste des cités auxquelles est envoyée la lettre du consul Lucius. On ne connaît pas de ville du nom de Sampsaque ou Sampsame. Winer, dans son *Realwörterbuch*, au mot *Sampsake*, 3e édit., 1848, t. II, p. 375, pense qu'il s'agit de *Samsun*, petit port situé entre Sinope et Trébizonde et qui porte maintenant le nom d'Abulféda. L'auteur de la Vulgate suppose au contraire qu'il est question de la ville de Mysie, très florissante à l'époque des Machabées. Lampsaque résista à l'attaque d'Antiochus le Grand et vota une couronne d'or aux Romains qui reçurent la ville au nombre des cités alliées. Polybe, XXI, 10; Tite Live, XXXIII, 38; XXXV, 42; XLIII, 6. Cette dernière circonstance rend très vraisemblable la conjecture de la Vulgate.

La ville de Lampsaque était située sur la côte de l'Hellespont, entre Parium et Abydos, en face de la ville de Callipolis, qui s'élevait sur le rivage opposé de la Chersonèse. Comme celle-ci, elle était bâtie à l'extrémité d'un cap, en sorte que la distance entre les deux n'était que d'environ 7 kilomètres. Lampsaque couvrait une superficie considérable et avait un port excellent. Cette ville conservait une fameuse statue de Lysippe, représentant un lion couché. Agrippa la fit transporter à Rome. Strabon, XIII, I, 18-19. Lampsaque était une colonie de Milet; ses habitants honoraient tout spécialement Priape, c'est dire que leurs mœurs étaient très corrompues. Athénée, *Deipnosoph.*, I, 54; Pausanias, IX, XXXI, 2; Ovide, *Fast.*, VI, 345; Virgile, *Georg.*, IV, 110. Parmi les habitants illustres de la cité, on compte l'historien Charon, le rhéteur Anaximène, et le philosophe Métrodore, disciple d'Épicure. Strabon, XIII, I, 19. Le territoire voisin était célèbre par ses vignobles. Strabon, *loc. cit.* Aujourd'hui la ville ancienne a complètement disparu. Une petite localité du voisinage, Lapsaki, a conservé son nom, mais on n'y a trouvé aucune ruine ancienne. C'est une bourgade qui compte à peine deux cents maisons. Le voisinage est toujours couvert de vignes et d'oliviers. Cf. Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque en Grèce*, in-f°, Paris, 1809, t. II, p. 449.

E. BEURLIER.

LAMUEL (hébreu: *lemû'êl;* Vulgate: *Lamuel*), nom d'un roi auquel sa mère donna des conseils qui furent ensuite consignés dans le livre des Proverbes, XXXI, 1-9. Ces conseils tendent à le détourner des femmes, qui perdent les rois, et du vin, qui les empêche de juger sainement et de prendre en main la cause des opprimés. Le mot *lemû'el* peut se décomposer en *lemô*, forme poétique de *le*, et *'êl*, et il signifie « à Dieu », c'est-à-dire consacré ou dévoué à Dieu, comme Lael. Num., III, 24. Les Septante traduisent littéralement par ὑπὸ Θεοῦ βασιλέως, paroles dites « par Dieu roi ». Dans les autres versions, le nom propre est conservé; Aquila: Λαμμοῦν, Symmaque: 'Ιαμουήλ, Théodotion: 'Ρεβουήλ, Syriaque: *Muel.* Quel est ce roi? Son nom est inconnu dans l'histoire. D'après un certain nombre d'exégètes modernes, c'était un roi de Massa en Arabie. Ils traduisent l'hébreu: « Paroles de Lamuel, roi de *Maśśa,* » Prov., XXXI, 1, prenant pour un nom de lieu le mot *Maśśa,* que la Vulgate a traduit comme substantif commun par « vision ». Voir AGUR, t. I, col. 288. Le nom de Lamuel n'est vraisemblablement qu'un pseudonyme. Suivant les différents commentateurs, ce pseudonyme lui-même désignerait un roi connu, Salomon, Ézéchias, un roi arabe, etc. Rien ne permet de justifier ces identifications d'une manière satisfaisante. Il se peut que Lamuel et sa mère soient des personnages supposés, destinés à faire passer, sous le voile de l'anonyme, une leçon donnée aux rois par un sage d'Israël.

H. LESÈTRE.

LAMY Bernard, savant oratorien, né au Mans en juin 1640, et mort à Rouen, le 29 janvier 1715. Son père, Alain Lamy, sieur de la Fontaine, le fit entrer comme élève, à l'âge de douze ans, chez les Oratoriens du Mans: il y montra de remarquables dispositions, aussi bien pour les lettres que pour la philosophie et les sciences les plus diverses. En 1658, il entra dans la congrégation de l'Oratoire. Il étudia la philosophie à Paris, puis à Saumur; ensuite il enseigna dans les collèges de Vendôme, en 1661, et de Juilly, en 1664; ordonné prêtre en 1697, il fut pendant deux ans professeur au Mans; puis, après un nouveau séjour à Saumur, il alla enseigner à Angers. Là, comme ses doctrines philosophiques, jugées trop exclusivement cartésiennes, avaient suscité des discussions passionnées, le recteur de l'université d'Angers, nommé Rebous, s'en émut et obtint contre lui un arrêt du Conseil d'État, qui fut rendu le 2 août 1675. Ses supérieurs jugèrent à propos de l'envoyer à Grenoble, où, grâce à la protection du cardinal Le Camus, il put reprendre ses cours de philosophie. En 1686, il revint à Paris, où il fit un séjour au séminaire de Saint-Magloire. Enfin, en 1689, il se fixa à Rouen, où il passa ses dernières années. Les ouvrages du P. Lamy sont nombreux et très variés. Nous citerons seulement parmi eux : *Apparatus ad Biblia sacra per tabulas dispositus, in quibus quæ ad illa intelligenda in genere necessaria sunt, oculis subjiciuntur ac dilucide explicantur,* in-f°, Grenoble, 1687. Ce livre fut traduit en français, sur l'ordre de l'évêque de Châlons, par l'abbé Fr. Boyer, sous le titre de : *Introduction à la lecture de l'Écriture Sainte,* in-12, Lyon, 1689. — *Harmonia, sive concordia quator Evangelistarum, in qua vera series actuum et sermonum Jesu Christi, hoc est vera vita ejus, historia restituitur, adjecta locis suis novi ordinis ratione,* in-12, Paris, 1689. Dans ce livre, le P. Lamy soutient que saint Jean-Baptiste fut emprisonné deux fois, d'abord à Jérusalem, par ordre du grand Sanhédrin, ensuite en Galilée, par Hérode. Il y soutient également que Jésus-Christ ne mangea pas l'agneau pascal dans la dernière cène et qu'il fut crucifié le jour où les Juifs célébraient la Pâque; il y défend enfin l'identité de Marie-Magdeleine, de Marie, sœur de Lazare, et de la femme pècheresse. Ces opinions furent la

source de longues discussions, principalement avec Bulteau, curé de Rouen, Jean Piénud et Lenain de Tillemont, puis avec les PP. Hardouin, Mauduit, Rivière, Daniel. — *Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs,* in-12, Paris, 1693. — *Apparatus biblicus, sive manuductio ad sacram Scripturam tum clarius tum facilius intelligendam, nova editio aucta et locupletata omnibus quæ in apparatu biblico desiderari possunt,* in-8°, Lyon, 1696; in-12, Iéna, 1709; in-12, Amsterdam, 1710, etc. C'est le développement de l'*Apparatus ad Biblia.* Il fut traduit en français, par l'abbé de Bellegarde, in-12, Paris, 1697; in-4°, Lyon, 1699, et par l'abbé Boyer, in-4°, Lyon, 1709. Dans son *Apparatus,* Lamy attaque le caractère historique des livres de Tobie et de Judith. Il prétend aussi à tort que, même après le décret du Concile de Trente sur les livres canoniques, il existe entre les protocanoniques et les deutérocanoniques cette différence que ces derniers ont une autorité moindre. — *Défense de l'ancien sentiment de l'Église latine touchant l'office de sainte Madeleine,* in-12, Rouen et Paris, 1497. — *Commentarius in harmoniam sive concordiam quatuor Evangelistarum, cum apparatu chronologico et geographico,* 2 in-4°, Paris, 1699. — *De tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus libri septem,* in-f°, Paris, 1720 (avec planches), ouvrage posthume, publié par le P. Desmollets, qui mit en tête une vie de l'auteur. Voir A. M. P. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* in-8°, Paris, 1880-1882, p. 64-70. A. Regnier.

LANCE, arme offensive servant à transpercer l'ennemi (fig. 25).

I. La lance chez les Hébreux. — 1° *Noms.* — Les Hébreux désignent par deux noms différents l'arme que nous appelons du nom générique de lance : 1. *Hânît,* I Sam. (Reg.), XIII, 19, 22; XVII, 7, 45, 47; XVIII, 10, 11; XIX, 9, 10; XX, 33, etc.; II Sam. (Reg.), I, 6; II, 23, etc.; I Par., XI, 25; XII, 34, etc. Ce mot est traduit ordinairement dans les Septante par δόρυ. Cependant on trouve quelquefois le mot ὅπλον, « arme, » Ps. LVI (LVII), 6; Nahum, III, 3; ζιβύνη, Is., II, 4; ailleurs, par suite de la confusion qu'on rencontre souvent entre les différentes armes, le mot lance est remplacé par σειρομάστης, sorte de pique, IV (II) Reg., XI, 10; ῥομφαῖα, glaive, I Par., XI, 11, 20; Ps. XXXIV (hébreu, XXXV), 3; μάχαιρα, « sabre, » II Par., XXIII, 9; Job, XXXIX, 23. La Vulgate se sert habituellement du mot *hasta,* I Reg., XVII, 7, 45; XXI, 8; XXII, 6, etc., ou du mot *lancea,* I Reg., XIII, 19, 22; XVIII, 10, etc. En comparant ces passages, on voit que les deux mots sont employés indifféremment. Elle rétablit la traduction exacte là où les Septante avaient substitué le mot vague d'arme ou le nom d'une autre arme. — 2. *Rômah,* Num., XXV, 7; Jud., V, 8; I (III) Reg., XVIII, 28; II Par., XI, 12, etc. Les Septante traduisent par δόρυ, II Par., XI, 12; XIV, 8; XXV, 5; Jer., XLVI, 4; ou par λόγχη, II Esd., IV, 13, 16, 21; Ezech., XXXIX, 9. Dans quelques passages, ils traduisent par σειρομάστης, Num., XXV, 7; Jud., V, 8; III (I) Reg., XVIII, 28; Joel, III, 10. La Vulgate traduit par *hasta,* Jud., V, 8; II Par., XI, 12; XIV, 8; etc.; par *lancea,* II Esd., IV, 13, 16, 21; mais aussi par *pugio,* « poignard, » Num., XXV, 7; *culter* et *lanceolus,* III (I) Reg., XVIII, 28.

2° *Description et usage.* — La Bible ne donne aucune description de la *rômah.* Dans le récit du combat de David contre Goliath, nous trouvons au contraire une description assez minutieuse de la *hânît.* Il s'agit, il est vrai, de l'arme du Philistin, mais celle des Hébreux devait être pareille. La *hânît* se composait d'une hampe de bois, *ʿêṣ;* grec, κοντός, ξύλον; Vulgate, *hastile, lignum;* cette hampe est comparée à l'ensouple ou rouleau du tisserand. I Sam. (Reg.), XVII, 7; II Sam. (Reg.), XXI, 19; XXIII, 7; I Par., XX, 5. Au bois était fixée une pointe de fer, que le texte hébreu appelle *lahébét,* « flamme, » pointe brillante du fer, ou *barzel,* « fer ; » grec : λόγχη, σιδήρος; Vulgate : *ferrum.* I Sam. (Reg.), XVII, 7; II Sam. (Reg.), XXIII, 7. Lorsque les guerriers dormaient dans leur tente, ils fichaient leur lance en terre, à leur chevet. I Reg. (Sam.), XXVI, 7, 11. La lance a figuré dès le temps de Moïse dans l'armement des Hébreux· Num., XXV, 7. Aussi, dans son cantique, Débora, pour marquer qu'à l'époque de Jaël Israël était désarmé, dit-elle : « On ne voyait ni bouclier ni lance chez quarante milliers en Israël. » Jud., V, 8. Pour empêcher les Israélites de fabriquer des épées et des lances, les Philistins leur avaient interdit le métier de forgeron. I Reg. (Sam.), XIII, 19. Quand Saül souleva le peuple de Dieu contre ses oppresseurs, lui-même et son fils Jonathas étaient les seuls à posséder une épée et une lance. I Reg. (Sam.), XIII, 22. Dans l'énumération des troupes de David, les guerriers de la tribu de Juda et ceux de la tribu de Nephthali sont indiqués comme armés du bouclier et de la lance. I Par., XII, 24, 34. Ceux de Juda ont la *hânît* et ceux de Nephthali la *rômah.* Les Septante traduisent l'expression hébraïque *nâśaʾ rômah* par δορατόφορος. I Par., XII, 34. Les chefs combattaient avec la lance comme les simples soldats; la Bible mentionne les lances de Saül, d'Abner, de Jesbaam. I Reg. (Sam.), XVIII, 10; XIX, 9, 10; XX, 33; XXVI, 7, etc.; II Reg. (Sam.), II, 23; I Par., XI, 11. C'est en se précipitant sur le fer de sa lance que Saül se donna la mort. II Reg. (Sam.), I, 6. Roboam établit dans les villes qu'il fortifia des arsenaux où il déposa des lances et des boucliers. II Par., XI, 12. Asa avait dans son armée trois cent mille hommes de Juda portant le bouclier et la lance, tandis que les deux cent quatre-vingt mille de Benjamin portaient le bouclier et l'arc. II Par., XIV, 8. Amasias trouve le même nombre de lanciers. II Par., XXV, 5. La lance figure également dans l'armement des troupes d'Ozias. II Par., XXVI, 14. Il en est de même après le retour de la captivité. Néhémie, pour défendre les ouvriers qui reconstruisirent les murs de Jérusalem, place dans des enfoncements, derrière la muraille, des guerriers armés de lances, d'épées et d'arcs. II Esd., IV, 13, 16, 21. A l'époque



25. — Têtes de lances, en bronze, trouvées dans les fouilles de Tell el-Hésy. — D'après Bliss, *A Mound of many Cities,* p. 36, 37.

des Machabées, les lances figuren toujours dans l'armement des Juifs. II Mach., xv, 11. Les cavaliers qui apparaissent dans le ciel à Jérusalem, au temps de la seconde expédition d'Antiochus IV Épiphane en Égypte, portent des lances. II Mach., v, 2. La lance jouait un tel rôle dans les batailles, que s'emparer de vive force d'une ville se dit λαμβάνειν πόλιν δορυάλωτον. II Mach., v, 11; x, 24. Lorsque les prophètes veulent exciter à la guerre ils disent : « De vos serpes faites des lances. » Joël, iii, 10. Au contraire le temps de la paix est celui où avec les fers de lances on fabrique des serpes. Michée, iv, 3.

qu'un bâton, il arracha à l'Égyptien sa lance et l'en transperça. II Reg., xxiii, 21. Le bois de cette lance est comparé, comme le bois de lance de Goliath, à l'ensouple du tisserand. I Par., xi, 23. Dans les armées égyptiennes, dès les temps les plus anciens, figurent des corps de troupes armées de lances et de boucliers. G. Wilkinson, *The Manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e éd., in-8o, Londres, 1878, t. i, p. 456; G. Maspero *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, in-4o, Paris, 1895, t. i, p. 352. On les voit souvent représentées sur les monuments figurés. Cf. Maspero, *Hist.*



26. — Le pharaon Ramsès II armé de la lance. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. xvii.

II. La lance chez les peuples en rapports avec les
Hébreux. — 1o *Philistins et Moabites*. — Nous avons
signalé plus haut la description de la lance du Philis-
tin Goliath. Le fer de cette arme pesait six cents sicles
de fer, soit 8 kil. 250. C'était, il est vrai, l'arme d'un
géant. I Reg. (Sam.), xvii, 7, 45; II Reg. (Sam.), xxi,
19; I Par., xx, 5. Il n'est pas question dans la Sainte
Écriture de la lance des Moabites, mais un bas-relief
conservé au musée du Louvre qui représente un guerrier
de cette nation armé de la lance est le monument qui
peut le plus exactement nous donner l'idée de la forme
de cette arme chez les Hébreux et chez les peuples voi-
sins. Voir t. ii, fig. 125, col. 390.

2o *Égyptiens*. — La Bible mentionne plusieurs fois
la lance parmi les armes des Égyptiens. Banaïas, fils de
Joiada, au temps de David, attaqua un géant égyptien
qui venait à lui, la lance à la main. Banaïas n'avait

anc., t. i, p. 457; t. ii, p. 213, 391. Les rois eux-mêmes portaient cette arme. Ramsès II est représenté perçant de sa lance un chef libyen (fig. 26). Maspero, *Hist. anc.*, t. ii, p. 414; Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Monumenti storici*, in-fo, Florence, 1833-1838, pl. lxxxiii. L'arme est munie à la base d'une pomme ornée d'un gland. Voir Armées étrangères, 2, iii, *Armée égyptienne*, t. i, fig. 267, 268, 270, col. 991-993; Bouclier, t. i, fig. 581, col. 1882.

3o *Assyriens et Babyloniens*. — Fantassins et cavaliers, les Assyriens se servaient de lances. Celle des fantassins avait un peu moins de deux mètres de long, celle des cavaliers était longue de trois mètres à trois mètres vingt centimètres. La hampe était en bois, la pointe en métal, d'abord en bronze, puis en fer. Sa forme était celle d'un triangle, d'un losange allongé ou d'une feuille. G. Rawlinson, *The five great monar-*

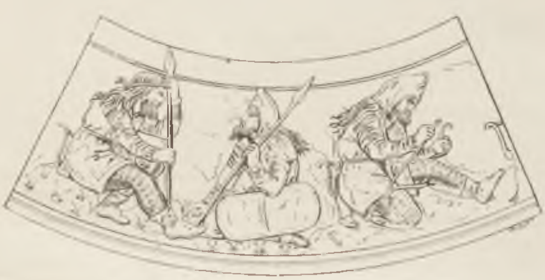
chies of the ancient Eastern World, 4e édit., Londres, 1879, t. II, p. 456; cf. p. 425, 426. L'extrémité inférieure était ornée d'un cône ou d'une grenade. L'arme était trop lourde pour pouvoir être utilisée comme javelot,



27. — Lance assyrienne.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 20.

on ne pouvait s'en servir que pour transpercer l'ennemi. Les fantassins armés de la lance portaient en même temps un bouclier rond (fig. 27). G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 627; t. III, p. 47. Cf. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4o, Paris, 1884, t. II, pl. XIV. Voir d'autres lances, t. I, fig. 224, 261, 262, col. 902, 982, 985; t. II, fig. 91, 430, 431, 540, col. 313, 1151, 1153, 1635. Ceux qui combattaient dans des chars portaient leur lance attachée à l'arrière du char. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 626. La lance servait à la chasse aussi bien qu'à la guerre. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 621, 623.

4o *Armées de Gog.* — Ézéchiel, XXXIX, 9, nomme la



28. — Scythes armés de lances.
D'après le vase de Koul-Oba.

lance parmi les armes des soldats de l'armée de Gog. On pense généralement que l'invasion décrite par le prophète est celle des Scythes qui eut lieu en Asie, dans les dernières années du VIIe siècle avant J.-C. Un vase du musée de l'Hermitage nous représente les Scythes armés de lances (fig. 28). Voir GOG 2, t. III, col. 265; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 342.

5o *Mèdes et Perses.* — Les lances des Mèdes étaient semblables à celles des Assyriens, le fer avait la forme d'un losange ou d'une feuille et l'extrémité inférieure se terminait par une pomme ou une grenade, t. II, fig. 93. Hérodote, VII, 41; C. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 314. Celles des Perses étaient relativement courtes, Hérodote, V, 49; VII, 61, et terminées aussi par une pomme à l'extrémité inférieure. Hérodote, VII, 41. Les piquiers mèdes et perses sont représentés sur les monuments figurés. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 466. Les Mèdes sont reconnaissables à leurs longues robes et portent des boucliers; les Perses sont vêtus de tuniques courtes et n'ont pas de bouclier (fig. 29). Voir DARIUS 1,



29. — Fantassins mèdes et perses armés de lances
D'après Coste et Flandin, *La Perse ancienne*, pl. CI.

t. II, fig. 479, col. 1303. Les gardes placés derrière Darius sur le bas-relief de Behistoun sont armés de lances, G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 681; ses archers sont de même porteurs d'une lance sur la fameuse frise de Suse qui est au musée du Louvre. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 694. Lui-même est représenté perçant un prisonnier de sa lance sur une intaille de Saint-Pétersbourg. G. Maspero, *Hist anc.*, t. III, p. 677.

6o *Grecs.* — Les soldats qui accompagnent Héliodore sont appelés δορυφόροι, c'est-à-dire lanciers. II Mach., III, 23, 28. La Vulgate traduit ce mot par *satellites*, gardes du corps; le mot grec indique l'arme que portaient ces gardes. Voir t. I, fig. 588, col. 1887.

III. LA SAINTE LANCE. — Après la mort de Notre-Seigneur, un des soldats qui gardaient les crucifiés lui perça le côté de sa lance. Joa., XIX, 34. Cette arme, que le grec appelle λογχη et la Vulgate *lancea*, se composait d'une longue hampe de bois, munie d'un fer terminé en haut par une pointe et en bas par une douille dans laquelle entrait le bois. Voir t. I, fig. 594, col. 1898. A. Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums*,

in-4°, Leipzig, t. III, 1888, p. 2077, fig. 2308-2311. Voir CROIX, t. II, fig. 414, col. 1133. D'après saint André de Crète, *Orat.*, X, t. XCVII, col. 1025, la Lance (λόγχη) fut enterrée avec les autres instruments de la passion. C'est une pure conjecture et l'on ne conçoit pas bien pourquoi on aurait enterré l'arme d'un soldat. Aucun auteur ne fait mention de la découverte de la sainte Lance. Cassiodore, *In Is.*, LXXXVI, *concl.*, t. LXX, col. 621, dit qu'elle était conservée à Jérusalem. En 570, Antoine le Martyr la vit dans la basilique de Sion. T. Tobler, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Genève, 1877, t. I, p. 103. Saint Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, IX, t. LXXI, col. 712, la cite parmi les reliques de la passion vénérées à Jérusalem; il annonce qu'il en parlera plus au long, mais il n'en dit rien ailleurs. En 614, nous apprend la *Chronique Pascale*, *Patr. Gr.*, t. XCII, col. 990, après la prise de Jérusalem par les Perses, la pointe de la Lance fut donnée par eux au patriarche de Constantinople, Nicétas. Celui-ci la plaça à Sainte-Sophie. Cf. Th. Nœldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus arabischen Chronik des Tabari*, in-8°, Leyde, 1879, p. 290. D'autre part, en 670, Arculfe, visitant Jérusalem, vit le reste de la Lance dans la basilique Constantinienne. Adamannus, *De locis sanctis*, I, 9, t. LXXXVIII, col. 785. Après cette date il n'est plus question de la sainte Lance à Jérusalem. Au contraire, elle est honorée à Constantinople. Constantin Porphyrogénète, *Cérémonial*, II, 34, *Patr. Gr.*, t. CXII, col. 11-32; Riant, *Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ*, in-8°, Paris, 1878, t. II, p. 212, 213, 216, 231. La pointe, qui avait été insérée dans l'Ycona de Mursuphle, fut prise par Pierre de Bracieux, lorsque les croisés pillèrent Constantinople en 1204, mais elle fut restituée à l'empereur latin Beaudouin II, qui la céda à saint Louis en 1241; *Chronica Alberici monachi*, dans Pertz, *Script. rerum German.*, t. XXIII, p. 883, cf. E. Miller, dans le *Journal des Savants*, 1878, p. 299-302. Le roi de France la fit déposer à la Sainte-Chapelle (fig. 30). En 1793, cette relique fut transportée à la Bibliothèque nationale où l'abbé Coterel la vit en 1796. Gosselin, *Notice historique sur la sainte Couronne*, in-8°, Paris, 1828, p. 161. Cette relique a disparu depuis lors. Le reste de la sainte Lance demeura à Constantinople. Elle est mentionnée dans les itinéraires russes et on peut la suivre jusqu'en 1422. B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, in-8°, Genève, 1889, p. 162, 205; Ph. Brunn, *Constantinople, ses sanctuaires, ses reliques, fragments de l'Itinéraire de Clavijo*, in-8°, Odessa, 1883, p. 17; Bucoléon, *Patr. Gr.*, t. CXXXIII, col. 701. En 1492, Bajazet II envoya la relique au pape Innocent VIII qui, après quelques hésitations, provenant de ce que parmi les cardinaux, quelques-uns soutenaient que la vraie lance était à Nuremberg, tandis que d'autres la croyaient à Paris, le pape la fit porter solennellement à Saint-Pierre. J. Burchard, *Diarium*, 1483-1506, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 472-486. Il existe à la Bibliothèque ambrosienne de Milan un dessin de la sainte Lance de Rome fait en 1599, par G. Grimaldi, clerc de la Basilique Vaticane. Le fer est représenté (fig. 31) privé de sa pointe. Il a été reproduit par F. de Mély, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. XLVI, 1897, p. 8. L'histoire de la lance soi disant découverte à Antioche par les croisés est très sujette à caution. F. de Mély, *Revue*, *ibid.*, p. 120-126. La lance d'Estchmiazin, celle de Nuremberg, aujourd'hui à Vienne, en Autriche, celle de Cracovie, les fragments de Cologne, d'Ancône, et celui que conservent les dominicains à Smyrne ont tous les caractères de reliques apocryphes. Cf. F. de Mély, *Revue*, *ibid.*, p. 122-127, 287-302; J. H. Friedlieb, *Archéologie de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, trad. franç., in-8°, Paris, 1895, p. 343-359; Rohaut de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, in-4°, Paris, 1865, p. 272. E. BEURLIER.



30. — Reliquaire de la sainte Lance. à la Sainte-Chapelle de Paris.
D'après Morand. Voir la *Revue de l'art chrétien*, 1897, p. 9.



31. — La sainte Lance.
D'après le manuscrit A. 168 de l'Ambrosienne de Milan.

LANGE Joachim, grammairien et théologien protestant allemand, né à Gardelegen, le 26 octobre 1670, mort à Halle, le 7 mai 1744. Il fit ses premières études avec son frère Nicolas, puis fréquenta les écoles d'Osterwick en 1685, de Quedlinbourg en 1687, de Magdebourg en 1789. Ensuite, sous la direction d'Aug. Herm. Francke, il étudia à Leipzig, puis à Erfurt et à Halle. A partir de 1693, il fut quelque temps précepteur à Berlin et exerça diverses fonctions à différents endroits. Enfin, en 1709, il fut créé professeur de théologie à l'université de Halle et il demeura dans cette place jusqu'à sa mort. Il fut l'un des adversaires de la philosophie de Wolf. Ses ouvrages, tant philologiques que théologiques, sont nombreux; mentionnons seulement : *Sciographia sacra, quæ in memoriæ subsidium librorum utriusque Testamenti historicorum structuram et analysin succincte exhibet*, in-8°, Halle, 1712; *Isagoge exegetica generalis in primam sancti apostoli Joannis Epistolam, generalia totius Epistolæ momenta ejusdemque analysin continens*, Halle, 1712; *Exegesis Epistolarum apostoli Petri*, in-4°, Halle, 1712; *Exegesis Epistolarum Joannis*, Halle, 1713; *Commentatio historico-hermeneutica de vita et Epistolis Pauli, isagogen generalem et specialem historico-exegeticam præbens in Acta Apostolorum et Pauli Epistolas, una cum compendio hermeneuticæ sacræ*, in-4°, Halle, 1718; *Historia ecclesiastica Novi Testamenti*, Halle, 1722; *Epitome historiæ ecclesiasticæ Veteris et Novi Testamenti*; *Apokalyptisches Licht und Recht, das ist Erklärung der Offenbarung Johannis*, in-f°, Halle, 1730; *Mosaisches Licht und Recht, das ist Erklärung der*

sämmtlichen historischen Bücher des alten Testaments, vom Buch Josua bis Hiob, in-f°, Halle, 1734; *Evangelisches Licht und Recht,* in-f°, Halle, 1735; *Erklärung der Apostelgeschichte,* Halle, 1735; *Davidisches und Salomonisches Licht und Recht,* in-f°, Halle, 1737; *Prophetisches Licht und Recht; Hermeneutica sacra,* in-8°, Halle, 1733; *Urim et Thummim, seu exegesis Epistolarum Petri et Joannis cum appendice dissertationum anti Poiretianarum,* in-f°, Halle, 1734; *Hermeneutische Einleitung in die Offenbahrung Johannis, und dadurch in die Propheten,* in-8°, Halle, 1738; *Biblia parenthetica, oder Hausbibel,* in-f°, Leipzig, 1743.

A. Regnier.

LANGES (hébreu : *ḥătullâh;* Septante : σπάργανον; Vulgate : *panni, involumenta*), linges dans lesquels on enveloppait les enfants nouveau-nés. — L'auteur de Job, xxxviii, 9, compare le brouillard qui entoure la



32. — Enfant emmailloté.
D'après un bas-relief romain représentant probablement la naissance de Télèphe.

mer aux langes qui enveloppent les enfants. Le personnage royal qui est censé parler dans la Sagesse, vii, 4, dit qu'il a été élevé dans les langes, comme tous les autres enfants. L'enfant Jésus fut enveloppé de langes par sa mère à sa naissance, et les anges annoncèrent aux bergers qu'ils trouveraient un enfant « enveloppé de langes et couché dans une crèche ». Luc., ii, 7, 12. — Chez les anciens Égyptiens, on n'emmaillotait pas les enfants; on les laissait grandir, comme aujourd'hui encore, sans leur faire porter de vêtements. Cf. Maspero, *Lectures historiques,* Paris, 1890, p. 15; Lady Gordon, *Lettres d'Égypte,* trad. Ross, Paris, 1869, p. 37. En Chaldée, le climat réclamait plus de précautions dans le soin des jeunes enfants. Les monuments y représentent d'ailleurs les personnages de tout âge beaucoup plus vêtus qu'en Égypte. Chez les Spartiates, on couvrait légèrement le corps de l'enfant, mais sans le serrer dans un maillot. A Athènes, on traitait l'enfant avec plus de délicatesse. Le σπάργανον est ordinairement nommé au pluriel, ce qui le suppose composé de plusieurs pièces. Cf. *Hymn. homeric., Merc.,* 237; Eschyle, *Choeph.,* 755, etc. Les Romains enveloppaient le nouveau-né dans la *fascia,* cf. Plaute, *Truc.,* v, 13, longue et étroite bande d'étoffe qu'on repliait autour du corps, de la tête aux pieds, et qui ne laissait à découvert que la figure. Un bas-relief romain (fig. 32) représente un enfant ainsi emmailloté. Dans une autre figure (fig. 33) l'enfant est enveloppé dans un linge étroit qui fait plusieurs tours et assujettit les membres dans une position droite et raide, de peur qu'ils se déforment. Dans les anciens monuments chrétiens, le divin Enfant apparaît emmailloté de la même façon que l'enfant du bas-relief (fig. 34). Voir t. i, fig. 146, col. 573. C'est par exception que l'enfant Jésus du cimetière de Priscille, cf. t. i, fig. 102, col. 394, est représenté sans vêtement, au moins dans ce qui reste de la peinture. Les Juifs n'admettaient pas qu'un enfant fût dépouillé de tout vêtement pour être porté, ni même pour être mis au berceau ou en être retiré. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 516. De petits enfants juifs de Lachis sont cependant représentés nus. Voir t. ii, fig. 637, 638, col. 2189. C'était du reste une malédiction, à leurs yeux, que de naître sans les soins ordinaires et d'être privé de langes. Ezech., xvi, 4. Saint Jérôme, *In Ezech.,* t. xxv, col. 128, dit que les langes sont mis aux petits enfants pour empêcher leurs membres de se déformer, et qu'ils y restaient jusqu'à l'âge de deux ou trois ans. Actuellement, les petits enfants de Palestine ont des langes. Les femmes du Liban placent les leurs dans des berceaux spéciaux, dont les langes ne sont changés que toutes les vingt-quatre heures, et dans lesquels les enfants demeurent jusqu'à l'âge de deux ans. Les femmes de Bethléhem couchent les leurs dans des espèces de filets de laine à longues franges, qu'elles peuvent porter sur leur dos et accrocher n'importe où. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 84, 347. L'enfant Jésus fut donc enveloppé de langes et sa mère fut elle-même en état de prendre ce soin. Quand l'ange donne comme signe aux bergers qu'ils trouveront un enfant emmailloté et couché dans une crèche, Luc., ii, 12, ce n'est pas l'emmaillotement qui singularisait l'Enfant, c'est bien plutôt la



33. — Enfant romain dans les langes. D'après Auvard et Pingat, *Hygiène infantile ancienne et moderne,* in-18, Paris, 1889, fig. 3, p. 9.



34. — L'Enfant Jésus enveloppé de langes.
D'après le sarcophage d'Adelphia. Musée de Syracuse.

nature de son berceau. La Sainte Vierge avait, selon toute apparence, apporté avec elle ces langes de Nazareth, où ses mains virginales les avaient préparés. Ils servirent à Jésus pendant ses premiers jours, à sa présentation au Temple et durant son voyage et son séjour en Égypte.

H. Lesêtre.

1. LANGUE (hébreu : *lâšôn,* mot commun aux langues sémitiques sous la forme *lišôn,* assyrien : *lišânu;* Septante : γλῶσσα; Vulgate : *lingua*), corps charnu et

mobile, qui est fixé par sa base au fond de la bouche, et est l'organe principal du goût et, chez l'homme, de la parole.

I. Langue des animaux. — La langue des chiens a sa part des ennemis vaincus. Ps. lxviii (lxvii), 24. La langue des chiens lèche le sang de Naboth, III Reg., xxi, 19, d'Achab, III Reg., xxii, 38, et de Jézabel que ces animaux ont dévorée. IV Reg., ix, 36. Elle lèche également les ulcères du pauvre Lazare. Luc., xvi, 21. Pendant la dixième plaie d'Égypte, pas même un chien ne devait remuer la langue au milieu des Hébreux. Exod., xi, 7. Sur ces deux derniers passages, voir Chien, t. ii, col. 702. La langue de la vipère donne la mort. Job, xx, 16. Voir Vipère. Il est impossible de prendre le crocodile avec une corde par la langue. Job, xl, 20.

II. Langue de l'homme. — 1° *Au sens littéral.* — 1. La langue sert à laper l'eau, à la manière des chiens, c'est-à-dire à boire non plus en faisant couler l'eau dans la bouche, mais en l'aspirant avec la langue. C'est ce que firent les soldats de Gédéon. Jud., vii, 5-7. — Dans la soif ardente, la langue se dessèche et s'attache au palais. Ps. xxii (xxi), 16; Is., xli, 17; Lam., iv, 4. C'est pourquoi le mauvais riche, torturé dans l'enfer, demande que Lazare vienne humecter sa langue avec l'extrémité de son doigt trempée dans l'eau. Luc., xvi, 24. — L'exilé proteste que sa langue s'attachera à son palais avant qu'il oublie Jérusalem. Ps. cxxxvi (cxxxv), 6. — On dit aussi que la langue s'attache au palais pour signifier que l'on est silencieux et attentif. Job, xxix, 10. — Moïse avait la langue embarrassée, il était *kebad lâšôn,* βραδύγλωσσος, *tardioris linguæ,* et le Seigneur lui substitua son frère Aaron pour prendre la parole. Exod., iv, 10. — Notre-Seigneur guérit un muet en lui touchant la langue, qui alors se déliait, c'est-à-dire devenait capable de parler. Marc., vii, 33, 35; cf. Luc., i, 64. C'est une des merveilles messianiques qu'Isaïe, xxxii, 4; xxxv, 6, avait annoncées. — 2. Parmi les plaies qui frapperont les ennemis de Jérusalem, Zacharie, xiv, 12, mentionne la langue tombant en pourriture. Saint Jean, Apoc., xvi, 10, parle des hommes que Dieu frappe et qui se mâchent (ἐμασῶντο, *commanducaverunt*) la langue de douleur. — Antiochus fit couper la langue à l'aîné et au troisième des sept frères Machabées. II Mach., vii, 4, 10. — Après la mort de Nicanor, sa langue fut coupée en morceaux et livrée en pâture aux oiseaux. II Mach., xv, 33. La barbarie des anciens peuples prenait plaisir à couper la langue des prisonniers et des vaincus. Cf. Maspero. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1899, t. iii, p. 423, 545. Une scène chaldéenne, voir t. i, fig. 266, col. 989, représente des prisonniers que l'on torture et auxquels on arrache la langue.

2° *Dans le sens métaphorique.* — La langue désigne très fréquemment la parole elle-même et la manière bonne ou mauvaise de s'en servir. Les livres des Psaumes, des Proverbes et de l'Ecclésiastique renferment un très grand nombre de sentences qui se rapportent à ce sujet. — 1. La langue est l'instrument de la parole. Job, xxxiii, 2; Ps. xxxix (xxxviii), 5; xlv (xliv), 2; cxxxix (cxxxviii), 4; II Reg., xxiii, 2; Is., xlv, 24, etc. La parole est tantôt *bi-lešôni,* « sur ma langue, » Job, vi, 30; Ps. xv (xiv), 3; Prov., xxxi, 26, etc.; tantôt *tahat lašôn,* « sous la langue, » Ps. x, 7; lxvi (lxv), 17, les deux expressions ayant d'ailleurs le même sens. L'épouse a sous la langue du miel et du lait, Cant., iv, 11, c'est-à-dire de douces et aimables paroles. — 2. Selon les paroles qu'elle profère, la langue est douce ou perverse, Prov., xv, 4; arrogante, Ps. xii (xi), 4; mensongère, Ps. cix (cviii), 3; Prov., vi 17; trompeuse, Ps. lii (li), 6; méchante, Prov., x, 31. C'est pourquoi il est dit que « la mort et la vie sont au pouvoir de la langue ». Prov., xviii, 21. — 3. La langue, sans qualificatif, est ordinairement prise en mauvaise part. Le « fléau de la langue » désigne la médisance et la calomnie, ce que nous appelons des « coups de langue ». Job, v, 21; Eccli., xxvi, 9. Les ennemis de Jérémie veulent le tuer « avec la langue ». Jer., xviii, 18; cf. Ezech., xxxvi, 3. Aussi la langue est-elle comparée au serpent, Ps. cxl (cxxxix), 4; à l'arc, Jer., ix, 3; à la flèche. Jer., ix, 8. — 4. L' « homme de langue », *'iš lâšôn,* γλωσσώδης, *linguosus,* Ps. cxl (cxxxix), 12; Eccli., ix, 25, ou *linguatus,* Eccli., viii 4, et la femme γλωσσώδης, *linguata,* Eccli., xxv, 27, sont des personnes de mauvaise langue. Les versions appellent δίγλωσσος, *bilinguis,* « double langue, » celui qui parle mal, disant le pour et le contre et blessant la vérité et la charité. Prov., viii, 13; xviii, 8; Eccli., v, 17; vi, 1; xxviii, 15. Saint Paul ne veut point de diacres qui soient διλόγοι, *bilingues.* I Tim., iii, 8. La troisième langue ou triple langue, γλῶσσα τρίτη, *lingua tertia,* est quelque chose de pire encore. Eccli., xxviii, 16, 19. « Donner de la langue, » *lôšên,* c'est calomnier, καταλαλοῦν, *detrahere.* Ps. ci (c), 5. — 5. Saint Pierre recommande d'empêcher sa langue de mal parler, I Pet., iii, 10, et saint Jacques, i, 26, taxe d'irréligion celui dont la langue est sans frein. Ce même apôtre compare la langue au gouvernail qui, malgré sa petitesse, imprime la direction au vaisseau, au petit feu qui peut incendier une grande forêt, aux bêtes sauvages qui sont moins indomptables qu'elle. Il rappelle les biens et les maux dont elle peut être la cause et veut qu'elle ne soit pas autre chose qu'une source de biens. Jacob., iii, 4-12. — Sur les péchés de la langue, voir Médisance, Mensonge.

III. Langue au sens figuré. — 1. Le nom de « langue d'or », *lešôn zâhâb,* γλῶσσα χρυσέα, est donné à une barre d'or, *regula aurea,* ayant la forme de langue. Jos., vii, 21, 24. — 2. La pointe que fait la mer Morte tant au sud qu'au nord est appelée « langue ». Jos., xv, 2, 5; xviii, 19. C'est de la langue du sud que partait la frontière de Juda, pour rejoindre au nord l'autre langue de la mer. Celle-ci s'avançait comme une langue au milieu des terres; elle y formait des golfes. Aujourd'hui le nom d'*El-Lisân* est donné au contraire à la langue de terre qui se rattache à la rive orientale de la mer Morte et s'avance vers le nord en forme de langue. Voir Morte (Mer). Isaïe, xi, 15, appelle aussi « langue de la mer d'Égypte » soit l'embouchure du Nil, soit la pointe septentrionale de la mer Rouge. Les géographes arabes donnent également le nom de « langues » aux golfes. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ vaticin.*, Leipzig, 1811, t. i, p. 450. — 3. Isaïe, v, 24, dit que « la langue de feu dévore le chaume ». Ailleurs, xxx, 27, il compare la langue de Jéhovah à un feu dévorant. La flamme affecte en effet la forme d'une langue, elle en a la mobilité et semble lécher les objets qu'elle atteint. Quand le Saint-Esprit descendit sur les apôtres, il apparut sous forme de « langues séparées, comme de feu », διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, *dispertitæ linguæ tanquam ignis.* Act., ii, 3. Ces langues, ayant l'apparence du feu, symbolisaient la prédication évangélique, et ce feu représentait la grâce qui purifie et qui embrase. Cf. Deut., iv, 24; Is., vi, 6-7; Matth., iii, 11; Luc., iii, 16; xii, 49.

H. Lesêtre.

2. LANGUES (CONFUSION DES) à Babel. Voir Confusion des langues, t. ii, col. 920.

3. LANGUES (DON DES), faculté surnaturelle de parler des langues étrangères sans les avoir apprises. Notre-Seigneur avait mentionné, parmi les signes qui devaient accompagner ceux qui croiraient en lui, le don de « parler des langues nouvelles », Marc., xvi, 17, c'est-à-dire inconnues de ceux qui s'en serviraient. On appelle quelquefois ce don « glossolalie ».

1° *A la Pentecôte.* — 1. Quinze peuples de langues diverses sont représentés à Jérusalem au moment de la descente du Saint-Esprit. Act., ii, 9-11. A peine ont-ils reçu cet Esprit, que les Apôtres et les disciples, au

nombre d'environ cent vingt, Act., 1, 15, se mettent à parler des langues étrangères, ἑτέραις γλώσσαις, *variis linguis,* selon que l'Esprit-Saint leur donnait de le faire. La multitude rassemblée autour du Cénacle était stupéfaite, car chacun les entendait parler sa propre langue, τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν, *lingua sua illos loquentes.* Ils parlaient tous ensemble ou un grand nombre à la fois, si bien qu'aux yeux des malveillants ils ressemblaient à des hommes ivres. Leurs paroles ne s'adressaient pourtant pas directement aux auditeurs, mais à Dieu dont ils célébraient les louanges dans des langues différentes que comprenaient ceux qui les entouraient. C'est ce qu'exprime la réflexion de ces derniers : « Nous les entendons dire dans nos langues les grandeurs de Dieu. » Act., II, 4-13. Saint Pierre prend alors la parole, non plus en langue étrangère, mais en araméen, compris également par les Juifs de Judée, et par la majeure partie de ceux de la dispersion et des prosélytes; il leur montre, dans ce phénomène surnaturel, l'accomplissement d'une prophétie de Joel, leur prêche Jésus-Christ et convertit trois mille Juifs. Act., II, 15-41. — 12. Il résulte de ces textes, que le don de parler les langues étrangères venait aux Apôtres et aux disciples du Saint-Esprit lui-même, de qui dépendaient exclusivement le choix de la langue que chacun devait parler, le moment où il devait parler et les choses qu'il avait à dire. Il faut en conclure encore que le don résidait objectivement dans ceux qui parlaient et non dans ceux qui écoutaient. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLI, 15, t. XXXVI, col. 449, cite et rejette avec raison l'opinion de ceux qui pensaient que les Apôtres parlaient leur langue naturelle, mais étaient miraculeusement compris par des hommes qui n'entendaient pas cette langue. Enfin le texte restreint l'usage des langues diverses à la louange de Dieu et ne l'étend pas à la prédication elle-même. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CLXXVI, a. 1, dit que les Apôtres ont reçu le don des langues pour pouvoir prêcher l'Évangile aux diverses nations. L'opinion qu'il en a été ainsi est même assez répandue. Elle ne s'appuie pourtant sur aucune donnée scripturaire. A l'aide de l'araméen, les Apôtres ont pu communiquer aisément avec la plupart des Juifs répandus dans le monde, et le grec a servi à saint Paul pour convertir les Gentils. Les Apôtres ont-ils appris et parlé d'autres langues, ou ont-ils été favorisés, comme saint François-Xavier, du don de prêcher l'Évangile en des langues inconnues d'eux? Ou bien étaient-ils compris de tous, même quand ils ne parlaient que leur langue habituelle, comme il arrivait pour saint Vincent Ferrier? Cf. Fages, *Histoire de S. Vincent Ferrier,* Paris, 1901, t. I, p. 161. Il est possible qu'il en ait été ainsi : mais les textes se taisent à ce sujet, et, toutes les fois qu'il est parlé du don des langues, dans les Actes et les Épîtres, c'est dans le sens restreint que nous venons de voir. Le don des langues, en rapport avec la forme que le Saint-Esprit choisit pour manifester sa présence, Act., II, 3, symbolise l'universalité de la prédication apostolique, par l'effet de laquelle Dieu sera loué dans toutes les langues de l'univers. Rom., XIV, 11; Phil., II, 11. — 3. On s'est demandé quelles langues avaient parlées les cent vingt personnes, apôtres et disciples, qui reçurent le Saint-Esprit au Cénacle. Différentes réponses ont été données : chaque disciple parlait toutes les langues (S. Augustin), chacun parlait la langue du pays qu'il était appelé à évangéliser plus tard (S. Jean-Chrysostome), chacun parlait une langue différente, etc. La question n'est pas de haute importance; on manque d'ailleurs d'éléments pour la résoudre. Toujours est-il qu'il y eut au moins quinze langues parlées, puisque quinze peuples divers comprenaient ce qui était dit. Act., II, 8-11. Il y avait là comme une contre-partie de la confusion des langues à Babel; autrefois des hommes parlant la même langue avaient cessé de se comprendre; maintenant des hommes parlant des langues diverses comprenaient ce qui était dit à la gloire de Dieu. C'était le symbole de la prochaine conversion des hommes à la même foi, malgré la diversité de leurs nationalités et de leurs langages. Dans son discours, saint Pierre signale ce phénomène de glossolalie comme l'accomplissement de la prophétie de Joel, II, 28 (III, 1), disant qu'aux jours du Messie les fils et les filles d'Israël prophétiseront, *nibb'ou,* προφητεύσουσι, *prophetabunt.* Saint Paul, comme nous allons le voir plus loin, fait de la prophétie et du don des langues deux choses nettement distinctes. I Cor., XIV, 5. Mais ce n'est pas dans le même sens que saint Pierre prend le mot prophétie. Il s'agit, dans son discours, de la prophétie telle qu'on l'entendait dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire de la manifestation extérieure d'une action extraordinaire exercée par Dieu à l'intérieur de l'âme. L'exercice du don des langues était une prophétie dans le même sens que les actes inspirés par l'Esprit de Dieu à Saül et aux prophètes de Béthel, I Reg., X, 5-13, aux envoyés de Saül à Ramatha, I Reg., XIX, 20-24, à Asaph et à Idithun dans le Temple. I Par., XXV, 2, 3.

2° *Dans la primitive Église.* — Le don des langues ne fut pas accordé exclusivement à ceux qui se trouvaient dans le Cénacle, le jour de la Pentecôte. Il devint fréquent et presque coutumier dans la primitive Église. A Joppé, où il était venu sur l'ordre de Dieu, saint Pierre instruisait le centurion Corneille et ceux de sa maison, quand tout d'un coup le Saint-Esprit descendit sur eux, avant même qu'ils fussent baptisés, et on les entendit parler les langues, λαλούντων γλώσσαις, *loquentes linguis.* Act., X, 46. A Éphèse, saint Paul baptisa des disciples de Jean et il leur imposait les mains quand, à la venue du Saint-Esprit en eux, ils se mirent à parler les langues, ἐλάλουν γλώσσαις, *loquebantur linguis.* Act., XIX, 6. A Corinthe, le don des langues était communiqué à beaucoup de fidèles. Saint Paul appelle ce don de différents noms : γένη γλωσσῶν, *genera linguarum,* « diversité des langues, » I Cor., XII, 10, 28; XIV, 10, ou simplement γλῶσσα, *lingua,* « langue, » I Cor., XIV, 2, ou γλῶσσαι, *linguæ,* « les langues. » I Cor., XIII, 8; XIV, 5, 22. Il exprime le désir que tous puissent recevoir ce don, et λαλεῖν γλώσσαις ou γλώσσῃ, *linguis* ou *lingua loqui,* parler « en langues » ou « en langue ». I Cor., XIV, 2, 5, etc. Il ne reproduit pas complètement l'expression de saint Marc, XVI, 67 : λαλεῖν καιναῖς γλώσσαις, *novis linguis loqui,* « parler en langues nouvelles, » ni celle des Actes, II, 4, ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, *aliis linguis loqui,* « parler en d'autres langues. » Mais toutes ces formules paraissent équivalentes. Saint Paul emploie le mot langue tantôt au singulier, quand il s'agit d'un seul fidèle ne parlant qu'une seule langue, I Cor., XIV, 4, tantôt au pluriel, quand il s'agit de plusieurs fidèles parlant plusieurs langues différentes. I Cor., XIV, 5, 22. Dans les deux cas, il s'agit du même don spirituel. Ce don fut accordé, sans nul doute, à bien d'autres chrétientés. Saint Irénée, *Adv. hæres.*, V, VI, 1, t. VII, col. 1137, atteste qu'il avait encore vu de son temps des chrétiens qui, par la grâce du Saint-Esprit, parlaient toutes sortes de langues, παντοδαπαῖς γλώσσαις. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 7, t. XX, col. 448. La glossolalie disparut peu à peu, quand l'effet qu'elle était destinée à produire put être suppléé par des moyens moins extraordinaires. Dans tous les cas précédents, le don des langues apparaît comme une aptitude d'ordre spirituel, χάρισμα, I Cor., XII, 31, mais nullement comme moyen de prédication. Il n'est pas la spécialité de ceux qui enseignent; il est accordé à tous les fidèles indistinctement.

3° *Nature du don des langues.* — Le mot « langue » peut désigner soit l'organe de la parole, soit le langage particulier à chaque peuple, soit la manière de parler propre à chacun des individus qui se servent de la même

langue. Ces trois sens du mot ont donné lieu à diverses interprétations du don des langues. — 1. Plusieurs auteurs se sont arrêtés au premier sens. D'après eux, le don consistait à parler de la langue, λαλεῖν γλώσσῃ, à émettre au moyen de la langue des sons confus et inarticulés, comme ceux des enfants qui commencent à parler (Eichhorn, Néander, Schmidt, etc.), ou bien des exclamations incohérentes et des mots sans suite (Meyer, etc.), ce qui faisait ressembler la glossolalie à l'inspiration des pythonisses, ou enfin des sons imperceptibles, à voix basse, qu'il fallait ensuite interpréter, c'est-à-dire traduire à haute voix (Wiseler). On ne voit pas la nécessité d'une grâce spéciale pour obtenir un pareil résultat, qui est une déformation et non un perfectionnement du langage humain. D'autres ont voulu s'appuyer sur certaines expressions de saint Paul pour identifier plus ou moins la glossolalie avec les langues des anges, I Cor., XIII, 1, les paroles qu'on entend dans le ciel, II Cor., XII, 4, les discours accompagnés d'instruments, I Cor., XIV, 7, 8, comme le *kinnôr* dont se servaient les anciens prophètes, I Reg., X, 5, les chants en esprit, I Cor., XIV, 15; Eph., V, 19, les cris inspirés par l'Esprit-Saint, Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6, les soupirs inexprimables de l'Esprit. Rom., VIII, 26, etc. Toutes ces explications se heurtent à ce fait que l'Apôtre parle de langues, et qu'il est inadmissible qu'il se soit servi de ce mot dans un autre sens que son sens habituel sans en avertir ses lecteurs. Le mot « langue » a ici sous sa plume la même signification que dans les passages de saint Marc, XVI, 67, et des Actes, II, 4, où il est question de « langues nouvelles » et d' « autres langues ». D'autre part, saint Paul avait trop présent à l'esprit le phénomène du don des langues à la Pentecôte, pour parler dans les mêmes termes et avec le même mot « langue » d'un don qui eût été différent. Saint Luc fut d'ailleurs longtemps son compagnon d'apostolat, et l'on ne conçoit pas le disciple et l'Apôtre se servant l'un et l'autre d'expressions identiques pour faire connaître des faits extraordinaires dont la nature n'eût pas été la même. Du reste, saint Paul établit clairement l'identité du don des langues dont parle saint Marc avec ce qui se passa à la Pentecôte et à Corinthe, quand lui-même, I Cor. XIV, 21, cite le texte d'Isaïe, XXVIII, 11, dans lequel Dieu promet de parler à son peuple en langues étrangères, ἐν ἑτερογλώσσοις et qu'il applique cette prophétie à la glossolalie corinthienne. — 2. D'autres préfèrent le troisième sens du mot langue et font consister le don dans l'usage d'un langage archaïque, poétique, métaphorique à l'excès, semblable à celui qui rendait si obscurs les oracles du paganisme (Bleek, Heinrici, etc.). C'est ce qu'ils appellent parler en « gloses ». On a dit aussi que « parler en langue », c'était parler avec franchise, à découvert, ce que les disciples ne firent qu'à dater de la Pentecôte (Van Hengel). Les textes s'opposent encore à ces interprétations; il y est question de langues parlées et de diverses langues et nullement d'idiotismes de langage ou de publicité de la parole. — 3. Reste le troisième sens du mot « langue », celui qu'imposent les textes et que tous reconnaissent, à l'exception de quelques commentateurs non catholiques. Il en est cependant, parmi les catholiques (Bisping, etc.), qui croient que le don portait seulement sur l'usage de la langue primitive de l'humanité, que les Apôtres auraient parlée à la Pentecôte, et qui, par miracle, aurait été comprise de chaque auditeur, comme si elle était sa langue propre. Pour expliquer l'intelligibilité de cette langue primitive, on suppose qu'elle renfermait toutes les racines des langues postérieures. D'autres (Billroth, etc.) ont imaginé que dans la glossolalie on parlait une langue composée de mots empruntés à toutes les autres langues. Les expressions du texte sacré ne permettent pas d'admettre ces explications: il y est question non d'une seule langue, mais de langues variées; non d'un assemblage quelconque de mots divers, mais d'un ensemble formant ce qu'on appelle une langue; non d'une langue primitive, mais de langues que les contemporains peuvent comprendre. Act., II, 11. Il n'y a donc qu'une manière d'entendre les textes: ceux qui étaient favorisés du don spirituel parlaient soit une, soit plusieurs langues étrangères. — 4. A part quelques Pères grecs (saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, etc.) qui ont pensé que celui qui parlait une langue étrangère, en vertu du don spirituel, la comprenait lui-même, la plupart des anciens ont cru au contraire qu'on recevait le don de parler une langue étrangère sans recevoir en même temps celui de la comprendre. C'est ce qui ressort des explications de saint Paul. I Cor., XIV, 1-25. Celui qui parle les langues a besoin qu'on interprète ses paroles; il doit prier pour qu'un interprète lui soit donné. S'il se comprenait complètement lui-même, il lui serait aisé de traduire ses paroles en langage ordinaire. — 5. Il est assez difficile de savoir quel était l'état psychologique de celui qui était favorisé du don des langues. L'Apôtre dit que celui qui parle en langue s'édifie lui-même, I Cor., XIV, 4, par conséquent travaille à son propre bien spirituel et à son union avec Dieu. Mais dans quelle proportion la grâce divine et l'activité humaine concouraient-elles à la production de cet heureux résultat? D'après Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Paris, 1861, p. 444, « l'état de ceux qui parlaient sous l'influence du don des langues était complètement un état d'enthousiasme et d'extase, qui interrompait la réflexion, la pensée discursive. Ils éclataient en témoignages d'actions de grâces, en hymnes, en prières. Mais ils ne restaient pas libres de choisir la langue dans laquelle ils voulaient se faire entendre; une force intérieure les obligeait à parler dans une langue déterminée, qui pouvait leur être entièrement étrangère. Ils avaient bien conscience, dans une certaine mesure, du contenu de leurs discours; il en avaient une idée générale; mais d'ordinaire ils éprouvaient une grande difficulté ou une incapacité absolue pour les répéter dans leur langue habituelle. » Saint Paul dit formellement que l'intelligence, νοῦς, ne tirait pas de profit de la glossolalie, I Cor., XIV, 14, sans nul doute parce qu'elle ne comprenait rien ou du moins ne saisissait que très peu de chose dans ce qui était dit. La même inintelligence se produisait d'ailleurs assez souvent chez les prophètes, cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLXXIII, a. 4; il n'est donc pas étonnant qu'elle se retrouvât chez ceux qui ne recevaient qu'un don inférieur. Ces derniers cependant avaient certainement conscience de leur état et de l'impulsion divine dont ils étaient l'objet. Il faut même conclure des paroles de saint Paul, I Cor., XIV, 27, 28, qu'ils pouvaient soit régler, soit arrêter les effets de cette impulsion. Il est d'ailleurs possible que, dans le don des langues, l'action surnaturelle variât selon les sujets, et que dans ces derniers l'état d'intelligence et de conscience fût assez différent, suivant les circonstances, les aptitudes naturelles, etc. Les textes ne permettent pas de conclure d'une manière plus précise au sujet d'un phénomène transitoire et depuis si longtemps disparu. On ne peut dire non plus si le don était permanent dans celui qui l'avait reçu, ou s'il n'était que momentané. Cette seconde hypothèse paraît plus vraisemblable. Act., II, 4. — 6. Enfin il est hors de conteste que le don des langues était accordé non pour l'enseignement, mais pour la célébration des louanges divines. Les Apôtres, le centurion Corneille, les disciples de Jean ne reçoivent le don des langues que pour glorifier Dieu. Act., II, 4-13; X, 46; XIX, 6. Les auditeurs s'instruisent si peu en les écoutant qu'ils les prennent pour des fous. Act., II, 13; I Cor., XIV, 23. C'est en vertu d'un don tout différent que saint Pierre parla aux Juifs dans la langue qu'ils comprenaient et les convertit. Act., II, 14-37.

4º *Usage du don des langues.* — Saint Paul s'étend avec détail sur l'usage qui doit être fait dans l'Église du don des langues et en même temps il en complète la notion. — 1. Le don des langues est inférieur à la prophétie, par laquelle on parle aux hommes au nom de Dieu pour les instruire et les encourager. Par la glossolalie on parle à Dieu, non aux hommes. On n'édifie que soi, ce qui suppose que, même en ne comprenant pas ce qu'on dit, on reçoit cependant, en même temps que le don, une grâce intérieure qui unit l'âme à Dieu. C'est pourquoi l'Apôtre souhaite ce don à tous; mais il préfère la prophétie, à moins que quelqu'un ne soit là pour expliquer ce qui a été dit en langue étrangère et ainsi édifier l'Église. I Cor., XIV, 1-6; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXVI, a. 2. — 2. S'il est isolé, le don des langues n'a donc pas grande utilité. Ceux qui désirent les dons spirituels doivent aspirer à de plus utiles. I Cor., XIV, 7-12. Pratiquement, celui qui a la glossolalie doit prier pour qu'un autre auprès de lui obtienne le don de l'interprétation. Saint Paul a dit plus haut que le possesseur de ce don s'édifie lui-même. Ici, il distingue : c'est le πνεῦμα, *spiritus,* qui prie, c'est-à-dire que la faculté affective de l'âme, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, s'élève utilement à Dieu et s'unit à lui; pendant ce temps, le νοῦς, *mens,* la faculté intellectuelle de l'âme, ne comprenant à peu près rien à ce qui est dit en langue étrangère, demeure sans profit, ἄκαρπος, *sine fructu.* Ainsi en est-il, par exemple, de celui qui récite un psaume en latin sans comprendre cette langue; son âme tend vers Dieu par des sentiments affectifs, mais son intelligence ne trouve aucun aliment dans les paroles latines. Le mot πνεῦμα ne saurait avoir ici un autre sens. Le πνεῦμα de l'homme est, dans ce passage, le siège du sentiment et de l'intuition de l'amour divin, sous l'action du πνεῦμα ἅγιον, par opposition au νοῦς, qui est le siège de la connaissance consciente et réfléchie. Le νοῦς et le πνεῦμα représentent ainsi dans l'homme une image de ce que sont en Dieu le Fils, νοῦς ou λόγος, et le Saint-Esprit, πνεῦμα. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 184-186. Dans son Épître aux Éphésiens, IV, 23, l'Apôtre réunit les deux mots, quand il dit qu'il faut se renouveler τῷ πνεύματι τοῦ νοός, *spiritu mentis.* Ces deux mots désignent l'âme elle-même, mais en deux de ses facultés, et c'est par le πνεῦμα, en communication par la grâce avec l'Esprit-Saint, que doit se renouveler le νοῦς, l'intelligence, qui autrement ne recevrait ses inspirations que de la chair et serait un νοῦς τῆς σαρκός. Eph., II, 18. Cf. S. Augustin, *De Trinitate,* XIV, XVI, 22, t. XLII, col. 1053. Le πνεῦμα dont parle saint Paul n'est donc ni l'essence intime de l'âme (Bisping), ni la partie la plus profonde de l'intelligence (Bengel, Meyer, etc.), ni la faculté imaginative, ni la raison inspiratrice, ni le souffle physique qui fait proférer la parole, ni l'Esprit-Saint lui-même qui pousse à la prière. Saint Paul veut qu'on prie et qu'on chante à la fois avec le πνεῦμα et avec le νοῦς, par conséquent avec tout ce qui doit rendre l'acte religieux affectif et intelligent. Il conclut en disant qu'il préfère cinq paroles dites avec le νοῦς, de manière à instruire les autres, que dix mille avec le πνεῦμα, qui intervient seul dans la glossolalie. I Cor., XIV, 13-19. — 3. Même en présence des infidèles, le don des langues ne peut être utilisé qu'imparfaitement. Ce don est un signe pour les infidèles, signe qui peut les édifier en les étonnant, lorsqu'ils comprennent ces langues étrangères, comme à la Pentecôte, Act., II, 11, mais signe qui d'ordinaire n'attire leur attention qu'en les déconcertant. Ainsi arrive-t-il que si, dans une assemblée où s'exerce la glossolalie, entrent des infidèles ou même une personne qui ignore ce genre de manifestations spirituelles, un ἰδιώτης, *idiota,* ils prendront pour des fous, pour des agités du démon, μαίνεσθε, ceux qui ont le don des langues. Ces infidèles seront, au contraire, touchés et convertis, si le fidèle qui a le don de prophétie et qui parle au nom de Dieu leur tient des discours qui vont au fond du cœur et y portent la conviction. I Cor., XIV, 20-25. — 4. Il faut donc régler l'exercice du don des langues, aussi bien que celui des autres dons spirituels, afin que tout se passe à l'édification générale. Quand des fidèles reçoivent le don des langues, deux seulement et trois au plus peuvent prendre la parole, et encore ils ne doivent le faire que tour à tour. Mais comme cette parole a besoin d'être interprétée, si l'interprète fait défaut, que le fidèle qui a le don des langues garde le silence. Toutefois, la glossolalie comporte une grâce d'édification personnelle, I Cor., XIV, 4; il ne convient donc pas d'en priver le fidèle. Celui-ci parle alors en langue étrangère, mais en silence et seulement pour deux auditeurs, lui-même et Dieu. En terminant ce qu'il a à dire sur ce sujet, l'Apôtre résume tout en deux mots: « Souhaitons le don de prophétie, » parce que c'est un don des plus utiles à l'Église; mais « n'empêchez pas de parler en langues », parce que, malgré son infériorité, ce don profite à tous quand l'interprétation accompagne la glossolalie, et il profite au fidèle qui le possède, même quand celui-ci ne peut l'exercer publiquement. I Cor., 26-28, 39. — 5. De ces remarques de l'Apôtre, il suit que le don des langues ne différait pas à Corinthe de ce qu'il avait été à Jérusalem, à Joppé et à Éphèse. Il ne s'agissait pas de langues créées de toutes pièces, ni de cris inarticulés, ni d'exclamations extatiques, ni même seulement d'expressions figurées et enthousiastes, mais de langues connues et parlées par d'autres hommes, dont le Saint-Esprit communiquait l'usage momentané à certains fidèles, dans l'unique but de louer Dieu. Cette louange de Dieu en langue étrangère ne pouvait être comprise et ne devenait utile que si on la traduisait à l'usage des auditeurs. C'est pourquoi le don des langues avait à être complété par un autre, que l'Apôtre appelle ἑρμενεία γλωσσῶν, *interpretatio sermonum,* « interprétation des langues, » I Cor., XII, 10, et ce don d'interprétation dépendait du Saint-Esprit, I Cor., XII, 11, mais n'était pas toujours accordé en même temps que le premier. I Cor., XIV, 28. Il est à noter que, dans l'énumération des dons spirituels, la glossolalie et l'interprétation viennent en dernière ligne, à raison sans doute de leur moindre importance. I Cor., XII, 8-10. Le don d'interprétation était même beaucoup plus rare que le don des langues. Le Saint-Esprit ne devait pas communiquer le don d'interprétation quand il n'y avait rien à interpréter, et, de plus, ce don faisait assez souvent défaut, alors que le premier s'exerçait. I Cor., XIV, 28.

5º *Caractère surnaturel du don des langues.* — En plusieurs circonstances, on a vu des personnes parler des langues qu'elles n'avaient jamais apprises. Le fait se constate fréquemment dans les cas de possession diabolique, si bien que le Rituel romain, *De exorcizandis obsessis a dæmonio,* range parmi les signes de la possession la faculté de parler une langue inconnue ou de comprendre celui qui la parle. Il est de toute évidence que le don des langues accordé aux Apôtres et aux premiers fidèles ne provient pas d'une pareille source. Les textes l'attribuent formellement à l'action du Saint-Esprit, Act., II, 4; X, 44, 46; XIX, 6; I Cor., XIV, 2, et saint Paul n'aurait pas pris pour la manifestation de la puissance divine une faculté due à la présence du démon. On a également constaté chez certaines personnes soumises à l'influence hypnotique cette même faculté de parler ou de comprendre des langues qui leur étaient étrangères. Mais on a remarqué aussi que les hypnotisés, ou les esprits qui sont censés agir en eux, ne pouvaient parler ou comprendre que des langues connues du médium ou des assistants, ce qui paraît ramener cette faculté à un simple phénomène naturel

de suggestion ou de lucidité. Cf. A. Arcelin, *La dissociation psychologique,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, avril 1901, p. 452. Le don des langues était certainement de tout autre nature chez les premiers chrétiens, puisqu'il se manifestait d'ordinaire dans des milieux où les langues parlées étaient si bien ignorées qu'on ne trouvait pas toujours d'interprètes, tels que le Saint-Esprit pouvait seul en susciter, pour traduire ce qui avait été dit. I Cor., XIV, 13, 28. Ce qui prouve encore le caractère surnaturel du don des langues, tel qu'il s'exerçait à Corinthe, c'est la facilité qu'il avait d'être réglé par l'obéissance. I Cor., XIV, 27. Or, en théologie mystique, on a toujours regardé l'obéissance du sujet comme la garantie la plus sûre de l'action divine. Cf. Ribet, *La Mystique divine,* Paris, 1883, t. III, p. 66. Voir DONS SURNATURELS, t. II, col. 1484-1486; J. Frd. Melville, *Observationes theologico-exegeticæ de dono linguarum in Novo Testamento commemorato,* in-4°, Bâle, 1816; Bleek, *Ueber die Gabe des* γλώσσαις λαλεῖν *in der ersten christlichen Kirche,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* t. II, 1829, p. 379; Ad. Hilgenfeld, *Die Glossolalie in der alten Kirche,* in-8°, Leipzig, 1850; Éd. Reuss, *La Glossolalie,* dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, t. III, 1851, p. 65-97; Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 442-446; Corluy, *Langues (dans la primitive Église),* dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889, col. 1785-1800; Cornely, *In S. Pauli prior. Epist. ad Corinthios,* Paris, 1890, p. 410-447; Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* Paris, 1891, p. 16-23; Fouard, *Saint Paul, ses missions,* Paris, 1892, p. 241-247.

H. LESÊTRE.

LANTERNE (grec : φανός; Vulgate : *laterna*), sorte de boîte, dont les parois de vessie, de corne ou de verre, protègent une lumière portative contre le vent tout en la laissant transparaître. La Bible n'en parle qu'une fois, dans le Nouveau Testament. Quand Judas marche vers Gethsémani, il est accompagné d'une cohorte et de serviteurs du Temple, μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων, « avec des lanternes et des torches. » Joa., XVIII, 3. Il était en effet nécessaire, bien qu'on fût à l'époque de la pleine lune, d'avoir des lumières pour éclairer l'ombre épaisse des oliviers du jardin. Le φανός, qui désigne ordinairement un flambeau ou une torche, est aussi le nom de la lanterne, bien qu'assez tard, dans Athénée, *Deipnosoph.,* 700. La mention des torches, λαμπάδες, dans ce passage de l'Évangile, permet d'affirmer qu'ici les φανοί sont bien des lanternes, conformément à la traduction de la Vulgate. Les lanternes paraissent avoir été en usage chez les Égyptiens (fig. 35). En tout cas, elles étaient bien connues à l'époque romaine. Cf. Rich, *Dict. des Antiq. romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 352. Les lanternes étaient employées à bord des navires. Cf. Xénophon, *Hellen.,* V, I, 6; Diodore de Sicile, XX, 75; Tite Live, XXIX, 25. On a retrouvé, à Herculanum et à Pompéi, des lanternes de bronze, cylindriques, avec des parois de corne, ouvrant seulement par le haut (fig. 36, col. 83). Les soldats romains de l'Antonia avaient certainement des lanternes à leur usage. Les Juifs de l'époque évangélique se servaient aussi très probablement de lanternes, au moins dans le Temple et dans les demeures importantes. Il n'est donc pas étonnant d'en trouver dans l'escorte nocturne de Judas.



35. — Lanterne égyptienne. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* édit. Birch, t. II, fig. 385.

H. LESÊTRE.

LAODICÉE (grec : Λαοδίκεια; Vulgate : *Laodicia*), ville de Phrygie, située sur la rive gauche du Lycus (fig. 37).

1° *Laodicée dans le Nouveau Testament.* — 1. Une Église chrétienne fut créée dans cette ville dès le temps des Apôtres. Saint Paul, Col., II, 1, la mentionne comme étant étroitement unie à celle de Colosses. Comme celle-ci, elle n'avait pas été établie directement par l'Apôtre; elle était de celles qui « n'avaient pas encore vu son visage de chair », mais pour lesquelles il soutenait « un grand combat ». Col., II, 1. La chrétienté de Laodicée avait été très probablement fondée, comme celles de Colosses et d'Hiérapolis, par le Colossien Épaphras. Saint Paul nous montre en effet, celui-ci qui avait été son disciple, probablement à Éphèse dans l'école de Tyrannus, s'occupant avec grande sollicitude des fidèles de Laodicée et d'Hiérapolis. Col., IV, 13. Voir ÉPAPHRAS, t. II, col. 1819. Il avait eu pour collaborateur Nymphas dans la maison de qui était le lieu de réunion des fidèles de Laodicée. Col., IV, 15. Voir NYMPHAS. En même temps qu'il demandait aux Colossiens de communiquer à l'Église de Laodicée la lettre qu'il leur envoyait, il leur recommandait de lire eux-mêmes publiquement celle qui leur parviendrait de Laodicée, c'est-à-dire, selon toutes les vraisemblances, une lettre que lui-même avait écrite ou devait écrire aux Laodicéens. Col., IV, 16. Voir LAODICÉENS (ÉPITRE AUX). — 2. L'Église de Laodicée est une des sept aux évêques desquelles sont adressées les lettres par lesquelles débute l'Apocalypse. Apoc., I, 11. La lettre à l'Ange de Laodicée (voir ANGE, 8, t. I, col. 591) contient des reproches sur sa tiédeur. Son amour des richesses l'a aveuglé. Il ne voit pas qu'en réalité devant Dieu il est misérable, pauvre, aveugle et nu. Il doit acheter du Seigneur : de l'or éprouvé par le feu, pour être riche; des vêtements blancs, pour que la honte de sa nudité ne paraisse pas et un collyre (voir COLLYRE, t. II, col. 842) pour oindre ses yeux afin de voir. En d'autres termes, il faut qu'il ait du zèle et se repente. Apoc., III, 14-21. La première Épître à Timothée se termine sur un certain nombre de manuscrits grecs par ces mots : « écrite à Laodicée, métropole de la Phrygie Pacatienne. » La Vulgate n'a pas inséré cette mention.

2° *Histoire.* — La ville de Laodicée portait originairement le nom de Diospolis ou de Rhoas. Pline, *H. N.,* V, XXIX, 105. Sur le même emplacement, Antiochus II Théos établit entre 266 et 246 une des colonies que les rois syriens multiplièrent dans leur royaume pour assurer leur domination. Il lui donna le nom de sa femme Laodicé. Étienne de Byzance, 1825, t. I, p. 272. La population grecque fut toujours très peu nombreuse et ne consista guère que dans les fonctionnaires et la garnison; les habitants restèrent en immense majorité syriens. La principale divinité de la ville est désignée sous le nom de Ζεὺς Ἀσεῖς. Le mot *Aseis* ne paraît être autre chose que la transcription grecque d'un mot sémitique, *Aziz,* qui signifie puissant et qui est traduit dans les inscriptions de Laodicée par ὕψιστος. C. Waddington, *Voyage en Asie Mineure au point de vue numismatique,* in-4°, Paris, 1853, p. 25-26; W. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia,* in-4°, Oxford, 1895, p. 78, insc. 14. La ville de Laodicée était située sur un des contreforts des monts Salbacus, sur la rive gauche du Lycus, entre l'Asopus et le mont Cadmus. Le territoire de la cité s'étendait entre le Lycus et le Caprus. Laodicée était donc sur la frontière de la Carie dont le Caprus formait la limite. Pline, *H. N.,* V, XXIX, 118; Strabon, XII, VIII, 16. La ville fit partie des États d'Eumène, roi de Pergame; elle souffrit beaucoup durant la guerre de Mithridate contre les Romains. Appien, *Bell. Mithr.,* 20;

Strabon, XII, VIII, 16; mais elle recouvra bien vite, sous la domination romaine, une prospérité qui alla se développant. Strabon fait dater sa splendeur de son propre temps, c'est-à-dire de la fin du premier siècle avant J.-C. A cette époque, en effet, Laodicée devint une des villes les plus importantes de l'Asie mineure

également renommées. Talmud, *Kelim*, XXIX, 1; *Nidda*, VIII, 1. Cf. Buchenschütz, *Die Hauptstätten des Gewerbfleisses im klassichen Alterthum*, Leipzig, in-8°, 1869, p. 61, 65; Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Greichen und Römern*. in-8°, Leipzig, 1875-1884, p. 26-28. Il est encore



36. — Lanternes romaines trouvées à Herculanum et à Pompéi. D'après une photographie.

par ses richesses et son commerce. Les environs produisaient une race de moutons dont la laine était très



37. — Monnaie de Laodicée de Phrygie.
ΝΕΡΩΝ ΚΑΙΣΑΡ. Tête de Néron jeune, à droite. Grénetis au pourtour. — ℞. ΓΑΙΟΣ ΠΟΣΤΟΜΟΥ ΛΑΟΔΙΚΕΩΝ. Jupiter debout à gauche. Dans le champ, la lettre B dans une couronne.

recherchée à cause de sa finesse et de leur belle teinte noire qu'on appelait *coraxine*, ou noir de corbeau. Strabon, XII, VIII, 16. Les sandales de Laodicée étaient

question de ces produits dans l'édit de Dioclétien sur le maximum. Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Asie Mineure*, in-f°, Paris, 1847-1863, t. III, p. 164, 174.

Un certain nombre d'habitants de Laodicée étaient parvenus à une très grande richesse, avaient embelli leur ville et lui avaient légué des sommes considérables. Parmi ces citoyens opulents et généreux, Strabon cite Hieron, Zénon et son fils Polémon qu'Antoine et Auguste élevèrent à la dignité royale et à qui furent attribués le Pont qui porta le nom de Polémoniaque, l'Arménie et la côte autour de Trébizonde. Voir Dion Cassius, XLIX, 25, 33, 34; cf. Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, t. IX (J. Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. II), trad. franç., in-8°, Paris, 1892. p. 279. De nombreux banquiers étaient établis à Laodicée. Cicéron, *Ad. fam.*, III, 5; cf. II, 17. Cette prospérité de la ville explique la nature des reproches que saint Jean adresse à l'évêque de Laodicée

et des conseils qu'il lui donne : « Achète-moi l'or éprouvé par le feu, » par opposition à l'or qu'on trouve chez les banquiers. Apoc., III, 17, 18.

Laodicée avait reçu de Rome le privilège de ville libre. *Corpus inscript. latin.*, t. I, n. 587. Le district judiciaire ou *conventus* dont elle faisait partie, quoique appartenant à la province d'Asie, en avait été détaché du temps de Cicéron et soumis au gouverneur de Cilicie. Cicéron, *Ad. fam.*, XIII, 67, 1. Les vingt-cinq cités du *conventus* se réunissaient à Laodicée où se tenaient les assises judiciaires. Pline, *H. N.*, V, XXIV, 105; Cicéron, *Ad. Attic.*, V., 21, 9; *Ad famil.*, III, VIII, 5; XV, IV, 2. Toute cette région était fréquemment bouleversée par des tremblements de terre. Celui qui eut lieu en 60 après J.-C., sous le règne de Néron, fut l'un des plus terribles; mais les désastres qu'il produisit furent vite réparés. Strabon, *ibid.*; Tacite, *Ann.*, XIV, 27.

Il y avait à Laodicée une colonie juive considérable. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 20, publia une lettre des autorités de Laodicée à un magistrat romain, probablement le proconsul d'Asie, dans laquelle ils s'engagent à ne pas troubler les Juifs dans l'observance du sabbat et de leurs usages religieux. Les Juifs de Laodicée envoyaient régulièrement leur tribut au temple de Jérusalem. Le proconsul Flaccus, durant son administration en 62 avant J.-C., confisqua ce tribut qui pour Laodicée s'élevait à vingt livres d'or. Cicéron, *Pro Flacco*, XXVIII. — Certains auteurs font d'Archippe, dont il est question dans Col., IV, 17, et de Nymphas, Col., IV, 15, les premiers évêques de Laodicée. Voir ARCHIPPE, t. III, col. 932, et NYMPHAS. Diotrèphe, III Joa., 9, aurait été le troisième, mais cela n'est pas prouvé.

3° *Site.* — Le site de Laodicée a été souvent décrit par les voyageurs. Ils signalent parmi les ruines qui subsistent celles d'un stade, d'un gymnase, d'un aqueduc, de théâtres, d'odéons, de temples, et enfin celles des murailles de la ville (fig. 38). La plus ancienne description est celle de Smith, *Survey of seven churches of Asia*, in-8°, 1678, p. 250. Cf. Pococke, *Description of the East and some others countries*, Londres, 1745, t. II, part. II, p. 71; Chandler. *Travels in Asia Minor*, in-8°, Oxford, 1775, p. 224; F. V. Arundell, *A visit to the seven Churches in Asia*, in-8°, Londres, 1828, p. 84; Id., *Discoveries in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1834, t. II, p. 180; W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1842, t. I, p. 514; W. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-4°, Oxford, 1895, t. I, p. 32-84; J. B. Lightfoot, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 3e édit., in-8°, Londres, 1879, p. 5-9, 42-43; E. Le Camus, *Voyage aux Sept Églises de l'Apocalypse*, in-4°, Paris, 1896, p. 196-202; Anderson, dans le *Journal of Hellenic Studies*, 1897, p. 404; Weber, dans le *Jarhrbuch des k. deutschen archäologischen Instituts*, t. XIII, 1898, p. 1.

E. BEURLIER.



38. — Ruines de Laodicée. D'après une photographie de M. H. Cambournac.

LAODICÉENS (ÉPITRE AUX). A la fin de l'Épître aux Colossiens, saint Paul exhorte ceux-ci à envoyer aux Laodicéens la lettre qu'il leur adresse et à lire celle qui leur viendra de Laodicée. Col., IV, 16. S'agit-il d'une lettre de l'Apôtre aux Laodicéens ou d'une lettre des Laodicéens à l'Apôtre? il est difficile de le dire. Winer, *Grammatik des Neutestamentlich Sprachidioms*, in-8°. Leipzig, 1830, p. 434, pense qu'il s'agit d'une lettre écrite aux Laodicéens et envoyée de Laodicée à Colosses. En effet s'il agit d'une lettre des Laodicéens à saint Paul, il aurait fallu que celui-ci l'envoyât aux Colossiens. De plus, on se demande à quoi eût pu servir cette lettre aux Colossiens? A cette question ceux qui prétendent qu'il s'agit d'une lettre de saint Paul répondent qu'elle pouvait contenir des renseignements qui auraient amené l'Apôtre à écrire certains passages de son Épître aux Colossiens et qu'à cause de cela il leur dit de la lire après qu'ils auront lu celle qu'il leur adresse. Ce sont là de pures hypothèses, et le plus vraisemblable est qu'il s'agit d'une lettre de saint Paul aux Laodicéens. Un grand nombre d'auteurs pensent que l'Épitre aux Laodicéens était la même que l'Épitre aux Éphésiens. — Celle-ci, en effet, est une sorte d'encyclique et, si elle porte dans le recueil canonique le nom d'Éphèse, c'est qu'elle a été copiée d'après l'exemplaire conservé dans

cette ville, métropole de l'Asie. Marcion prétendait qu'il fallait lire en tête de la lettre : *Ad Laodicenos*. Il est possible que ce fût une simple conjecture de sa part. Tertullien, *Adv. Marcionem*, v, 11, 17, *P. L.*, t. II, col. 500-502. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, XLIII, 9, t. XLI, col. 708, et t. XLVIII, col. 721; E. Jacquier, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, in-18, Paris, 1903, t. I, p. 286, 289; ÉPHÉSIENS (ÉPITRE AUX), t. II, col. 1849-1851. — Il existe une épître apocryphe qui porte le nom d'Épître aux Laodicéens et dont on n'a qu'une version latine et une version arabe faite d'après le latin. C'est un centon de passages empruntés à l'Épître aux Galates et à l'Épître aux Éphésiens. Le texte arabe a été publié dans la *Revue biblique*, 1896, p. 221. Voir ÉPITRES APOCRYPHES, 7, t. II, col. 1899. Cf. R. Anger, *Ueber den Laodicenerbrief*, in-8°, Leipzig, 1843; A. Sartori, *Ueber den Laodicenserbrief*, in-8°, Lübeck, 1853.

E. BEURLIER.

LAOMIM (hébreu: *Le'ummîm*, « peuples; » Septante: Λαωμείμ), nom ethnique du troisième fils de Dadan. Il était petit-fils de Jecsan et arrière-petit-fils d'Abraham et de Cétura. La Vulgate écrit son nom Loomim dans Gen., XXV, 3, et Laomim dans I Par., I, 32. L'hébreu et l'édition sixtine des Septante omettent Laomim et ses deux frères dans I Par. La forme plurielle du nom semble désigner la tribu ou les tribus dont Laomim a été la souche. *Laomim*, dit saint Jérôme, *Quæst. heb. in Gen.*, XXV, t. XXIII, col. 976, φύλαρχοι, *id est, principes multarum tribuum et populorum*. — Les Laomim n'ont pas été jusqu'ici identifiés. Voir ARABIE, t. I, col. 860. On a rapproché hypothétiquement leur nom de divers noms géographiques, tels que celui des Ἀλλουμιῶται de Ptolémée, VI, 7, 24, qui étaient voisins des Gerrhéens (Gesenius, *Thesaurus*, p. 737), en supposant *Le'ummîm* précédé de l'article arabe *al*. On l'a rapproché aussi de Λουμά, ville de l'Arabie déserte mentionnée dans Ptolémée, V, 19. Voir Ch. Forster, *The historical Geography of Arabia*, 2 in-8°, Londres, 1844, t. I, p. 335-336. D'après Fresnel, les *Le'ummîm* ne sont pas autres que les *Oumayyîm*, leur nom étant précédé de l'article dans la forme hébraïque. Les Oumayyîm sont une des plus anciennes tribus arabes, dont la généalogie est inconnue aux plus anciens écrivains du pays. *Sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, dans le *Journal asiatique*, 3e série, t. VI, 1838, p. 217-218. On a trouvé dans une inscription sabéenne un nom qui ressemble à celui des *Le'ummîm*. D. S. Margoliouth dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 99. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, 1890, p. 460, place les Laomim dans la péninsule du Sinaï, et il fait, p. 461, la remarque qu'un certain Abiyababa, dont il est question dans une inscription d'Assurnasirhabal, I, 75, pouvait appartenir à la tribu des Laomim, car il est appelé *mârla-am-man*, « homme de Laamman. » Steiner, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. IV, 1872, p. 29, émet l'hypothèse que le mot *Le'ummîm* est un nom d'artisans et signifie « soudeurs de métaux ». Frd. Keil, *Genesis*, 2e édit., 1866, p. 174, identifie les *Le'ummîm* avec les *Banu Lâm* qui s'étendaient jusqu'à Babylone et à la Mésopotamie. Une telle diversité d'opinions montre que la question n'est pas résolue.

F. VIGOUROUX.

LA PEYRIÈRE (Isaac de), érudit français, né à Bordeaux en 1594, mort à Paris le 30 janvier 1676. Il suivit d'abord la carrière des armes et s'attacha à la fortune du prince de Condé qui le chargea d'une mission particulière en Espagne; il l'accompagna ensuite dans les Pays-Bas. Ce fut en Hollande que Isaac de la Peyrière fit paraître sans nom d'auteur son fameux livre : *Præadamitæ sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis v Epistolæ D. Pauli ad Romanos quibus indicantur primi homines ante Adamum conditi*, in-4°, s. l., 1655; in-12, s. l., 1656. D'après l'auteur, il y eut deux créations, l'une du monde physique, l'autre pour le peuple juif dont Adam fut le chef. Certaines nations sont plus anciennes qu'Adam. Le déluge ne submergea que la Judée et n'engloutit pas tous les hommes à l'exception de Noé et de sa famille. Le parlement de Paris condamna le livre au feu et l'archevêque de Malines fit arrêter l'auteur à Bruxelles. Mis en liberté, il se rendit à Rome, rétracta ses erreurs et abjura le calvinisme. Il rejoignit ensuite le prince de Condé dans les Pays-Bas, rentra en France avec lui et devint son bibliothécaire en 1659. Il se retira au séminaire de Notre-Dame-des-Vertus, près de Paris, où il mourut. Nous citerons encore les ouvrages suivants d'Isaac de la Peyrière : *Traité du rappel des Juifs*, in-8°, Paris, 1643 : tous les Juifs finiront par se convertir et un roi de France les rétablira en Terre-Sainte; *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, in-4°, s. l., 1655; *Epistola ad Philotimum qua exponit rationes propter quas ejuravit sectam Calvini quam profitebatur et librum de Præadamitis quem ediderat*, in-4°, Rome, 1657 : une traduction française en a été publiée sous le titre : *Apologie de la Peyrière faite par lui-même*, in-12, Paris, 1663. Il était en outre l'auteur des notes de la *Bible française* de l'abbé de Marolles dont l'impression fut arrêtée par ordre du chancelier Pierre Séguier. — Voir Lelong, *Biblioth. sacra*, p. 332; Walch, *Biblioth. theologica*, t. I, p. 755, 756.

B. HEURTEBIZE.

LAPIDATION, supplice infligé à certains coupables que l'on tuait à coups de pierres. Le nom de la lapidation ne se lit pas dans la Sainte Écriture; on n'y rencontre que les verbes qui signifient « lapider », *sâqal* et *râgam*, auxquels s'ajoute quelquefois le complément *bâ'ébén*, « avec la pierre, » ou *bâ'ăbânîm*, « avec des pierres. » Septante : λιθοβολεῖν, λιθάζειν ; Vulgate : *lapidare*.

I. LA LAPIDATION POPULAIRE. — Quand le peuple entre en fureur contre quelqu'un qui l'offense ou le contrarie, il cherche à le frapper. Chacun saisit alors ce qui se rencontre le plus facilement sous la main : des pierres; il les jette de loin ou de près contre celui qui a excité sa colère, et souvent arrive ainsi à le mettre à mort. Cf. Thucydide, v, 60; Pausanias, VIII, 5, 8; Élien, *Var. hist.*, v, 19; Strabon, III, 155; Ctésias, *Persic.*, 43; Quinte-Curce, VI, 11, 38. La Sainte Écriture fournit un certain nombre d'exemples de ce genre d'exécutions : 1° Quand le Pharaon d'Égypte permet à Moïse et à Aaron d'offrir des sacrifices à leur Dieu, mais dans le pays même et non dans le désert, Moïse objecte que les Égyptiens seront tentés de lapider les sacrificateurs en les voyant immoler des animaux que l'on vénère sur les bords du Nil. Exod., VIII, 26. Dans les monuments et les textes égyptiens jusqu'ici connus, il n'est jamais question de lapidation. Il est donc probable que dans ce passage, *sâqal* signifie simplement « tuer, faire mourir de mort violente ». — A Raphidim, quand le peuple se révolte contre Moïse, celui-ci dit au Seigneur : « Encore un peu et ils me lapideront. » Exod., XVII, 4. De fait, dans une nouvelle révolte au désert, les Hébreux parlèrent de lapider Moïse et Aaron. Num., XIV, 10. — 2° Les habitants de Siceleg songèrent à lapider David, auquel ils attribuaient la responsabilité des ravages exercés dans leur pays par les Amalécites. I Reg., XXX, 6. Pendant sa fuite devant Absalom, David fut poursuivi par Séméï, qui l'injuriait et lui jetait des pierres. II Reg., XVI, 6, 13. Adoniram (Aduram), intendant des impôts sous David et sous Salomon, fut lapidé par les hommes des dix tribus révoltées, auxquelles Roboam l'avait envoyé. III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Voir ADONIRAM, t. I, col. 227. — 3° La lapidation était encore familière aux Juifs à l'époque évangélique. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 1, raconte que quelques années auparavant, sous Aristobule II, un saint homme, du nom d'Onias, avait été lapidé à Jérusalem par des Juifs révoltés, dont il ne voulait pas épou-

ser la cause. Les contemporains du Sauveur tentèrent plusieurs fois de le lapider dans le Temple. Joa., VIII, 59; X, 31, 33; XI, 8. Les docteurs eux-mêmes craignirent d'être lapidés dans le Temple par le peuple, s'ils disaient que le baptême de Jean venait des hommes et non de Dieu. Luc., XX, 6. Ce Temple, dont Hérode avait commencé la restauration en l'an 19 avant Jésus-Christ, ne fut complètement achevé que sous Agrippa II, l'an 64 après Jésus-Christ. Cet achèvement, au dire de Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 7, laissa plus de dix-huit mille ouvriers inoccupés. On comprend que les déchets d'appareillage et de sculpture aient mis longtemps aux mains des Juifs toutes les pierres qu'ils pouvaient désirer pour lapider quelqu'un dans le Temple même. Sous Archélaüs, au cours d'une émeute qui avait eu lieu dans l'édifice sacré contre la garnison de l'Antonia, un grand nombre de soldats avaient été lapidés. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 3; *Bell. jud.*, II, I, 3. — 4° Quand les Apôtres, délivrés de prison par un ange, se remirent à prêcher dans le Temple, le chef des gardes vint les reprendre, mais sans violence, parce qu'il avait peur d'être lapidé par le peuple. Act., V, 26. — 5° La lapidation de saint Étienne fut une exécution populaire à laquelle les Juifs s'efforcèrent de donner des apparences légales. Act., VII, 57, 58. Voir ÉTIENNE, t. II, col. 2035. — 6° Paul et Barnabé faillirent être lapidés à Iconium. Act., XIV, 5. Paul le fut réellement à Lystres par des Juifs, qui le crurent mort. Act., XIV, 18; II Cor., XI, 25.

II. LA LAPIDATION JUDICIAIRE. — *I. LA LÉGISLATION.* — La lapidation était la peine capitale la plus ordinairement appliquée chez les Hébreux. On croit que quand la loi portait la peine de mort, il s'agissait toujours de la mort par lapidation, si quelque autre supplice n'était indiqué. Lev., XX, 2-27. La loi indique les différents crimes qui la méritaient : 1° L'idolâtrie. Deut., XIII, 10; XVII, 5. — 2° La consécration des enfants à Moloch. Lev., XX, 2. — 3° Le blasphème. Lev., XXIV, 14. — 4° La divination. Lev., XX. 27. — 5° La fausse prophétie, c'est-à-dire la prétention injustifiée de parler au nom de Dieu. Deut., XIII, 5. — 6° La transgression du sabbat. Num., XV, 35. — 7° L'indocilité opiniâtre d'un enfant à l'égard de ses parents. Deut., XXI, 21. — 8° L'adultère. Deut., XXII, 22-24. — 9° La fornication de la jeune fille. Deut., XXII, 21. Les Juifs comptaient dix-huit cas passibles de la lapidation : trois cas d'inceste, la sodomie, deux cas de bestialité, l'adultère, le blasphème, l'idolâtrie, l'offrande des enfants à Moloch, la pythomancie, la divination, la magie, la propagande publique et la propagande privée en faveur de l'apostasie, la profanation du sabbat, la malédiction contre les parents et, enfin, l'indocilité opiniâtre envers eux. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 424. Ces dix-huit cas ne font que reproduire ou appliquer les prescriptions de la loi mosaïque. — En dehors de ces cas généraux, la lapidation dut être infligée à tout homme et à tout animal qui toucherait le Sinaï, au delà des limites marquées, pendant que Moïse y était en colloque avec Dieu. Exod., XIX, 12, 13; Heb., XII, 20. Quand un bœuf tuait quelqu'un à coups de cornes, il fallait le lapider et il était défendu de manger sa chair. Exod., XXI, 28.

II. APPLICATION DE LA LOI. — 1° Au désert, le fils d'une Israélite et d'un Égyptien blasphéma et maudit le nom de Dieu. Sur l'ordre de Moïse, on le fit sortir du camp, les témoins posèrent la main sur sa tête et ensuite toute l'assemblée le lapida. Lev., XXIV, 10-14. — 2° Un Israélite fut surpris à ramasser du bois le jour du sabbat; toute l'assemblée le lapida encore hors du camp. Num., XV, 32-36. — 3° Après la prise de Jéricho, Achan, de la tribu de Juda, se permit de prendre pour lui quelques objets de valeur, alors que la ville, avec tout ce qu'elle renfermait, avait été vouée à l'anathème. Sur l'ordre de Josué, il fut lapidé, et tout ce qui lui appartenait dut être consumé par le feu. Jos., VII, 24, 25. Voir ACHAN, t. I, col. 128-130. — 4° Pour se débarrasser de Naboth, Jézabel le fit accuser par deux faux témoins d'avoir maudit Dieu et le roi. En conséquence, le malheureux fut condamné, conduit hors de la ville et lapidé. III Reg., XXI, 10-14. — 5° Après la mort du grand-prêtre Joïada, son fils, Zacharie, reprocha au peuple ses transgressions et le menaça de la colère divine. Le roi Joas, circonvenu par des conseillers impies, fit lapider Zacharie dans le parvis même du Temple. II Par., XXIV, 21. Cette odieuse exécution laissa de profondes traces dans les souvenirs du peuple de Dieu. Notre-Seigneur la rappela dans sa parabole des vignerons homicides, Matth., XXI, 35, et dans ses reproches à Jérusalem infidèle à toutes les grâces de Dieu. Matth., XXIII, 37; Luc., XIII, 34; cf. Heb., XI, 37. — 6° Un jour, des scribes et des pharisiens amenèrent à Notre-Seigneur une femme surprise en adultère et lui demandèrent s'il fallait la lapider, conformément à la loi de Moïse. Joa., VIII, 4, 5. Cette demande, à elle seule, prouvait déjà que la loi invoquée n'était plus appliquée; d'ailleurs, depuis l'occupation romaine, les Juifs ne pouvaient plus exécuter aucune sentence de mort, le procurateur ayant seul le droit de condamner à la peine capitale et de la faire exécuter. Ézéchiel vise la loi contre l'adultère, quand il dit que Jérusalem et Samarie seront lapidées l'une et l'autre, c'est-à-dire ruinées par les ennemis du dehors, à cause de leur idolâtrie qui constitue une infidélité, semblable à l'adultère, à l'égard du Seigneur. Ezech., XVI, 40; XXIII, 47. — 7° D'après la Vulgate, Eccli., XXII, 1, 2, le paresseux est lapidé avec une pierre souillée et de la bouse de bœufs, pour marquer tout le dégoût qu'inspire sa paresse. Dans les Septante, il est dit seulement qu'il est semblable à ces deux objets. Il est probable que le traducteur latin a lu dans le texte primitif un verbe comme *mâšal*, « assimiler, » au lieu de *sâqal*, « lapider, » ou dans le texte grec, κατεβλήθη, « il a été jeté à bas, » au lieu de συνεβλήθη, « il a été comparé. »

III. LE MODE D'EXÉCUTION. — 1° La Sainte Écriture n'indique que quelques-unes des conditions dans lesquelles on lapidait les coupables. L'exécution se faisait hors du camp ou de la ville. Lev., XXIV, 14, 25; Num., XV, 36; III Reg., XXI, 10, 13; Act., VII, 57. Les témoins devaient jeter les premières pierres, puis le peuple achevait le supplice. Lev., XXIV, 14; Deut., XIII, 9; XVII, 7; Joa., VIII, 7. On pouvait ensuite suspendre le cadavre à un poteau, mais il fallait l'en détacher et l'inhumer avant la nuit. Deut., XXI, 23; cf. Jos., X, 26. — 2° La tradition juive est plus explicite. Quand le condamné était arrivé à quatre coudées du lieu du supplice, on le dépouillait de ses vêtements, ne laissant aux hommes qu'un caleçon et aux femmes que le vêtement de dessous. On choisissait, pour l'exécution, un endroit au bas duquel il y eût à pic une dépression ayant deux fois la hauteur d'un homme; au besoin, on construisait un échafaud dans ces conditions. Le condamné y montait, accompagné des deux principaux témoins du crime. Là, on lui liait les mains, de manière qu'il ne pût s'en servir pour atténuer l'effet de sa chute, et le premier témoin le poussait par le milieu du corps. Le malheureux tombait ainsi sur la tête ou sur le dos. Si cette chute amenait la mort, on s'en tenait là. S'il en était autrement, le second témoin saisissait, avec l'aide du premier quand c'était nécessaire, une grosse pierre constituant à peu près la charge de deux hommes, et la laissait tomber sur la poitrine ou sur la tête du coupable. Si ce dernier survivait, le peuple intervenait alors pour l'achever à coups de pierres. Voilà pourquoi on profitait, pour procéder à ces exécutions, des fêtes à l'occasion desquelles le peuple se rassemblait. Quand ensuite il avait été ordonné d'attacher le cadavre au poteau, « pour qu'il fût vu de tous, » Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 24, on l'y suspendait par les mains, le visage tourné en avant pour les

hommes et du côté du poteau pour les femmes. Le cadavre ne pouvait être inhumé dans le sépulcre de famille, mais dans un lieu ordinairement désigné par le sanhédrin. On enterrait près de lui la pierre qui lui avait donné le coup fatal et qui ne pouvait plus désormais servir convenablement à un autre usage. Enfin, il était défendu de porter le deuil du supplicié. Cf. *Sanhedrin*, IV, 4; VI, 1-5; Iken, *Antiq. hebraic.*, p. 423; Fr. Baringius, *De παραδειγματισμῷ sponsæ adulteræ*, 24, 25, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 103, 104; F. S. Ring, *De lapidatione Hebræorum*, Francfort, 1716. Dans la lapidation de saint Étienne, il semble que l'on ait suivi au moins l'essentiel de ces règles; dans les lapidations populaires, les assistants, sous l'empire de la colère, se contentaient d'atteindre leur victime avec les traits qu'ils avaient sous la main. Comme la précipitation était le prélude ordinaire de la lapidation, il ne serait pas impossible que les gens de Nazareth, en cherchant à précipiter Notre-Seigneur du haut d'un rocher, aient eu l'intention de le lapider ensuite comme blasphémateur. Luc., IV, 29.

H. LESÊTRE.

LAPIDE (CORNÉLIUS A). Voir CORNÉLIUS A LAPIDE, t. II, col. 1014.

LAPIDOTH (hébreu : *Lappidôt,* « torches; » Septante : Λαφιδώθ), époux de la prophétesse Débora. Jud., IV, 4. On ne connaît que son nom, mais c'est sans raison qu'on a contesté son existence et qu'on a voulu l'entendre, soit d'un nom de lieu, soit d'un qualificatif de Débora qui aurait été « une femme d'éclat », d'après les uns, une marchande de lampes ou de torches, ou bien chargée de l'entretien des lampes du sanctuaire, d'après les autres. Voir Fr. de Hummelauer, *Comm. in Jud.*, 1888, p. 93.

LAPIN, quadrupède du genre lièvre, dont il se distingue par une taille plus petite et par son habitude de creuser des terriers pour s'y abriter. Plusieurs auteurs ont cru que le lapin est désigné dans la Bible par le mot *šâfân*. Lev., XI, 5; Deut., XIV, 7. Cette identification est inexacte. Le *šâfân* est le daman ou chœrogrylle. Voir CHŒROGRYLLE, t. II, col. 712-714. Le daman ressemble extérieurement au lapin, il est vrai, mais il appartient à un genre différent et, au lieu de se terrer, il habite dans des trous de rochers. Il n'existe aucune espèce de lapins en Arabie et en Palestine, ou du moins on ne rencontre que très rarement cet animal dans ce dernier pays. Le silence de la Bible indique qu'il en était de même autrefois. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 75; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1882, p. 94. H. LESÊTRE.

LARCIN. Voir VOL, VOLEUR.

LARDNER Nathaniel, théologien anglais, né le 6 juin 1684 à Hawkhurst dans le comté de Kent, mort dans la même ville le 24 juillet 1768. Il fit ses premières études à Londres et alla les terminer dans les universités étrangères. En 1703, il était de retour en Angleterre et se consacra entièrement aux travaux théologiques qui lui valurent la réputation d'être un des meilleurs théologiens de son temps. Son principal ouvrage est : *Credibility of the Gospel History,* 5 in-8°, Londres, 1727-1743, réfutation des objections soulevées contre l'authenticité des Évangiles. Toutefois ses doctrines le rapprochent beaucoup des sociniens. Ses œuvres ont été réunies et publiées en 11 in-8°, Londres, 1788, par Kippis, qui les a fait précéder d'une vie de N. Lardner. — Voir Kippis, *Life of Nat. Lardner,* in-8°, Londres, 1788; *Memoirs of the Life and Writings of the late Rev. N. Lardner,* in-8°, Londres, 1769; Walch, *Biblioth. theolog.*, t. I, p. 797, 841; t. II, p. 492. B. HEURTEBIZE.

LARGEUR (Vulgate : *Latitudo*), nom d'un puits. Gen., XXVI, 22. La Vulgate traduit ainsi le nom d'un puits, appelé en hébreu Rehoboth, et creusé par les gens d'Isaac. Voir REHOBOTH.

1. LARME (hébreu : *bâkût, bekît, békéh, bekî, dim'âh, marzêah;* Septante : δάκρυ, δάκρυον; Vulgate : *lacryma, fletus, ploratus*), goutte limpide et transparente, de saveur amère, sécrétée par la glande lacrymale et s'échappant de l'œil sous l'action d'excitations diverses. Quelquefois, l'excitation est purement physique, comme un coup donné sur l'œil, Eccli., XXII, 24, le contact de la fumée. Prov., X, 26, etc. Le plus souvent, cette excitation provient du système nerveux ébranlé plus ou moins fortement par une sensation ou un sentiment. Les larmes coulent ordinairement avec quelque abondance. Verser des larmes ou pleurer s'exprime par les verbes suivants : hébreu : *bâkâh, dâlaf, dâma';* Septante : δακρύω, κλαίω, στάζω; Vulgate : *lacrymari, flere, plorare.*

I. CAUSES DES LARMES. — Il est très souvent parlé dans la Sainte Écriture de personnes qui pleurent. Leurs larmes sont excitées par des causes assez différentes. Voici les principales. 1° *La mort* de quelqu'un qu'on aime. On pleure la mort de Sara, Gen., XXIII, 2, de Joseph qui passe pour avoir été dévoré, Gen., XXXVII, 35, de Jacob, Gen., L, 11, 17, de Moïse, Deut., XXXIV, 8, de Saül, II Reg., I, 24, d'Amnon, II Reg., XIII, 36, d'Absalom, II Reg., XIX, 1, du jeune homme de Naïm, Luc., VII, 13, de la fille de Jaïre, Luc., VIII, 52, etc. Les disciples, Marc., XVI, 10, et Marie-Madeleine, Joa., XX, 11, 13, 15, pleurent la mort du Sauveur. Rachel pleure ses enfants qui ne sont plus. Jer., XXXI, 15; Matth., II, 18. En beaucoup d'autres passages, il est parlé des larmes que la douleur fait verser au sujet des morts. Deut., XXI, 13; Job, XXVII, 15; Ps. LXXVIII (LXXVII), 64; Jer., XVI, 5, 6; XXII, 10; Ezech., XXIV, 16; Eccli., XXII, 10; XXXVIII, 16; II Mach., IV, 37; Act., IX, 39, etc. Voir DEUIL, t. II, col. 1397. Il y avait même des personnes qui faisaient métier de pleurer aux funérailles. Marc., V, 38. Voir PLEUREUSES. — 2° *Les malheurs publics.* Les malheurs futurs ou passés d'Israël excitent les pleurs des prophètes ou du peuple lui-même. Lev., X, 6; Num., XXV, 6; Is., XXII, 4; Jer., III, 21; IX, 1, 18; XIII, 17; XIV, 17; Lam., I, 2, 16; II, 18; Joel, II, 12; Mich., I, 10; Zach., VII, 3; I Reg., XI, 5; Judith, VI, 14, 16; VII, 18, 22; XIV, 14; I Esd., III, 13; X, 1, etc. Ces larmes seront séchées quand Dieu restaurera son peuple. Is., XXV, 8; XXX, 19, Jer., XXXI, 16. Les peuples étrangers ont aussi à pleurer leurs malheurs. Sap., XVIII, 10; Is., XV, 3; XVI, 9; Ezech., XXVII, 31. Aux derniers jours, on pleurera sur la ruine de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 9, 11, 19. — 3° *Les épreuves particulières.* Agar pleure à la vue de son enfant qui va mourir. Gen., XXI, 16. La fille de Jephté pleure sa jeunesse qui va être sacrifiée. Jud., XI, 37. Job, XVI, 17, verse des larmes à cause des maux qui le frappent. Les crimes d'Absalom font pleurer ceux qui en sont les témoins ou les victimes. II Reg., XIII, 36; XV, 23, 30. Ézéchias pleure dans sa maladie à cause de l'issue fatale qu'il redoute. IV Reg., XX, 3, 5; Is., XXXVIII, 3, 5. La mère de Tobie ne cesse de verser des larmes en attendant le retour de son fils. Tob., X, 4. Esther et les Juifs du royaume de Perse pleurent en songeant aux épreuves qui les menacent. Esth., IV, 3; XIV, 2. Les pleurs sont le lot de tous les affligés. Eccle., IV, 1; Ps. CXXXVII (CXXXVI), 1. Les larmes inondent leur couche, Ps. VI, 7, et sont parfois tellement abondantes que Dieu pourrait les recueillir dans une outre. Ps. LVI (LV), 9. Elles se mêlent au breuvage du malheureux, Ps. CII (CI), 10, et deviennent comme un pain dont il se nourrit. Ps. XLII (XLI), 4; LXXX (LXXIX), 6. C'est Dieu qui essuie ces larmes en écartant l'épreuve. Ps. CXVI (CXIV), 8, —

4° *Les peines de l'enfance.* L'enfant pleure en naissant. Sap., VII, 3. Le petit Moïse pleurait dans son berceau sur le Nil. Exod., II, 6. Notre-Seigneur parle des enfants qui, dans leurs jeux, disent à leurs compagnons : « Nous nous sommes lamentés et vous n'avez pas pleuré. » Luc., VII, 32. Ces enfants jouent à imiter des funérailles et se plaignent de leurs compagnons qui n'entrent pas dans leur rôle. Voir Mgr Le Camus, *Les enfants de Nazareth*, in-8°, Paris, 1900, p. 63, 101. — 5° *Les ardents désirs.* Ésaü pleure en demandant à son père une bénédiction comme celle qu'a obtenue Jacob. Gen., XXVII, 38. Les Israélites pleurent dans le désert en demandant de la viande à manger. Num., XI, 4, 10, 13. Saint Jean pleure, dans sa vision, parce qu'il ne se trouve personne pour ouvrir le livre scellé. Apoc., V., 4, 5. — 6° *L'attendrissement affectueux.* Des larmes sont versées dans les rencontres de Jacob et de Rachel. Gen., XXIX, 11, d'Ésaü et de Jacob, Gen., XXXIII, 4, de Joseph et de ses frères, Gen., XLII, 24; XLIII, 30; XLV, 2, 14, 15, de Jacob et de Joseph. Gen., XLVI, 29, etc. Job, XXX, 25, a des larmes pour l'infortune. Raguël, Anne et Sara versent des larmes en voyant le jeune Tobie. Tob., VII, 6, 8, 19. Les femmes de Jérusalem pleurent en voyant Jésus conduit à la mort. Luc., XXIII, 28. Les disciples de saint Paul pleurent en le retrouvant. Act., XX, 37; XXI, 13 ; II Tim., I, 4, et lui-même verse des larmes en les rencontrant ou en leur écrivant. Act., XX, 31; II Cor., II, 4; Phil., III, 18. C'est encore un attendrissement mêlé d'amour et de regrets qui excite les pleurs des disciples, Marc., XVI, 10, et de Marie-Madeleine, Joa., XX, 11, 13, 15, après la mort du Sauveur. — 7° *Le repentir.* Quand il est profond, il est accompagné d'une douleur qui se traduit souvent par des larmes. Les prêtres doivent pleurer dans le sanctuaire pour demander le pardon des péchés du peuple. Joel, II, 17. La pécheresse, Luc., VII, 38, 44, et saint Pierre, Matth., XXVI, 75; Marc., XIV, 72; Luc., XXII, 62, se repentent de leurs péchés avec larmes. Saint Paul sert Dieu avec humilité et avec larmes, à cause de sa faiblesse et de ses fautes. Act., XX, 19. — 8° *La prière.* La prière instante s'adresse à Dieu avec des larmes, qui marquent à la fois l'ardeur du désir, la confiance, l'amour et le sentiment que le suppliant a de son indignité. Jud., XX, 26; Job, XVI, 21; Ps. VI, 9; XXXIX (XXXVIII), 13; XCV (XCIV), 6; Bar., I, 5; Mal., II, 13; Tob., III, 1, 22; VII, 13; XII, 12; Judith, VII, 22, 23; VIII, 14; XIII, 6; I Esd., X, 1; II Mach., XI, 6; XIII, 12; Eccli., XXXV, 18, etc. Le père qui demande à Notre-Seigneur la guérison de son fils épileptique supplie avec larmes. Marc., IX, 23. (Ces larmes ne sont pas mentionnées dans quelques manuscrits grecs.) Le don des larmes, signes de douleur, de désir et d'amour, a été accordé à plusieurs saints pour accompagner leurs prières, et probablement à sainte Madeleine, à saint Paul, peut-être aussi à d'autres personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Cf. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, t. II, p. 432-433. — 9° *L'hypocrisie.* Le méchant semble pleurer, mais c'est pour mieux tromper et frapper sa victime. Eccli., XII, 16, 18. Par pratique idolâtrique, les femmes de Jérusalem pleurent Adonis (Thammouz). Ezech., VIII, 14. Voir THAMMUZ. — 10° *Le châtiment éternel.* Il est accompagné de pleurs et de grincements de dents. Matth., VIII, 12; XIII, 42, 50; XXII, 13; XXIV, 51; XXV, 30; Luc., XIII, 28.

II. LES LARMES DE NOTRE-SEIGNEUR. — Les Évangélistes ne disent pas que le Sauveur ait jamais ri; mais ils racontent qu'en plusieurs circonstances il a pleuré. Auprès du tombeau de Lazare, pendant que Madeleine pleurait, Joa., XI, 31, 33, Jésus pleura, Joa., XI, 35, et les Juifs en conclurent qu'il aimait beaucoup Lazare. Il pleura encore, le jour de son entrée triomphale à Jérusalem, lorsqu'en face des murs de la ville il pensa à son infidélité et à sa ruine prochaine. Luc., XIX, 41. Enfin, dans l'Épitre aux Hébreux, V, 7, il est dit qu'aux jours de sa chair il présenta des prières et des supplications à grands cris et avec larmes, et mérita ainsi d'être exaucé.

III. REMARQUES SUR LES LARMES. — 1° Les larmes ne coulent pas toujours. Il y a « un temps pour pleurer et un temps pour rire ». Eccle., III, 4. « On sème dans les larmes, et on moissonne dans l'allégresse. » Ps. CXXVI (CXXV), 5. Notre-Seigneur proclame « bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils riront », c'est-à-dire seront consolés par la grâce et la récompense éternelle, si leurs larmes ont été versées pour Dieu. Luc., VI, 21; cf. Matth., V, 5. tandis que « ceux qui rient maintenant seront dans le deuil et les larmes ». Luc., VI, 25. Les disciples pleureront sur la mort du Sauveur, puis se réjouiront de le revoir. Joa., XVI, 20. — 2° C'est seulement dans l'éternité que Dieu essuiera à jamais les larmes de ses enfants. Apoc., VII, 17; XXI, 4. En vue de cet avenir, saint Paul recommande aux fidèles de « pleurer comme ne pleurant pas », c'est-à-dire de mêler l'espérance et la joie à leurs larmes. I Cor., VII, 30. En attendant, les enfants de Dieu doivent « pleurer avec ceux qui pleurent », en compatissant aux maux des autres. Eccli., VII, 38; Rom., XII, 15. — 3° Les larmes versées ont déterminé le nom de certaines localités. Le lieu où Débora, nourrice de Rébecca, fut inhumée sous un chêne, près de Bethel, fut appelé *'allôn bâkôt*, βάλανος πένθους, *quercus fletus*, le « chêne des pleurs ». Gen., XXXV, 8. Voir BETHEL, t. I, col. 1678. — Le mot « larmes » entre dans deux noms de lieu. Voir l'article suivant.

H. LESÊTRE.

2. LARMES (LIEU ET VALLÉE DES). 1° Dans la Vulgate : *Locus flentium sive lacrymarum*, « le Lieu des pleurants ou des Larmes, » traduit l'hébreu *Bokim*, dans Jud., II, 5. Voir BOKIM, t. I, col. 1843. — 2° *Vallis lacrymorum*, « Vallée des Larmes, » Ps. LXXXIII (LXXXIV), 7, traduit *'Êméq hab-bâkâ'*. Voir BACA, t. I, col. 1372.

LARRON (Matth., Marc. : λῃστής; Luc. : κακοῦργος; Vulgate : *latro*), malfaiteur qui exerce le brigandage et vole les passants à main armée. Voir VOLEUR. En français, le nom de « larrons » est réservé aux deux criminels qui furent crucifiés avec Notre-Seigneur. — 1° Ces criminels étaient probablement du même genre que Barabbas, bien que moins coupables que ce dernier, qui fut mis en parallèle avec le Sauveur pour que le contraste fût plus saisissant, indignât le peuple et le déterminât à réclamer la grâce de Jésus. Voir BARABBAS, t. I, col. 1443. Les deux malfaiteurs furent conduits au supplice en même temps que le Sauveur, et dans les mêmes conditions que lui, puis crucifiés l'un à sa droite et l'autre à sa gauche, pour signifier que celui qui occupait le milieu méritait la même réprobation que ses deux compagnons. Les trois croix étaient probablement semblables, comme le suppose le récit légendaire de l'invention de la Croix du Sauveur. Voir CROIX, t. II, col. 1130. Les deux larrons devaient, eux aussi, être attachés par des clous. Matth., XXVII, 38; Marc., XV, 27, 28; Luc., XXIII, 33. D'après les deux premiers évangélistes, les larrons se mirent l'un et l'autre à insulter le Sauveur, à l'exemple des princes des prêtres et de la foule qui entourait le Calvaire. Matth., XXVII, 44; Marc., XV, 32. Saint Luc, qui raconte avec plus de détail l'épisode des voleurs, rapporte seulement que l'un des deux blasphémait et disait : « Si tu es le Christ, sauve-toi toi-même et nous » avec toi. Luc., XXIII, 39. Pour rendre compte de cette divergence apparente, saint Augustin, *De consens. Evangelist.*, III, 53, t. XXXIV, col. 1190, dit que saint Matthieu et saint Marc parlent des voleurs d'une manière générale, comme dans l'Épître aux Hébreux, XI, 33, 37, il est marqué que les saints ont fermé la gueule des lions, ont été lapidés, etc., quand il ne s'agit que de Daniel, de Zacharie, etc. Toutefois, dans l'Évangile, il n'y a pas

une narration oratoire, mais un récit très circonstancié. Aussi pourrait-on dire que les deux larrons ont commencé par blasphémer, mais qu'à un moment l'un d'eux est rentré en lui-même. C'est à ce moment que prend le récit de saint Luc. Le bon larron interpelle son compagnon et lui dit : « Tu ne crains donc pas Dieu, alors que tu es dans la même condamnation (κρίματι) » que moi, et que le même supplice va nous conduire l'un et l'autre au tribunal de Dieu. « Pour nous, c'est justice, car nous recevons ce que nous avons mérité. Mais celui-ci n'a rien fait de répréhensible. » Le grec οὐδὲν ἄτοπον, « rien qui ne soit à sa place, » rien d'inconvenant, est plus respectueux que le latin *nihil mali,* « rien de mal, » car un acte peut être fait mal à propos sans être mauvais. Cette remarque du bon larron témoigne en lui d'une foi éclairée en Notre-Seigneur, et d'une connaissance de sa mission divine qui suffit à lui inspirer confiance. Les Juifs croyaient qu'un homme pieux pouvait introduire avec lui en paradis celui qui assistait à son dernier soupir. *Ketuboth,* f. 103. Peut-être le larron partageait-il cette croyance. Toujours est-il que, convaincu de la puissance et de la sainteté du Sauveur qu'il voyait sur le point d'expirer, il lui dit : « Souvenez-vous de moi, Seigneur, quand vous arriverez dans votre royaume. » Une telle prière suppose que le larron reconnaît en Jésus le Messie, celui qui vient fonder le grand royaume attendu de tout Israël. Il va mourir lui-même, comme celui qu'il implore; mais il est manifeste que, pour lui, la mort n'est un obstacle ni à l'établissement de ce royaume par Jésus, ni au bienfait qu'il espère retirer personnellement de cet établissement. Il va de soi que cette foi du bon larron a pour cause principale la grâce qui émane du divin crucifié. Jésus lui répondit : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. » Luc., XXIII, 40-43. Le corps du Sauveur et celui du larron vont bientôt rester inanimés sur leurs croix; c'est donc l'âme du larron qui suivra dans le paradis l'âme du Sauveur. Ce paradis, c'est le séjour dans lequel les âmes des justes attendent les effets de la rédemption. Voir ENFER, t. II, col. 1795; PARADIS; S. Augustin, *Ep.* CXXXVII, *ad Dardan.*, 6-9, t. XXXIII, col. 834. C'est ainsi que « le larron échange sa croix pour le paradis et du châtiment de son homicide fait un martyre ». S. Jérôme, *Ep.* LVIII, 1, t. XXII, col. 580. Cf., dans les Sermons attribués à S. Augustin, *Serm.* CLV, *De cruce et latrone,* t. XXXIX, col. 2047-2053. — 2° Comme, d'après la loi juive, Deut., XXI, 23, un corps ne pouvait demeurer sur la croix après le coucher du soleil, les Juifs demandèrent à Pilate d'infliger aux trois crucifiés un nouveau supplice, le *crurifragium* ou brisement des os des jambes, qui devait les achever cruellement. Ce supplice était en usage chez les Romains. Sénèque, *De ira,* III, 18, 32; Suétone, *Octav.*, 67; *Tiber.*, 44; Ammien Marcellin, XIV, 9. Le brisement s'exécutait à coups de massue. Les deux larrons, qui n'étaient pas encore morts quand arrivèrent les soldats, eurent à le subir. Joa., XIX, 31, 32. — 3° Comme les Évangélistes ne donnent aucun détail sur le passé des deux larrons, la légende a cherché à compléter leurs récits à ce sujet. Les deux larrons se seraient appelés Desmas et Gismas, ou Dimas et Gesmas, d'après les *Acta Pilati,* IX, Genas et Gestas, d'après l'Évangile de Nicodème, Titus et Dumachus, d'après l'Évangile de l'Enfance, XXIII. Cf. Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* 6e édit., Paris, 1901, t. III, p. 376. Le bon larron aurait été le fils d'un chef de brigands qui arrêta la Sainte Famille au cours de son voyage en Égypte. Émerveillé de la splendeur qui illuminait le visage de l'Enfant, le fils du chef délivra la Sainte Famille. C'est lui qui, plus tard, serait devenu le bon larron. Cf. S. Aelredus Rhievallensis, *De vita eremitica,* 48, dans les Œuvres de S. Augustin, t. XXXII, col. 1466. Au moyen âge, les pèlerins latins ont cru que la localité appelée *Latrûn,* près d'Emmaüs (voir la carte, t. II, col. 1757), n'était autre que le village du bon larron, *Castrum boni latronis.* Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 429. Cf. Liévin, *Guide de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. I, p. 123; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1900, p. 237. Mais l'étymologie qui fait venir *Latrûn* de *latro* est absolument inacceptable. Si des souvenirs de brigands se rattachaient primitivement à cette localité, peut-être faudrait-il les faire remonter jusqu'à un certain berger nommé Athronges, Ἀθρογγης, qui se proclama roi après la mort d'Hérode, et qui, aidé de ses quatre frères, arrêta une cohorte romaine près d'Emmaüs, et fit périr son chef, Arius, avec quarante de ses soldats. Varus vengea cette aggression en brûlant Emmaüs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, X, 7, 9; *Bell. jud.*, II, IV, 3. Voir EMMAÜS, t. II, col. 1746. Il se pourrait alors que le nom de *el-Latrûn* ou *el-Atrûn* dérivât de celui d'Athronges. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 185. Cette seconde étymologie n'est que probable; il lui manque d'être appuyée par d'anciens documents. H. LESÊTRE.

LASTHÈNE (Λασθένης), ministre de Démétrius II Nicator, roi de Syrie. Ce roi, dans une lettre qu'il écrit à Jonathas Machabée, appelle Lasthène « notre parent », συγγενὴς ἡμῶν, I Mach., XI, 31 (Vulgate : *parens noster*), et dans une lettre qu'il lui avait adressée à lui-même, il le qualifie de « père », πατήρ (Vulgate, *parens,* I Mach., XI, 32). C'était donc un grand personnage de la cour d'Antioche, comme l'indiquent ces titres. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 3, il était Crétois d'origine et s'était concilié la faveur de Démétrius en lui fournissant un contingent de troupes mercenaires considérable, lorsque ce prince se rendit de Crète en Syrie, cf. I Mach., X, 67, pour arracher le pouvoir royal à Alexandre Ier Balas. Voir t. II, col. 1362. Lasthène était probablement à leur tête (148 ou 147 avant J.-C.). Quand Démétrius II fut devenu roi, il fit de lui son principal ministre, et lorsqu'il accorda à Jonathas Machabée diverses faveurs que celui-ci lui avait demandées, il notifia ses concessions à Lasthène, dans une lettre qu'il lui écrivit et dont il envoya à Jonathas lui-même une copie que nous a conservée l'auteur du premier livre des Machabées, XI, 30-37, ainsi que Josèphe avec quelques légères variantes. Lasthène fut ainsi chargé de diminuer les charges des Juifs envers la Syrie, mais il est simplement nommé à cette occasion dans l'Écriture. Quand Démétrius eut triomphé de ses ennemis, ce fut lui sans doute qui le poussa à renvoyer son armée, à l'exception des forces étrangères « qui lui venaient des îles des Gentils ». Mach., XI, 38; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 9. Ce renvoi suscita un tel mécontentement qu'il fut une des causes de la révolte qui éclata contre Démétrius II et qui eut pour résultat l'avènement de Tryphon au trône. Cf. Diodore, *Reliq.*, XXXIII, 4, édit. Didot, t. II, p. 522. On ne sait plus rien de l'histoire de Lasthène.

F. VIGOUROUX.

LATINES (VERSIONS) DE LA BIBLE. On peut distinguer, en suivant l'ordre même des temps, trois classes de versions latines. — 1° La première en date comprend tous les textes antérieurs à saint Jérôme, que l'on appelait autrefois d'un nom commode, bien qu'inexact, la version *italique.* A cette classe se rattache cette partie des anciens textes qui furent soumis à revision, tels, par exemple, les Évangiles et les Psaumes de notre Vulgate que saint Jérôme corrigea d'après le grec. — 2° La seconde, c'est la version que le même saint docteur fit directement soit sur l'hébreu soit sur le chaldéen et qui est connue sous le nom de Vulgate. — 3° Il a paru, à partir de la Renaissance, un certain nombre de versions latines, faites les unes sur les Septante, les autres sur les textes originaux. Elles forment une troisième classe.

1. LATINES (VERSIONS) DE LA BIBLE ANTÉRIEURES A SAINT JÉROME. — I. LA LANGUE DES ANCIENNES VERSIONS LATINES. — Ces versions sont écrites en une langue particulière. Ce n'est pas le latin des classiques de la belle époque, mais le bas latin, qui a cours dans l'usage populaire, à Rome, en Italie, dans les Gaules, en Afrique et partout où l'on trouve quelque colonie romaine. — Les particularités linguistiques de ce latin biblique concernent tantôt l'orthographe, tantôt le vocabulaire et tantôt la syntaxe. Les mots en effet ne s'écrivent pas et sans doute ne se prononçaient pas toujours comme à l'époque classique : on trouvera, par exemple, *vinis, que, dispargam, fobeas, scribsit, locuntur, sepellierunt*, etc., pour *venis, quæ, dispergam, foveas, scripsit, loquuntur, sepelierunt*. Le vocabulaire s'est surchargé de mots composés, ou bien de mots portant soit des préfixes soit des suffixes jusqu'alors inusités; d'autres fois, il acceptera des expressions populaires ou des vocables d'importation étrangère : *longanimitas, multiloquium, gaudimonium, capillatura, superextollo, particulatim, æruginare, amaricare, anathematizare, agonizare, sabbatum*, etc. Je ne dis rien des sens nouveaux que l'on donne même aux expressions classiques; car c'est un phénomène linguistique général que les mots prennent à l'usage des significations nouvelles. Mais ce qui est sans doute le plus surprenant dans ce latin de décadence, c'est trop souvent le parfait dédain des conventions grammaticales concernant es genres, les cas, les conjugaisons, et ce que l'on appelle les règles d'accord ou de compléments. On dira, par exemple, *cubilis tuus, fodire, odire, misereor super, posuistis in carcerem, dico vobis quod, cognovit quia*, etc. Inutile de faire remarquer que toutes ces particularités sont restées dans notre latin de moyen âge.

Cette langue déplaisait fort aux anciens rhéteurs, quand pour la première fois ils entraient en contact avec nos Écritures. Arnobe de Sicca († 327), *Advers. nat.*, I, 45, t. V, col. 775, avouait, non seulement que le Christ parlait un langage simple, avec « des termes populaires et de tous les jours », *popularibus et quotidianis verbis;* que les Apôtres avaient écrit « dans une langue triviale et sordide » : *trivialis et sordidus sermo est*, I, 58, t. V, col. 796; mais encore, ce qui semble bien cette fois viser les versions usuelles, que la langue des Écritures est remplie « de barbarismes, de solécismes et des vices les plus difformes » : *barbarismis, solœcismis obsitæ sunt, inquit, res vestræ et vitiorum pollutæ. Ibid.*, I, 59, t. V, col. 797. A cela, Arnobe répond qu'il faut préférer l'utilité à l'agrément. *Ibid.*, col. 797-798. Saint Augustin, de son côté, fut longtemps choqué par le style incorrect et la langue triviale de la Bible latine. *Confess.*, III, 5, t. XXXII, col. 686. Mais, dans la suite, il jugea que la simplicité de l'Écriture était une raison de plus de la trouver vénérable. *Confess.*, VI, 5, t. XXXII, col. 723. Il savait du reste, comme Arnobe, que l'utilité prime l'agrément, quand il s'agit de rendre exactement une idée, de la faire entendre à ses auditeurs, *De doctr. Christ.*, III, 3, t. XXXIV, col. 68; et lui-même, un jour, il préféra le barbarisme à la correction (*fenerat* à *feneratur*), afin de se faire mieux comprendre. *Enarr. in Ps. XXXVI*, serm. III, 6, t. XXXVI, col. 386. Voir sur le latin biblique : Huré, *Dictionnaire universel de l'Écriture Sainte*, 2 in-f°, Reims, 1715; réédité par Migne sous le titre de *Dictionnaire universel de philologie sacrée*, 4 in-4°, Paris, 1846 (c'est un dictionnaire complet de la Vulgate; et quoiqu'il ne s'occupe directement que de la Vulgate, comme plusieurs des ouvrages suivants, il est utile pour l'étude du latin post-classique); Weitenauer, *Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases quæcumque propter linguæ græcæque peregrinitatem injicere moram legenti possunt*, in-12, Augsbourg et Fribourg-en-Brisgau, 1758; Venise, 1760; in-12, Rome, 1846; Kaulen, *Handbuch zur Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters*, in-12, Mainz, 1870; Goelzer, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*, in-8°, Paris, 1884; C. Paucker, *De latinitate B. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes*, 2e édit. in-8°, Berlin, 1880 (travail de pure philologie lexicographique); Hagen, *Sprachliche Erörterungen zur Vulgata*, Fribourg-en-Brisgau, 1863; Cavedoni, *Saggio della latinità biblica dell'antica Volgata Itala*, Modène, 1869; G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, tome I : *Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins bis Augustinus-Hieronymus*, in-8°, Breslau, fasc. I, 1879; fasc. II, 1881; Rönsch, *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volksprache erläutert*, Marbourg, 1869; 2e édit., 1875; Id., *Studien zur Itala*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1875, p. 128, 425; 1876, p. 287, 397; 1881, p. 198; Id., *Zur vulgären und biblischen Latinität*, dans la *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasium*, Vienne, t. XXX, p. 806-811, 1879 (reproduit dans la collection posthume *Collectanea, philologa*, p. 212-216, in-8°, Brême, 1891); Id., *Die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen nach ihrem Werte für die lateinische Sprachwissenschaft*, dans les *Collectanea*, p. 1-20; Id., *Grammatisches und Lexicalisches aus dem Urkunden der Itala*, dans les *Collectanea*, p. 20-32; Ph. Thielmann, *Ueber die Benutzung der Vulgata zu sprachlichen Untersuchungen*, dans le *Philologus ;* t XLII, 1884, p. 319-378; P. Monceaux, *Le latin vulgaire d'après les dernières publications*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 juillet 1891, p. 429-448; Id., *Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique*, Paris, 1894; Gaston Boissier, *Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique par Paul Monceaux*, dans le *Journal des savants*, 1895, p. 35-46; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. I, *Tertullien et les origines;* t. II, *S. Cyprien et son temps*, Paris, 1901; Sittl, *Die localen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins*, in-8°, Erlangen, 1882; Hauschild, *Einige sichere Kennzeichen des afrikanischen Lateins*, Francfort, 1889; Ehrlich, *Beiträge zur Latinität der Itala. Programm d. Realschule Rochlitz*, in-4°, 1895; P. Corssen, *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft*, XXVII ter *Jahrgang*, *1899*, t. CI, I Heft, p. 1-83, Leipzig, 1900 (la quatrième partie de cet ouvrage concerne la langue de la Bible latine). Dans *Archiv für lateinischen Lexikographie und Grammatik* publié à Leipzig par Wölfflin, on trouvera aussi nombre de travaux concernant le latin post-classique. Nous signalerons notamment les articles suivants: 1. Thielmann, *Lexicographisches aus dem Bibellatein. Archiv*, t. I, 1884, p. 68-81. — 2. Hartel, *Lucifer von Cagliari und sein Latein*, t. III, 1886, p. 1-58; — 3. Schepss, *Die Sprache Priscillian's*, t. III, 1886, p. 309-328. — 4. Wölfflin, *Die ersten Spuren des african. Lateins*, t. VI, 1889, p. 1-8. — 5. Sittl, *Die Heimath der Appendix Probi*, t. VI, 1889, p. 557-562. — 6. Wölfflin, *Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des african. Lateins*, t. VII, 1892, p. 467-484. — 7. Kübler : *Die lateinische Sprache auf africanischen Inschriften*, t. VIII, 1893. p. 161-202. — 8. Thielmann, *Die europäischen Bestandtheile des latein Sirach.*, t. IX, 1894, p. 247-284. — 9. Geyer, *Spuren Gallischen Lateins bei Marcellus Empiricus*, t. VIII, 1893, p. 469-481. Dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft* de Bursian et Iwan Müller, voir aussi : 1. K. Sittl, *Jahresbericht über Vulgär- und Spätlatein*, t. LXVIII, 1891. — 2. C. Weyman, *Die christlich lateinische Lite-*

ratur von 1886-1887 bis ende 1894, ibid., 1896. — 3. L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, in-8°, Paris, 1902.

II. Énumération des textes de nos anciennes versions. — Nous sommes encore loin de posséder toute la Bible dans son vieux texte latin, s'il s'agit du moins de l'Ancien Testament. Nous allons énumérer ici les textes connus jusqu'à ce jour. On en trouve dans la Vulgate, dans les œuvres des premiers Pères latins et surtout dans les manuscrits bibliques qui ont échappé aux ravages du temps.

I. Dans la Vulgate. — Saint Jérôme a inséré dans sa propre version, et sans en faire la revision, un certain nombre de livres et fragments de l'ancienne version, à savoir tous les livres et fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament, à l'exception de Tobie et de Judith traduits par lui. La Vulgate contient donc, tels qu'ils étaient avant saint Jérôme, les textes suivants : la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, I et II des Machabées, dans Esther le fragment x, 4-xvi, dans Daniel iii, 24-100, et xiii-xiv. M. Ph. Thielmann, sur l'invitation de l'Académie royale de Munich, prépare une édition critique des deutérocanoniques du Vieux Testament selon l'ancienne version. Il a dans ce but exploré déjà les manuscrits, les éditions, les citations des Pères et tous les documents qui peuvent éclairer sa route. Il a exposé le résultat de ses premières recherches dans un travail que l'Académie royale a publié dans ses Comptes rendus (Section de phil. et d'hist., t. xiii, Heft ii, p. 205-243), et dont il a paru un tirage à part : *Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischer Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblischer Bücher des alten Testamentes,* Munich, 1900.

Outre les textes non revisés de l'ancienne version, on trouve encore dans la Vulgate un certain nombre de livres que saint Jérôme a revus et corrigés sur le grec, à savoir : les Psaumes (2e revision faite à Bethléhem) et le Nouveau Testament, peut-être revu en entier. Ces textes revisés appartiennent plutôt à l'histoire de la Vulgate; il n'en sera pas autrement question ici.

II. Dans les œuvres des Pères latins. — Tous les Pères latins antérieurs à la version de saint Jérôme, et même un certain nombre de ceux qui vécurent après lui, ont utilisé dans leurs œuvres les anciennes versions latines. C'est pourquoi l'on doit avoir recours à leurs écrits, soit pour retrouver la teneur de ces versions, soit surtout pour juger de leur origine et de leur diversité. Les principaux parmi les écrivains ecclésiastiques qui ont été étudiés au point de vue de nos anciens textes, ou qui mériteraient de l'être, sont les suivants :

1° *En Italie et au nord de la Péninsule.* — L'auteur de la version latine de *I Cor.* de saint Clément de Rome, version retrouvée par dom Morin et publiée par lui dans les *Anecdota Maredsolana,* t. ii, Maredsous, 1894; l'auteur de la plus ancienne des deux versions du Pasteur d'Hermas, dite Vulgate, et remontant peut-être au iie siècle (dans Migne, *Patr. Gr.*, t. ii); — Novatien, qui écrivait en 252 (t. iii); — Victorin de Pettau, en Pannonie, † vers 303 (t. v); Firmicus Maternus, écrivait vers 347 (t. xii); — Lucifer de Cagliari, † 371 (t. xiii); — Eusèbe de Verceil, † 371 (t. xii); — Philastre de Brescia, écrivait en 380 (t. xii); — l'auteur de la traduction latine des *Deux Voies,* c'est-à-dire de la première partie de la Didaché, Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, *Doctrina xii Apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis de Duabus Viis,* primum edidit J. Schlecht. Fribourg-en-Brisgau, 1900. Cette traduction latine « a été faite par un Africain, avant l'an 200 », dit le *Bulletin critique,* 1902, p. 425. Si cette dernière remarque était vraie, il faudrait classer la présente version parmi les ouvrages africains (voir plus bas); nous la laissons ici à cause du lien qui la rattache à la Didascalie; — l'auteur de la version latine de la *Didascalia sive Doctrina xii Apostolorum.* Cette version est peut-être du ive siècle et d'origine milanaise. Cf. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. Littérature grecque,* in-12, Paris, 1897, p. 74. Découverte dans un palimpseste de Vérone, elle a été publiée par E. Hauler, *Eine lateinische Palimpsestübersetzung der Didasc. Apost.*, Vienne, 1896; — saint Ambroise, évêque de Milan de 374 à 397, t. xiv-xvii; Ambrosiaster ou Pseudo-Ambroise, vers la fin du ive siècle (identifié à tort avec Hilaire, diacre de Rome; Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Br., 1894, p. 386; c'était un Juif converti, appelé Isaac et contemporain du pape Damase, d'après D. Morin, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1899, p. 97, t. xxi); — saint Jérôme lui-même, dans ses œuvres, utilise l'ancien texte ou le discute, t. xxii-xxx; — l'auteur du livre *De promissionibus* attribué par erreur à Prosper d'Aquitaine. Le véritable auteur écrivait peut-être en Campanie vers le milieu du ve siècle, pense Kennedy, *Dictionary of the Bible,* 1900, t. iii, p. 53. Mais Bardenhewer, *Patrologie,* p. 485, en fait un Africain; — l'auteur de la version latine de l'Épître dite de Barnabé, version qui peut être de la fin du ve siècle. Il est douteux que l'auteur appartienne à l'Italie. Le texte de cette version a été publié par Gebhardt et Harnack dans *Patr. apost. Opera,* Leipzig, 1875, fasc. i, part. 2; 2e édit., 1878. Voir aussi *Patr. Gr.*, t. ii.

2° *En Gaule.* — Saint Irénée, † 202, dans la version latine de ses œuvres qui est peut-être de la fin du iie siècle (voir Batiffol, *Littérature,* p. 106), t. vii; — Lactance, né probablement en Afrique, mort à Trèves, vers 260-340, t. vi-vii; — saint Hilaire de Poitiers, † 368, t. ix-x; — saint Victrice, évêque de Rouen vers 408, t. xx; — Cassien, † 435, t. xlix; — Salvien; florissait vers 450, t. liii; — saint Avit de Vienne, vers 450-517, t. lix; — Gildas le Sage, vers la fin du vie siècle (voir Bardenhewer, *Patrologie,* p. 593), t. lxix.

3° *En Espagne.* — Juvencus, écrivait en 330, t. xix; — Priscillien, évêque d'Avila, fin du ive siècle. Ses œuvres ont été découvertes et publiées par Schepss: *Priscilliani quæ supersunt, maximam partem nuper detexit adjectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit G. Schepss,* Vienne, 1889 (*Corpus script. eccl. lat.*, t. xviii); — Bachiarius, moine, vers l'an 400, t. xx; l'auteur du *Liber de divinis Scripturis* ou *Speculum,* du viiie-ixe siècle. C'est un recueil de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui n'est pas dans Migne. Il a été publié : 1. par l'oratorien Viguier en 1654 (voir Bardenhewer, *Patrologie,* trad. française, Paris, 1898-1899, t. ii, p. 426); 2. par Mai, partiellement dans le *Spicilegium Romanum,* Rome, 1843, t. ix, append. 2, p. 61-75 et 75-86; 3. par le même, au complet dans *Patrum nova collectio,* t. i, part. 2, Rome, 1852; 4. par Weihrich, en 1887, t. xii du *Corpus script.* de Vienne. On l'avait attribué à tort à saint Augustin, trompé par ce fait que saint Augustin a publié en effet un ouvrage analogue, appelé aussi *Speculum,* qui se trouve dans Migne, t. xxxiv, p. 887-1040. Malheureusement, dans cet ouvrage d'Augustin, on a substitué le texte de la Vulgate à l'ancienne version que portait l'ouvrage primitif. Notre *Speculum* anonyme, au contraire, porte bien toujours l'ancienne version. Parlant du *Codex Sessorianus,* qui est le principal manuscrit de cet ouvrage, Gregory estime que le texte biblique du *Speculum* est parent du texte de Priscillien, et confirme son opinion en mentionnant l'avis de Hort qui rangeait cet ouvrage parmi les textes de recension espagnole. Gregory, *Prolegomena* à l'édit. 8a major du Nouv. Test. grec de Tischendorf, p. 961, et *Textkritik,* Leipzig, 1900-1902, p. 606.

4° *En Afrique.* — Tertullien, 150-240, t. i-ii; — saint Cyprien, † 258, t. iii-iv; — l'auteur du *De Pascha Computus,* en 243. Inter opera S. Cypriani, t. iv; — l'auteur du *De Aleatoribus,* vers le temps de saint Cyprien. Inter opera S. Cypr., t. iv; — l'auteur de l'*Exhortatio ad pœnitentiam,* attribuée à tort à saint Cyprien. Inter opera S.

Cypr., t. IV; — Commodien, vers le milieu du IIIe siècle, t. V. Mais il est douteux que Commodien soit Africain; — Arnobe de Sicca, commencement du IVe siècle, t. V; — Optat de Milève, écrivait en 368, t. XI; — Tyconius, donatiste; écrivait en 390, t. XVIII; — saint Augustin, 354-430, t. XXXII-XLVII; — Capreolus, évêque de Carthage; écrivait en 431, t. LIII; — Vigile de Thapse; écrivait en 484, t. LXII; — Fulgence, évêque de Ruspe, vers 458-533, t. LXV; — Primasius d'Adrumète, milieu du VIe siècle, t. LXVIII; — Victor de Tunis, milieu du VIe siècle, t. LXVIII.

5° *Auteurs qui ont étudié les Pères du point de vue des anciennes versions latines.* — Les citations bibliques des premiers écrivains latins ont été étudiées, dans ces derniers temps, avec beaucoup d'attention. Sans doute, les Pères ne citent pas toujours leurs textes mot à mot, comme nous le faisons aujourd'hui, et c'est pourquoi il est assez difficile de retrouver avec certitude chez la plupart d'entre eux le texte fixe des versions latines de leur époque. Il n'en est pas moins vrai que pour arriver à démêler l'écheveau des versions ou recensions latines, à connaître parfaitement leurs origines, leur mode de propagation, il est indispensable de tenir le plus grand compte des citations des Pères. Les travaux faits dans ce sens méritent donc d'être signalés. Dès le XVIe siècle, Flavius Nobilius, dans sa traduction latine des Septante, *Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum*, in-f°, Rome, 1588, avait donné l'exemple. Dans des notes placées en renvoi à la fin de chaque chapitre, on trouve semés çà et là quelques passages des anciennes versions, simples extraits des œuvres des Pères. Au XVIIIe siècle, P. Sabatier, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, publiait en 3 in-f° une collection de textes et de fragments embrassant toute la Bible, pris non seulement des manuscrits, mais encore des écrits des Pères: *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ seu vetus Italica et cæteræ quæcumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, quæ cum Vulgata latina et cum textu græco comparantur*, Reims, 1743-1749. Le même ouvrage se rencontre avec un simple changement dans le titre: Paris, François Didot, 1751. On a dit avec raison que cet immense travail est « un de ceux qui font le plus d'honneur à l'érudition française ». *Revue critique*, 28 mai 1870, p. 342. Cf. Mangenot, *Les travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, sur les anciennes versions latines de la Bible*, Amiens, 1888. Au XIXe siècle et dans ces premières années du XXe, de nombreuses publications ont paru dans ce genre d'études. Citons les suivantes: 1852, Mai, *Patrum nova collectio*, Rome, t. I, part. 2, où il publia en entier, comme nous l'avons dit plus haut, le *Speculum* composé d'extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament. — 1860-1864, Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, où l'auteur a inséré divers fragments dont quelques-uns sont tirés des Pères. — 1871, Rönsch, *Das Neue Testament Tertullian's*, Leipzig. — 1875, le même, *Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian. Vollständiger Text mit kritischen Beigaben*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, p. 86-161. Dans cette même revue, Rœnsch avait déjà publié: *Beiträge zur patristichen Bezeugung der biblischen Texgestalt und Latinität. I. Aus Ambrosius*, 1869, p. 433-479, et 1870, p. 91-150. *II. Aus Lactantius*, 1871, p. 531-629. — 1885, P. de Lagarde, *Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des A. T.*, Gœttingue. L'auteur apporte sur les psaumes I-XVII les citations bibliques de vingt-deux Pères de l'Église. — 1887, Zingerle, *Kleine philologische Abhandlungen*, Inspruck, IV Heft, p. 75-89, où il étudie les citations bibliques de saint Hilaire. — 1889, Wunderer, *Bruchstücke einer africanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de pœnitentia*, Erlangen. — 1890, J. M. Bebb, *The Evidence of the early Versions and patristic Quotations on the text of the Books of the New Testament*, dans *Studia biblica et ecclesiastica* d'Oxford, t. II, p. 195-240. — 1892, P. Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, Berlin. — 1893, J. B. Ullrich, *De Salviani Scripturæ Sacræ versionibus. Programm der kgl. Studienanstalt zu Neustadt*, Neustadt. — 1893, Franz Weihrich, *Die Bibelexcerpte de divinis Scripturis und die Itala des Augustinus*, dans *Sitz-Ber. d. Wien. Akad.*, t. CXXIX, philos. histor. Klasse (tirage à part). — 1894. F. C. Burkitt, *The book of Rules of Tyconius edited from the Mss. with an introduction and an examination into the text of the biblical quotations*, dans *Texts and Studies*, t. III, n. 1, Cambridge. — 1895, Tougard, *Saint Victrice. Son livre De laude Sanctorum*, Paris. On trouve dans cet ouvrage des fragments ou citations d'une ancienne version latine. — Voir pour d'autres travaux du même genre, parus dans des revues françaises ou étrangères, Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, Leipzig, 1897, p. 90-91, 94-95.

III. DANS LES MANUSCRITS BIBLIQUES. — Les manuscrits bibliques ont sur les citations des Pères cet avantage de nous offrir un texte fixé, arrêté, des versions latines. C'est pourquoi, quand on se propose de déterminer le véritable texte suivi communément dans l'antiquité, ce sont les manuscrits qu'il faut mettre en œuvre les premiers, comme fournissant les matériaux les plus sûrs. — Depuis l'époque où Sabatier rassemblait dans son grand ouvrage tous les vieux textes latins connus de son temps, on a fait de nombreuses et précieuses découvertes de manuscrits. Nous sommes encore relativement pauvres pour l'Ancien Testament; mais pour le Nouveau nous avons le droit d'être satisfaits de nos richesses. Dans l'énumération que nous allons donner, nous suivrons l'ordre canonique des livres de la Bible, indiquant pour chaque livre ou groupe de livres les manuscrits qui les renferment au complet ou en partie: et les éditions qui en ont été publiées. Pour plus de détails, voir Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893; — Gregory, *Prolegomena* du *Novum Test. græce* de Tischendorf, edit. 8a major, t. III, 1894, p. 948-971. et *Textkritik des neuen Testamentes*, t. II, Leipzig, 1902, p. 594-613 (textes du Nouveau Testament); — Scrivener, *A plain Introduction to the criticism of the New Testament*, 3e édit., par Miller, London, 1894, t. II, p. 41-56. Le chapitre où il est question des versions latines n'est pas de Scrivener, mais de H. J. White; — Corssen: *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft* fondé par Conrad Bursian, Leipzig, 1899, t. CI, fasc. I, p. 1-83; — Ph. Thielmann, *Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblischer Bücher des alten Testamentes.* Extrait des Comptes rendus de l'Académie royale de Bavière, sect. de phil. et d'hist., t. XIII, fasc. II, p. 205-243. Malgré son titre général, cet ouvrage ne s'occupe que des deutérocanoniques de l'Anc. Test.; — Nestle, *Lateinische Bibelübersetzungen*, dans *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, Leipzig, 1897, p. 86-95 (tirage à part d'articles parus dans la 3e édit. de la *Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche*); — Kennedy, *Latin Versions (The Old)*, dans le t. III du *Dictionary of the Bible*, de Hastings, Edimbourg, 1900, p. 47-62.

1° *Manuscrits complets ou fragmentaires de l'Ancien Testament; leurs éditions diverses.* — 1. *Pentateuque: Lugdunensis* (codex), Ve-VIe siècle, à Lyon, ms. 54. Contient le Pentateuque à partir de Genèse, XVI, 9, et aussi Josué et les Juges. Lord Ashburnham a publié de ce manuscrit le Lévitique et les Nombres, qui faisaient alors partie de sa bibliothèque: *Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala, e codice Ashburnhamiense*, in-f°, Londres, 1868. A son tour, M. U. Robert a pu-

blié, en 1881, les parties suivantes du Pentateuque: Genèse de XVI, 9 à la fin; Deut., depuis I, 1 jusqu'à XI, 4b; après quoi, il a ajouté comme complément les deux livres déjà édités par Ashburnham: *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Paris, 1881. Enfin, en 1900, le même auteur nous a donné la fin du Pentateuque à partir de Deut., XI, 4b, avec Josué et Juges du même manuscrit qui formait donc un Heptateuque: *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon, 1900;— *Ottobonianus*, VIIIe siècle, au Vatican, n. 66. Fragments de la Genèse et de l'Exode, publiés par Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 2 in-4o, 1860-1864, au t. I, p. 183 et 307. Cf. *Apparatus*, p. LXXXVI; — *Wirceburgensis* (palimpseste), VIe siècle, à Wurzbourg, ms. 64a. Fragments de Gen., Exod., Lévit., Deut., publiés par Ranke, *Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissima Veteris Testamenti versionis latinæ fragmenta*, Vienne, 1871. Cet ouvrage contient aussi les fragments renfermés dans le même manuscrit des prophètes suivants: Osée, Jonas, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Ezéchiel et Daniel. Voir ci-dessous Prophètes; — *Monacensis* (palimpseste), Ve-VIe siècle, à Munich, lat. 6225. Fragments d'Exode, Lévit., Nombres et Deut., publiés par Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der Bibliothek zu München*, Munich, 1883; — *Vindobonensis* (palimpseste), Ve siècle, à Vienne (Autriche). Fragment de Genèse, publié par Belsheim, *Palimpsestus Vindobonensis. Antiquissimæ Veteris Testamenti translationis latinæ fragmenta e codice rescripto*, Christiania, 1885; — *Mediolanensis* (palimpseste), à Milan, *c.* 73. Fragments du Pentateuque. Peyron en a publié quelques versets seulement: *M. Tulli fragmenta ex membranis palimpsestis*, Stuttgart et Tubingue, 1824, p. 131. Cf. Corssen, *Bericht*, p. 36.

2. *Josué.* — *Lugdunensis.* Voir ci-dessus, Pentateuque; — *Ottobonianus*, n. 66. Fragments. Voir ci-dessus, Pentateuque. Publiés par Vercellone. *Variæ lect.*, t. II, passim; — *Gothicus*, Xe siècle, en Espagne, à Léon, dans les archives de la collégiale de San-Isidro. Quelques fragments des anciennes versions dans les marges du manuscrit. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 18-19. Publiés par Vercellone, *Variæ lect.*, t. II, passim.

3. *Juges.* — *Lugdunensis.* Voir ci-dessus, Pentateuque; — *Ottobonianus*, n. 66. Fragments. Voir ci-dessus, Pentateuque. Publiés par Vercellone, *Variæ lect.*, t. II, passim; — *Gothicus.* Voir ci-dessus, Josué. Fragments dans les marges du manuscrit. Publiés d'après une copie qui est à la Vaticane par Vercellone, *ibid.*; — *Fritzschiana fragmenta.* Publiés par Fritzsche, *Fragmenta libri Judicum post Petrum Sabatier paullo auctiora*, Zurich, 1867.

4. *Ruth.* — *Complutensis*, IXe siècle, à Madrid, bibliothèque de l'Université, ms. 31. Publié par S. Berger, *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament.* Paris, 1893. Tiré des *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXIV, 2e partie. Cf. du même sur ce ms. : *Hist. de la Vulgate*, p. 22.

5. *Rois.* — *Gothicus.* Voir ci-dessus Josué. Fragments des quatre livres, aux marges du manuscrit. Publiés par Vercellone d'après la copie du Vatican, *Variæ lect.*, t. II, passim; — *Vindobonensis* (palimpseste). Voir ci-dessus, Pentateuque. Fragments de I et II Reg. Publiés par Belsheim en 1885 (*op. laud.*, *ibid.*); — Fragments de I, II et IV Reg., publiés d'après quelques anciens mss. de Corbie et de Saint-Germain par Sabatier, *Bibliorum latinæ versiones*, Reims, 1743-1749, t. I; — Fragments de I, II et III Reg. sur deux feuillets de Magdebourg et de Quedlinbourg. Les fragments du I Reg. ont été publiés par Schum, *Das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1876, p. 121-134; le tout par Weissbrodt, *Index lectionum Brunsburgensis*, 1887. — Autre fragment de Quedlinbourg, fragment du III Reg., publié par A. Düning, *Ein neues Fragm. d. Quedl. Italacodex*, 1888; — Fragments du I Reg. dans le ms. n. 2 d'Einsiedeln, XVe siècle. Publiés par S. Berger, *Notice*, etc. Voir ci-dessus, Ruth; — Fragments du II Reg. dans un ms. de Vienne, publiés par Haupt, *Veteris versionis antehieronymianæ libri II Reg. sive Samuelis fragmenta, Vindobonensia*, Vienne, 1877.

6. *Paralipomènes.* — *Gothicus.* Fragments aux marges du ms. Voir ci-dessus, Josué.

7. *Esdras.* — Deux mss. d'après lesquels Volkmar a publié le texte : *Esdras propheta, ex duobus manuscriptis Italæ*, Tubingue, 1863.

8. [*III Esdræ*, apocryphe.] — On trouve le texte latin de cet apocryphe : 1o dans la Vulgate; 2o à la Bibl. Nat., à Paris, latin 111 (publié par Sabatier); 3o à la Mazarine, à Paris, 29; 4o à Douai, n. 7; 5o à Vienne, n. 1191; 6o à Madrid, E. R. 8.

9. [*IV Esdræ*, apocryphe.] — Le texte est dans la Vulgate. Un fragment perdu, qui est à placer entre ℣. 35 et 36 du c. III, a été retrouvé, puis publié en 1875, par Bensly. Depuis, le livre complet a paru dans *Texts and Studies* de Cambridge, t. III, n. 2 : *The fourth Book of Ezra. The latin version edited from the mss.*, Cambridge, 1895.

10. *Tobie.* — Se trouve dans beaucoup de manuscrits : 1o A Paris, Bibl. Nat., latin 6 (dit Bible de Rosas. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 24-25); 93, publié par Sabatier; 161; 11505 et 11553, ces deux derniers encore dans Sabatier. Cf. S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 65. — 2o A Metz, ms. 7. — 3o En Espagne, à Léon, codex *Gothicus* (voir ci-dessus, Josué); à Madrid, *Complutensis* (voir ci-dessus, Ruth); de nouveau, à Madrid, musée archéologique, Bible de Huesca. Voir Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 20. — 4o A Munich, ms. 6239 du IXe siècle, publié par Belsheim, *Libros Tobiæ, Judith, Ester... ex codice Monacensi*, Trondhjem, 1893. Cf. S. Berger, *ibid.*, p. 67-68, 95-96, 101. — 5o A Milan, bibliothèque Ambrosienne, ms. E 26 inferior. Cf. S. Berger, *ibid.*, p. 138. — 6o Au Vatican, codex *Regio-Vaticanus*, n. 7, dans Sabatier. Sur Tobie et les autres deutérocanoniques on consultera surtout l'ouvrage de Thielmann indiqué en tête de notre énumération des manuscrits : *Bericht*, etc.

11. *Judith.* — Se trouve : 1o A Paris, Bibl. Nat., n. 6, 93, 11505, 11553, comme Tobie (voir ci-dessus), et de plus n. 11549 aussi utilisé par Sabatier. — 2o A Metz, 7. — 3o En Espagne, dans les mêmes manuscrits que Tobie (ci-dessus). — 4o A Munich, n. 6239 même manuscrit que Tobie (ci-dessus). — 5o En Angleterre, Oxford, Bibl. Bodléienne, Auctarium, E infra 2.

12. *Esther.* — Se trouve : 1o dans la Vulgate, pour le fragment deutérocanonique non revisé par saint Jérôme, X, 4-XVI. — 2o A Paris, Bibl. Nat., latin 11549, utilisé par Sabatier. — 3o A Lyon, n. 356, qui contient le commencement et la fin d'Esther. Publié en partie par S. Berger, *Notice*, etc. (ci-dessus, Ruth). Cf. *Hist. de la Vulgate*, p. 62. — 4o Dans le codex *Pechianus*, ainsi nommé du nom du chanoine de Narbonne, Pech, auquel il appartenait. Ce manuscrit aujourd'hui perdu contenait des fragments d'Esther, de III à la fin. Sabatier s'en est servi dans sa grande publication. — 5o A Madrid, *Codex Complutensis* (voir ci-dessus, Ruth). — 6o A Munich, n. 6239, même manuscrit que Tobie (voir ci-dessus); n. 6225. Voir Thielmann, *Bericht*, etc., p. 217. — 7o A Rome, Biblioth. Vallicellane, B 7. Contient c. I-II. Publié par J. M. Carus (nom que prenait par dévotion pour la Vierge le cardinal Tommasi), *Sacrorum Bibliorum... veteres tituli sive capitula, sectiones et stichometriæ*, in-4o, Rome, 1688, p. 92-93. Utilisé aussi par Sabatier; par Bianchini, *Vindiciæ*, 1740.

13. *Job.* — *Fragment de Fleury.* Contient XLIII, 3-9. Dans Sabatier, t. 1, p. 904. Cf. S. Berger, *Hist. de la*

Vulg., p. 86; — *Gothicus*. Fragments dans les marges du manuscrit. Publiés par S. Berger, *Notice*, etc. (voir ci-dessus, Ruth), p. 20-23. Cf. *Hist. de la Vulg.*, p. 18 sq.

14. *Psaumes.* — *Veronensis*, à Vérone. Publié par Bianchini, *Psalterium duplex*, dans ses *Vindiciæ*, 1740. — *Sangermanensis*, à Paris, Bibl. Nat., latin n. 11947. Publié par Sabatier, t. II. — Fragments dans des palimpsestes de Carslruhe, sur lesquels voir F. Mone : *Lateinische und griechische Messen*, Francfort-sur-le-Main, 1850, p. 40; et du même auteur : *De libris palimpsestis tam latinis quam græcis*, Carslruhe, 1855, p. 48. — Sur les trois psautiers du *Codex Cavensis*, voir S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 14-15.

15. *Proverbes.* — Fragments, à Vienne, Biblioth. Impériale, palimpseste, n. 954. Publiés par Vogel : *Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Uebersetzung. Zwei handschriftliche Fragmente aus dem Buche des Ezechiel und aus Sprichwörten Salomos zum ersten Male herausgegeben*, Vienne, 1868. — Fragments sur deux feuillets palimpsestes conservés au monastère de Saint-Paul, Lavantthal, en Carinthie. Publiés par Mone, *De libris palimpsestis*, Carlsruhe, 1855. — *Codex 11* de Saint-Gall., VIII[e] siècle. Extraits de l'ancienne version, publiés par S. Berger, *Notice*, etc. (voir ci-dessus, Ruth); du même, cf. *Hist. de la Vulg.*, p. 121-122. — Quelques leçons marginales dans le manuscrit latin 11553, Paris, Biblioth. Nat. Cf. S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 65-66.

16. *Ecclésiaste.* — Leçons marginales dans le manuscrit latin 11553, Bibl. Nat., Paris. Voir ci-dessus, Proverbes. — *Codex 11* de Saint-Gall. Extraits de l'anc. version, publiés par S. Berger, *Notice*, etc., comme ci-dessus, Ruth. Du même, voir *Hist. de la Vulg.*, p. 121-122.

17. *Cantique des Cantiques.* — Mêmes manuscrits que pour l'Ecclésiaste, mêmes publications de M. S. Berger.

18. *Sagesse.* — Dans la Vulgate, texte non revisé de l'ancienne version. Paul de Lagarde a donné une édition du texte de la Sagesse, dans ses *Mittheilungen*, Gœttingue, 1884, p. 241-282.

19. *Ecclésiastique.* — Dans la Vulgate, texte non revisé de l'ancienne version. Voir ici encore l'édition de Lagarde, *ibid.*, p. 283-378. — Fragment de Toulouse. Publié par M[gr] Douais, *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique*, Paris, 1895, gr. in-8° de 36 p. Cf. Herkenne, *De veteris latinæ Ecclesiastici capitibus I-XLIII una cum notis ex ejusdem libri translationibus æthiopica, armeniaca, copticis, latina altera, syro-hexaplari depromptis*, Leipzig, 1899.

20. *Prophètes divers.* — *Wirceburgensis* (palimpseste), VI[e] siècle, à Wurzbourg, bibliothèque de l'Université, ms. 64[a]. Contient des fragments des prophètes Osée, Jonas, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Ezéchiel, Daniel (où l'on trouve *Oratio Azariæ, Bel et Draco*). Publiés en partie par Münter, *Fragmenta versionis antiquæ latinæ antehieronymianæ Prophetarum Jeremiæ, Ezechielis, Danielis et Hoseæ, e codice rescripto Wirceburgensi*, Copenhague, 1819. Publiés au complet par Ranke, *Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimæ Veteris Testamenti versionis latinæ fragmenta*, Vienne, 1871. Cf. ci-dessus, Pentateuque, *Wirceburgensis.* — *Ms. de Weingarten*, dont on a les divers fragments à Fulda, Darmstadt, Stuttgart et au monastère de Saint-Paul en Carinthie, Lavantthal. Ils contiennent des passages des prophètes suivants : Osée, Amos, Michée, Joël, Jonas, Ézéchiel, Daniel. M. Ranke a publié : *Fragmenta versionis sacrarum Scripturarum latinæ antehieronymianæ e codice manuscripto*, 2 in-4°, Marbourg, 1860 (fragments d'Osée, Amos, Michée, Joël, Jonas, Ezéchiel et Daniel), 2[e] édit., Vienne, 1868, avec un appendice de Vogel, contenant les fragments d'Ézéchiel, du même manuscrit, retrouvés par Sickel, au monastère des bénédictins de Saint-Paul, Lavantthal, en Carinthie : *Beiträge zur Herstellung*, etc. (voir Proverbes), Vienne, 1868. Ranke retrouva plus tard, à Stuttgart d'autres fragments des prophètes Amos, Ezéchiel et Daniel : Ernesti Ranke, *Antiquissimæ Veteris Testamenti Versionis Latinæ fragmenta Stuttgardiana*, in-4°, Marbourg, 1888. Enfin, en 1897, M. Corssen ayant découvert à Darmstadt d'autres fragments du manuscrit, les a publiés sous ce titre : *Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift*, in-4°, Berlin, 1899. Ce sont encore des fragments d'Ézéchiel et de Daniel. — *Lectionarium Bobbiense*, à Turin. Contient des fragments d'Isaie et de Jérémie, découverts par Amelli. Non publiés. Voir Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen*, Munich, 1879, p. 105, n. 2.

21. *Cantiques de divers prophètes.* — Sous ce titre groupons les publications de cantiques faites par les auteurs suivants : Sabatier, t. II. — Bianchini, dans ses *Vindiciæ*, où il publie 7 cantiques d'après un manuscrit des Psaumes de Vérone. — Fleck, *Fragmenta Italæ vetustissimæ V. T. e codice reg. Armamentarii parisiensis* (*Cantica* : Deut., XXXII; Habac., III; I Reg., II; Isaias, XXVI; Daniel, III). Dans *Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland*, t. II, part. 3, p. 337, Leipzig, 1837. — Hamann, *Canticum Moysi*, Iena, 1874.

22. *Jérémie.* — *Sangallensis*, à Saint-Gall, n. 912. Fragments, publiés par Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, 2[a] edit., 1861, p. 231; et plus complètement par Burkitt dans son ouvrage : *The Old latin and the Itala*, Cambridge, 1896, dans *Texts and Studies*, t. IV, n. 3.

23. *Baruch.* — On le trouve : 1° dans la Vulgate, texte non revisé; — 2° à Paris, Bibl. Nat., latin 11, 161, 11951, ce dernier publié par Sabatier; — 3° de nouveau à Paris, Bibl. de l'Arsenal, n. 65 et 70; — 4° à Reims, n. 1, voir encore Sabatier; — 5° à Rome, Vallicellane, B 7. Publié par Sabatier; par Bianchini, *Vindiciæ*; par Carus, *op. laud.* (voir ci-dessus, Esther), p. 147-150; — 6° Cassinensis, 35; — 7° à Léon, en Espagne, *codex Gothicus*. Voir Hoberg, *Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch*, 2[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 22. Cf. ci-dessus, Josué.

24. *Daniel.* — Dans la Vulgate, fragments deutérocanoniques non revisés, III, 24-100 et XIII-XIV.

25. *I Machabées.* — 1° Dans la Vulgate, texte non revisé. — 2° *Complutensis*, IX[e] siècle, à la bibliothèque de l'Université de Madrid, n. 31. Des fragments en ont été publiés par S. Berger, *Notice* (comme ci-dessus, Ruth). Cf. *Histoire de la Vulgate*, p. 22. — 3° Fragments dans le codex 356 de Lyon. S. Berger en a donné quelques-uns dans *Notice*. — Fragments, I-XIII, à Paris, Bibl. Nat., latin, n. 11553. Publié par Sabatier.

26. *II Machabées.* — 1° Dans la Vulgate, texte non revisé. — 2° A Milan, Bibl. Ambrosienne, *ms.* E 26 infer. Publié par A. Peyron, *M. Tullii Ciceronis Orationum fragmenta inedita*, Stuttgart, 1824, p. 70. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulg.*, p. 138. — 3° *Complutensis*, et 4° Codex 356 de Lyon. Des fragments de ces deux manuscrits ont été publiés par S. Berger, *Notice* (ci-dessus I Mach.). — 5° Fragments à Rome, Vaticane, lat. 474. Publiés par G. Mercati, *Frammenti Urbinati d'un' antica versione latina del libro II de' Maccabei editi ed illustrati*, dans la *Revue biblique*, 1[er] avril 1902, p. 184-211.

2° *Manuscrits complets ou fragmentaires du Nouveau Testament; leurs éditions diverses.* — 1. *Évangiles.* — a. *Vercellensis*, IV[e] siècle, à l'église cathédrale de Verceil. Contient les quatre Évangiles presque en entier. Publié par J. Irico, *Sacrosanctus Evangeliorum codex S. Eusebii Magni*, Milan, 1748; par Bianchini, *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ*, Rome, 2 in-fol., 1749; réimprimé par Migne, *Patr. Lat.*, t. XII; de nouveau édité par Belsheim, *Codex Vercellen-*

sis, Quattuor Evangelia, Christiania, 1894. — a². *Curiensia fragmenta,* v^e-vi^e siècle, en Suisse, à Coire, *Rætisches Museum.* Fragments de Luc. Publiés par Ranke, *Curiensia Evangelii Lucani fragmenta latina,* Vienne, 1874; par Wordsworth, Sanday et White dans *Old latin biblical Texts,* n. II, Oxford, 1886. — a² (autrefois n). *Sangallensia fragmenta,* v^e-vi^e siècle, en Suisse, au monastère de Saint-Gall, ms. 1394, vol. I; ms. 172, fol. 256; *item,* à la bibliothèque de la ville ou Vadiana bibliotheca, 70. Publié par Batiffol, *Fragmenta Sangallensia, Contribution à l'histoire de la Vetus Itala,* Paris, 1885. Voir du même auteur : *Note sur un évangéliaire de Saint-Gall,* Paris, 1884. Publié aussi comme le précédent dans les *Old latin biblical Texts, ibid.* Les feuillets de ces fragments appartenaient autrefois au même manuscrit que les *Curiensia fragmenta* ci-dessus. — a² (autrefois o). *Sangallense fragmentum,* viie siècle, encore dans le ms. 1394, t. I. Édité par Batiffol avec le précédent (ancien n) et de même dans les *Old latin biblical Texts, ibid.* — a² (autrefois p). *Sangallense fragmentum,* viie-viiie siècle, toujours dans le manuscrit 1394, mais cette fois t. II. Publié par Forbes dans *Arbuthnott Missal,* préface, p. XLVIII, Burntisland, 1864; par Haddan et Stubbs dans *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland,* t. I, appendix G, p. 197, Oxford, 1869; et de nouveau avec les précédents dans *Old latin bibl. Texts, ibid.*; enfin, par Batiffol dans *Note sur un évangéliaire de Saint-Gall,* Paris, 1884. — b. *Veronensis,* ive-ve siècle, à Vérone, bibliothèque du chapitre de la cathédrale. Les quatre Évangiles. Publié par Bianchini, *Evangelium quadruplex.* — c. *Colbertinus,* xi-xiiie siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 254. Les quatre Évangiles; le reste du manuscrit est de la Vulgate. Publié par Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones;* par Belsheim, *Codex Colbertinus Parisiensis. Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata post editionem Petri Sabatier cum ipso codice collatam denuo edidit J. B.,* Christiania, 1888. — d. *Cantabrigiensis, græco-latinus* (appelé autrefois *Claromontanus,* et plus connu aujourd'hui sous le nom de *Codex Bezæ* = D grec des Évangiles; ne pas le confondre avec le *Claromontanus Parisiensis,* autre gréco-latin, qui est le D grec des Épîtres paulines et le d. latin de ces mêmes Épîtres), vi^e siècle, à Cambridge, Bibl. de l'Université, n. 2.41. Contient Évangiles et Actes. Publié par Kipling, *Codex Theodori Bezæ Cantabrigiensis,* 2 in-fol., 1793; par Scrivener, *Bezæ Codex Cantabrigiensis, being an exact copy, in ordinary type, of the celebrated uncial græco-latin manuscript of the four Gospels and Acts of the Apostles, written early in the sixth century, and presented to the university of Cambridge, by Theodore Beza. A. D. 1581,* in-4°, Cambridge, 1864. — e. *Palatinus,* ive-ve siècle, à Vienne, latin 1185. Quatre Évangiles. Publié par Tischendorf, *Evangelium palatinum ineditum sive reliquiæ textus Evangeliorum latini ante Hieronymum versi ex codice Palatino purpureo quarti vel quinti post Christum seculi,* Leipzig, 1847 — *Fragment de* e. Matth., XIII, 13-23, à Dublin, Trinity College, n. 4-18. Publié par Abbot, *Par palimpsestorum Dublinensium,* Londres, 1880. — *Autres fragments de* e, à Rome, Bibliothèque Vallicellane, U. 66, mais cette fois simple copie faite en 1762 pour Bianchini. Publiés d'après cette copie par H. Linke, *Neue Bruchstücke des Evangelium Palatinum,* dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie,* Munich, 1893, t. I, p. 281-287. Belsheim a réédité le tout, c'est-à-dire le codex Palatinus et les fragments, *Evangelium Palatinum,* Christiania, 1896. — f. *Brixianus,* vi^e siècle, à Brescia, bibliothèque du chapitre. Quatre Évangiles. Publiés par Bianchini (voir a); par Migne, *Patr. Lat.,* t. XII; par Wordsworth et White dans leur édition du Nouveau Testament selon saint Jérôme : *Novum Testamentum D. N. Jesu Christi latine, secundum editionem sancti Hieronymi,* Oxford, fasc. 1, 1889; fasc. 2, 1891; fasc. 3, 1893; fasc. 4, 1895; fasc. 5, 1891. — ff¹. *Corbeiensis primus,* viiie-xe siècle, autrefois au monastère de Corbie en Picardie, maintenant à Pétersbourg, Bibl. Impériale, D 326. Contient saint Matthieu. Publié par Martianay, *Vulgata antiqua latina et Itala versio evangelii secundum Matthæum,* Paris, 1695; par Sabatier; par Bianchini; par Migne d'après Bianchini, *P. L.,* t. XII; par Belsheim, *Das Evangelium des Matthus nach dem lateinischen Codex ff¹ Corbeiensis auf der kaiserlichen Bibliothek zu Sanct Petersburg von neuem in verbesserter Gestalt herausgegeben. Nebst einem Abdruck des Briefes Jacobi nach Martianays Ausgabe von 1695,* Christiania, 1881. — ff². *Corbeiensis secundus,* vi^e-viie siècle, à Paris, Bibl. Nationale, lat. 17225. Les quatre Évangiles. Les leçons de ce manuscrit ont été données par Aug. Calmet, *Nouvelles dissertations importantes et curieuses sur plusieurs questions qui n'ont point été touchées dans le Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* Paris, 1720; *item,* par Sabatier; par Bianchini. Le texte a été publié au complet par Belsheim : *Codex ff² Corbeiensis sive Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata,* Christiania, 1888. — g¹. *Sangermanensis primus,* viiie-ixe siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 11553, ancienne version latine seulement pour Matthieu et texte mêlé d'anciennes leçons pour les autres Evangiles. Cité par Robert Estienne dans sa Bible latine de 1538-1540 et dans celle de 1546; collationné et utilisé par Martianay dans son édition de ff¹ (ci-dessus); utilisé d'après Martianay par Bianchini; publié par Wordsworth dans *Old latin biblical Texts,* n. I : *The Gospel according to saint Matthew from the Saint Germain ms. g¹,* Oxford, 1883. — g². *Sangermanensis secundus,* xe siècle, à Paris, Bibl. Nat., latin 13169. Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 48. — h. *Claromontanus,* ive-viie siècle, à Rome, au Vatican, latin 7223. Ancienne version latine seulement pour Matthieu. Utilisé par Sabatier; publié par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. III, p. 257, Rome, 1828; et de nouveau par Belsheim, *Evangelium secundum Matthæum e codice olim Claromontano nunc Vaticano,* Christiania, 1892. — i. *Vindobonensis,* v^e-viie siècle, à Vienne, lat. 1235. Contient en grande partie Marc et Luc. Utilisé par Bianchini; publié pour la partie de Marc, par Alter dans *Neues Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur,* Iéna, t. III, p. 115-170, 1791; et, pour la partie de Luc, dans les *Memorabilia* de Paulus, t. VII, p. 58-95, Leipzig, 1795; au complet, par Belsheim, *Codex Vindobonensis membranaceus purpureus. Antiquissimæ Evangeliorum Lucæ et Marci translationis latinæ fragmenta,* Leipzig, 1885. — j. Voir plus loin z. — k. *Bobbiensis,* v^e-vi^e siècle, à Turin, Bibl. de l'Université, G. VII, 15. Grands fragments de Marc et de Matthieu. Publié par Fleck, *Anecdota sacra, Wissenschaftliche Reise,* Leipzig, 1837, t. II, part. 3, p. 1-109; par Tischendorf, dans *Jahrbücher der Literatur, Anzeige-Blatt,* Vienne, 1847-1849, vol. 120, 121, 123, 124 et 126; par Wordsworth, Sanday et White, dans *Old latin biblical Texts,* n. II : *Portions of the Gospels according to saint Mark and saint Matthew, from the Bobbio ms. k,* Oxford, 1886. — l. *Rehdigerianus* (non *Rhed.*), viie siècle, à Breslau, église Sainte-Élisabeth. Quatre Évangiles. Publié partiellement par Scheibel, *Codex quatuor evangeliorum latinus Rehdigerianus, Matthæus et Marcus,* Breslau, 1763. Leçons du manuscrit insérées par David Schulz dans sa troisième édit. du *Nov. Tes. gr.* de Griesbach, Berlin, 1827, t. I. Publié par Haase, *Evangeliorum quattuor vetus latina interpretatio ex codice Rehdigerano nunc primum edita,* Breslau, 1865-1866. — m. *Sessorianus,* viiie-ixe siècle, à Rome, Bibliothèque

dite Sessorienne du monastère de Sainte-Croix de Jérusalem, manuscrit principal du *Liber de divinis Scripturis*, ou *Speculum* dit de saint Augustin, contenant des extraits de presque toute l'Ecriture. Peut-être eût-il été préférable de ne point classer ce codex parmi les manuscrits bibliques à texte continu. Voir ci-dessus ce qui a été dit du *Speculum*, quand nous avons énuméré les Pères d'Espagne. — n, o, p, devenus a². Voir ci-dessus — q. *Monacensis* (autrefois *Frisingensis*), VIe-VIIe siècle, à Munich, Bibl. Royale, latin 6224. Quatre Évangiles. Publié par White dans *Old latin bibl. Texts*, n. III, Oxford, 1888. — r¹. *Usserianus primus*, VIe-VIIe siècle, à Dublin, Trinity College, A. IV, 15. Quatre Évangiles. Publié par Abbot, *Evangeliorum versio antehieronymiana, ex codice Usseriano (Dublinensi), adjecta collatione codicis Usseriani alterius*, Dublin, 1884. — r². *Usserianus secundus*, IXe-Xe siècle, à Dublin, Trinity College, A. IV, 6. Quatre Évangiles. Leçons publiées par Abbot, avec r¹. — s. *Ambrosiana fragmenta*, VIe siècle, à Milan, Bibl. Ambrosienne, C 73 inf. Publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 1, Milan, 1861, p. 1-8; *Fragmentum Evangelii sancti Lucæ ex vetere latina versione seu recensione*; par Wordsworth, Sanday et White dans *Old latin bibl. Texts*, n. II, Oxford, 1886. — t. *Bernensia fragmenta*, palimpseste du Ve-VIe siècle, à Berne, bibliothèque de l'Université, ms. 611, foll. 143 et 144. Publiés par Hagen, *Ein Italafragment aus einem Berner Palimpsest des VI Jahrhunderts*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig, a. 1884, p. 470-484; par Wordsworth, Sanday et White dans *Old latin bibl. Texts*, n. II, Oxford, 1886. — v. *Vindobonense fragmentum*, VIIe siècle, à Vienne, au commencement du latin 502, qui est intitulé : *Pactus legis ripuariæ*. Publié par White, *Old latin Texts*, n. III, Oxford, 1888. — z (j chez plusieurs auteurs). *Sarzannensis Saretianus*, Ve siècle, découvert à Sarezzano, près de Tortone, par Amelli. Voir G. Amelli, *Un antichissimo codice biblico latino purpureo conservato nella Chiesa di Sarezzano presso Tortona*, Milan, 1872; 2e édit., 1885, où l'auteur ne donnait qu'un passage des longs fragments de Jean contenus dans ce manuscrit. Le manuscrit est maintenant au Mont-Cassin et a été publié par le même éditeur : *Un antichissimo codice biblico latino purpureo*, Mont-Cassin, 1893. Voir *Archiv für latein. Lexikogr. und Grammatik*, Leipzig, 1894, p. 323, et Kennedy, article cité, p. 51, contrairement à Corssen, *Bericht*, p. 23, et Gregory, *Textkritik*, p. 608, où il se réfère à Corssen.

2. *Actes des Apôtres*. — d. *Cantabrigiensis*. Le même que pour les Évangiles. Voir ci-dessus. — e. *Laudianus*. Manuscrit gréco-latin (= E des mss. grecs pour les Actes), VIe siècle, à Oxford, Bibl. Bodléienne, 35. Publié par Thomas Hearne, *Acta Apostolorum græcolatine e codice Laudiano*, Oxford, 1715; par Sabatier (*op. cit.*), d'après Hearne; par Andr. Christian Hwiid, *Libellus criticus*, Copenhague, 1785, probablement d'après Hearne; par Tischendorf, dans *Monumenta sacra inedita. Nova collectio*, t. IX, 1870, après deux collations distinctes faites en 1854 et 1865; par J. Belsheim, *Acta Apostolorum ante Hieronymum latine translata, ex codice latino-græco Laudiano Oxoniensi*, Christiania, 1893. — g. *Gigas Holmiensis*, XIIIe siècle, à Stockholm. On y trouve une ancienne version pour les Actes et l'Apocalypse, la Vulgate pour le reste. Publié par Belsheim, *Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Uebersetzung*, Christiania, 1879. Voir GIGAS LIBRORUM, t. III, col. 238. — g². *Mediolanense fragmentum*, X^e-XIe siècle, à l'Ambrosienne de Milan. Publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 2, p. 127-128, Milan, 1866. — h. *Floriacus codex*. Palimpseste de Fleury-sur-Loire, VIe-VIIe siècle, aujourd'hui à Paris, Bibl. Nat., lat. 6400 G. Publié en partie par Sabatier (*op. cit.*); par Vansittart, dans *Journal of Philology*, Londres, t. II, 1869, p. 240-246; t. IV, 1872, p. 219-222; par Omont, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1883, t. XLIV. Publié au complet par Belsheim, *Appendix epistularum Paulinarum ex codice Sangermanensi Petropolitano in quo continetur I Collatio Ep. Paulinarum cum codice Claromontano Parisiensi; II Palimpsestus Parisiensis, fragmenta Act. Apost., Ep. Petri, Ep. Joh. primæ, Apocalypseos Joh., ex codice rescripto Parisiensi*, Christiania, 1887; enfin par S. Berger, *Le palimpseste de Fleury*, Paris, 1889. — m. *Sessorius* ou *Speculum*. Voir m. des Évangiles. — p. *Parisiense fragmentum*, XIIIe siècle. Comprend I-XIII, 6 et XXVIII, 16-31. A la Bibl. Nat., latin 321. Découvert et publié par S. Berger, *Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan*. Tiré des *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat.*, Paris, t. XXXV, 1re partie, 1895. Le même auteur a également publié XXVIII, 16-31, dans les *Mélanges Julien Havet*, Paris, 1895, p. 9-14 : *De quelques anciens textes des Actes des Apôtres*. Cf. du même, *Hist. de la Vulgate*, p. 77. — s. *Bobbiensis palimpsestus*, V^e-VIe siècle, à Vienne, latin 16. Publié par Tischendorf, *Jahrbücher der Literatur, Anzeige Blatt*, Vienne, t. CXX, 1847, p. 36-44; par Belsheim, *Fragmenter af apostlernes Gjerninger, Jakobs Brev og 1st Petri Brev i den ældste latinske Bibeloversættelse efter en Palimpsest i det keiserlige Hofbibliothek i Wien*, dans *Theol. Tidskrift for den evang. luth. Kirke i Norge*, 3 Reihe, Christiania, 1886, t. I, fasc. 3, p. 307-326; par White dans *Old lat. bibl. Texts*, n. IV, Oxford, 1897; — w. Au château de Wernigerode, dans le Harz (Bohême), chez le comte de Stolberg, manuscrit Za 81, XVe siècle. Blass en a publié les leçons : *Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, année 1896, p. 436-471. — x. *Bodleianensis*, fonds Selden 30, VIIe-VIIIe siècle, à Oxford. Voir S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 44 et 398; — Bibl. de Rosas, à Paris, Bibl. Nat., latin 6. Leçons et passages de l'ancien texte. Voir S. Berger, *Hist.*, p. 24-25.

3. *Épitres catholiques*. — ff. *Corbeiensis*, Xe siècle, à Pétersbourg, Q. V, I, 39. Épître de saint Jacques. Publié par Martianay, en 1695 avec ff¹. des Évangiles (voir plus haut); par Sabatier (*Op. laud.*); par Belsheim, une première fois d'après Martianay : *Das Evangelium des Matthæus nebst einem Abdruck des Briefes Jacobi nach Martianays Ausgabe*, Christiania, 1881; par le même, une seconde fois, d'après le manuscrit : *Der Brief des Jakobus in alter lateinischen Uebersetzung*, Christiania, 1883; par Wordsworth, dans les *Studia biblica et ecclesiastica*, t. I, Oxford, 1885. — h. Le même que pour les Actes. Voir ci-dessus. — m. Le même que pour les Évangiles et les Actes. Voir ci-dessus. — q (g dans Nestle). *Monacense fragmentum*, VIe-VIIe siècle, à Munich, Clm. 6436. Fragments de I Petri, II Petri, I Joan. Ziegler a publié les fragments de Pierre dans *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung der Petrusbriefe*, Munich, 1877; et ceux de Jean dans *Italafragmente*, Marbourg, 1876. — s. Contient fragments de Epist. Jacobi et de I Petri. Le même que pour les Actes. Voir ci-dessus. Voir aussi S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 8-10, sur un texte de I Joa., dans un palimpseste conservé aux archives de la cathédrale de Léon (Espagne).

4. *Épitres de saint Paul*. — d. *Claromontanus, græco-latinus* (= D *paul.*; ne pas confondre avec le *Codex Bezæ*, D *evang.*), VIe siècle, à Paris, Bibl. Nat., gr. n. 107. Publié par Sabatier; par Tischendorf, *Codex Claromontanus*, Leipzig, 1852. — e (=E *paul.*). *Sangermanensis, græco-latinus*, IXe siècle, maintenant à Pétersbourg. Publié par Sabatier; par Belsheim, *Epistulæ Paulinæ ante Hieronymum latine translatæ ex codice Sangermanensi, gr.-lat., olim Parisiensi, nunc Petro-*

politano, Christiania, 1885. — f (= F *paul.*). *Augiensis, græco-latinus,* IXe siècle, à Cambridge, Trinity college, B, 17, 1. Publié par Scrivener, *An exact transcript of the codex Augiensis,* Cambridge, 1859. — g (= G *paul.*). *Bœrnerianus, græco-latinus,* IXe siècle, à Dresde, A. 145b. Publié par Matthæi, *Tredecim Epistolarum Pauli Codex græcus Bœrnerianus,* Misniæ (Meissen), 1791. Une seconde édition a paru en 1818. — gue. *Guelferbytanus palimpsestus,* VIe siècle. Fragments de l'Ép. aux Romains, à Wolfenbüttel, Weissemburg, 64. Publié par Knittel avec des fragments de la version gothique, *Ulphilæ versio Gothica nonnullorum capitum Ep. Pauli ad Rom.,* Brunswick, 1762; par Tischendorf, *Anecdota sacra et profana,* Leipzig, 1835, p. 153-158. — r. *Frisingensis,* Ve-VIe siècle. Fragments de diverses Épîtres, à Munich, Clm. 6436. Publié par Ziegler, *Italafragmente der Paulinischen Briefe,* Marbourg, 1876. — Deux autres fragments du même manuscrit trouvés par Schnorr von Karolsfeld en 1892, ont été publiés par Wölfflin, *Neue Bruchstücke der Freisinger Itala,* dans *Sitzungsberichte der Münchener Akademie,* 1893, I Band, p. 253-280. — r². Fragments de Philipp. et I Thess., VIIe siècle, à Munich, Clm. 6436. Publiés par Ziegler avec r, *Italafragmente* comme ci-dessus. — r³. Fragments de Rom., Gal., VIe-VIIe siècle, au monastère de Göttweig sur le Danube. Publiés par Rönsch, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* Leipzig, 1879, p. 224-234. — x². *Oxoniensis,* IXe siècle, à Oxford, Bibl. Bodléienne, *Laud, lat.* 108, E, 67. Texte corrigé trois fois.

5. *Apocalypse.* — g. *Gigas Holmiensis.* Voir g des Actes. — m. *Sessorianus* ou *Speculum.* Voir m des Évangiles et des Actes. Cf. H. Linke, *Studien zur Itala, I. Die vorhieronymische Ueberlieferung der Offenbarung Johannis. II. Zum Codex Sessorianus. III. Mœnianum,* Breslau, 1889. — h (reg chez Gregory). *Floriacum fragmentum.* Voir h des Actes. C'est le latin 6400 G, Bibl. Nat., Paris. Il contient, aux folios 115 vo et 118 vo, les fragments suivants : I, 1-II, 1; VIII, 7-IX, 12. Publiés par Omont dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes,* t. XLIV, 1883, p. 445-451; par Vansittart, *Journal of Philology,* London et Cambridge, t. IV, 1872, p. 219-222; par Belsheim et S. Berger (*op. cit.*). Voir ci-dessus, h des Actes.

II. A QUELLE ÉPOQUE SE FIT LA TRADUCTION DES ÉCRITURES EN LATIN. — Les textes que nous venons d'énumérer donnent lieu à un certain nombre de questions que nous allons maintenant examiner. La première concerne l'époque où fut faite la traduction en latin de nos textes sacrés. Les plus anciens manuscrits que nous ayons rencontrés sur notre route sont des IVe et Ve siècles seulement. Mais grâce aux écrits des Pères, il nous est possible de remonter beaucoup plus haut. Saint Cyprien, dont la vie s'étend du commencement du IIIe siècle à l'an 258, avait certainement sous la main, quand il écrivait, une Bible latine, on peut dire complète; car il cite à chaque instant et dans les mêmes termes, des textes pris de presque toute l'Écriture; il a même publié des ouvrages, comme l'*Epistola ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii* et les *Testimoniorum contra Judæos libri tres* (*Patr. Lat.*, t. IV), qui ne sont autre chose que des collections de textes sacrés en latin. Aussi peut-on parler en toute rigueur de la Bible latine de Cyprien. Voir P. Monceaux, *La Bible latine en Afrique,* parue dans la *Revue des Études juives,* 1901, surtout p. 152-172. — Avant saint Cyprien, Tertullien, qui naît en plein IIe siècle pour prolonger sa longue carrière jusque vers l'an 240, cite également presque tous les livres de l'Écriture et plusieurs même de ceux que nous ne rencontrons pas sous la plume de Cyprien. A peine s'il en est quatre ou cinq que Tertullien n'ait employés. Il est vrai que ses citations ne se reproduisent pas toujours dans les mêmes termes, ce qui a fait penser à plusieurs que peut-être il traduisait directement le texte grec qu'il avait certainement en sa possession et auquel plusieurs fois il se réfère. Mais comme précisément il se réfère au grec pour discuter certaines interprétations admises dans l'Église de Carthage, il est donc évident que ces interprétations ou versions latines existent. Voir *De monog.*, 11, t. II, col. 946; *Advers. Marc.*, II, 9, col. 294. C'est aussi des versions latines, croyons-nous, malgré la nouvelle explication que l'on a essayé de donner à ce passage (Voir Corssen, *Bericht,* p. 13) que parle Tertullien quand il dit : *Hæc sunt enim duo Testamenta, sive duæ ostensiones, sicut invenimus interpretatum* (*Adv. Marc.*, V, 4, t. II, col. 478). Cf. P. Monceaux sur Tertullien, *loc. cit.*, p. 138-151. — Bien antérieurement à Tertullien, nous trouvons encore un témoignage formel que l'on avait traduit des livres de l'Écriture en latin dès le milieu, sinon dès le début du IIe siècle. Les *Acta Martyrum Scillitanorum,* qui sont le plus ancien document chrétien de l'Église d'Afrique (voir Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* t. I, fasc. 2, Leipzig, 1893, p. 817-819; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. franç., t. I, Paris, 1898, p. 234-235), nous rapportent qu'en l'an 180, douze martyrs furent décapités à Scillium, en Numidie, par ordre du proconsul Saturninus. Or dans l'interrogatoire des saints martyrs, nous lisons ceci, d'après le texte original latin (British Museum, n. 11880) publié par Armitage Robinson : « Le proconsul Saturninus dit : Qu'y a-t-il dans votre boîte? — Speratus (l'un des martyrs) dit : Les livres et les Épîtres de Paul, homme juste : *Libri et Epistulæ Pauli, viri justi.* » Voir A. Robinson, *Texts and Studies,* t. I, n. 2, Cambridge, 1891, p. 114. Selon la version grecque du manuscrit de la Bibl. Nat. daté de 890 (Fonds grec, n. 1470, *Martyrium S. Sperati*), la réponse du martyr serait : « Les livres en usage chez nous et les Épîtres de Paul, homme saint : Αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι, καὶ αἱ προσεπὶ τούτοις Ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός. Cité dans Robinson, *ibid.*, p. 115. Plus clairement selon un texte latin de Baronius, reproduit par Ruinart et Robinson : *Quatuor Evangelia Domini Nostri Jesu Christi, et Epistolas sancti Pauli apostoli, et omnem divinitus inspiratam Scripturam.* Ruinart, *Acta martyrum,* édit. de Ratisbonne, 1859, p. 132; Robinson, *ibid.*, p. 120. Et enfin un autre texte latin (Bibl. Nat., fonds latin, nouvelles acquisitions, n. 2179) fait dire plus simplement au martyr : *Libri Evangeliorum et Epistolæ Pauli viri sanctissimi apostoli.* Texte reproduit aussi par Ruinart, *ibid.*, p. 133, et par Robinson, *ibid.*, p. 119. Comme on le voit, quant au fond, l'accord est complet, les martyrs de Scillium possédaient les Épîtres de Paul et d'autres livres sacrés, qu'il est plus difficile de déterminer. Or ces martyrs étaient des gens du peuple et des esclaves, qui ne pouvaient évidemment comprendre les Écritures que dans leur propre langue. Il n'est donc pas douteux que dès cette époque, en l'an 180, « les livres et les Épîtres de Paul » ne fussent traduits et même répandus parmi le peuple chrétien d'Afrique. Cf. P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 137-138. Faut-il, avec saint Augustin, remonter plus haut encore et parler « des premiers temps de la foi », comme étant ceux où l'on commença à traduire les saintes Lettres en latin? En vérité, il n'est guère possible d'en douter, si l'on veut bien, à défaut de textes plus anciens que les précédents, examiner cette question en dehors de tout esprit de parti. Chacun sait que l'Écriture en langue vulgaire est pour l'évangélisation d'un peuple un objet de première nécessité. Les premiers apôtres de l'empire romain durent traduire ou faire traduire de bonne heure les Livres saints, dans cette langue latine que parlait le peuple romain, en Italie, dans les Gaules, en Espagne ou en Afrique.

On a dit, il est vrai, qu'à cette époque le grec était

partout connu dans la société romaine, et qu'à Rom même les premiers monuments de la civilisation chrétienne, la liturgie, l'épigraphie, les documents émanés des apôtres Pierre et Paul, et de tous les papes jusqu'au milieu du IVe siècle, sont écrits en grec. Il est vrai que les premiers apôtres prêchèrent tout d'abord dans le milieu hellène de la *diaspora,* et c'est ce qui explique qu'ils écrivirent en grec et que la liturgie, à l'origine, fut grecque. Mais le IIe siècle n'était pas commencé que déjà l'Église avait brisé les premiers cadres de son action devenus trop étroits, débordé le cercle restreint des synagogues, pénétré enfin dans la société romaine où l'hellénisme juif n'était qu'un point perdu dans l'espace. On parlait grec, dit-on, dans la société romaine et à Rome surtout. La vérité est que le peuple parlait latin. On sait, à n'en pas douter, par le témoignage de Tertullien, *Apolog.*, XXXVII, t. I, col. 462-463, que de son temps déjà les masses populaires chrétiennes inondaient toute la société romaine et que, par conséquent, l'évangélisation du bas peuple, parlant uniquement le latin, devait remonter jusqu'aux origines. On peut donc conclure que vers la fin du Ier siècle, à Rome comme en plusieurs autres contrées de la péninsule ou de l'empire, on devait posséder déjà quelque traduction de l'un ou de l'autre des trois premiers Évangiles. Peu à peu, les autres documents, Évangile de saint Jean, Épîtres de saint Paul ou des autres apôtres, arrivent à la connaissance du monde d'Occident et sont pareillement traduits en latin pour l'usage soit du peuple, soit des prêtres et des évêques eux-mêmes. L'Ancien Testament, lui aussi, dut être bientôt traduit, non pas de l'hébreu, mais, comme le prouvent nos anciens textes, du grec des Septante que les Juifs hellènes avaient déjà semé sur tous les rivages de la Méditerranée, alors que le christianisme était encore à son berceau. C'est dans la première moitié du IIe siècle, de l'an 100 à 150 environ, que se fit la plus grande partie de ce travail, et sur la fin du même siècle que le reste s'acheva. Cf. Kaulen, *Einleitung,* 1899, § 145-146; Westcott, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, article *Vulgate,* n. 5, t. III, p. 1690.

IV. De la pluralité des versions latines antérieures a saint Jérôme. — Dans la question présente nous n'avons pas à nous demander si la Bible latine antérieure à saint Jérôme est l'œuvre d'un ou de plusieurs auteurs; la pluralité des traducteurs de nos textes n'est contestée par personne. Il ne s'agit pas non plus de rechercher si la Bible fut traduite plusieurs fois en entier; les renseignements et les textes qui nous restent ne sont pas assez nombreux pour qu'on puisse trancher cette question. Nous nous demandons simplement si pour un certain nombre de livres, et en particulier pour ceux dont nous possédons des textes divers, il faut reconnaître une seule version fondamentale avec des recensions subséquentes qui expliqueraient la diversité de ces textes, ou bien au contraire s'il y eut des versions multiples dès l'origine, entreprises par des traducteurs différents. A la question ainsi posée tous ne répondent pas de la même manière. Des auteurs éminents, tels que Sabatier et Bianchini au XVIIIe siècle, Vercellone et Tischendorf de nos temps, plus près de nous encore Kennedy, Scrivener, Gregory (bien que ce dernier fasse une grave concession dans son récent ouvrage *Textkritik,* t. II, 1902, p. 597), sont pour l'unité de version. Voir Sabatier, *Bibliorum sacr. lat. versiones antiquæ,* t. I, p. VI; Bianchini, *Evangelium quadr.*, proleg., p. 29; Vercellone, *Dissertazioni accademiche,* Roma, 1864, p. 21; Tischendorf, *Novum Test. triglottum,* Leipzig, 1854, proleg., col. XLVII-LI; Kennedy, dans *Dictionary of the Bible,* art. *Latin Versions* [*The old*], t. III, p. 48-49; Scrivener, *A plain Introduction,* 4e édit., t. II, p. 41-43; Gregory, *Proleg.*, p. 949-952, et *Textkritik, loc. cit.* D'autres, au contraire, surtout depuis les derniers travaux qui ont été faits, admettent la thèse de la pluralité. De ce nombre sont, chez les Allemands Gams, Rönsch, Ziegler, Nestle, Kaulen, et chez nous, L. Delisle, U. Robert, Gaston Paris, P. Monceaux. Voir Gams, *Kirchengeschichte Spaniens,* 1879, t. II, p. 501; Rönsch, *Itala und Vulgata,* p. 2; Ziegler, *Die latein. Bibelübersetzung vor Hieron.*, p. 1; Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel,* Leipzig, 1897, p. 85-86; Kaulen, *Einleitung,* 1899, § 146; L. Delisle, *Notice sur un manuscrit de Lyon,* dans la *Biblioth. de l'École des Chartes,* 1878, t. XXXIX, p. 428; U. Robert, *Pentat. versio,* introd., p. CXXXII, et *Heptateuchi versio latina,* p. XXV; G. Paris, dans le *Journal des savants,* 1883, p. 387; P. Monceaux, *La Bible latine en Afrique,* dans la *Revue des Études juives,* 1901, p. 15-17. Cette seconde opinion nous paraît l'emporter en probabilité; nous allons en donner nos raisons.

Il est à propos de remarquer tout d'abord qu'aux époques reculées où remonte la traduction latine, Ier et IIe siècles, avons-nous dit, il n'y eut pas évidemment de version pour ainsi dire officielle, élaborée par autorité ecclésiastique pour être ensuite communiquée identiquement aux différentes communautés chrétiennes. Les premiers pasteurs des églises n'avaient ni le temps ni les moyens de constituer une sorte de commission savante, chargée de préparer pour tous les peuples de langue latine une traduction officielle et unique de nos livres sacrés. Saint Augustin a dit en peu de mots comment l'Écriture parvint aux Églises latines : « Aux origines de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un texte grec et qu'il crût avoir quelque connaissance de l'une et de l'autre langue, se permettait de le traduire. » *De doct. christ.*, II, 11, t. XXXIV, col. 43. Donc pas de texte officiellement élaboré, arrêté pour tous, mais une série de travaux privés, entrepris sans aucune entente préalable par des écrivains que séparent de longues distances et que sollicitent les mêmes besoins. Dès lors il est probable qu'un certain nombre de livres ont dû être traduits par plusieurs travailleurs.

Les premiers Pères, en effet, qui se sont servis des textes antérieurs à la Vulgate, semblent tous d'accord pour nous attester l'existence, non pas seulement de variantes dans les manuscrits d'un même texte, mais encore de traducteurs multiples pour les mêmes livres. Tertullien paraît déjà avoir eu connaissance de plusieurs versions : *Quidam de græco interpretantes... pro afflatu spiritum ponunt. Adv. Marc.*, II, 9, t. II, col. 294. — Saint Hilaire, à différentes reprises, nous parle aussi de traducteurs multiples d'un même passage : *Aliqui translatores nostri; latini quidem interpretes transtulerunt. In Ps. LIV,* 1, t. IX, col. 347; *in Ps. CXVIII,* littera XII, 3, t. IX, col. 577. Cf. *De Trinit.*, l. VI, 45, t. X, col. 194. — Saint Ambroise se sert bien souvent d'expressions du même genre, et il n'est pas rare de le voir discuter les traductions discordantes. *In Ps. XXXVI,* 56, t. XIV, col. 994; *In Ps. CXVIII, Serm.*, XII, 7, t. XV, col. 1362; *Serm.*, XV, 3, col. 1410; *Serm.*, XX, 10, col. 1486. Cf. Ambrosiaster, *Comm. in Rom.*, V, 14, t. XVII, col. 96. — Le langage de saint Jérôme suppose aussi notre thèse, notamment dans sa Préface aux quatre Évangiles, t. XXIX, col. 525, et dans la lettre XVIII, 21, au pape Damase. *Præf. in quatuor Evang.*, t. XXIX, col. 525; t. XXII, col. 376.

Mais de tous les Pères aucun n'a parlé plus clairement que le grand évêque d'Hippone, saint Augustin. C'est au livre second de son traité *De doctrina christiana* surtout (t. XXXIV), qu'il a dit sa pensée sur ce sujet. Après avoir énuméré les livres canoniques (c. VIII), et indiqué ce que l'on doit chercher avant tout dans les Écritures, il signale au travailleur les difficultés d'ordre philologique qu'il rencontrera sur sa route (c. IX-X),

puis (c. XI) arrive aussitôt aux moyens de les vaincre : « Les hommes de langue latine, dit-il, ont besoin pour la connaissance des Écritures du secours de deux autres langues : la langue hébraïque et la langue grecque, afin que, si l'infinie variété des interprètes latins les jette dans le doute, ils puissent recourir aux deux autres textes. » Ce secours, poursuit-il, leur sera utile, non seulement pour entendre certains mots hébreux restés dans le latin, tels que : « *Amen, Alleluia. Racha, Hosanna...,* mais encore et surtout, comme je l'ai dit, à cause des divergences des interprètes. Car on peut bien compter ceux qui ont traduit les Écritures de l'hébreu en grec, mais non ceux qui les ont traduites en latin. » Le cardinal Wiseman, qui était partisan de l'unité, a essayé d'éluder la force de ces dernières paroles, en disant que saint Augustin opposait ici aux traducteurs grecs les recenseurs et non les traducteurs de la version latine. *Lettres au Catholic Magazine,* dans Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. XVI, p. 272. Mais n'est-ce pas là solliciter les textes à plaisir, pour en obtenir ce qu'ils se refusent d'eux-mêmes à donner? Du reste, pour couper court à toute hésitation, saint Augustin lui-même précise sa pensée, en expliquant comment il s'est fait que l'on ait pu avoir des versions multiples. Car c'est à cet endroit qu'il écrit les célèbres paroles citées plus haut : « Aux origines de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un texte grec, et qu'il crût avoir quelques connaissance de l'une et de l'autre langue, se permettait de le traduire. » Très évidemment le sens de ces dernières paroles n'est pas « se permettait d'en faire la recension », mais bien « d'en faire la version ». Et ce n'est pas tout encore. Au chapitre suivant (XII), il nous dit que cette multiplicité de traductions a d'ailleurs un avantage, celui de nous faire connaître de combien de manières on a compris les Écritures avant nous, ce qui permet au travailleur d'étudier, de comparer les opinions diverses et de faire ainsi un choix éclairé. Après quoi (c. XIII), il ajoute les paroles suivantes qui sont bien significatives dans la question : « Mais parce que la pensée que plusieurs interprètes se sont efforcés de rendre, chacun selon sa capacité et sa manière de voir, ne se montre bien que dans la langue même de laquelle ils traduisent, et aussi, parce que le traducteur, à moins d'être très docte, trahit souvent le sens de l'auteur, il faut, ou bien apprendre les langues d'où l'Écriture a passé en latin, ou bien consulter les traductions les plus littérales; non qu'elles suffisent, mais parce qu'elles serviront à découvrir l'exactitude ou l'erreur de ceux qui se sont attachés à traduire le sens plutôt que les mots. » Enfin, pour rendre ses conseils plus pratiques, le grand docteur (c. XIV-XV), après avoir une fois de plus recommandé comme très utile le recours aux textes des nombreux traducteurs latins : *Juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa,* indique lui-même parmi tant de versions celle qu'il croit préférable aux autres, parce qu'il la juge à la fois plus littérale et plus claire. Cette version, il lui donne un nom, par lequel il la distingue nettement des autres, c'est l'Italique : *In ipsis autem interpretationibus, Itala cæteris præferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ.* Ces dernières paroles sont si manifestement en faveur de la pluralité des versions latines, que les partisans de l'unité n'ont cru pouvoir les expliquer qu'en accusant les copistes d'avoir altéré le texte. Ce n'est pas *Itala* qu'il faudrait lire, mais *illa,* ou bien encore *usitata,* le copiste ayant par distraction combiné le commencement de ce mot avec la fin du précédent : *interpretationibusitala.* En vérité, la critique est souvent contrainte de s'en prendre aux copistes pour défendre ses propres droits et ceux du simple bon sens; mais du moins faut-il, quand on a recours à ce procédé, pouvoir le justifier par quelque raison plausible, et le seul désir de faire triompher une opinion contestable n'en est pas une.

Qu'était-ce en somme que la version italique? Si le mot *Itala* est authentiquement d'Augustin, comme nous le croyons, il est évident que l'Italique était pour le docteur d'Hippone une version en usage *en Italie,* ou, si l'on tient à donner à ce dernier mot plus de précision, une version répandue dans la circonscription politique appelée *diocèse d'Italie,* qui comprenait le nord de la péninsule, et dont Milan était la capitale. Cf. Gaston Paris, dans le *Journal des savants,* 1883, p. 287 et 388; S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 6; P. Monceaux, dans la *Revue des Études juives,* juillet 1901, p. 16. Et ainsi l'on est induit à penser que l'Italique devait être la version latine qu'Augustin avait sous les yeux, quand, à Milan, il allait entendre les commentaires d'Ambroise ou qu'il se rendait à l'église pour y pleurer au chant des Psaumes. Nous essaierons de dire plus loin quels textes représentent l'Italique; pour le moment il nous suffit de bien constater que, dans la pensée d'Augustin, l'Italique n'est pas l'unique version latine, mais parmi les diverses versions dont il a connaissance, celle qu'il recommande de préférence. On voit du même coup que c'est par erreur que l'usage a prévalu durant quelque temps de se servir de cette dénomination pour désigner toutes les traductions latines antérieures à saint Jérôme.

Après avoir montré par le témoignage des Pères combien est plus vraisemblable la thèse de la pluralité des versions, il nous resterait à établir la même thèse par l'étude directe des textes que nous avons encore entre les mains. Mais pour être démonstrative, cette preuve nécessiterait de longues citations; il faudrait mettre en regard sous les yeux du lecteur nombre de passages des Écritures puisés aux différentes sources, les comparer les uns avec les autres, relever leurs divergences et alors montrer que ces divergences trouvent leur explication, leur raison suffisante dans la multiplicité des traductions et non pas dans la multiplicité des recensions, comme le voudraient les défenseurs de l'opinion contraire. Comme il n'est pas possible de transcrire ici toutes les pièces du procès, ce qui demanderait des volumes, nous renverrons d'abord le lecteur aux auteurs qui, de notre temps, ont démontré la pluralité des versions latines par les plus larges citations : M. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus,* in-4°, Munich, 1879 (antidaté), p. 102-123; M. U. Robert, *Pentateuchi versio latina,* in-4°, Paris, 1881, p. CXXXII-CXLI; M. P. Monceaux, dans les deux articles déjà cités de la *Revue des Études juives,* avril 1901, p. 129-172; juillet, p. 15-49. Sur le premier ouvrage, celui de M. Ziegler, et à l'appui de la même thèse, on peut aussi voir Desjacques : *Les versions latines de la Bible avant saint Jérôme,* dans les *Études,* décembre 1878, p. 721-744. Cela fait, nous allons dire cependant ici le nécessaire dans la question, en appuyant particulièrement sur la méthode à suivre pour donner à l'argument toute la force qu'il peut et doit avoir, mais sans rien exagérer de sa valeur. Car, on le comprend bien, si la preuve était absolument péremptoire, nous n'aurions pas contre nous tant d'hommes éminents.

Plusieurs parmi ceux-ci réclament d'abord contre l'emploi de textes empruntés aux ouvrages des anciens Pères pour prouver notre thèse, et en cela ils n'ont pas tout à fait tort. Il est, en effet, très délicat d'argumenter ici d'après les citations des Écritures que l'on rencontre chez les premiers écrivains ecclésiastiques. Que Tertullien, saint Hilaire ou quelque autre raconte une des touchantes histoires de l'Évangile, il est tout aussitôt manifeste qu'à cette époque le fait évangélique se rencontrait dans le texte; mais la teneur même du récit, qui se trouve dans Hilaire ou Tertullien, est-ce bien celle des Évangiles d'alors? En d'autres termes, a-t-on affaire à une citation littérale des Évangiles, tels qu'on les

avait alors en manuscrit, ou bien n'est-ce qu'un récit fait de mémoire et en gros, peut-être une traduction nouvelle de ce passage improvisée sur le texte grec qu'on a sous les yeux? On le voit, les citations scripturaires des anciens doivent être examinées de près et jusque dans les détails, si l'on veut être sûr que l'on tient entre les mains une version dont le texte était à l'avance fixé, une version enfin que l'écrivain rapporte fidèlement, littéralement, sans commentaire comme sans omission. En négligeant cette précaution, on s'exposerait à trouver chez un même Père plus de versions qu'on n'en voudrait. D'autre part, et pour ne rien perdre des avantages auxquels ils ont droit, les partisans de la pluralité doivent surveiller les éditions des Pères dont ils se servent à défaut de manuscrits, parce que trop souvent il arrive que l'éditeur maladroit remanie les citations scripturaires pour les rendre conformes à quelque texte reçu,

Mais, si nous sommes relativement pauvres en manuscrits du Vieux Testament, il n'en est plus tout à fait de même pour les livres du Nouveau. C'est pourquoi nos adversaires ont ici le droit d'exiger que nous leur prouvions, d'après les textes qui nous restent des Évangiles, des Actes ou des Épîtres de saint Paul, la pluralité des anciennes versions latines. Cette preuve, on peut la faire, et, à notre avis, elle est à tout le moins suffisante pour établir solidement notre thèse, encore qu'elle ne force pas la conviction de tous les critiques.

Nous donnerons un exemple qui permettra au lecteur de voir à peu près dans quelle mesure nos textes s'éloignent ou se rapprochent les uns des autres. Voici en quels termes les trois manuscrits a. *Vercellensis*, b. *Veronensis* et f. *Brixianus* racontent la visite des saintes femmes au sépulcre, le matin de la résurrection, d'après saint Luc, XXIV, 1-11 :

a. Vercellensis.	*b.* Veronensis.	*f.* Brixianus.
1. prima autem die sabbatorum	1. una autem sabbati	1. una autem sabbati
2. venerunt ante lucem valde ad monumentum	2. venerunt valde tempore ad monumentum	2. valde diluculo venerunt ad monumentum
3. adferentes quæ paraverunt	3. portantes quæ paraverant	3. portantes quæ paraverant aromata
4.	4.	4. et aliæ simul cum eis
5. invenerunt autem lapidem revolutum a monumento	5. et invenerunt lapidem revolutum	5. et invenerunt lapidem revolutum a monumento
6. ingressæ autem non invenerunt corpus	6. ingressæ autem non invenerunt corpus	6. et ingressæ non invenerunt corpus
7. et factum est dum stuperent de hoc	7. et factum est dum mente consternatæ essent de facto	7. et factum est dum hæsitarent de hoc
8. ecce viri duo adstiterunt juxta illas in veste fulgenti	8. et ecce duo viri steterunt secus illas in veste fulgente	8 ecce duo viri adstiterunt juxta illas in veste fulgenti
9. timere autem adprehensæ inclinantes faciem ad terram	9. cum timerent autem et declinarent vultum in terram	9. cum timerent autem et declinarent vultum in terram
10. dixerunt ad illas quid quæritis vivum cum mortuis	10. dixerunt ad illas quid quæritis viventem cum mortuis	10. dixerunt ad illas quid quæritis viventem cum mortuis
11.	11.	11. non est hic sed surrexit
12. memoramini sicut locutus est vobis	12. rememoramini qualiter locutus est vobiscum	12. recordamini qualiter locutus est vobis
13. dum adhuc esset in galilæa	13. cum adhuc in galilæa esset	13. cum adhuc in galilæam esset
14. dicens quoniam filium hominis oportet tradi	14. dicens quia oportet filium hominis tradi	14. dicens quia oportet filium hominis tradi
15.	15. in manus hominum et crucifigi	15. in manus hominum peccatorum èt crucifigi
16. et tertia die resurgere	16. et die tertia resurgere	16. et tertia die resurgere
17. et memoratæ sunt verborum horum	17. et rememoratæ sunt verborum horum	17. et recordatæ sunt verborum ejus
18. et reversæ renuntiaverunt hæc omnia illis omnibus et ceteris omnibus	18. et regressæ renuntiaverunt hæc omnia illis XI et ceteris omnibus	18. et regressæ a monumento nuntiaverunt hæc omnia illis undecim et ceteris omnibus
19. erat autem magdalena	19. erat autem maria magdalenæ	19. erat autem maria magdalena
20. et maria iacobi et iohanna	20. et iohanna et maria iacobi	20. et iohanna et maria iacobi
21. et reliquæ cum eis quæ dicebant ad apostolos hæc	21. et ceteræ quæ cum ipsis fuerant hæc dicebant ad apostolos	21. et ceteræ quæ cum eis erant quæ dicebant ad apostolos hæc
22. et visa sunt illis tanquam delira verba hæc	22. et visa sunt ante illos sicut deliramentum verba ista	22. et visa sunt coram illos quasi deliramentum verba illarum
23. et non credebant eis	23. et non credebant illis	23. et non credebant illis

et fait ainsi disparaître toutes les divergences Au total, l'emploi de textes pris dans les ouvrages des Pères est parfaitement légitime, mais le maniement en est fort délicat, si l'on ne veut ni exagérer ni affaiblir la valeur des arguments puisés à cette source, et il est préférable, quand on en a la facilité, de recourir directement aux textes continus des Écritures, que l'on rencontre dans les manuscrits ou dans les éditions qui en ont été publiées.

Mais est-il possible d'établir d'après les seuls manuscrits la pluralité des anciennes versions latines pour chacun des livres de l'Écriture? Évidemment non; car nous sommes loin de posséder, en particulier pour l'Ancien Testament, le nombre de textes qui seraient requis pour faire une telle démonstration. Aussi bien, selon ce qui a été dit en commençant, n'est-il pas nécessaire de prétendre que l'antiquité ait possédé plusieurs versions latines de tous les Livres saints sans exception.

Les trois récits qu'on vient de lire sont-ils l'œuvre de différents traducteurs, ou bien n'étaient-ils à l'origine qu'une seule et même version qui s'est modifiée dans la suite entre les mains de divers recenseurs? Telle est exactement la question qui se pose en face de ces textes et tant d'autres semblables. Pour nous, il nous paraît que les variantes de nos manuscrits sont trop nombreuses pour qu'on puisse les expliquer autrement que par l'existence de plusieurs versions. De plus, si nous n'avions affaire qu'à des recensions, les divergences trahiraient la préoccupation qu'a toujours un recenseur de rendre son texte ou plus exact ou plus littéraire. Or nous ne voyons aucun souci de ce genre se trahir dans nos trois rédactions.

Une difficulté reste toutefois. On nous dit : Si nous admettons que ces textes viennent d'auteurs différents, comment expliquer qu'il s'y rencontre encore tant d'expressions semblables, absolument les mêmes? Nous

pourrions d'abord répondre que ce sont les recenseurs peut-être qui ont ainsi rapproché les textes, car enfin, quand on a plusieurs textes d'un même ouvrage entre les mains, une recension a pour conséquence tout aussi bien de les rapprocher que de les éloigner les uns des autres. Mais n'insistons pas sur cet argument, qui n'est après tout qu'un argument *ad hominem*, et venons à la réponse directe. Or, nous disons que la rencontre des mêmes mots sous la plume des divers traducteurs était inévitable. Les Livres saints ont été pensés, puis écrits par des Sémites qui ont toujours suivi la syntaxe de leur propre langue, même quand ils ont écrit en grec. De là cette perpétuelle succession de petites phrases courtes, sans aucun lien qui les réunisse pour former quelque chose qui ressemble à nos périodes latines. Saint Luc lui-même, le meilleur écrivain grec du Nouveau Testament, n'a pas d'ordinaire échappé à cette loi. Or, un livre ainsi composé ne peut être traduit fidèlement que si l'on coule presque constamment sa propre phrase dans le moule de la phrase sémitique; autrement, on ne semble pas traduire, mais paraphraser. Ajoutons à cela que le principal souci, et, pour ainsi dire, l'unique souci du traducteur des saints Livres a toujours été l'exactitude, la fidélité stricte. Il devait en être ainsi; ce qui importe par-dessus tout dans l'étude des Écritures, c'est de savoir d'une manière précise ce que Dieu a dit. Car il s'agit d'une parole révélée et faisant loi, à laquelle on ne peut donc rien ajouter, rien retrancher, sans forfaire aussi bien à la science qu'au respect de la foi. C'est ce qui nous explique pourquoi toutes les versions approuvées dans les Églises sont des versions en somme littérales. Une version de la Bible doit pouvoir faire autorité comme un texte juridique; or, elle ne le peut que si elle est littérale et rend l'affirmation divine telle quelle, rien de moins rien de plus. Dans ces conditions, il est absolument inévitable que les traducteurs se rencontrent souvent. Le lecteur est à même d'en faire l'expérience. Qu'il prenne un chapitre des Évangiles grecs, ou simplement le passage de saint Luc donné plus haut d'après nos trois manuscrits, et qu'il se mette lui-même à le traduire fidèlement, littéralement en latin; il constatera que sa traduction se rapproche ou s'éloigne des anciennes versions qui datent de dix-sept à dix-huit cents ans, dans la mesure même où celles-ci s'éloignent ou se rapprochent les unes des autres. Et ainsi, l'examen intrinsèque de nos textes, comme aussi les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques, nous amènent à cette conclusion que partout où l'on rencontre des textes aussi divergents que le sont ceux de nos trois manuscrits, on a affaire, non pas à de simples recensions, mais bien à des traductions différentes.

VI. Du classement des textes par groupes de versions ou recensions diverses. — Les anciens textes latins ont été classés, mais pour la partie du Nouveau Testament seulement, par les deux célèbres critiques anglais Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek*, Introduction, p. 78-84, Cambridge, 1881, et l'on peut dire que leur système a été universellement accepté. Voir par exemple Scrivener, *A plain Introd.*, p. 55-56; Gregory, *Prolegomena*, p. 948-949, et *Textkritik*, p. 598; Kenyon, *Our Bible*, London, 1895, p. 78; P. Monceaux, *Revue des Études juives*, avril 1901, p. 130-131; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 5; Nestle, dans *Urtext und Uebersetzungen*, p. 87-88; Kennedy, *Dictionary of the Bible*, t. III. p. 55-60. Se plaçant au point de vue de la diversité des versions ou recensions, Westcott et Hort en ont distingué trois groupes : groupe *africain*, groupe *européen*, groupe *italien*. Il va sans dire que cette classification ne comprend ni les textes alors insuffisamment étudiés ou même inconnus, ni les textes par trop mêlés pour qu'on puisse discerner leur groupe originel. Mais que faut-il entendre par textes *africains, européens, italiens*, si l'on veut rester dans le vrai, sans préjuger la question d'origine première de chaque version ou recension, et quels sont les textes à ranger dans chaque groupe?

I. Textes africains. — Par textes africains il faut entendre tous les textes, d'où qu'ils viennent, principalement apparentés avec ceux dont se servirent les Pères d'Afrique, Tertullien et surtout saint Cyprien. Car, nous l'avons dit, Cyprien a pour nous cet avantage qu'il cite souvent la Bible et la cite dans les mêmes termes; c'est évidemment qu'il possédait une collection de textes déterminés, fixés, une véritable Bible latine qui peut par conséquent servir de point de départ ou de terme de comparaison pour retrouver la teneur des textes usités en Afrique à l'origine des Églises. Or on regarde comme se rapprochant particulièrement des citations de Tertullien et de Cyprien, pour les Évangiles : le *Codex Bobbiensis* (k), le *Palatinus* (e); pour les Actes et pour l'Apocalypse : le palimpseste de Fleury-sur-Loire (h).

II. Textes européens. — Par textes européens on entend ceux qui ont été en usage dans les anciennes Églises latines d'Occident et sont restés en dehors des textes revisés par saint Jérôme. Les textes de cette catégorie sont fort nombreux. On cite, par exemple, pour les Évangiles les manuscrits suivants : *Vercellensis* (a), *Curiensia fragmenta* (a^2), *Sangallensia fragmenta* (anciens n, o, p, qui ont fait retour au a^2), *Veronensis* (b), *Colbertinus* (c), *Corbeiensis* (ff^2), *Claromontanus* (h) *Vindobonensis* (i), *Usserianus primus* (r^1); pour les Actes : *Gigas Holmiensis* (g), *fragmentum Mediolanense* (g^2), *Bobbiensis palimpsestus* (s); pour les Épitres catholiques : le *Corbeiensis* (ff) de Pétersbourg, contenant l'Épitre de saint Jacques; enfin, pour l'Apocalypse : le *Gigas Holmiensis* (g).

III. Textes italiens. — Les textes italiens sont, comme nous l'avons expliqué plus haut, en parlant de l'opinion de saint Augustin sur la pluralité des versions, les textes ainsi dénommés par ce Père, et qui, avons-nous dit encore, devaient être en usage, sinon dans toute l'Italie, au moins dans la partie nord du pays, appelée « diocèse d'Italie », comprenant entre autres les villes de Vérone, Aquilée, Brescia, Ravenne et Milan. Cf. S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 6. Les textes italiens sont donc eux aussi des textes d'Europe; on les a mis pourtant dans une classe à part, à cause du mot célèbre d'Augustin. Comme le grand docteur les préférait aux autres et s'en servait dans ses propres écrits, que d'autre part il apprit vraisemblablement à les connaître quand il était à Milan, on les retrouvera facilement en voyant s'ils sont apparentés avec les citations bibliques d'Augustin, avec celles d'Ambroise ou des autres écrivains du nord de l'Italie.

Il faut cependant noter ici une opinion spéciale qui vient de se produire. Jusqu'à ces derniers temps, presque tous les auteurs avaient considéré l'Italique ou les textes italiens comme absolument différents des textes hiéronymiens. On citait pourtant saint Isidore de Séville, qui avait appliqué aux travaux de saint Jérôme l'éloge donné par Augustin à l'Itala. *Presbyter quoque Hieronymus, trium linguarum peritus, ex Hebræo in Latinum eloquium easdem Scripturas convertit eloquenterque transfudit, cujus interpretatio merito ceteris antefertur; nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiæ clarior atque utpote a Christiano interprete verior. Etym.*, 6. 4, t. LXXXIII, col. 236. Dans les Prolégomènes à la Glose ordinaire de Walafrid Strabon (*Patr. Lat.*, t. CXIII, col. 26), on lisait aussi quelque chose de semblable. Plus récemment, C. A. Breyther, *Diss. de vi quam antiquissimæ versiones, quæ extant latinæ, in crisin Evang. IV habeant*, Mersebourg, 1824, 8°, cité par Nestle, *Urtext*, p. 87, avait parlé dans le même sens, et de même enfin Ed. Reuss, dans la 2e et

la 3e édition de sa *Geschichte der heil. Schrifte des N. T.*, au § 452, en entendant cela pourtant de la recension hexaplaire faite par saint Jérôme. Or voici que tout dernièrement M. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, Cambridge, 1896, p. 55-65, *Texts and Studies*, t. IV, n. 3, a tenté à son tour de démontrer que l'Italique pour Augustin serait la Vulgate et la traduction même de saint Jérôme. Plusieurs graves auteurs inclinent à donner raison à Burkitt, entre autres Th. Zahn, dans le *Theologisches Literaturblatt*, 1896, t. XVII, n. 31; S. Berger, dans le *Bulletin critique*, 1896, 5 sept., p. 481-485; Corssen, *Bericht über die latein. Bibelübersetzugen*, Leipzig, 1899, p. 5. Mais cette opinion trouve aussi des opposants d'autorité : Mercati, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 474-478, ou *Rivista bibliografica italiana*, 10 nov. 1896, p. 257; P. Monceaux, dans la *Revue des Études juives*, juillet 1901, p. 16; Kennedy, *Dictionary*, p. 57; P. Lejay, dans la *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, 1900, p. 175-176. L'opinion de ces derniers auteurs nous paraît seule vraisemblable et voici pourquoi : Dans le célèbre passage d'Augustin sur l'Itala, *De doctr. christ.*, II, 15, il ne peut s'agir tout d'abord de la version de Jérôme sur l'hébreu. Le livre II du *De doct. christ.* est de 397. Or, à cette époque, la version de Jérôme était loin d'être achevée et. de plus, Augustin la combattit jusque vers l'an 405, comme nous l'avons raconté dans les *Études*, nov. 1895, p. 386-392. — Il ne s'agit pas non plus de la recension de l'Ancien Testament faite par Jérôme sur les Septante. Car, de tout l'Ancien Testament, Jérôme ne fit en Italie que la première revision du Psautier (Psautier romain), qu'il recommença plus tard à Bethléhem (Psautier gallican) d'après les Hexaples d'Origène. C'est aussi à Bethléhem qu'il continua et acheva sa recension sur les Septante. Pourquoi dès lors Augustin eût-il appelé version italienne cette recension de Bethléhem? De plus, Augustin ne connaissait guère, en 397 du moins, quand il parlait de l'Itala, qu'une très minime partie de la recension achevée à Bethléhem en 390. En effet, en 394, il ne possède encore que le livre de Job, et en 397, quand il parle de l'Itala, à peine en a-t-il fait l'éloge qu'immédiatement après il recommande aux Latins de corriger leurs textes sur les Septante : *Et latinis quibuslibet emendandis græci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas. De doctr. christ.*, II, 15, t. XXXIV, col. 46. Pourquoi cette recommandation, si l'Itala est pour lui précisément un texte déjà revu sur les Septante par saint Jérôme, dont les recensions étaient si appréciées d'Augustin? — Enfin l'Itala n'est pas non plus, semble-t-il, la recension du Nouveau Testament faite à Rome par saint Jérôme de 383 à 385. Augustin, en effet, dans le célèbre passage sur l'Italique, paraît viser surtout l'Ancien Testament, puisqu'il recommande, comme nous le voyions à l'instant, de corriger le latin sur les Septante. Mais quand il viserait aussi bien le Nouveau Testament, quelle raison de croire qu'il entendait par Itala la recension de Jérôme? On ne le voit pas. M. Burkitt appuie son opinion sur l'accord frappant que les citations d'Augustin dans le *De Consensu Evangelistarum* et dans le livre *Contra Felicem* ont avec le texte de la Vulgate. Mais d'abord on remarque un accord à peu près semblable entre la Vulgate du Nouveau Testament et certains manuscrits (fl2) qui sont pourtant indépendants de la recension hiéronymienne. S'il est vrai d'autre part, comme le croient Kaulen, *Einleitung*, § 146, et M. P. Monceaux, *Revue des Études juives*, juillet 1901, p. 48, que Jérôme ait pris pour base de sa recension du Nouveau Testament précisément un texte italien, l'accord des citations d'Augustin avec le texte hiéronymien s'explique très bien, sans qu'il soit nécessaire de supposer que la célèbre Italique soit la recension même de Jérôme. Enfin, on l'a dit et répété, c'est à Milan, dans le « diocèse d'Italie », qu'Augustin a dû faire connaissance avec son texte préféré. Selon toute probabilité, c'est donc celui-là qu'il a nommé texte italique, et non point la recension romaine de Jérôme, qui était du reste encore peu répandue. Telles sont les raisons pour lesquelles on ne doit pas, croyons-nous, identifier la recension romaine de Jérôme avec les textes italiques ou milanais.

Il nous reste à dire quels sont les textes classés parmi les italiques. On cite comme étant de ce nombre, pour les Évangiles : le *Brixianus* (f), le *Monacensis*, ancien *Frisingensis* (q); pour les Épîtres catholiques, le *fragmentum Monacense* (q); pour les Épîtres paulines, le *codex Frisingensis* (r), les fragments de Munich (r2), les fragments de Göttweig (r3). — Sur tous ces classements, voir en ce qui concerne le Nouveau Testament, après Westcott et Hort (*op. cit.*, n. 113-116), principalement S. Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 5; Kennedy, *Dictionary*, p. 55-56; P. Monceaux, *Revue des Études juives*, avril 1902, p. 130; juillet, p. 42. — Pour l'Ancien Testament, nous n'avons cité aucun manuscrit. Cette partie ayant été jusqu'à présent fort peu étudiée, il est assez difficile de donner des exemples assurés. Kennedy a cependant essayé un premier classement, *Dictionary*, p. 58-60.

VII. Lieu d'origine de l'ancienne Bible latine. — Dans quel pays se fit la première traduction des Écritures en latin? Presque tous les défenseurs de l'unité de version placent en Afrique l'origine de cette version unique, surtout depuis les lettres célèbres du cardinal Wiseman, *Two letters on some parts of the controversy concerning 1 Joh.*, V, 7, etc., parues dans le *Catholic Magazine*, 1832-1833, reproduites dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. XVI, p. 287-299. Cette opinion fut partagée par des critiques du plus haut mérite, tels que Lachmann, Tischendorf, Davidson, Tregelles, et aujourd'hui encore elle est suivie par un certain nombre d'écrivains, tels que Cornely, *Introductio generalis*, t. I, p. 363; Gregory, *Prolegomena*, p. 949-950, et *Textkritik*, p. 596-597. Scrivener soutenait aussi cette thèse; mais le continuateur de son œuvre, M. White, ne semble pas partager son avis. *A plain Introd.*, 4e édit., Londres, 1894, t. II, p. 44, note 1.

On fait valoir tout d'abord en faveur de cette opinion des raisons externes. C'est en Afrique en effet, comme on l'a vu, que nous trouvons les premières traces certaines et positives d'une version latine, dans les œuvres de Cyprien, de Tertullien et jusque dans les Actes des martyrs de Scillium. A Rome, au contraire, tout est grec, liturgie, épigraphie, épistolographie, et cela durant plus de trois siècles. — Que l'Afrique ait possédé de très bonne heure une version latine même complète de la Bible, on ne peut songer à le nier, mais qu'il n'y en ait pas eu au même temps dans les pays d'Occident, et spécialement en Italie, et à Rome même, c'est ce qui n'est aucunement démontré. Nous avons dit plus haut, en traitant de l'antiquité de la traduction latine, pourquoi nous pensions qu'à Rome aussi bien qu'en Afrique il dut y avoir de très bonne heure une version latine. Scrivener lui-même, qui croit à la seule origine africaine, ne craint pas de dire que l'argument apporté d'ordinaire à la suite de Wiseman, et qui conclut de l'usage du grec dans l'Église de Rome durant les trois premiers siècles contre l'origine romaine d'une version latine, n'est pas un argument convaincant pour un lecteur réfléchi. *A plain Introd.*, p. 43.

Mais il est une autre preuve en faveur de l'origine africaine, et, ajoute-t-on encore, contre l'origine romaine ou occidentale de nos versions latines, c'est la preuve tirée des africanismes de nos textes. On nous dit que nos anciennes versions regorgent de locutions populaires et rustiques, qui sont propres aux écrivains latins d'Afrique des IIe et IIIe siècles et ne se rencontrent pas dans les écrivains romains. C'est l'argument qu'a fait valoir de nouveau avec science et talent le cardinal

Wiseman, et que Rönsch lui-même a accepté pour l'Itala dans laquelle il croit retrouver des africanismes caractérisés. *Itala und Vulgata,* Marbourg, 2e édit., 1875, p. 5. — Encore ici cet argument est loin de satisfaire tous les esprits; et des savants tels que White, dans Scrivener, *op. cit.,* t. II, p. 44, note 1; Kennedy, *Dictionary,* p. 54; Corssen, *Bericht,* p. 82, ne craignent même pas de dire que la preuve tirée des africanismes est de moins en moins goûtée dans le monde de la science. Il est vrai que des mots, des locutions, des phrases de notre vieille Bible latine se retrouvent chez les écrivains d'Afrique et ne se recontrent guère que chez eux. Seulement l'on doit observer que durant cette époque, IIe et IIIe siècles, presque tous les représentants de la littérature latine chrétienne sont Africains. Il n'est donc pas étonnant que le vocabulaire des textes bibliques ne se rencontre guère que chez eux. C'est la réponse de White et de Kennedy (*loc. cit.*). En outre, on a fait remarquer que certains mots souvent donnés pour exclusivement africains sont des composés ou des dérivés formés par des procédés en usage chez tous les auteurs latins de la décadence. M. Misset; U. Robert, *Heptat.,* p. XXII-XXIV. Mais il y a plus; pendant que, au nom de la philologie, tel savant conclut à l'africanisme d'un document, au nom de cette même philologie un autre savant conclura à l'origine gauloise ou peut-être lyonnaise de ce même document. « Les grammairiens anciens, dit M. Gaston Boissier, ne paraissent pas avoir réussi à découvrir bien sûrement quels étaient les signes distinctifs de la latinité d'Afrique. Ceux d'aujourd'hui ont-ils été plus heureux? Je ne le pense pas. » *Journal des savants,* 1895, p. 38-39.

D'autres auteurs, parmi ceux surtout qui sont partisans de la pluralité des versions latines, placent en Italie les tout premiers commencements d'une traduction latine. Tel est, par exemple, l'avis de Gams, dans sa *Kirchengeschichte von Spanien,* Ratisbonne, 1862-1879, t. I, p. 86-102. Cf. t. III, 2te Abth., p. 501. Kaulen va plus loin. C'est à Rome même qu'il fait apparaître la plus ancienne, d'après lui, de toutes les versions, à savoir la célèbre Italique. *Einleitung,* § 146. — Nous ne voyons pas, quant à nous, la nécessité de décider en quel pays parut le premier essai d'une version latine de la Bible. Convaincu, comme on peut l'être en matière probable, de la thèse que nous avons défendue plus haut, de la pluralité des versions, nous disons simplement que la Bible fut traduite, partiellement au moins, dans différents pays et d'une façon indépendante, sans que nous voyions clairement quel pays commença le premier. L'Afrique avait déjà son texte complet ou à peu près dès le IIe siècle; c'est ce qui résulte des témoignages historiques que nous avons apportés, en traitant de l'antiquité des versions latines. Nous ne doutons pas qu'il ne faille en dire autant de Rome ou de l'Italie, et peut-être aussi de plusieurs autres Églises d'Occident, en Espagne, dans les Gaules. Le lecteur n'a qu'à se rappeler, en effet, ce qui a été dit précédemment sur la pluralité des versions, et même sur le classement des textes. Car il y a tout lieu de croire que si nous avons des textes d'Afrique, d'Europe, d'Italie, ce n'est pas seulement parce qu'ils étaient usités dans ces pays, mais bien encore parce que beaucoup d'entre eux y avaient pris naissance. — Kennedy, *Dictionary,* p. 54-55, à la suite de Sanday, place dans la province de Syrie l'origine première de nos versions latines. Cette hypothèse n'a aucune vraisemblance.

L. MÉCHINEAU.

2. LATINE (VERSION) DE SAINT JÉRÔME. Voir VULGATE.

3. LATINES (VERSIONS) NON DÉRIVÉES DE LA VULGATE.

I. CATHOLIQUES. — 1o La Polyglotte de Ximénès, Alcala de Hénarès, 1522, contient la Vulgate entre le texte hébreu et le texte grec. Mais on y trouve aussi une version latine interlinéaire du texte grec alexandrin et une version latine de la paraphrase chaldaïque d'Onkélos. Une traduction latine interlinéaire accompagne tous les textes grecs, protocanoniques ou deutérocanoniques, sauf pour le Psautier, où il n'y a que la Vulgate et la version de saint Jérôme. Voir POLYGLOTTE.

2o Santes Pagnino a fait une traduction latine du texte hébreu, *Nova Translatio,* Lyon, 1527. On reproche à cette traduction d'être trop servilement littérale, parfois inexacte et trop habituellement dans la dépendance des interprétations rabbiniques. Voir PAGNINO.

3o Cajetan professait que ce n'était point entendre l'Écriture qu'entendre l'interprète latin, et qu'il fallait en conséquence recourir au texte hébreu pour l'Ancien Testament et au grec pour le Nouveau. Cf. P. Sarpi, *Hist. du concile de Trente,* trad. Amelot, Amsterdam, 1683, p. 142. Dans ses différents commentaires, il s'appliqua donc à donner une version latine des textes primitifs. Mais comme il n'avait de l'hébreu et du grec qu'une connaissance fort imparfaite, il fit appel à la collaboration d'un juif, expert en langue hébraïque, et d'un chrétien possédant à fond le grec. Une telle méthode était trop aventureuse pour donner de bons résultats, et les libertés que l'auteur prenait si volontiers à l'égard de la tradition scripturaire ne donnèrent pas grand crédit à son œuvre. Voir CAJETAN, t. II, col. 47.

4o Isidore Clario, dans sa *Vulgata editio Novi ac Veteris Testamenti,* Venise, 1542, 1557, sous prétexte de corriger le Vulgate, se permit d'en changer arbitrairement le texte, et en parla en tels termes dans sa préface, que son ouvrage fut mis à l'Index. Ses corrections sont d'ailleurs en général assez peu judicieuses. Voir CLARIO, t. II, col. 793.

5o Arias Montano revit la traduction de Pagnino et l'inséra dans la Polyglotte d'Anvers, *Hebraicorum Bibliorum V. T. latina interpretatio,* Anvers, 1572. Il y exagère encore la littéralité de Pagnino, au point de rendre inexactement le sens d'un bon nombre de passages. Voir ARIAS MONTANO, t. I, col. 954.

6o Thomas Malvenda, pour défendre la Vulgate, entreprit une version latine du texte hébreu, mais fut interrompu par la mort pendant qu'il traduisait Ézéchiel. Thomas Turcus a publié l'ouvrage : *Commentaria in S. S. una cum nova de verbo ad verbum ex hebræo translatione,* Lyon, 1650. Malvenda se sert des versions antérieures et des travaux de différents auteurs, mais sans jamais indiquer de références. De plus, sous prétexte de rendre plus littéralement l'hébreu, il forge de nouveaux mots latins, ce qui donne à son œuvre un air barbare.

7o Houbigant, dans sa *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta,* Paris, 1743-1754, n'a donné qu'une œuvre imparfaite, parce qu'il n'a pu avoir sous la main tous les manuscrits hébreux qu'on a recueillis depuis, et parce que trop souvent il pousse la hardiesse jusqu'à la témérité dans ses corrections du texte massorétique. Voir HOUBIGANT, t. III, col. 765.

8o J. de la Haye a réuni dans sa *Biblia maxima,* Paris, 1660, les traductions latines d'une foule de versions anciennes. Elles sont au nombre de vingt ou trente pour certains passages, ce qui produit une confusion inutile et une accumulation indigeste de documents qui se répètent sans profit appréciable.

II. PROTESTANTS. — 1o S. Munster, cordelier devenu luthérien, publia à Bâle, 1534 et 1546, une traduction latine de l'Ancien Testament faite sur l'hébreu. Il s'y inspire des explications des rabbins et ne tient pas assez compte des anciennes versions. Il est cependant littéral et ordinairement exact. Sa traduction est préférée à celles de Pagnino et d'Arias Montano.

2° Léon de Juda, du parti de Zwingle, a traduit l'Ancien Testament sur l'hébreu, Zurich, 1543; Paris, 1545. Comme il mourut avant la fin de son travail, Bibliander acheva Ezéchiel et traduisit Daniel, Job, l'Ecclésiaste, le Cantique et les quarante-huit derniers Psaumes; P. Cholin traduisit du grec les livres que les protestants nomment apocryphes. Ces traductions sont assez bonnes; elles évitent la littéralité excessive et la paraphrase; on y signale cependant certaines inexactitudes et quelques passages peu intelligibles.

3° La traduction de Castalion, *Biblia V. et N. Testam.*, Bâle, 1551, d'après l'hébreu et le grec, vise à l'élégance et ne l'atteint qu'aux dépens de la fidélité. Bien des passages sont ainsi affaiblis, modifiés ou rendus par des équivalents oratoires qui dénaturent plus ou moins l'original. Voir Castalion, t. ii, col. 340.

4° Emm. Tremellius et F. Junius ou du Jon sont les auteurs d'une autre version latine de la Bible : *Bibliorum, i. e. libri latini recens ex hebræo facti, pars I-IV*, Francfort-sur-le-Main, 1575-1579, et *Apocryphi*, 1579, par Junius. Convaincus d'inexactitude en beaucoup d'endroits, ils ont donné une autre édition, Londres, 1581. Ils prennent bon nombre de libertés avec le texte sacré, quelquefois paraphrasent et ajoutent des mots qui ne sont pas dans l'original. Voir Jon, t. iii, col. 1602.

5° Le Polyglotte de Walton contient aussi des traductions latines des textes et des versions orientales, Londres, 1657. Ces traductions sont dues à différents auteurs.

6° Luc Osiander et son fils André, mort en 1552, donnèrent chacun une édition de la Vulgate, mais en la corrigeant d'après le texte hébreu. Dans ses traductions de la Bible, Robert Estienne inséra, en 1545, la version de Léon de Juda, et en 1557, celle de Pagnino. — Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 313-329, 416-418; Mariana, *Pro editione Vulgata dissertatio*, xxv, dans le *Scripturæ Sacræ Cursus completus* de Migne, t. i, col. 685-691; Cornely, *Introduct. general. in N. T. libros sacros*, Paris, 1885, t. i, p. 505, 508, 668, 669, 682, 688, 696. H. Lesêtre.

LATRINES (hébreu : *mahărâ'âh;* Septante : λυτρῶναι : Vulgate : *latrinæ*), endroit destiné à recevoir les déjections humaines. La Loi prescrivait qu'un emplacement particulier, hors du camp, fût réservé à cet usage pendant le séjour du peuple dans le désert; elle imposait certaines précautions intéressant à la fois la décence et l'hygiène, en vertu de ce principe supérieur que rien d'impur ne doit offenser la sainteté divine. Deut., xxiii, 12-14. Le contact d'une souillure humaine, quelle qu'elle fût, produisait une impureté légale. Lev., v, 5. Les précautions imposées par la Loi avaient l'avantage de préserver la population contre bien des germes de maladies meurtrières, le sol étant le meilleur désinfectant des matières putrides. Cf. Guéneau de Mussy, *Étude sur l'hygiène de Moïse et des anciens Israélites*, Paris, 1885, p. 12. Une fois établis dans la terre de Chanaan, les Hébreux durent demeurer fidèles aux usages que leurs pères avaient appris à suivre dans le désert. Pour obéir à l'esprit de la Loi, ils ne manquaient pas, quand ils étaient obligés de s'arrêter dans la campagne, de se couvrir entièrement de leur manteau. De là l'expression hébraïque *hêsêk raglâi,* « couvrir ses pieds. » (Vulgate : *purgare alvum, ventrem.*) Jud., iii, 24; I Reg., xxiv, 4. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, xiii, 4. Le Talmud interprète de même ces passages. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 951. On s'explique ainsi comment David put aisément couper un pan du manteau traînant de Saül, dans la caverne d'Engaddi. I Reg., xxiv, 5. Dans les villes et les agglomérations de quelque importance, la nécessité dut obliger les habitants à se réserver certains endroits, soit publics, soit privés. Toujours est-il qu'à Samarie, Jéhu, pour souiller et déshonorer à jamais le temple de Baal, en fit des latrines publiques. IV Reg., x, 27. De même plus tard, à Rome, on fit une latrine publique de la salle de la curie de Pompée, dans laquelle César avait été frappé à mort. Dion, xlvii, 19. Le mot que le texte sacré emploie pour nommer cet édifice, *mahărâ'âh,* parut inconvenant à partir d'une certaine époque, et on le remplaça par le mot *môṣâ'âh* (voir le *qerî*), de *yâṣâ,* « sortir, » l'endroit où l'on sort. Le mot dont se servent les Septante, λυτρῶναι, n'est pas grec et ne semble qu'une reproduction du mot latin *latrinæ,* qu'on lit ici dans la Vulgate. Le mot latin n'est qu'une contraction de *lavatrina,* parce que la salle qui servait au bain passa peu à peu à un autre usage hygiénique. Il est question de ces endroits dans les auteurs latins. Plaute, *Curcul.*, iv, 4, 24; Suétone, *Tib.*, 58; Columelle, x, 85, etc. Il y avait, chez les anciens Grecs et Romains, des latrines publiques, en hémicycle, ou rectangulaires, comme on peut en voir dans les ruines de Timgad, en Afrique; les maisons particulières en étaient pourvues. Élagabale fut tué dans l'un de ces endroits. Lampride, *Elag.*, xvii. Cf. Rich, *Dict. des antiq. rom. et grecq.*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 353; H. Thédenat, dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. iii, p. 987-991. Ils existaient certainement chez les Israélites de l'époque évangélique. Ils sont désignés par saint Matthieu, xv, 17, et saint Marc, vii, 19, sous le nom de ἀφεδρών, *secessus.* Ce mot, qui n'appartient pas au grec classique, a peut-être été suggéré par le mot ἄφεδρος, dont les Septante, Lev., xv, 19, et le médecin Dioscoride, ii, 85, se servent pour désigner un certain genre d'impureté. — Les latrines étaient d'ordinaire ménagées hors de la maison et en plein air; on les établissait de telle façon que, pour s'en servir, on eût toujours le visage tourné vers le midi. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 539. H. Lesêtre.

LATUSIM (hébreu: *Letušim ; Codex Samaritanus: Lotšâ'îm ;* Septante: Λατουσιείμ), nom ethnique du second fils de Dadan. Il était petit-fils de Jecsan et arrière-petit-fils d'Abraham et de Cétura. Gen., xxv, 3; I Par., i, 32 (dans la Vulgate seulement, où leur nom est écrit *Latussim*). On s'accorde à reconnaître dans ce nom celui d'une tribu arabe, mais sans pouvoir la déterminer avec précision. Steiner, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon,* t. iv, 1872, p. 28, explique le nom comme dérivant de *lâtas,* « marteler, » et signifiant « forgerons », de même que *Le'ummîm* signifierait « soudeurs de métaux ». Cf. S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Genes.*, xxv, 3, t. xxiii, col. 976, *æris ferrique metalla cudentes.* Voir Laomim. On a cru retrouver des traces des Latusim dans quelques inscriptions nabatéennes. M. A. Levy, *Ueber die nabatäischen Inschriften,* dans la *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. xiv, 1860, p. 403-404. Cf. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens,* 1890, t. ii, p. 460-461. Frd. Keil, *Genesis,* 2e édit., 1866, p. 194, les identifie avec les *Banu Leis* habitant le Hedjaz. Ch. Forster, *The historical Geography of Arabia,* 2 in-8°, Londres, 1844, t. i, p. 334, suppose que les Latusim sont compris, dans les écrits des prophètes, sous la désignation générale de Dadan, leur père (voir Dadan 2, t. ii, col. 1203), et qu'ils habitaient dans le désert à l'est du pays d'Édom. F. Fresnel, dans le *Journal asiatique,* iiie série, t. vi, 1838, p. 217-218, identifie les Latusim avec les *Tasm,* ancienne tribu éteinte de l'Arabie. Ce sont là tout autant d'hypothèses qu'on n'a pu prouver jusqu'à présent. F. Vigouroux.

LATUSSIM, orthographe de Latusim dans la Vulgate, I Par., i, 32. Voir Latusim.

LAUDIANUS (CODEX). — I. Description. — Le *Laudianus* est un manuscrit grec-latin des Actes, écrit

vers la fin du VI[e] siècle, en lettres onciales, sur un parchemin fort et grossier. Il comprend 226 feuillets hauts de 0[m]27, larges de 0[m]22; il est à deux colonnes, de 23 à 26 lignes chacune. L'encre blanchie et presque effacée par le temps a été renouvelée par endroits. L'écriture est plus grosse et moins élégante que dans les grands codex *Sinaiticus, Vaticanus* et *Alexandrinus*. En général, les mots ne sont pas séparés. Pas d'accents ni d'esprits, sauf l'esprit rude, la barre horizontale ou le tréma sur l'υ initial (ὑ, ῡ, ϋ) et le tréma sur l'ι initial (ϊ). Ponctuation très rare; un point de temps en temps : les deux points servent à séparer le grec du latin quand les deux textes arrivent presque à se toucher. Par-ci par-là une lettre plus grande, placée en vedette, indique un alinéa. — Point d'iota souscrit ou adscrit. On remarque le changement fréquent de ει en ι, de αι en ε, plus rarement de οι en υ, quelquefois de ο en ω, et réciproquement. Dans les composés, l'assimilation des consonnes est souvent négligée. — Les abréviations sont : $\overline{\Theta\Sigma}$, $\overline{\mathrm{I}\Sigma}$, $\overline{\mathrm{X}\Sigma}$, $\overline{\mathrm{K}\Sigma}$, $\overline{\mathrm{OYNO}\Sigma}$, $\overline{\Pi\mathrm{NA}}$, $\overline{\mathrm{ANO}\Sigma}$, $\overline{\Pi\mathrm{P}\Omega\mathrm{N}}$, $\overline{\Pi\mathrm{PA}}$, $\overline{\mathrm{MPI}}$, $\overline{\Delta\mathrm{A}\Delta}$, $\overline{\mathrm{IAM}}$, $\overline{\mathrm{IH}\Lambda}$, $\mathring{\mathrm{M}}$ (pour μου); αι final est souvent contracté, ν final remplacé par une ligne horizontale placée à l'extrémité supérieure de la lettre précédente. En latin, pas d'abréviations. *Jesus* est écrit *Jhesus*. — Dans son état actuel le codex a une lacune de Act., XXVI, 29 (εὐξαίμην), à Act., XXVIII, 26 (λέγων). — Il est désigné en critique, par la lettre E ou E[act] pour le distinguer du *Basiliensis* (E. des Évangiles) et du *Sangermanensis* (E. de Paul).

II. HISTOIRE. — Tout porte à croire que le *Laudianus* fut copié en Occident, probablement en Sardaigne, par un scribe plus familier avec le grec qu'avec le latin. En tout cas, le manuscrit est passé par la Sardaigne, car il contient à la fin, d'une écriture plus récente, un décret d'un duc de Sardaigne, Flavius Pancratius : Φλ[αυιος] πανκρατιος συν θεω απο επαρχων δουξ σαρδινιας κ. τ. λ. Des ducs gouvernèrent la Sardaigne de 534 à 749. Nous y lisons encore d'autres noms propres, mais qui ne nous apprennent rien sur l'âge ni sur l'histoire du manuscrit. On ignore à quelle époque il a été apporté en Angleterre; il est seulement très probable, comme nous le verrons plus bas, que le vénérable Bède (673-735) s'en est servi pour ses derniers travaux d'exégèse. A cette époque, il était complet, car Bède cite trois passages compris dans la lacune actuelle. En 1636, il appartenait à l'archevêque Laud et était déjà mutilé. Laud en fit présent à l'Université d'Oxford, dont il était alors chancelier. Fell l'utilisa en 1675 pour son édition du Nouveau Testament. Le manuscrit se trouve maintenant à la Bodléienne (Oxford) où il est conservé sous la cote *Laud, 35*.

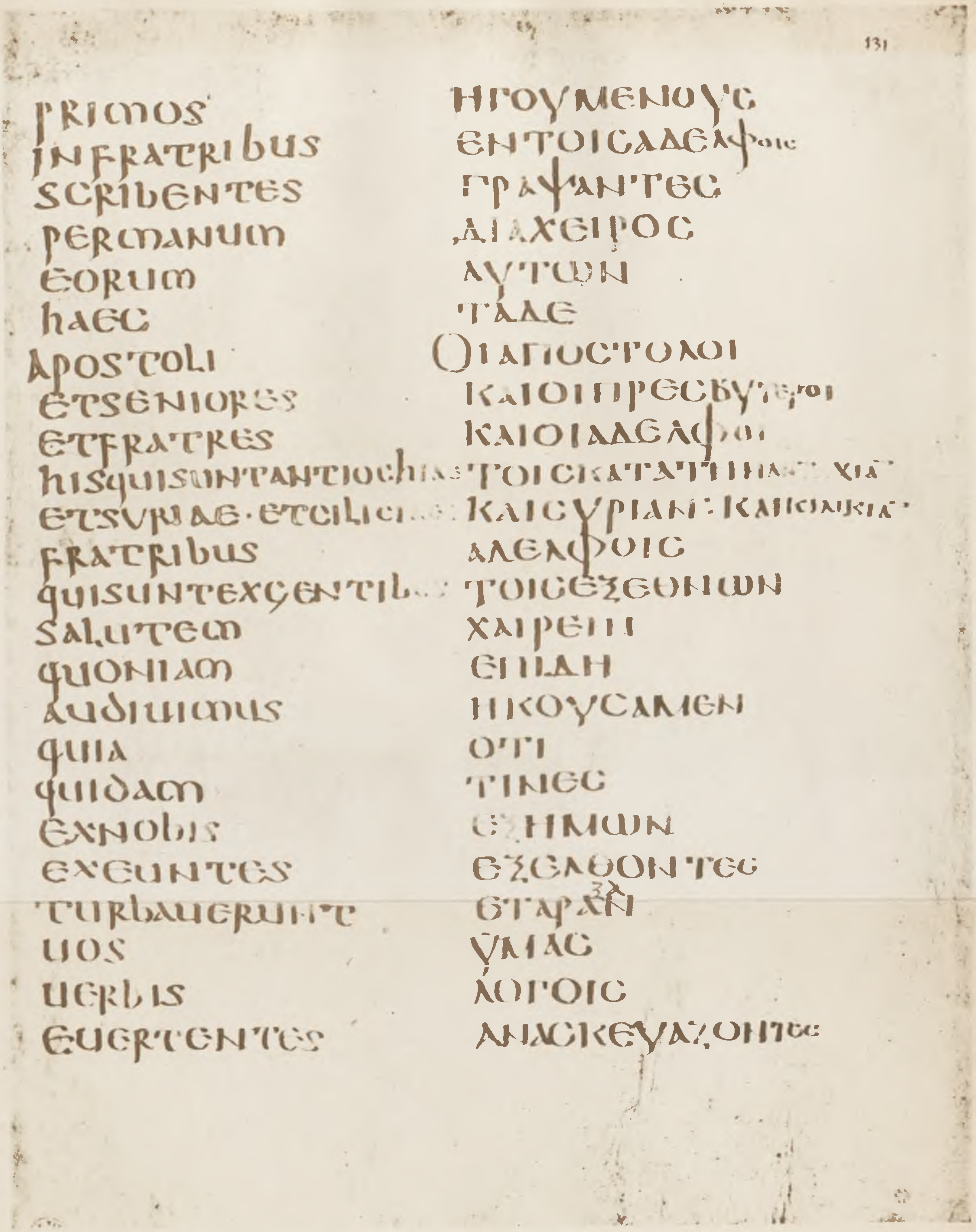
III. PARTICULARITÉS. — 1° Une des singularités de ce codex c'est que le latin occupe la place d'honneur, à la gauche du lecteur, tandis que le grec est à la droite. Comme il est écrit stichométriquement et que les stiques sont très courts (un ou deux mots, rarement trois ou quatre), le latin répond au grec presque mot pour mot. On a pensé que le grec était adapté au latin, pris pour base. Mais cette hypothèse *a priori* ne résiste pas à l'examen des faits. Au contraire, c'est le latin qui est adapté au grec sans en être toutefois une traduction nouvelle. La version préhiéronymienne, représentée par le *Laudianus*, se rapproche plus de la Vulgate que celle du codex de Bèze. Le texte grec se distingue par des leçons excellentes, qu'on retrouve en partie dans le codex 218 des Actes (minuscule du XIV[e] siècle). — 2° Un autre fait curieux, c'est que le vénérable Bède s'est servi de ce manuscrit ou d'un autre tout semblable. Il en prit occasion pour composer son *Liber Retractationis in Actus Apost.*, t. XCII, col. 995-1032, où il complète et modifie son Exposition des Actes, publiée plusieurs années auparavant, par les leçons du texte grec qu'il a remarquées depuis. Plus de soixante-dix leçons qu'il mentionne sont conformes au *Laudianus* et souvent lui sont spéciales. Mill, *Nov. Test. græcum*, Rotterdam, 1710, *Prolegom.*, p. 98, conclut de cette comparaison que le codex employé par Bède *aut illum ipsum esse aut ejus plane gemellum*. Woide, *Notitia Cod. Alexandr.*, Leipzig, 1788, p. 160, s'exprime de même après une comparaison plus complète. — 3° On peut remarquer dans le fac-similé (fig. 38) la forme des lettres déjà en décadence par rapport à la pureté et à l'harmonie de l'écriture onciale du IV[e] siècle. En grec : B ouvert par le haut ressemble parfois au β minuscule, avec un trait oblique pour remplacer la boucle supérieure; Δ a quelquefois les barres prolongées hors du triangle et terminées par des crochets; M est trop large; la barre supérieure du Π est amincie et ne dépasse pas les montants; Φ est très aplati; Ξ contourné a l'aspect de ξ minuscule; P, Y, Φ, Ψ, descendent au-dessous de la ligne; la partie supérieure de E et de Σ est formée par un trait distinct. En latin : *b* et *h* sont minuscules; *d* a le bout crochu; *l* se termine par un trait exagéré; *m* a le premier trait recourbé; *p* a la boucle petite; dans le *t*, la barre perpendiculaire est courbe au fond, la barre transversale se termine par deux crochets; *f, p, q, r* descendent au-dessous de la ligne (fig. 39). — 4° Quelques mots sont grattés au couteau ou effacés à l'éponge; plus fréquemment des points, placés au-dessus d'une lettre ou d'un mot, équivalent à une rature. D'après Gregory, il y a eu trois correcteurs : l'un est probablement le scribe lui-même; le second est un contemporain, qui inscrivit en outre le Symbole des Apôtres, en latin, sur le feuillet 226; le troisième, qui paraît avoir vécu au VII[e] siècle, ajouta le titre des chapitres, lesquels ne coïncident ni avec la capitulation de l'*Amiatinus* ni avec celle du *Fuldensis*. En effet, le chap. LVIII (commençant Act., XXVI, 24) correspond au chap. LXVI de l'*Amiatinus* et au chap. LXXI du *Fuldensis*.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Éditions :* T. Hearne, *Acta Apost... e Codice Laudiano*, Oxford, 1715; Hansell, *Nov. Test. græce*, Oxford, 1864, t. II, p. 2-227 (donne en quatre colonnes parallèles l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus*, le *Codex rescr. Ephræmi*, le *Codex Bezæ* et, au fond des pages, le *Laudianus*), édition médiocre; Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, t. IX, Leipzig, 1870 (fruit de deux collations, en 1854 et en 1863). — Pour le latin, Sabatier, *Biblior. sacr. Lat. version. antiquæ*, Paris, 1751, t. III, part. I, p. 493-588. — 2° *Fac-similés :* Astley, *Origin and progress of writing*, Londres, 1784, pl. IV; Copinger, *The Bible and its transmission*, Londres, 1897, p. 126; *The Palæographical Society, Facsimiles of Manuscr. and Inscript.*, Londres, 1873-1883, t. I, facsim. n° 80 (c'est celui que nous reproduisons). — Voir encore : Gregory, *Prolegomena* (de la VIII[e] édit. crit. de Tischendorf), Leipzig, 1894, p. 410-413; *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1900, t. I, p. 97-99; Scrivener, *Introduction*, 4[e] édit., Cambridge, 1894, t. I, p. 169-171; de plus, Mill et Woide cités plus haut.

F. PRAT.

LAUGOIS Benoît, de Paris, mort le 18 juin 1689. Voir FRANCISCAINS (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES, t. II, col. 2385.

LAUNAY (Pierre de), sieur de la Motte et de Vauferlan, théologien protestant, né à Blois en 1573, mort à Paris le 27 juin 1661. Contrôleur général des guerres en Picardie, il abandonna cette charge, en 1613, pour se livrer entièrement à l'étude, ne conservant que le titre honorifique de conseiller-secrétaire du roi. Il fut un des membres les plus importants du parti protestant à cette époque. Il assista à plusieurs synodes régionaux et pendant quarante ans fut membre du consistoire de Charenton. Pendant quelque temps il enseigna le grec



131

PRIMOS	ΗΓΟΥΜΕΝΟΥΣ
INFRATRIBUS	ΕΝΤΟΙΣΑΔΕΛΦΟΙΣ
SCRIBENTES	ΓΡΑΨΑΝΤΕΣ
PERMANUM	ΔΙΑΧΕΙΡΟΣ
EORUM	ΑΥΤΩΝ
HAEC	ΤΑΔΕ
APOSTOLI	ΟΙΑΠΟΣΤΟΛΟΙ
ETSENIORES	ΚΑΙΟΙΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ
ETFRATRES	ΚΑΙΟΙΑΔΕΛΦΟΙ
HISQUISUNTANTIOCHIAE	ΤΟΙΣΚΑΤΑΤΗΝΑΝΤΙΟΧΙΑ
ETSYRIAE·ETCILICIAE	ΚΑΙΣΥΡΙΑΝ·ΚΑΙΚΙΛΙΚΙΑ
FRATRIBUS	ΑΔΕΛΦΟΙΣ
QUISUNTEXGENTIBUS	ΤΟΙΣΕΞΕΘΝΩΝ
SALUTEM	ΧΑΙΡΕΙΝ
QUONIAM	ΕΠΙΔΗ
AUDIUIMUS	ΗΚΟΥΣΑΜΕΝ
QUIA	ΟΤΙ
QUIDAM	ΤΙΝΕΣ
EXNOBIS	ΕΞΗΜΩΝ
EXEUNTES	ΕΞΕΛΘΟΝΤΕΣ
TURBAUERUNT	ΕΤΑΡΑΞΑΝ
UOS	ΥΜΑΣ
UERBIS	ΛΟΓΟΙΣ
EUERTENTES	ΑΝΑΣΚΕΥΑΖΟΝΤΕΣ

LAUDIANUS CODEX (VII[e] siècle)

(Act. xv. 22-24)

à l'Académie de Saumur. Il a publié : *Paraphrase et Exposition du prophète Daniel,* in-8°, Sedan, 1624; *Paraphrase et claire Exposition du livre de Salomon, vulgairement appelé l'Ecclésiaste,* in-8°, Saint-Maurice, 1624; *Paraphrase et Exposition de l'Épître de saint Paul aux Romains,* in-8°, Saumur, 1647; *Paraphrase et Exposition des Proverbes de Salomon et du premier chapitre du Cantique des Cantiques,* 2 in-8°, Charenton, 1650; *Paraphrase sur les Épîtres de saint Paul,* 2 in-4°, Charenton, 1650; *Paraphrase et Exposition de l'Apocalypse,* in-4°, Genève, 1650, sous le pseudonyme de Jonas le Buy de la Prie : les opinions de l'auteur sur le règne de mille ans furent combattues par Amyraut, ce qui donna lieu à Launay de publier : *Examen de la Réplique de M. Amyraut,* in-8°, Charenton, 1658; *Traité de la Sainte Cène du Seigneur avec l'explication de quelques passages difficiles du Vieux et du Nouveau Testament,* in-12, Saumur, 1659; *Remarques sur le texte de la Bible ou Explication des mots, des phrases et des figures difficiles de la Sainte Écriture,* in-8°, Genève, 1667. — Voir Walch, *Bibliotheca theologica,* t. IV, p. 770.

B. HEURTEBIZE.

LAURELLE. Voir LAURIER-ROSE.

LAURIER. Quelques interprètes ont voulu voir le laurier dans le mot *'ézrâḥ* du Ps. XXXVII (Vulg., XXXVI), 35, qui en réalité signifie *indigène.* On y compare l'impie au comble de la puissance à un arbre vert, *ra'ănân,* qui se dresse dans le sol qui l'a vu naître, *'ézrâḥ.* C'est un arbre qui croît dans son sol natal, qui n'a pas été transplanté et, par conséquent n'en tient que plus fermement à la terre. Le même mot s'emploie des hommes, pour signifier « un indigène ». Exod., XII, 19; Lev., XVI, 29, etc. Il s'agit donc en général d'arbres verts et non pas spécialement du laurier. Les Septante, suivis par la Vulgate et les versions arabe et éthiopienne, ont lu une autre leçon dans leurs manuscrits hébreux : ils traduisent : « comme les cèdres du Liban, » ce qui suppose la lecture ארזי לבנן, *'arzê Lebânôn,* au lieu de אזרח רענן, *'ézrâḥ ra'ănân.*

E. LEVESQUE.

LAURIER-ROSE (grec : φυτὰ ῥόδου, ῥόδον; Vulgate : *plantatio rosæ, rosa,* Eccli., XXIV, 14 [Vulgate, 18]; XXXIX, 13 [Vulgate, 16]), arbuste aux belles fleurs roses.

I. DESCRIPTION. — C'est l'espèce typique du genre *Nerium,* de la famille des Apocynées, qui abonde sur



40. — *Nerium Oleander.*

le bord des eaux dans toute la partie chaude de la région méditerranéenne. Le *Nerium Oleander* de Linné (fig. 40) est un arbrisseau à suc laiteux, à feuilles coriaces et persistantes, dont le limbe lancéolé est porté par un court pétiole, verticillées par trois, sauf les inférieures de chaque rameau qui sont opposées, légèrement pubescentes sur les deux faces, avec des nervures latérales très rapprochées et presque à angle droit avec la côte médiane. L'inflorescence terminale et ramifiée en cymes a ses pédoncules un peu veloutés, comme les sépales; les cinq pétales d'un beau rose, à limbe étalé, portent à la gorge des appendices liguliformes, dentés; les cinq étamines ont le filet velu et l'anthère garnie de poils sur le dos. A la fleur succède un fruit formé de deux follicules rapprochées et laissant échapper à maturité de nombreuses graines soyeuses. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le laurier-rose est tellement répandu en Palestine, qu'il y a lieu de s'étonner de ne point trouver dans la Sainte Écriture le nom d'un arbuste qui attire autant les regards. Et en effet aucun nom hébreu des plantes mentionnées dans la Bible hébraïque ne paraît s'y appliquer. Mais peut-être dans les livres deutérocanoniques, serait-il désigné quelquefois sous le nom de ῥόδον, qui comprendrait et le rosier proprement dit et le laurier-rose. On lit dans l'éloge de la sagesse, Eccli., XXIV, 13, 4 :

> Je me suis élevée comme le cèdre sur le Liban
> Comme le cyprès sur la montagne d'Hermon.
> Je me suis élevée comme le palmier à Engaddi
> Et comme les φυτὰ ῥόδου à Jéricho,
> Comme un bel olivier dans la plaine
> Et j'ai grandi comme un platane.

Le parallélisme demande ici un arbuste dont le port est bien plus celui du laurier-rose que du rosier. Et il faut remarquer que le laurier-rose est très abondant à Jéricho : ce qui n'a pas lieu pour le rosier. — Au chapitre XXXIX, 13, du même livre, il est dit :

> Écoutez-moi, fils pieux,
> Et croissez comme le ῥόδον sur le bord d'une eau courante.

Cette situation sur le bord de l'eau convient mieux encore au laurier-rose qu'au rosier. « Du site de Jéricho, et de la situation au bord des eaux, dit, au sujet de ces deux passages, H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 477, ce ῥόδον est plus probablement l'*Oleander,* le laurier-rose, une des plus belles et charmantes plantes de la Palestine, qui abonde dans toutes les parties plus chaudes de la contrée, sur le bord des lacs ou des cours d'eau, et fleurit spécialement à Jéricho, où je n'ai point vu notre rose. » J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* Édimbourg, 1866, t. III, p. 681, et plusieurs exégètes sont de cet avis. On ne pourra décider la question que par la comparaison avec l'original hébreu de ces passages, qui malheureusement n'a pas encore été découvert. On peut cependant fortifier les raisons données par cette remarque que le mot grec ῥόδον désignait plusieurs espèces de plantes et s'appliquait au ῥοδοδάφνη, appelé aussi ῥοδοδένδρον. Dans les écrivains arabes, *in materia medica, rodyon* est donné comme le nom syrien de l'*Oleander.* Le nom syriaque du ῥοδοδαφνη est ܗܪܕܘܦ, *harduf.* Quant à Eccli., L, 8, dans l'éloge où Simon, fils d'Onias, est comparé « à la fleur des rosiers aux jours du printemps », l'hébreu découvert présente un tout autre sens; il s'agit de la floraison des arbres en général au printemps, « comme la fleur aux branches à l'époque du printemps. » Et dans la Sagesse, XI, 8, il s'agit de vraies roses. Voir ROSE.

E. LEVESQUE.

LAVAGE, nettoyage d'un objet au moyen de l'eau. L'action de laver est exprimée par les verbes *râḥas,* νίπτειν, *lavare.* — On peut laver le corps tout entier, voir BAIN, t. I, col. 1386-1388, les mains, voir LAVER (SE) LES MAINS, les pieds, voir LAVEMENT DES PIEDS. On employait dans les lavages une sorte de savon végétal

le *borit*, voir Borith, t. i, col. 1852, et un savon minéral le *nétér*, voir Natron. Jer., ii, 22. Différents objets sont mentionnés par la Sainte Écriture comme soumis au lavage. — 1° *Le visage.* Après avoir pleuré, Joseph se lave le visage pour que ses frères ne s'aperçoivent de rien. Gen., xliii, 31. Notre-Seigneur recommande à ceux qui jeûnent de se laver le visage, pour que les hommes ne sachent rien de leur pénitence. Matth., vi, 17. — 2° *Les yeux.* Notre-Seigneur met de la boue sur les yeux de l'aveugle-né et l'envoie se laver à la piscine de Siloé; sitôt qu'il se lave, l'aveugle recouvre la vue. Joa., ix, 7-15. La lotion ne fut pour rien dans le miracle, pas plus que les bains de Naaman dans la guérison de sa lèpre. IV Reg., v, 14. Mais, de part et d'autre, il y avait acte d'obéissance et confiance en Dieu qui guérit. — 3° *Des plaies.* A Philippes, le geôlier de la prison lave les plaies que saint Paul et Silas ont reçues dans leur flagellation. Act., xvi, 33. — 4° *Un mort.* Quand Tabitha fut morte à Joppé, on lava son corps avant de l'ensevelir. Act., ix, 37. — 5° *Différents objets* qui ont besoin d'être purifiés ou nettoyés, le vase d'airain dans lequel a été cuite une victime d'expiation, Lev., vi, 28, le vase ou ustensile de bois touché par une personne impure, Lev., xv, 12, un char souillé du sang d'un blessé, III Reg., xxii, 38, des filets de pêcheurs, qu'il faut débarrasser de la vase, des herbes et des détritus restés dans les mailles. Luc., v, 2, etc. — 6° *Les victimes* des sacrifices. On lave les entrailles et les jambes du bélier offert en holocauste pour la consécration des prêtres, afin de purifier les unes et les autres du sang et de toute souillure, Exod., xxix, 17; les entrailles et les jambes des victimes de tous les holocaustes. Lev., i, 9, 13; viii, 21; ix, 14; II Par., iv, 6. Ézéchiel, xl, 38, parle d'une chambre spéciale dans laquelle s'exécutaient ces lavages. Dans le second Temple, cette chambre était située au nord du grand parvis. *Middoth,* v, 2; *Tamid,* iv, 2. Les entrailles étaient lavées au moins trois fois dans la chambre du parvis, puis on les rapportait sur des tables de marbre placées au nord de l'autel et là, on les lavait encore avec un plus grand soin, ainsi que les autres parties de la victime. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 181. — 7° *Les vêtements.* Le peuple dut laver ses vêtements avant l'apparition du Seigneur sur le Sinaï. Exod., xix, 10, 14. Il fallait laver le vêtement taché par le sang d'une victime expiatoire, Lev., vi, 27, les vêtements de ceux qui portaient les cadavres de bêtes impures, Lev., xi, 25, 28, ou qui mangeaient de la chair des animaux purs morts naturellement, Lev., xi, 40, ceux des dartreux, Lev., xiii, 6, des teigneux, Lev., xiii, 34; les vêtements ayant apparence de lèpre, Lev., xiii, 54, 56, 58, voir Lèpre, iv; ceux des lépreux guéris de leur mal, Lev., xiv, 8, 9, des personnes qui avaient couché dans une maison atteinte de la lèpre, voir Lèpre, v, qui avaient été atteintes d'une impureté quelconque ou qui avaient touché quelqu'un ou quelque chose d'impur. Lev., xv, 5, 8, 10, 11, 13, 17, 21, 22, 27. Celui qui menait dans le désert le bouc émissaire et celui qui brûlait les restes des deux victimes immolées au jour de l'Expiation, devaient ensuite laver leurs vêtements. Lev., xvi, 26, 28. Les lévites étaient tenus de faire la même chose avant leur consécration. Num., viii, 7, 21. La même précaution était prescrite dans l'accomplissement des rites de la vache rousse et de l'eau de purification. Num., xix, 7, 8, 10, 19, 21. — Au retour de la bataille contre les Madianites idolâtres, les soldats eurent l'ordre de laver leurs vêtements. Num., xxxi, 24. — En signe de deuil, on ne lavait pas ses vêtements. II Reg., xix, 24. Comme on le voit, le lavage des vêtements était prescrit soit pour assurer la pureté physique, soit pour symboliser la pureté morale nécessaire à l'accomplissement des rites sacrés. — Dans sa prophétie sur Juda, Jacob dit qu'il lave son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang des raisins, Gen., xlix, 11, pour marquer la fertilité des vignobles qui occuperont les coteaux de la tribu de Juda. — Saint Jean dit des saints qu'ils ont lavé leur robe et l'ont blanchie dans le sang de l'Agneau, Apoc., vii, 14; xxii, 14, parce que c'est le sang du Sauveur qui purifie l'âme des souillures du péché. Apoc., i, 5. H. Lesêtre.

LAVAL Antoine, sieur de Belair, littérateur français, né dans le Bourbonnais le 24 octobre 1550, mort en 1631, en son château de Belair, près de Moulins. Il fut capitaine du parc et du château de Beaumanoir-lez-Moulins et, en 1583, reçut le titre de géographe du roi. Ardent catholique, il prit part à diverses controverses, pour essayer de ramener les protestants à l'Église romaine. Parmi ses écrits, nous remarquons : *Paraphrase des* cl *Psaumes de David, tant littérale que mystique, avec annotations nécessaires,* in-4°, Paris, 1612; 2e édition, in-4°, Paris, 1614.

B. Heurtebize.

LAVATER Louis, théologien calviniste, né le 1er mars 1527, mort le 15 juillet 1586. Il étudia à Strasbourg, puis à Paris et devint archidiacre, puis premier pasteur de Zurich. Nous avons de lui plusieurs commentaires : *Commentarius in librum Proverbiorum sive sententiarum Salomonis. Accessit et concio Salomonis quam Ecclesiasten vocant de summo bono,* in-4°, Zurich, 1562; *Homiliæ* lxiii *in librum Josue,* in-4°, Zurich, 1565; *Homiliæ in Ezechielem,* in-f°, Zurich, 1571; *Homiliæ in librum Judicum,* in-4°, Zurich, 1576; *Homiliæ in Ruth,* in-8°, Zurich, 1578; *Homiliæ in Hieremiam et Threnos,* in-f°, Genève, 1580; *Commentarius in Ecclesiasten,* in-8°, Zurich, 1584; *Homiliæ in Job,* in-f°, Zurich, 1585; *Homiliæ in Esdram, Nehemiam et Estheram,* in-4°, Zurich, 1586; *Commentarius in libros Paralipomenon sive Chronicorum cum tabulis de Genealogia Christi, de Summis Pontificibus Hebræorum,* in-f°, Zurich, 1599; *Commentarius in octo postrema capita Geneseos,* in-f°, Zurich. Ce dernier ouvrage a été publié pour compléter les commentaires de Pierre Vermigli sur les premiers chapitres de la Genèse. — Voir Walch, *Biblioth. theolog.,* t. iv, p. 455, 479, 514, etc. B. Heurtebize.

LAVEMENT DES PIEDS (hébreu : *râḥaṣ raglaîm;* Septante : νίπτειν τοὺς πόδας; Vulgate : *lavare pedes*), action de laver ses pieds ou les pieds d'un autre. Le substantif *raḥaṣ* n'est employé qu'une fois dans le texte hébreu : Ps. lx (lix), 10, répété Ps. cviii (cvii), 10 : « Moab est le bassin de mon lavage, » c'est-à-dire dans lequel je me lave les pieds, expression par laquelle David veut marquer qu'il a réduit les Moabites à une humble servitude. II Reg., viii, 2; I Par., xviii, 2. Les Septante et la Vulgate traduisent : « Moab est le bassin de mon espérance, » ce qui n'a guère de sens. Le mot *raḥaṣ* ne signifie « espérance » qu'en chaldéen. La version syriaque traduit plus justement : « Moab est le lavage de mes pieds. »

1° *Dans l'usage ordinaire.* — Si l'on marche habituellement nu-pieds ou avec de simples sandales sur un sol desséché et naturellement poudreux, il devient nécessaire de se laver souvent les pieds. C'est le cas en Palestine et dans les pays voisins. Voir Chaussure, t. i, col. 633. Aussi le premier devoir de l'hospitalité était-il de procurer au nouveau venu le moyen de se laver les pieds, pour les débarrasser de la poussière, les rafraîchir et les délasser. Nous trouvons cet usage fidèlement suivi par Abraham à l'égard de ses trois visiteurs à Mambré, Gen., xviii, 4, par Lot à Sodome à l'égard des deux anges, Gen., xix, 2, par Laban à Haran à l'égard d'Éliézer, Gen., xxiv, 32, par l'intendant égyptien à l'égard des frères de Joseph, Gen., xliii, 24, par le vieillard de Gabaa à l'égard du lévite d'Éphraïm, Jud., xix, 21, etc. Le fils de Tobie se lavait lui-même les pieds dans le Tigre au cours de son voyage. Tob., vi, 2. Quand

David veut persuader à Urie de passer la nuit dans sa maison et d'y coucher, il lui dit : « Descends dans ta maison et lave tes pieds, » c'est-à-dire prends-y la précaution par laquelle commence tout hôte qui veut être reçu quelque part. II Reg., XI, 8. Aussi, lorsque l'Épouse endormie dans sa maison entend l'Époux frapper à la porte, elle lui répond : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettre? J'ai lavé mes pieds, comment les salir? » Cant., V, 3. Le devoir de présenter à l'hôte de quoi se laver les pieds, encore en vigueur dans les pays d'Orient, cf. Shaw, *Reisen*, Leipzig, 1765, p. 208; Rosenmüller, *Schol. in Genes.*, Leipzig, 1795, p. 196, l'était aussi au temps du divin Maître. Invité par le pharisien Simon, Notre-Seigneur put lui adresser ce reproche : « Je suis entré dans ta maison et tu ne m'as pas donné d'eau pour laver mes pieds. » Luc., VII, 44. C'était l'office des esclaves de laver les pieds de leurs maîtres (fig. 41). Demandée pour épouse par David, Abigaïl répond, en témoignage de son entière soumission : « Ta servante sera une esclave pour laver les pieds des serviteurs de mon seigneur. » I Reg., XXV, 41. Madeleine remplit cette fonction auprès de Notre-Seigneur; elle baigne ses pieds de ses larmes et les essuie avec ses cheveux. Le Seigneur fait ressortir le contraste qui existe entre cet acte et la négligence du pharisien, qui a manqué au premier devoir de l'hospitalité. Luc., VII, 38, 44. Saint Paul veut qu'une veuve, pour être admise par l'Église, ait « exercé l'hospitalité et lavé les pieds des saints ». I Tim., V, 10. — « Se laver les pieds dans le beurre, » Job, XXIX, 6, marque l'abondance de tous les biens. Les « baigner dans le sang des méchants », Ps. LVIII (LVII), 11, c'est voir ces derniers subir le châtiment de leurs crimes.

2° *Dans la liturgie mosaïque.* — Avant d'entrer dans le Tabernacle, Moïse, Aaron et ses fils devaient se laver les mains et les pieds. Exod., XXX, 19, 20; XL, 29. Cette loi fut suivie plus tard par tous les prêtres. En entrant dans le sanctuaire, ils devenaient comme les hôtes du Seigneur, devant lequel ils ne pouvaient d'ailleurs se présenter qu'avec une pureté parfaite. Cette pureté devait surtout paraître aux pieds et aux mains, parce que les pieds les conduisaient dans le sanctuaire, où les prêtres ne pouvaient pénétrer et servir que pieds nus, et les mains leur servaient à offrir les sacrifices. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 491-492. Les prêtres avaient à se soumettre à ces lotions liturgiques alors même qu'ils étaient en état de pureté légale. *Yoma*, III, 3. A la fête de l'Expiation, le grand-prêtre était astreint par le cérémonial traditionnel à cinq ablutions complètes et à seize changements de costume, ce qu'il ne pouvait faire sans se laver autant de fois les pieds et les mains. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2137; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 249. Les prêtres se lavaient les pieds et les mains avec l'eau d'une grande cuve d'airain qui était placée entre le Tabernacle et l'autel, Exod., XXX, 17, et qui, dans le temple de Salomon, prit le nom de mer d'airain. III Reg., VII, 23-26. Voir MER D'AIRAIN.



41. — Antiphata lavant les pieds d'Ulysse. Vase de Chiusi.
D'après *Monumenti inediti dell' Instituto di Correspondenza archeologica*, t. IX, 1869-1873, pl. 42.

3° *A la dernière Cène.* — Avant d'instituer la sainte Eucharistie, Notre-Seigneur veut bien exercer lui-même l'office de l'esclave en lavant les pieds à ses Apôtres. Il ôte son vêtement de dessus, se ceint d'un linge, met de l'eau dans un bassin, lave les pieds des Apôtres et les essuie avec le linge dont il est ceint. Il ajoute cette remarque, à l'adresse de Pierre, que celui qui a pris un bain, ὁ λελουμένος, *qui lotus est*, n'a plus besoin que de se laver les pieds, τοὺς πόδας νίψασθαι, *ut pedes lavet*, s'il vient du dehors. Joa., XIII, 4-10. Notre-Seigneur indique lui-même la triple leçon qu'il entend donner : leçon d'humilité, probablement pour répondre à la compétition sur la préséance qui a eu lieu avant le repas, Luc., XXII, 24-30; cf. Luc., XXII, 26, 27, et Joa., XIII, 13-15; leçon de charité, Joa., XIII, 14, et leçon de pureté. Joa., XIII, 8-10. Ces trois dispositions conviennent très spécialement avant la participation au banquet eucharistique.

4° *Dans la liturgie chrétienne.* — Il était d'usage, dans

les églises des Gaules et de Milan, de laver les pieds des néophytes, avant ou après la cérémonie du baptême. Ce lavement des pieds se faisait le jeudi-saint, en souvenir de l'exemple donné par Notre-Seigneur. Saint Augustin, *Ep.* LIV, *ad Januar.*, 7, 10, t. XXXIII, col. 204, attribue à ce rite un but purement physique. Comme le bain était incompatible avec le jeûne du carême, il convenait que le catéchumène eût les pieds lavés avant de descendre dans le baptistère. Saint Ambroise, *De myster.*, 6, t. XVI, col. 398, fait au contraire du lavement des pieds un rite complémentaire du baptême, et il ajoute même que le baptême remet les péchés personnels, et le lavement des pieds les péchés héréditaires, ce qu'on entend de la concupiscence qui provient du péché originel et qui est atténuée par ce rite religieux. Cf. Franzelin, *De sacrament. in gen.*, Rome, 1873, p. 290-293. La coutume de laver les pieds avant ou après le baptême n'existait guère en dehors des Gaules et de Milan. On ne la suivait certainement pas à Rome. Cf. *De sacrament.*, III, 1, 4, 5, dans les œuvres de saint Ambroise, t. XVI, col. 432-433. Les Grecs tentèrent d'imposer le lavement des pieds comme rite obligatoire et même lui attribuèrent une efficacité sacramentelle. En 306, le concile d'Elvire, can. 48, mit l'Occident en garde contre cette exagération en prohibant le rite lui-même. Saint Augustin, *Ep.* LV, *ad Januar.*, 18, 33, t. XXXIII, col. 220, atteste que, de son temps, beaucoup s'abstenaient du lavement des pieds liturgique et le combattaient, pour bien marquer qu'il ne tenait en rien au sacrement de baptême. Cf. Kraus, *Hist. de l'Église*, trad. Godet-Verschaffel, Paris, 1891, t. I, p. 366. Néanmoins, le rite persista dans l'Église et même s'étendit partout comme mémorial de ce que le Sauveur avait accompli le jeudi-saint et comme leçon de charité envers le prochain et surtout l'étranger. Dans le passage de sa lettre LIV *Ad Januar.*, citée plus haut, saint Augustin dit que le lavement des pieds du jeudi-saint était aussi considéré comme préparation à la communion qui allait suivre, et que, cet acte emportant la rupture du jeûne, beaucoup communiaient dès le matin de ce jour. L'évêque lui-même faisait le lavement des pieds et rappelait la leçon de charité fraternelle qui ressort de cette cérémonie. L'auteur du *Sermo* CXLIX, 1, attribué à tort à saint Augustin, t. XXXIX, col. 2035, dit que le lavement des pieds peut effacer, chez celui qui l'accomplit avec humilité et charité, même les péchés graves. En 694, un concile de Tolède, can. 3, constatant que le lavement des pieds le jeudi-saint tombait en désuétude, ordonna de le rétablir partout. Cf. Chardon, *Histoire des sacrements,* Paris, 1874, p. 60, 61, 140; Martigny, *Diction. des antiq. chrétiennes,* Paris, 1877, p. 3-4; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1899, p. 314. Dans la liturgie romaine, cet acte liturgique prit le nom de *Mandatum,* premier mot d'une phrase qui résume la pensée de Notre-Seigneur à ce sujet. Joa., XIII, 34. Dans le *Liber responsalis* attribué à saint Grégoire le Grand, t. LXXVIII, col. 848, les répons à chanter pendant la cérémonie commencent, comme dans la liturgie actuelle, par les mots : *Mandatum novum do vobis.* On y rappelle même le lavement des pieds du Sauveur par les larmes de Marie-Madeleine, la veille des Rameaux. Ce dernier souvenir était plus spécialement célébré, dans la province ecclésiastique de Rouen, par un lavement des pieds qui se faisait solennellement le samedi d'avant les Rameaux. Cf. t. LXXVIII, col. 887. Les *Ordines romani,* X, 12; XI, 41; XII, 25; XIV, 84; XV, 69, t. LXXVIII, col. 1013, 1041, 1074, 1207, 1311, parlent souvent du lavement des pieds fait par le pape à douze sous-diacres. A l'exemple du pape, l'empereur de Constantinople lavait les pieds à douze pauvres le jeudi-saint. Beaucoup de princes chrétiens ont depuis agi de même. Le *Mandatum* se célèbre actuellement dans toutes les églises catholiques. Ce qui se chante pendant cette cérémonie rappelle d'abord l'acte accompli par le Sauveur la veille de sa mort, et ensuite fait ressortir d'une manière très instante la leçon de charité et d'union fraternelle qui en découle. Cf. *Missal. roman.*, *In Cœn. Dom.*

H. LESÈTRE.

LAVER (SE) LES MAINS (hébreu : *šâṭaf yâdâv;* Septante : τὰς χεῖρας νίπτειν ; Vulgate : *lavare manus suas*), se passer les mains à l'eau pour les nettoyer. — 1° Dans l'Ancien Testament, cet acte est prescrit en quelques circonstances. Aaron et ses fils, par conséquent les prêtres leurs successeurs, doivent se laver les mains avant de remplir leur office dans le sanctuaire. Exod., XXX, 19, 21. Ce soin leur est même prescrit sous peine de mort. Le Seigneur y attachait donc grande importance, moins sans doute à raison de la pureté extérieure que de la pureté intérieure signifiée par la première. Exod., XL, 29. Cf. I Tim., II, 8. Tout homme touché par un autre homme atteint d'impureté devait se laver les mains, sous peine d'avoir à laver ses vêtements, à se laver lui-même et à rester impur jusqu'au soir. Lev., XV, 11. De ses mains non lavées la souillure pouvait en effet passer à ses vêtements et à toute sa personne. Dans le cas où un homicide avait été commis par un inconnu, les anciens de la localité la plus voisine devaient immoler une génisse dans des conditions déterminées, et se laver les mains au-dessus d'elle en disant : « Nos mains n'ont point répandu ce sang. » Deut., XXI, 6,7. Voir HOMICIDE, t. III, col. 742. C'était une manière de se déclarer pur du meurtre. Cette action symbolique entra dans les usages du peuple hébreu. Se laver les mains constituait en certains cas une protestation d'innocence. Ps. XXVI (XXV), 6; LXXIII (LXII), 13. Bien que la signification d'un tel acte soit naturelle et que d'autres peuples l'aient employé parfois dans des circonstances analogues, c'est très vraisemblablement à l'usage juif que Pilate se réfère, quand il se lave les mains devant le peuple et dit : « Je suis innocent du sang de ce juste. » Matth., XXVII, 24. La formule dont il se sert ressemble trop à celle du Deutéronome pour que le procurateur n'ait pas eu l'intention de suivre ici le rite mosaïque, qu'il avait dû voir souvent pratiqué par ses administrés. — 2° Dans le Nouveau Testament, l'usage de se laver les mains avant le repas apparaît revêtu d'une importance extraordinaire aux yeux des Juifs. Un jour, des pharisiens et des scribes s'aperçoivent que les disciples de Notre-Seigneur s'abstiennent de se laver les mains avant de prendre leur nourriture. « Car les pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé les mains, conformément à la tradition des anciens; et, quand ils viennent du dehors, ils ne mangent qu'après des ablutions. » Ils s'adressent donc à Notre-Seigneur et lui disent : « Pourquoi vos disciples transgressent-ils la tradition des anciens? En effet, ils ne lavent pas leurs mains pour manger leur pain. » Matth., XV, 1, 2; Marc., VII, 1-4. Une autre fois, un pharisien qui reçoit chez lui le Sauveur s'étonne qu'il ne se soumette à aucune ablution avant le repas. Luc., XI, 38. Pour prescrire cette formalité, les docteurs juifs s'appuyaient sur le texte du Lévitique, XV, 11, qui vise un cas tout particulier. Tout le traité talmudique *Yadaim* est consacré à expliquer la manière de se laver les mains. Le Talmud comprend plus de six cents ordonnances à ce sujet. Négliger l'ablution des mains, c'était encourir l'excommunication et la lapidation. *Babyl. Berachoth,* 46, 2. Si peu qu'on eût d'eau pour se désaltérer, il fallait en garder une partie pour se laver les mains. Le rabbin Akiba aima mieux mourir de soif que de se dispenser de l'ablution traditionnelle. Des démons particuliers nuisaient aux transgresseurs de ce devoir, etc. Cf. *Yadaim,* I, 1-5; II, 3; *Berachoth,* VIII, 2-4; *Chagiga,* II, 5-6; *Eduioth,* III, 2; *Taanith,* XX, 2; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalt. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 482-483. On comprend qu'il soit bon de se laver

les mains avant le repas dans un pays où les convives ont l'habitude de manger avec les doigts en prenant au même plat. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 202-203; Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 258. Cette coutume avait dû être en vigueur dès les anciens temps. IV Reg., III, 11. Aussi voyons-nous, à la porte de la maison de Cana, des urnes destinées à contenir de l'eau pour les ablutions. Joa., II, 6. Mais contrevenir à cet usage n'était en soi qu'une infraction aux règles de l'hygiène et du savoir-vivre, pour le cas où l'on avait à prendre son repas en compagnie. Cf. Cicéron, *De orat.*, II, 60. Malgré la prétention des docteurs, cette négligence n'impliquait aucune faute morale. Notre-Seigneur réagit donc énergiquement contre leur enseignement. Il déclara que la vraie souillure est celle qui atteint l'âme, quand le mal procède d'elle en pensées ou en actions. « Mais manger sans se laver les mains ne souille pas l'homme. » Matth., XV, 3-20; Marc., VII, 8-23; Luc., XI, 39, 40, 46. Dans le texte de saint Marc, VII, 3, la Vulgate dit que les Juifs ne prennent leur repas qu'après s'être fréquemment lavé les mains, *nisi crebro laverint*. Cette traduction répond à la leçon πυκνὰ νίψωνται de quelques manuscrits grecs. Ce multiple lavage des mains avant le repas n'est mentionné nulle part. Le texte grec porte dans la plupart des manuscrits, πυγμῇ νίψωνται, « ils se lavent avec le poing, » ce qui doit signifier tout simplement qu'avec le poing d'une main on frotte le creux de l'autre main. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Marc.*, Paris, 1894, p. 187, 188. Peut-être même faudrait-il voir là l'indice de ces prescriptions méticuleuses des docteurs, qui réglaient jusque dans les moindres détails les actions les plus simples. Les versions copte et syriaque traduisent πυγμῇ par « soigneusement », et la version éthiopienne par « intensivement ». C'est tout ce que semble vouloir dire le texte grec.

H. LESÊTRE.

LAVOIR (hébreu : *raḥṣâh ;* Septante : λοῦτρον; Vulgate : *lavacrum*), « lieu où l'on se lave. » On lit deux fois dans le Cantique des Cantiques, IV, 2, et VI, 5 : « Tes dents sont comme un troupeau de brebis (tondues, IV, 2), qui remontent du lavoir. » Pour exprimer que les dents de l'Épouse sont blanches et bien rangées, l'Époux les compare à des brebis qui sont éclatantes de blancheur au sortir du lavoir et qui se pressent les unes contre les autres, selon leur coutume, pour se réchauffer.

LAWSONIA, arbrisseau dont les Orientaux tirent la poudre colorante du henné. Voir HENNÉ, t. III, col. 590.

LAZARE (Λάζαρος; dans le Talmud, *L'âzâr*, forme abrégée de *'El'âzar*, « Dieu aide; » Vulgate : *Lazarus*). Voir ÉLÉAZAR, t. II, col. 1649. La forme Λάζαρος se lit dans Josèphe, *Bell. jud.*, V, XIII, 7. Nom du frère de Marthe et de Marie et du pauvre de la parabole de Notre-Seigneur.

1. LAZARE de la parabole, Luc., XVI, 19-31, nom du pauvre dont la misère est mise en opposition avec la fortune et l'insensibilité du mauvais riche, comme sa glorieuse récompense après cette vie est opposée au châtiment de son contempteur; le riche sans entrailles est précipité dans l'enfer et Lazare est reçu dans le « sein d'Abraham » (t. I, col. 83). C'est le seul exemple d'un nom propre dans une parabole, et peut-être a-t-il été choisi parce qu'il était très répandu à cette époque dans la classe des pauvres. D'après l'opinion commune, ce nom aurait été pris par Jésus comme personnification de la misère, pour graver plus vivement dans l'esprit de ses auditeurs sa doctrine sur la conduite de Dieu à l'égard des élus méprisés en ce monde. Il en est qui croient que le nom du Lazare de la parabole n'est pas une contraction d'Éléazar, mais un composé de לא עזר, *lô' 'êzér*, « sans secours, » ἀβοήθητος. Cf. J. Stockmeyer, *Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu*, in-8°, Bâle, 1897, p. 365; A. Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1888-1899, t. II, p. 622. Suivant quelques autres, Lazare serait un personnage réel et Jésus raconterait une histoire véritable. On ne peut nier que cette opinion a pour elle une très ancienne tradition. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, II, 4, t. VII, col. 977; II, XXXIV, 1, col. 834-835; Tertullien, *De anim.*, 7, t. II, col. 697. Plusieurs commentateurs affirment que Lazare était un mendiant très connu dans Jérusalem, assertion peu fondée en autorité. Quelques-uns ont été jusqu'à prétendre spécifier, d'après le texte, la nature de sa maladie. Luc., XVI, 20, 21. C'est là une entreprise vaine. Cette parabole met en lumière la réalité



42. — Lazare de la parabole.
D'après les *Heures* de Pigouchet, 1497.

des récompenses et des châtiments de l'autre vie et la justice rémunératrice de Dieu, ℣. 25. Elle insinue l'éternité des peines, ℣. 26, et la résurrection des morts, ℣. 31. Il est digne de remarque que Lazare, dans le récit de la parabole, ne prononce pas un seul mot. On peut conclure, de son silence, que, le mauvais riche n'est pas puni à cause de ses richesses, mais parce qu'il n'en a pas fait bon usage, Lazare n'est pas récompensé à cause de sa pauvreté, mais à cause de la patience et de la résignation avec lesquelles il a supporté son état. — Au moyen âge, la désignation latine du mauvais riche, *Dives*, était devenue comme un nom propre. D'après Euthymius Zigabène, *In Luc.*, XVI, 20, t. CXXIX, col. 1037, le mauvais riche se serait appelé Ninevis. D'après d'autres, il s'appelait Phinées. A. Jülicher, *Gleichnissreden*, t. II, p. 621. On prétend montrer à Jérusalem la maison qu'il habitait.

Le Lazare de la parabole a toujours été très populaire (fig. 42). Il fut au moyen âge le patron des mendiants et des pauvres, qui furent désignés par le mot *ladre*, dérivé de *lazre*, contraction de *Lazare*, plus spécia-

lement il devint le patron des lépreux et de tous les affligés de maladies infectieuses, à cause des ulcères dont son corps était couvert. Luc., XVI, 20, 21. De là aussi les noms de *ladrerie* donné autrefois aux hôpitaux et de *lazaret* donné aux établissements de désinfection. L'ordre hospitalier de Saint-Lazare se réclamait du même patronage d'après Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints,* Paris, 1867, t. II, p. 503, 621. Il est certain qu'il soignait les lépreux, mais ses origines ne sont pas bien connues et l'on ne sait pas exactement pourquoi ses fondateurs lui avaient donné ce nom.



43. — Tombeau de Lazare à Béthanie. Extérieur et porte d'entrée. D'après une photographie.

Voir P. Hélyot, *Dictionnaire des ordres religieux,* édit. Migne, 1848, t. II, col. 742; Stork, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VII, col. 1559.

P. RENARD.

2. LAZARE de Béthanie, frère de Marthe et de Marie, Juif de haute condition que Jésus honora de son amitié et de ses visites. La maison de Lazare à Béthanie était la résidence habituelle du Sauveur, quand il venait à Jérusalem. Matth., XXI, 17; Marc., XI, 11; Luc., X, 38; Joa., XI. Pour obtenir la guérison de Lazare, atteint d'une grave maladie, que l'Écriture ne détermine pas, Marthe et Marie envoyèrent vers Jésus, qui se trouvait alors dans la Pérée, lui faisant dire que « celui qu'il aimait » était malade. Joa., XI, 1-6. Par un dessein secret qui devait merveilleusement manifester la gloire de Dieu, Joa., XI, 4 Jésus ne se rendit que trois jours après à Béthanie. Du récit évangélique on conclut que Lazare mourut le jour même où l'envoyé de Marthe et de Marie rejoignit le Sauveur, car après ce message, Jésus demeura deux jours en Pérée, ℣. 6; il consacra le jour suivant à parcourir les 16 milles qui le séparaient de Béthanie, où il arriva probablement le soir. Alors il fut vrai de dire que Lazare était mort depuis quatre jours, ℣. 39. Le miracle de la résurrection de Lazare est raconté en détail dans saint Jean, XI. Les synoptiques l'ont omis à dessein, comme ils ont omis toutes les œuvres de Jésus en Judée, à l'exception de celles de la dernière semaine de sa vie, se bornant à raconter le ministère du Sauveur en Galilée et au delà du Jourdain. Ils mentionnent d'autres résurrections. Matth., IX, 25; Marc., V, 41; Luc., VII, 14; VIII, 54. Nul doute qu'ils n'eussent mentionné celle-ci, si ce récit fût entré dans leur dessein. La haute situation et les nombreuses relations de Lazare, Joa., XI, 19, contribuèrent à donner à ce miracle un grand retentissement. La mission du Sauveur en fut accréditée auprès d'un grand nombre, qui dès lors crurent en lui, ℣. 45. La haine des Sanhédrites, qui d'ailleurs ne contestaient pas le miracle, redoubla à cette occasion, Joa., XI, 47, d'autant plus que la présence de Lazare était une preuve indéniable et permanente de la puissance de Jésus. L'Évangile mentionne spécialement la présence de Lazare ressuscité au festin qui eut lieu à Béthanie, six jours avant la Pâque, chez Simon le lé-

preux, Joa., XII, 1, 2; cf. Matth., XXVI, 6; Marc., XIV, 3, où une grande foule vint constater que Lazare était bien vivant. Joa., XII, 9. Et comme de cette constatation résultaient de nombreuses adhésions à la doctrine de Jésus, les Sanhédrites cherchèrent tous les moyens de faire mourir Lazare. Joa., XII, 10, 11. Rien n'indique que ce projet ait été exécuté; il semble plus probable que leur haine étant satisfaite par la mort du Sauveur, les Sanhédrites laissèrent Lazare vivre en paix.

Le tombeau où avait été enseveli Lazare a toujours été fixé par la tradition au même endroit (voir S. Jérôme. *De situ et nominibus,* t. XXIII, col. 884), sur le flanc sud-est du mont des Oliviers, au haut d'un village qui porte maintenant le nom d'*El-Azariéh,* « village de Lazare. » Voir BÉTHANIE 1, t. I, col. 1655. Le tombeau (fig. 43) a subi, dans la suite des temps, divers changements qui en ont modifié l'aspect, mais dont la plupart ont été nécessités par le besoin de consolider l'édifice. C'est une grotte souterraine creusée dans un rocher friable qui a l'apparence d'une terre argileuse, excepté dans la partie avoisinant l'entrée où il a conservé sa dureté primitive. Le monument est revêtu d'une maçonnerie, dont la voûte est en ogive; cette maçonnerie fut sans doute destinée à soutenir l'oratoire qu'on éleva au-dessus et qui, sans cet appui, aurait été exposé à s'effondrer. La porte d'entrée actuelle regarde le nord, on descend par un escalier de 24 marches construit en 1337. On arrive ainsi à une chambre carrée, ayant à peu près 3 mètres de long sur autant de large et revêtue d'une maçonnerie assez grossière. C'est là que devait se tenir Notre-Seigneur quand il commanda à Lazare de se lever. On y remarque, à l'est, une porte cintrée, aujourd'hui murée, qui devait être l'entrée primitive du tombeau. Par une ouverture pratiquée dans la paroi du nord on a vue dans le sépulcre proprement dit. C'est une chambre pareille à la première, où l'on descend par 3 marches. Le corps de Lazare avait été déposé là, probablement sur une couche en forme de banc. La chambre sépulcrale était destinée à recevoir trois corps; chacune des trois parois a son banc; seule, celle où se trouve la porte d'entrée reste libre. Ce tombeau est également vénéré par les musulmans et par les chrétiens. Voir Liévin de Hamme, *Guide indicateur de la Terre-Sainte,* 4e édit., Jérusalem, 1897, t. II, p. 317-323. Cf. BÉTHANIE 1, t. I, col. 1658.

Les archéologues remarquent que la manière dont avait été enseveli Lazare témoigne de sa haute situation sociale, car les riches seuls étaient ainsi déposés dans un tombeau creusé dans le roc et fermé par une pierre. Ils ajoutent que le deuil des riches durait sept jours et que cette durée des funérailles explique comment, le quatrième jour après la mort de Lazare, beaucoup de Juifs se trouvaient encore à Béthanie. Cf. Gen., L, 10; I Reg., XXXI, 13; Judith, XVI, 29; Eccli., XXII, 13; Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 4. Voir FUNÉRAILLES, t. II, col. 2416, TOMBEAU.

Une tradition fait venir Lazare en Provence avec Marthe et Marie. Il aurait prêché la foi chrétienne à Marseille, dont il serait devenu l'évêque. Fabricius, *Codex Apocr. N. Test.*, t. III, p. 475; Thilo, *Apocryph.*, p. 711. Cf. Launoy, *De commentitio Lazari appulsu in Provinciam,* in-8°, Paris, 1660 (dans ses *Opera omnia,* in-f°, Cologne, 1731, t. II, part. I, p. 202-373); Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence, saint Lazare,* etc., 2 in-4°, Paris, 1848. D'après une autre tradition, les reliques de Lazare auraient été découvertes en 890 dans l'île de Chypre. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* 2e édit., 1701, t. II, p. 34. Saint Lazare est mentionné au martyrologe romain, le 17 décembre.

P. RENARD.

LAZARISTES (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. L'étude des saintes Écritures a toujours été en honneur parmi les prêtres de la Mission, appelés communément lazaristes. Pour inspirer à ses enfants l'amour de la parole de Dieu, saint Vincent de Paul, leur fondateur, prit soin de les obliger par un article de la règle à lire chaque jour au moins un chapitre du Nouveau Testament, à genoux et tête nue. Le directoire des grands séminaires, élaboré par les assemblées générales de la congrégation, accorde, parmi les sciences sacrées, la première place à l'Écriture sainte. Fidèles à ces prescriptions, les enfants de saint Vincent ont toujours cultivé l'étude des saintes Lettres dans la mesure compatible avec l'esprit de leur vocation et la fin de leur Institut. Qu'il nous suffise d'énumérer les travaux les plus importants :

1° *Travaux divers.* — *1. En langue latine :* A. Putijatycki, lazariste polonais (1787-1862), *Enchiridion Hermeneuticæ sacræ,* in-8°, Varsovie, 1859; A. Pohl, autre lazariste polonais (1742-1820), *Scriptura Sacra per quæstiones exposita, responsionibus explicata, contra incredulos defensa,* 5 in-8°, Vilna, 1810-1812; E. Bersani, lazariste italien, *Propædeutica ad Evangelia,* in-18, Plaisance, 1898. — *2. En langue française :* J. Barbé, *Prières touchantes et affectives où sont expliqués en peu de mots les Évangiles des dimanches de l'année,* 3 in-12, Paris, 1712-1720; J. Compans (1748-1835), *Histoire de la vie de Jésus-Christ,* 2 in-12, Paris, 1786, 1788; P. F. Viguier (1745-1821), *Exposition du sens primitif des Psaumes,* 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1818-1819; la première édition avait paru en 1806, 2 in-12, sous le titre de : *De la distinction primitive des Psaumes en monologues et dialogues;* Id., *Le vrai sens du Psaume LXVIIe Exurgat Deus,* in-8°, Paris, 1819; E. Boré, *Jugement sur la traduction nouvelle de la Bible par J. Cahen,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* août, 1836; E. Guillaume, *Tableaux synoptiques pour servir à l'étude de l'Écriture Sainte,* in-4°, Cambrai, 1876. — *3. En langue italienne :* L. Biancheri, *L'Apocalisse spiegata,* in-8°, Rome, 1836; J. Buroni, *Del voto di Gefte e degli Istituti monastici del Vecchio Testamento,* in-8°, Florence, 1866; Id., *Della concordia Evangelica,* in-8°, Florence, 1868; Id., *I quattro Evangeli dell' ultima cena,* in-12, Turin, 1869; Ceresa, *L'Apocalisse e rivelazione dei destini e del corso storico del genere umano,* 2 in-8°, Gênes, 1869; G. F. Dassano, *Spiegazione dei Salmi,* 3 in-8°, Gênes, 1874. — *4. En langue éthiopienne :* Mgr Touvier, *Psalterium lingua æthiopica idiomate Ghez,* in-12, Keren, 1883; J.-B. Coulbeaux, *Psalmi davidici lingua æthiopica idiomate Ghez,* in-12, Keren, 1893. — *5. En langue chaldéenne :* P. Bedjan, *Liber Psalmorum,* in-8°, Paris, 1886.

2° *Traductions.* — *1. En italien :* J. Buroni, *L'archeologia del Passio ovvero la scienza dell' antichità adoperata a spiegare la storia della passione di N. S. G. C.* (traduction de l'ouvrage allemand de L. H. Friedlieb), in-12, Turin, 1870. — *2. En grec :* A. Elluin, Εὐαγγέλια τῶν κυριακῶν (traduction en grec des Évangiles des dimanches et des principales fêtes), in-16, Smyrne, 1871. — *3. En turc :* Sinan, *Le saint Évangile selon saint Matthieu traduit en langue turque,* in-16, Paris, 1885. — *4. En français :* R. Flament, *Les Psaumes traduits en français,* in-8°, Montpellier, 1897; Paris, 1898.

V. ERMONI.

LÉANDRE de Dijon, capucin français, né à Dijon et mort en cette ville, en 1669. Habile théologien, prédicateur zélé, et définiteur de son ordre, il a publié les ouvrages suivants : *Veritates evangelicæ in quibus continentur et comprehuntur mysteria vitæ Jesu Christi, veritates fidei catholicæ, perfectiones deiparæ virginis Mariæ et sanctorum, miracula sanctissimæ Eucharistiæ, secreta sublimiora vitæ mysticæ et materiæ ad mores spectantes cum exemplis, reflexionibus, moralitatibus practicis et affectibus devotis,* 3 in-f°, Paris, 1659; *Les vérités de l'Évangile ou l'Idée parfaite de l'amour divin exprimée dans l'intelligence du Cantique*

des Cantiques, 2 in-f°, Paris, 1661-1662; *Commentaria in omnes epistolas S. Pauli Apostoli,* 2 in-f°, Paris, 1663. — Voir Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle,* col. 2472; Jean de Saint-Antoine, *Bibliothèque univ. franciscaine,* t. II, p. 279.

B. HEURTEBIZE.

LEBANA (hébreu : *Lebânâh,* « la lune; » Septante : Λαβανώ, I Esd., II, 45; Λαβανά, II Esd., VII, 48), Nathinéen dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 45; II Esd., VII, 48.

LEBAOTH, ville de la tribu de Siméon, dont le site est inconnu. Jos., XV, 32. Son nom complet est Bethlebaoth. Voir BETHLEBAOTH, t. I, col. 1688.

LEBBÉE (grec : Λεββαῖος), surnom de l'apôtre saint Jude. Voir JUDE 1, t. III, col. 1806. Λεββαῖος se lit en grec, Matth., X, 3, dans un certain nombre de manuscrits et d'éditions imprimées. Voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce, edit. octava major,* 1869, t. I, p. 47. D'autres portent Θαδδαῖος et la Vulgate a *Thaddæus.* Dans le *textus receptus,* on lit : Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, « Lebbée, surnommé Thaddée, » leçon peu justifiable, car Lebbée est un surnom comme Thaddée et peut-être le même surnom sous une forme différente. En saint Marc, III, 18, la forme ordinaire est Θαδδαῖος et elle est assez généralement préférée aujourd'hui par les critiques. Ce surnom avait dû être donné à saint Jude pour le distinguer de Judas Iscariote. Lebbée paraît dériver de l'hébreu *lêb,* « cœur, » et signifier par conséquent *cordatus,* « ayant du cœur, courageux, » *corculum,* comme l'interprète saint Jérôme. *In Matth.,* X, 4, t. XXVI, col. 61. On a donné du surnom de Thaddée de nombreuses explications. La plus vraisemblable est peut-être celle qui considère cette forme comme la forme araméenne de Lebbée et la rattache au syriaque תד, équivalent de l'hébreu שד, *šad,* « mamelle, » en donnant à תד le sens de *pectus,* « poitrine. » A. Resch, *Aussercanonische Paralletexte zu den Evangelien,* III^tes Heft, 1895, p. 827. Mais les critiques sont extrêmement divisés sur ce point.

F. VIGOUROUX.

LEBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : Λεβωνά, Λεβνά, Λοβνά, etc.), nom d'une station des Israélites dans le désert et d'une ville de Palestine.

1. LEBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : *Codex Vaticanus,* Λεμωνά; *Codex Alexandrinus,* Λεβωνά), une des stations des Israélites dans le désert, du Sinaï à Cadès. Num., XXXIII, 20, 21. Elle est inconnue. Si Ressa, qui la suit dans l'énumération, se trouvait à l'*ouadi Suega* (Sueiqa), on doit alors la chercher au nord-ouest d'Aqaba. L'étymologie de « blancheur » conviendrait à tout le plateau de Tih où les Israélites étaient désormais certainement montés. Cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 277; croquis III, p. 281. Il est impossible, comme quelques auteurs l'ont fait, de la confondre avec *Lebna.* Jos., X, 29; XII, 15. Voir LEBNA 2.

A. LEGENDRE.

2. LEBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : *Codex Vaticanus,* Λεβνά, Jos., X, 29, 31, 32; XII, 15; *Codex Alexandrinus,* Λεβμνά, Jos., X, 29; XII, 15; Λαβμνά, Jos., X, 31, 32), nom d'une ville de la Palestine prise par Josué, et, d'après le contexte, située entre Macéda et Lachis. Jos., X, 29, 30 (Vulgate), 31, 32, 39 (Vulgate); XII, 15. Elle est appelée *Labana,* Jos., XV, 42, et *Lobna,* Jos., XXI, 13; IV Reg., VIII, 22, etc. Voir LOBNA.

A. LEGENDRE.

LEBNI (hébreu : *Libnî,* « blanc; » Septante : Λοβενί), fils aîné de Gerson et petit-fils de Lévi. Num., III, 18. Partout ailleurs, Exod., VI, 17; Num., XXVI, 58; I Par., VI, 17, 20, la Vulgate écrit son nom Lobni. Il fut le chef de la famille Lébinite. Num., III, 21; XXVI, 58. Dans I Par., XXIII, 7, 8, 9; XXVI, 21, il est appelé par corruption en hébreu *La'edân;* Vulgate, dans I Par., XXIII, 7-9, *Leedan,* et XXVI, 21, *Ledan.* Il eut pour fils Jahath. I Par., VI, 20, 43. Dans ce dernier verset, la Vulgate écrit son nom Jeth. Voir JAHATH et JETH, t. III, col. 1105 et 1519. Le chef de chœur Asaph fut un de ses descendants. Voir ASAPH 1, t. I, col. 1056.

LEBNITIQUE (hébreu : *hal-Libnî;* Septante : Λοβενί; Vulgate : *Lebnitica*), famille de lévites descendant de Lebni ou Lobni, une des branches de la famille Gerson. Num., III, 21; XXVI, 58. Dans ce dernier passage, la Vulgate l'appelle : *familia Lobni.* Voir GERSON, t. III, col. 214.

LEBONA (hébreu : *Lebônâh;* Septante : *Vaticanus,* τῆς Λεβωνά; *Alexandrinus,* τοῦ Λιβανοῦ), ville de Palestine, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jud., XXI, 19. Elle se trouve comprise dans une glose destinée à préciser l'emplacement de Silo, aujourd'hui *Seilûn,* situé « au sud de Lebona ». Le mot *négéb* doit se prendre ici dans le sens de « sud-est », car la cité dont nous parlons est parfaitement identifiée avec le village actuel d'*El-Lubbân,* au nord-ouest de *Seilûn.* Voir la carte de la tribu d'Éphraïm, t. II, col. 1876. L'hébreu לְבֹנָה, *Lebônâh,* est exactement reproduit par l'arabe لبن, généralement prononcé *Lubban* ou *Lubbân,* لُبَّن; on rencontre cependant *Lebben* dans V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 164; *Leban* dans Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. II, p. 259. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 47. Lebona est l'ancienne *Beth Laban,* renommée pour ses vins dans le Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 82. — Le village d'*El-Lubbân* consiste en un amas de petites maisons d'apparence misérable, qui s'élève sur les pentes d'une colline, à l'ouest et près de la route de Jérusalem à Naplouse. Dans la construction de plusieurs de ces maisons, notamment aux portes, on remarque un certain nombre de belles pierres régulières, évidemment antiques. Trois tronçons de colonnes, provenant également de quelque ancien édifice, ont été placés dans la cour d'une petite mosquée. Dans les flancs d'une colline voisine a été jadis creusée une nécropole. Parmi les grottes sépulcrales qu'on y voit encore, les unes ont pour ouverture une large baie arrondie en plein cintre; les autres, une baie bien moindre et de forme rectangulaire. Quelques-uns de ces tombeaux sont bouchés, et les habitants de *Lubbân* s'en sont servis pour enterrer leurs morts. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 164; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 272; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 286.

A. LEGENDRE.

LÉCHA (hébreu : *Lêkâh ;* Septante : Ληχᾶ), probablement ville de la tribu de Juda. Dans la généalogie de Séla, fils de Juda, Her, fils de Séla, est appelé « père de Lécha ». I Par., IV, 21, Dans ce verset, comme en plusieurs autres endroits, « père » signifie fondateur ou restaurateur d'une ville et c'est certainement ici le cas pour Marésa dont Laada, autre fils de Séla, est dit « le père ». Le sens du passage paraît donc être que Lécha était une ville qui fut peuplée par les descendants de Her. La seule raison qu'on puisse alléguer pour considérer Lécha comme un nom d'homme, c'est qu'on ne trouve nulle part de trace d'une localité appelée de ce nom.

LÉCHI (hébreu : *Leḥi,* à la pause : *Léḥî;* ordinairement avec l'article : *hal-Leḥî,* « joue, mâchoire; » Septante : Λεχί, Σιαγών; Vulgate : *Lechi, id est, maxilla*), localité de la tribu de Juda, où Samson tua mille Philistins avec une mâchoire d'âne. Jud., xv, 15.

1° *Nom et histoire de Léchi.* — Les Septante et la Vulgate ont tantôt conservé le nom hébreu et tantôt l'ont traduit par mâchoire. Le texte, Jud., xv, 17, semble indiquer que ce lieu fut appelé Léchi ou Ramath-Léchi, en mémoire de l'exploit de Samson, qui avait dit : « Avec une mâchoire (*bi-leḥi*) d'âne (*ha-ḥămôr*), j'ai frappé une troupe (*ḥămôr*), deux troupes (*ḥămôrâ-ṭâïm*); avec une mâchoire d'âne j'ai frappé mille hommes, » ou, selon une autre traduction de ce passage que le jeu de mots rend obscur : « Avec la mâchoire d'un [âne] roux, rougissant (les Philistins), je les ai rougis (couverts de leur sang). » Jud., xv, 16. Le texte ajoute, ŷ. 17 : « Et quand il eut achevé de parler, il jeta de sa main la mâchoire (*hal-leḥi*) et il appela (ou on appela) ce lieu Ramath Léchi. » Au ŷ. 9, le texte hébreu n'est pas aussi précis que la Vulgate. Celle-ci dit expressément que les Philistins campaient « au lieu qui fut appelé plus tard (*postea*) Léchi », mais l'original dit simplement : « Les Philistins campèrent en Juda et s'étendirent jusqu'à Léchi. » Un certain nombre d'exégètes supposent que cette localité s'appelait déjà Léchi, à cause d'une colline ou d'un rocher ayant la forme d'une mâchoire, Gesenius, *Thesaurus,* p. 752, mais ce n'est là qu'une hypothèse, et rien ne prouve que ce ne soit pas Samson qui ait le premier donné à ce lieu le nom de Ramath Léchi ou colline de la Mâchoire.

Dieu fit jaillir en cet endroit une source pour désaltérer Samson, *'Ên haq-qôrê'* (Vulgate : « Fontaine de celui qui invoque, » t. II, col. 2304). La Vulgate traduit ce passage : « Le Seigneur ouvrit une dent molaire de la mâchoire d'âne et il en sortit de l'eau... C'est pourquoi ce lieu a été appelé jusqu'aujourd'hui la Fontaine de celui qui invoque, [sortie] de la mâchoire. » Jud., xv, 19. Saint Jérôme a traduit par « dent molaire » le mot hébreu *makṭêš,* qui signifie « mortier » à piler et désigne dans Sophonie, I, 11 (Vulgate : *Pilæ*), une localité voisine de Jérusalem. On s'accorde aujourd'hui universellement à traduire ainsi l'hébreu : « Dieu fendit le mortier (le rocher de ce nom, creux comme un mortier), qui est à Léchi et il en sortit de l'eau... C'est pourquoi on a appelé [cette fontaine], la Fontaine d'*haq-qorê'*; elle existe encore aujourd'hui à Léchi. » Le Targum de Jonathas expliquait déjà ainsi ce passage. De même Josèphe, *Ant. jud.,* V, VIII, 9; Calmet, *Commentaire littéral, Juges,* 1720, p. 239-240; de Hummelauer, *In lib. Judicum,* 1888, p. 276. — Léchi est mentionné une seconde fois dans II Reg., XXIII, 11, selon une interprétation très probable. « Les Philistins s'étaient assemblés à Léchi (hébreu : *Laḥayyâh,* à lire Leḥî, avec le *hé* local; Vulgate : *in statione*). Il y avait là une pièce de terre pleine de lentilles et le peuple fuyait devant les Philistins. Semma (un des braves de David) se plaça au milieu du champ, le protégea et frappa les Philistins. »

2° *Site.* — La situation de Léchi est incertaine. Saint Jérôme dit que sainte Paule, en allant en Égypte, passa de Sochoth à la fontaine de Samson. *Epist.,* CVIII, *ad Eustoch.,* 14, t. XXII, col. 889. D'autres la placent à Éleuthéropolis (*Beit-Djibrin*), Reland, *Palæstina,* 1714, p. 872, ce qui est inacceptable, comme on va le voir plus loin. Victor Guérin croit avoir retrouvé Léchi dans le *Khirbet Aïn el-Lehi* actuel, au sud-ouest de Jérusalem, un peu au-dessous, au sud, d'Aïn Karim (voir sa carte), sur les flancs d'une montagne cultivée par étages. Il y a là, dit-il, *Judée,* t. II, p. 396-400, « une source abondante qui découle d'un petit canal antique dans un *birket* demi-circulaire; de là, elle se répand dans des jardins plantés de vignes, de divers arbres fruitiers et de légumes. Plus haut, sont d'autres jardins, dont les murs sont fermés avec des matériaux provenant de constructions antiques, et où l'on distingue encore, au milieu des arbres qui y sont cultivés, les débris d'un ancien village presque complètement rasé. Je remarque aussi plusieurs tombeaux antiques creusés dans le roc, dont les entrées sont obstruées... La source que les Livres Saints désignent sous le nom d'*En hak-Korê...* me paraît être celle qui s'appelle aujourd'hui *Aïn el-Leḥi,* et la montagne sur les flancs de laquelle se trouve le *Kirbet Aïn el-Lehi* est, à mes yeux, le *Ramath Lehi* du livre des Juges. Les noms sont identiques et, en outre, il semble résulter de ce même chapitre que cette localité n'était pas fort distante d'Étam. Or, l'*Aïn el-Lehi* n'est distant de l'*Aïn Atan,* regardée généralement comme étant située sur l'emplacement d'Étam, que d'un intervalle de deux heures de marche au plus. Je suis donc très disposé à reconnaître dans cette fontaine celle qu'a rendue célèbre l'histoire de Samson, au lieu de la chercher, conformément à une tradition assez ancienne, mais peu en harmonie avec les données de la Bible, dans l'*Aïn Lehi es-Safer,* dont j'ai retrouvé le canal près de *Beit-Djibrin.* Comment supposer, en effet, que les Philistins, voulant se saisir de Samson retiré dans la caverne d'Étam, aient établi leur camp à une distance si grande de l'ennemi qu'ils voulaient surprendre, et que les Juifs, après avoir lié Samson, l'aient traîné jusqu'aux portes de Beth-Gabra, plus tard Éleuthéropolis, actuellement *Beit-Djibrin?* Six heures de marche au moins séparent ces deux points. D'ailleurs, si l'événement raconté par la Bible s'était passé près de *Beit-Djibrin,* c'est-à-dire sur le seuil seulement des montagnes de la Judée, l'écrivain sacré n'aurait pas dit que les Philistins *étaient montés* dans la terre de Juda, puisque Beth-Gabra devait faire partie de la *Šéfélah,* c'est-à-dire de la grande plaine occupée par ce peuple, et non de la montagne de Juda. »

F. VIGOUROUX.

LECI (hébreu : *Liqḥi;* Septante : Λακιμ; *Alexandrinus :* Λακεία), le troisième des fils de Sémida, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 19. Voir SÉMIDA.

LECTEUR, celui qui faisait la lecture (ἀνάγνωσις; Vulgate : *lectio*) des passages de la Loi et des prophètes dans les synagogues. — Aux réunions qui avaient lieu le jour du sabbat dans les synagogues, on commençait par la récitation du *šema',* Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41, et de prières déterminées. Puis venait la lecture d'un passage de la Loi. Le Pentateuque avait été divisé en cent-cinquante quatre *paršiyôt* ou sections, de telle façon que la lecture complète en fût faite en trois années. Il n'y avait pas de lecteur attitré; le chef de la synagogue désignait pour remplir cet office ceux qu'il en jugeait capables. Dans les synagogues palestiniennes, l'usage était d'appeler sept lecteurs consécutifs; hors de Palestine, on se contentait habituellement d'un seul. Les sept lecteurs étaient appelés, autant que possible, dans l'ordre suivant : un prêtre, un lévite, un des principaux disciples des sages, un autre disciple des sages digne de cette fonction, un fils des précédents, un des principaux de la synagogue et enfin quelqu'un du peuple. *Gittin,* V, 8. Même un mineur pouvait faire la lecture. On lisait debout. Luc., IV, 16. Le premier et le dernier lecteur récitaient une formule de bénédiction au commencement et à la fin de la lecture. Le *ḥazzân,* ὑπηρέτης, ou serviteur de la synagogue, Luc., IV, 20, tendait le rouleau au lecteur et le lui reprenait quand il avait fini. Il se tenait d'ailleurs auprès de lui pour veiller à ce que le texte fût lu correctement et à ce que l'on passât ce qui ne convenait pas à une lecture publique. Chaque lecteur devait lire au moins trois versets, sans qu'il lui fût jamais permis de les débiter par cœur. Après la lecture de la Loi venait celle des prophètes, *nebî'îm,* appellation qui comprenait Josué,

les Juges, les livres de Samuel et des Rois et les prophètes proprement dits. Ces livres étaient également divisés en sections ou *haftarôt,* c'est-à-dire « finales », parce que cette lecture terminait la réunion. Nos Bibles hébraïques indiquent ordinairement les *paršiyôt* dans le texte du Pentateuque et les *haftarôt* à la fin du volume. Il n'était pas obligatoire de lire à la suite, chacun pouvant choisir son passage. Luc., IV, 17. Ces lectures de la Loi et des prophètes ne se faisaient qu'à la réunion principale du sabbat; elles n'avaient pas lieu aux réunions de semaine ni à celle de l'après-midi du sabbat. Comme la langue originale des Livres Saints avait cessé d'être comprise, un interprète, *metûrgemân,* traduisait l'hébreu en araméen, verset par verset, quand il s'agissait de la Loi, et trois versets à la fois dans les prophètes, à moins que le sens fût complet dès le premier ou le second. On ignore si l'interprète était un fonctionnaire attitré de la synagogue, ou si la charge de traduire le texte était dévolue à tour de rôle à ceux qui en étaient capables. A l'époque évangélique, l'usage s'était introduit d'expliquer ensuite le passage qui venait d'être lu. Philon, *De septenario,* 6, atteste que, de son temps, quelque assistant de grande expérience, τις τῶν ἐμπειροτάτων, encourageait de son mieux l'auditoire à rendre sa vie meilleure. Celui qui faisait cette exhortation s'asseyait. Luc., IV, 20. Cf. *Megilla,* IV, 1-6; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 66-67; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 300-302; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découv. archéol. mod.,* 2e édit., Paris, 1896, p. 156-158; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 454-457. — Un jour, Notre-Seigneur se présenta dans la synagogue de Nazareth et y fit la lecture de deux versets d'Isaïe, qu'il expliqua ensuite. Luc., IV, 16-22. Il devait procéder de manière analogue quand il entrait dans les synagogues pour y enseigner. Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15; VI, 6; XIII, 10; Joa., VI, 60; XVIII, 20. Il est possible qu'après avoir fait la lecture du texte, il ait eu l'habitude de traduire lui-même l'hébreu en araméen, comme il eut sans doute celle de discuter sur le texte hébreu avec les docteurs. C'est du moins ce que peut donner à penser la réflexion des Juifs : « Comment donc celui-ci sait-il les lettres, puisqu'il n'a pas appris? » Joa., VII, 15. Les Apôtres font plusieurs fois allusion aux lectures qui avaient lieu dans les synagogues. Act., XIII, 27; XV, 21; II Cor., III, 15. — La fonction du lecteur s'est perpétuée dans l'Église. Elle y a même pris un caractère officiel et est devenue le second des ordres mineurs. Le Pontifical romain, *De ordinat. lectorum,* indique la nature de la fonction : faire la lecture de ce qui doit servir de thème à la prédication, s'acquitter de ce devoir d'une voix haute et distincte, de manière que les fidèles comprennent, et sans jamais altérer le sens des textes, enfin lire d'un lieu élevé, avec obligation pour le lecteur d'avoir une conduite digne de son office. Il était naturel que l'Église en adoptant les textes sacrés comme base de ses enseignements, eût, comme la synagogue, des ministres pour en faire la lecture publique. Seulement elle leur conféra une consécration spéciale, afin de pouvoir les employer aussi aux fonctions liturgiques qui accompagnent son enseignement dans l'assemblée des fidèles. — Au moyen âge, on croyait que Jésus-Christ avait exercé lui-même tous les ordres. On lit dans un manuscrit de Munich, 6330, s. VIII-IX, fol. 49b : « Quando Christus implevit VII gradus Ecclesiæ, primus gradus lector quando aperit librum Isaiæ prophetæ et dixit : Spiritus Dei super me. » Luc., IV, 17. Cf. Weyman, *Jésus-Christ et les ordres,* dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.,* Paris, 1899, p. 93.

H. LESÊTRE.

LECTIONNAIRES. — I. NOM ET ESPÈCES. — Les lectionnaires, *lectionaria,* sont des livres liturgiques, contenant les passages détachés de l'Écriture Sainte qui sont lus dans les offices publics, notamment à la messe. Ces recueils ne reproduisent pas la Bible entière, mais seulement les ἀναγνώσεις, ἀναγνώσματα, *lectiones,* leçons ecclésiastiques, désignées parfois sous les noms des anciennes sections bibliques : περικοπαί, τρήματα, κεφάλαια, *segmenta.* On nomme quelquefois ἀναγνωστάριον le livre rare des leçons extraites de l'Ancien Testament, de telle sorte que le nom générique de lectionnaire serait devenu le nom spécifique du recueil des sections liturgiques de l'Ancien Testament. Quant à celles du Nouveau Testament, elles ont été réunies en des volumes distincts, selon qu'elles appartiennent aux Évangiles ou bien aux Actes et aux Épîtres des Apôtres. Ces deux recueils sont diversement désignés par les Grecs et par les savants européens.

1° Le recueil qui contient les leçons des Évangiles s'appelle strictement chez les Grecs Εὐαγγέλιον, ou Ἐκλογάδιον (parfois Ἐκλογάδιν) τοῦ εὐαγγελίου. On ignore à quelle époque ce nom a été donné dans l'Église grecque au lectionnaire évangélique. La plus ancienne désignation connue jusqu'aujourd'hui se trouve dans l'Évangéliaire grec 131, écrit en 980. On lit, en effet, dans la souscription : Ἐγράφη το τίμιον καὶ ἅγιον Εὐαγγέλιον. Celui qui a relié ou fait relier ce volume en 1049 a employé le même nom. L'évangéliaire 330, qui est de 1185, a un titre analogue : Εὐαγγελιστῶν τὴν θεόπνευστον βίβλον ἤγουν τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον. Ce nom distingue le lectionnaire évangélique du τετραευαγγέλιον, ou manuscrit contenant le texte continu des quatre Évangiles. — Les noms : *Evangelarium* ou *Evangelistarium* sont souvent employés par les savants européens pour désigner le lectionnaire évangélique. Le second de ces noms avait été usité avant Mill, à qui on en attribuait la paternité, par dom de Montfaucon et par Fell. Cependant, dans quelques lectionnaires grecs imprimés, Εὐαγγελιστάριον est le nom donné à la liste finale des jours et des leçons de chaque jour. Bien plus, dans les catalogues des bibliothèques et dans les ouvrages des savants, on trouve ces mots employés à tort pour désigner les manuscrits grecs, de telle sorte qu'on appelle *Evangelistarium, Evangelarium* ou *Evangelium* un Τετραευαγγέλιον, et un Εὐαγγέλιον est nommé faussement Τετραευαγγέλιον.

2° Les livres qui contiennent les passages liturgiques des Actes des Apôtres, des Épîtres catholiques et des Épîtres de saint Paul sont nommés par les Grecs Ἀπόστολος ou Πραξαπόστολος. Le premier de ces noms est le plus répandu. La dénomination de Πραξαπόστολος sert le plus souvent à désigner les textes continus et forme pendant au Τετραευαγγέλιον. Les manuscrits de ces livres liturgiques sont moins nombreux que ceux des Évangiles; ils se distinguent moins nettement des manuscrits à texte continu; d'où il résulte que les dénominations sont employées indistinctement. — Dans l'Europe occidentale, on appelle fréquemment l'Ἀπόστολος « Lectionnaire » par excellence et par opposition à l'Évangéliaire. Cette désignation est tout à fait étrangère aux usages grecs. Les Grecs ne connaissent pas non plus le nom d'Ἀναγνωστικόν ou de Βιβλίον ἀποστολικόν pour désigner l'Εὐαγγέλιον et l'Ἀπόστολος, réunis en un seul volume, que nous appellerions un lectionnaire complet.

Ces livres liturgiques ne sont pas chez les Grecs les seuls qui contiennent soit des leçons ecclésiastiques soit des indications relatives à la lecture de la Bible dans les offices publics. Les livres de prière à l'usage des fidèles en contenaient plus ou moins. Ainsi Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum,* 2e édit., Venise, 1730, p. 711-724, indique les Ἀποστολοευάγγελια de toute l'année, c'est-à-dire les Épîtres et les Évangiles du Ménologe et les Εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα. Voir E. A. Marcelli, *Ménologe,* Rome, 1788. De même les Ménées ou offices des saints, les Τριῴδια, les Πεντηκοστάρια, les Παρακλητικά, en un mot, la plupart des livres litur-

giques contiennent ou des fragments des Évangiles ou des rubriques concernant les leçons ecclésiastiques. Mais ces livres n'ont pas encore été étudiés au point de vue particulier qui nous occupe, et désormais nous ne parlerons plus que des Εὐαγγέλια et des Ἀπόστολοι. Cf. Martinov, *Annus ecclesiasticus, græcoslavicus*, Bruxelles, 1863. Sur les livres liturgiques des Grecs, on peut consulter L. Allatius, *De libris ecclesiasticis Græcorum; In libros ecclesiasticos Græcorum triodium, pentecostarium, paracleticum examen*, Paris, 1644; ouvrages reproduits par Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1712, t. v; G. Cave, *Dissertatio secunda de libris et officiis ecclesiasticis Græcorum*, dans *Script. eccl. hist.*, Genève, 1705, appendice, p. 179-193; Ducange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, 1733, t. IV, col. 173-174; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. IV, col. 1034-1035; *Realencyclopädie* de Herzog, 3e édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 652-659.

II. ORIGINE ET DATE DES LECTIONNAIRES. — Les plus anciens Lectionnaires qui nous restent sont un fragment, l'évangéliaire 1043, du IVe ou du Ve siècle, et les évangéliaires 348 et 349, du VIe siècle. Il y a peu de manuscrits de cette sorte antérieurs au VIIIe siècle. Les Lectionnaires sont cependant d'origine antécédente, et la lecture de l'Écriture aux offices liturgiques remonte au berceau même de l'Église. On estime généralement et non sans raison que l'usage de lire l'Écriture dans les réunions publiques a été emprunté par l'Église aux Juifs. S. Isidore, *De eccl. offic.*, I, X, 1, t. LXXXIII, col. 744-745. Ceux-ci lisaient chaque samedi à la synagogue une section du Pentateuque et un morceau détaché des livres prophétiques. Act., XIII, 15, 27; XV, 12; Marc., XII, 26; Luc., IV, 16-21. Ils eurent d'abord un cycle de 153 *parsiyôt*, suivant lequel le Pentateuque était lu chaque trois ans, puis un autre de 54 pour la lecture complète du livre pendant une année. Ils choisirent dans les livres prophétiques 85 *haftarôt*, destinés à être lus les jours de sabbat et de fêtes. Cf. du Voisin, *Observationes ad proœmium Pugionis fidei*, dans Martini, *Pugio fidei*, Paris, 1651, p. 97-103, 133-134; Vitringa, *De synagoga vetere*, 2e édit., 1726, p. 946-1015; O. Schmid, *Ueber verschiedene Eintheilungen der heil. Schrift*, Graz, 1892, p. 4-13; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. II, p. 455-456. Les cinq *Megillôt* étaient lus aux cinq grandes fêtes de l'année. Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 198. On n'a pas la preuve directe que les Apôtres empruntèrent eux-mêmes aux Juifs la pratique de lire l'Écriture et le sectionnement liturgique usité. F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870, p. 23. Il est vraisemblable que le service des lectures publiques s'est organisé peu à peu dans l'Église. Ce qui est certain, c'est que les documents des trois premiers siècles témoignent de la diversité des usages suivant les temps et les lieux.

Saint Justin, *Apol.*, I, 67, t. VI, col. 429, parle explicitement des réunions que les chrétiens de son temps faisaient chaque dimanche à la ville et à la campagne et dans lesquelles ils lisaient, autant qu'il fallait, les mémoires des Apôtres, c'est-à-dire les Évangiles, et les écrits des prophètes. Tertullien, *Apologetic.*, 39, t. I, col. 468-469, rapporte aussi que dans les assemblées chrétiennes on lisait les lettres divines. Or, il dit, *De præscr.*, 37, t. II, col. 49-50, que l'Église romaine joignait la loi et les prophètes aux écrits des Apôtres et des Évangélistes pour y nourrir sa foi. On peut conclure de ces deux textes rapprochés que ces quatre sortes de livres étaient lus dans les réunions liturgiques. Saint Cyprien, *Epist.*, XXXIII, XXXIV, t. II, col. 328, ordonnait des lecteurs pour lire publiquement l'Évangile du Christ. Les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution apostolique égyptienne*, qui sont du IIIe siècle, parlent du lecteur, ἀναγνώστης, comme d'un ministre chargé d'un office public dans l'Église. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 70, 119, 122. Le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, qui est du IVe siècle, parle, à propos de l'ordination épiscopale, c. V, t. I, col. 1076, de la lecture de la loi, des prophètes, des Épîtres et des Actes des Apôtres et aussi des Évangiles. D'après le *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 24, 58, les lecteurs lisaient les prophètes et les autres leçons en un lieu déterminé, peu distant de l'autel, mais c'était un prêtre ou un diacre qui lisait l'Évangile. Les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVII, t. I, col. 728-729, donnent les mêmes renseignements; elles indiquent, en outre, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui étaient lus par les lecteurs. L'Écriture était lue, non seulement aux messes du dimanche, mais encore dans les vigiles et aux jours de station, le mercredi et le vendredi. Socrate, *H. E.*, V, 22, t. LXVII, col. 636. Au IVe siècle, le samedi devint jour de synaxe. *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LIX; l. V, c. XX; l. VII, c. XXVII; l. VIII, c. XXXIII, t. I, col. 744, 904, 1013, 1133. Saint Épiphane, *Exposit. fidei*, 24, t. XLII, col. 832, dit que cet usage était particulier à certains lieux seulement. La *Pérégrination* de Sylvie mentionne les synaxes du samedi pour le Carême à Jérusalem, elle ne parle pas de celles du reste de l'année. Le concile de Laodicée (372), can. 16, prescrit d'ajouter, le samedi, la lecture de l'Évangile à celle des autres Écritures. Hardouin, *Acta concil.*, t. I, col. 783. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 218-221. Cet usage a probablement donné lieu aux leçons dites σαββατοκυριακαί. Cassien, *De cœnob. instit.*, II, 5-6, t. XLIX, col. 83, 89, 90, relate les usages de l'Égypte et de la Thébaïde.

Pendant longtemps, les lectures étaient faites dans les livres bibliques eux-mêmes, soit isolés, soit groupés de diverses façons. Le président de l'assemblée déterminait les passages à lire et arrêtait le lecteur quand il le jugeait à propos. Mais, vers la fin du IVe siècle, on constate à Antioche un sectionnement réglé, et il semble que, pour chaque dimanche et chaque fête, il y avait un texte assigné d'avance. Des renseignements précis, fournis par les homélies de saint Chrysostome, le montrent bien. La Genèse était lue dès le commencement du Carême jusqu'à la grande semaine. *In Gen., Hom.* II, 3; *Hom.* XXX, 1, t. LIII, col. 27, 274; *In Gen., Serm.* I, 1, t. LIV, col. 501. Un passage de la passion, Matth., XXVII, 27-29, était lu le samedi saint. *In Matth., Hom.* LXXXVII, 1, t. LVIII, col. 770. C'était une règle établie par les anciens qu'on lût le livre des Actes à la Pentecôte, parce que ce livre raconte les événements dont on célèbre alors l'anniversaire. C'est pour la même raison qu'aux jours de la croix, de la résurrection et des autres fêtes, on lit les récits qui s'y rapportent. *Homil., Cur in Pentecoste...*, n. 3-5, t. LI, col. 101-105. Les Épîtres de saint Paul étaient entendues trois ou quatre fois par semaine aux fêtes des martyrs. *Comment. in Epist. ad Rom.*, t. LX, col. 391. Cf. *In Heb., Hom.* VIII, 4, t. LXIII, col. 75-76. L'Épître de l'Épiphanie était tirée de Tit., II, 11-13. *De baptismo Christi*, n. 2, t. XLIX, col. 365. Quand Chrysostome commente l'Évangile de saint Matthieu qu'on lit alors à l'église, il recommande aux fidèles, comme il l'a fait pour les autres livres de l'Écriture, de lire d'avance la péricope qu'il doit expliquer. *In Matth., Hom.* I, 6, t. LVII, col. 21. Cf. *Hom.* VI, 4, col. 66. La plupart des homélies de Chrysostome sur saint Matthieu et saint Jean coïncident avec les leçons de l'office. Il en est de même des homélies de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Luc.

L'ordre des leçons adopté à Antioche a passé à Constantinople, et de cette dernière ville dans toutes les Églises grecques orthodoxes. Sans parler des divergences

provenant des usages locaux, cet ordre a subi au cours des âges des modifications qui n'ont pas encore été étudiées. Une des plus importantes est que la leçon prophétique qui, au temps de saint Chrysostome, précédait la leçon apostolique et la leçon évangélique, *Hom. in inscript. altaris,* 3, t. LI, col. 71; *In Act., Hom.* XXIX, 3, t. LX, col. 217, fut supprimée dans le courant du Vᵉ siècle. Les plus anciens livres liturgiques du rite byzantin ne la connaissent plus, tandis que la liturgie arménienne, qui est une forme ancienne de la liturgie byzantine, l'a conservée. Quand le sectionnement liturgique eut été fixé, on se servait encore de manuscrits à texte continu. On se contentait d'indiquer aux marges, à l'aide de rubriques, le commencement et la fin des leçons. Il reste encore aujourd'hui de ces manuscrits ainsi adaptés à l'usage liturgique. Le *Codex Lugdunensis Pentateuchi* (en latin) est de ce genre. Voir l'édition d'U. Robert, in-fº, pars post., Lyon, 1900, p. XIII, etc. On trouve souvent au début une table des leçons afférentes aux dimanches et aux fêtes. Cette table est désignée en grec par le nom de συναξαριον et en latin par celui de *Capitulare.* Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 106, 160, 186; S. Bäumer, *Geschichte des Breviers,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 265-266; F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform,* Munster, 1893, p. 161, 205.

Mais on en vint bientôt à découper dans les livres bibliques les leçons des différents jours de l'année et à former des Lectionnaires proprement dits. Une feuille d'un Évangéliaire du Vᵉ siècle nous est parvenue. A partir du VIIIᵉ siècle, les Lectionnaires isolés sont nombreux. Ils sont en écriture onciale ou en écriture cursive. Cependant, on n'en a pas fait, comme pour les manuscrits à texte continu, deux classes distinctes. Les listes qu'on en a dressées confondent les onciaux et les cursifs. Les premières de Matthäi et de Scholz étaient bien incomplètes. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the N. T.,* 4ᵉ édit., Cambridge, p. 80-89; Gregory, *Prolegomena,* fasc. 2, Leipzig, 1890, p. 695-791; fasc. 3, 1894, p. 1313, les avaient complétées. L'abbé P. Martin a décrit ceux qui se trouvent à Paris, *Description technique des manuscrits grecs relatifs au N. T., conservés dans les bibliothèques de Paris* (lithog.), Paris, 1884, p. 136-174. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments,* Leipzig, 1900, t. I, p. 387-478, a publié une liste de 1072 Évangéliaires et de 303 Épistolaires. Dès le XVIᵉ siècle, on a imprimé des Lectionnaires grecs. Les premières éditions ne reproduisaient pas le texte des manuscrits, mais celui des éditions de Ximénès et d'Érasme. Voici quelques éditions signalées par Gregory, *op. cit.,* t. I, p. 341-342 : Ἱερόν εὐαγγέλιον, Venise, 1539; Θειον καὶ ἱερον εὐαγγελιον, Venise, 1614; 2ᵉ édit., 1645; Θεῖον καὶ ἱερὸν εὐαγγέλιον, 1851; Ἀπόστολος, 1844; Athènes, 1885. Une édition in-folio de l'évangéliaire grec a paru à Rome en 1880, et une de l'Ἀπόστολος en 1882.

III. Plan des Lectionnaires grecs. — Ne pouvant tenir compte des nombreuses divergences que présentent les manuscrits, nous nous contenterons de décrire le plan général et uniforme des Lectionnaires. L'Évangile et l'Apôtre sont divisés en deux parties : la première, qui commence à la fête de Pâques, contient seulement les évangiles et les épîtres des dimanches et constitue proprement l'année liturgique; la seconde, qui part du mois de septembre (ancien commencement de l'année), contient les leçons lues aux fêtes des saints, disposées mois par mois de septembre à août.

La première partie n'a pas de nom distinct dans le Lectionnaire; mais dans les listes préliminaires, elle est au début du Συναξάριον. Pour l'Évangile, elle commence par celui de saint Jean, dont la lecture se prolonge, sauf quelques exceptions, pendant sept semaines jusqu'au dimanche de la Pentecôte. Dans le même intervalle de temps, on lit, comme à l'époque de saint Chrysostome, les Actes des Apôtres. A partir du lundi de la Pentecôte, l'Évangile de saint Matthieu est lu dix-sept dimanches consécutifs. Durant les onze premières semaines, il fournit encore les évangiles de tous les jours de chaque semaine; mais à partir de la douzième, les évangiles du lundi au vendredi sont empruntés à saint Marc, ceux du samedi et du dimanche étant encore tirés de saint Matthieu. Le dimanche qui suit la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix (14 septembre), commence la lecture de l'Évangile selon saint Luc. Elle se poursuit pendant dix-huit semaines jusqu'au Carême. Les évangiles de chaque jour sont empruntés à saint Luc pendant les douze premières semaines. A partir de la treizième, le troisième Évangile fournit encore les leçons du samedi et du dimanche; mais celles des cinq autres jours sont dès lors prises en saint Marc. Dès le samedi qui précède le dimanche du Tyrophage, ou premier dimanche de Carême, l'Évangile est emprunté à saint Matthieu. Les évangiles des samedis et dimanches de la sainte Quarantaine forment le groupe spécial, dont nous avons déjà parlé, les Εὐαγγελία σαββατοκυριακά. Ceux de « la sainte et grande semaine » sont en partie constitués par des fragments de divers Évangiles. Deux groupes, diversement placés dans les manuscrits, conviennent encore à la semaine sainte : 1º les douze εὐαγγέλια τῶν ἁγίων πάθων; 2º les quatre εὐαγγέλια τῶν ὡρῶν. Enfin un dernier groupe, qui est peut-être la partie la plus ancienne du lectionnaire, comprend les onze εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα, ou récits concernant la résurrection de Notre-Seigneur. Les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques sont lues pendant toutes les semaines durant lesquelles les évangiles sont tirés de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Marc, c'est-à-dire à partir du lundi de la Pentecôte.

La deuxième partie du Lectionnaire grec porte, dans les listes des Évangiles et des Épîtres, le nom de Μηνολόγιον. C'est un extrait du grand Ménologe. Celui-ci contient au complet les offices des saints. Le petit ménologe ne reproduit que les Épîtres et les Évangiles, lus aux jours des fêtes fixes, ou seulement leur indication. Cette partie du Lectionnaire est la plus variable, chaque église ayant ses fêtes spéciales et ses usages locaux. Toutefois, elle contient des évangiles et des épîtres pour le samedi et le dimanche avant l'Exaltation de la Croix, pour le dimanche après cette fête, pour les samedis et les dimanches avant Noël, avant et après l'Épiphanie. Il y a enfin des évangiles εἰς διαφόρους μνήμας. Cf. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments,* Leipzig, 1900, t. I, p. 343-386.

IV. Forme des leçons. — Les leçons liturgiques ne reproduisent pas purement et simplement le texte intégral dont elles sont tirées. Elles présentent deux particularités qu'il est important de signaler :

1º Au commencement et à la fin de la plupart, on a supprimé, dans les récits évangéliques surtout, des circonstances de temps et de lieu trop précises pour être maintenues dans la leçon liturgique, et on les a remplacées par des expressions plus vagues ou plus générales. C'est ainsi que les Évangiles commencent presque tous par ces formules : Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ou : Εἶπεν ὁ Κύριος. Celle-ci est parfois développée en une phrase entière, telle que : Εἶπεν ὁ Κυριος τὴν παραβολὴν ταύτην ou πρὸς τοὺς ἐληλυθότας πρὸς αὐτὸν Ἰουδαίους. Les exemples de ces additions abondent, et dans les manuscrits adaptés à l'usage liturgique, elles sont écrites aux marges. Lorsqu'une section est lue à des jours différents, les débuts varient selon les circonstances. Des changements analogues sont encore, quoique moins fréquemment, opérés à la fin des sections. Dans ce cas, on se contente le plus souvent de modifier un peu la finale. Plus rarement, on ajoutait une phrase faite exprès pour la circonstance. Or, souvent les modi-

fications du début ou de la finale des Évangiles ont été introduites dans la trame du texte et ont pénétré ainsi dans le récit en nombre de manuscrits.

2° La composition elle-même des sections liturgiques a occasionné dans les manuscrits à texte continu, employés dans la liturgie, des modifications plus sensibles. Les leçons, en effet, ne se succèdent pas de telle sorte que tout le texte est lu à l'église. Trois cas se présentent : — 1er cas : les leçons restent séparées par des passages intermédiaires qui n'appartiennent à aucune section. Ces passages non lus ont plus ou moins d'étendue. Généralement, ils ne se composent que de quelques lignes, de quelques mots, parfois d'un simple καὶ ou d'une particule semblable. Ils couraient le risque de ne pas être transcrits, lorsqu'une copie était prise sur un manuscrit adapté à l'usage liturgique et muni des rubriques nécessaires. — 2e cas : les leçons, au contraire, enjambent les unes sur les autres, de telle sorte que la fin d'une section est le commencement d'une autre. Il y a, par suite, des versets qui sont communs à deux leçons consécutives. Ordinairement le nombre de ces versets n'est pas considérable et il ne dépasse guère deux ou trois phrases. Les notes indiquant le commencement et la fin de ces leçons se mêlent et s'enchevêtrent au point de causer parfois de la confusion, au moins pour un lecteur inexpérimenté. — 3e cas : une leçon n'est pas toujours formée par un seul texte; elle réunit parfois divers récits, tirés soit du même Évangile soit d'Évangiles différents. Elle se compose donc de fragments agglutinés. Le cas est assez fréquent, non seulement dans les εὐαγγέλια τῶν ἁγίων παθῶν, mais encore au cours de l'année. Ainsi l'évangile du premier dimanche après la Pentecôte comprend Matth., x, 32, 33, 37, 38; xiv, 27-30. Dans un évangéliaire, ces divers fragments étaient juxtaposés de manière à constituer une leçon unique. Mais lorsqu'on se servait d'un manuscrit à texte continu, il fallait, au moyen de rubriques, renvoyer d'un passage à l'autre. Ces rubriques ont reçu le nom de ὑπερβάσεις; elles sont marquées dans les manuscrits par des abréviations accompagnées de notes indiquant les références. Elles compliquaient la transcription des textes et amenaient bien des erreurs qui se sont transmises dans les manuscrits copiés l'un sur l'autre.

V. Influence fâcheuse des Lectionnaires sur le texte grec du Nouveau Testament. — Les critiques ont signalé dans les manuscrits des altérations dues aux lectionnaires ecclésiastiques. On peut les ramener à trois classes : 1° à des additions; 2° à des omissions; 3° à des transpositions.

1° Des additions, provenant du lectionnaire, ont été constatées dans le texte reçu ou dans des manuscrits. Dans le texte reçu, le nom de Jésus est ajouté, Matth., xiv, 22; Luc., xiii, 2; xxiv, 36; Joa., vi, 14; xiii, 3, parce qu'on avait coutume de le suppléer au pronom dans les leçons liturgiques qui commençaient à ces passages. Pareille addition est possible encore : Matth., viii, 5; Joa., i, 29, 44; xxi, 1. Des formules entières, propres au texte reçu, dérivent de l'usage liturgique : εἶπε δὲ ὁ κύριος, Luc., vii, 31; καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπε. Luc., x, 22. Des additions plus considérables se trouvent dans quelques manuscrits; elles ont vraisemblablement la même origine. Cette phrase : Καὶ ὑποστρέψας ὁ ἑκατόνταρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ εὗρεν τὸν παῖδα ὑγιαίνοντα, suit Matth., viii, 13, dans le *Sinaiticus*, l'*Ephræmiticus*, un certain nombre de cursifs, la version philoxénienne et l'Évangéliaire hiérosolymitain. L'*Alexandrinus* reproduit deux fois Rom., xvi, 25-27, d'abord à sa place naturelle, puis après le chapitre xiv, où il se trouve dans l'épître du samedi τῆς τυροφάγου. Le *Codex Bezæ* est remarquable par ses interpolations liturgiques. Luc., xvi, 19, insère ces mots : εἶπεν δὲ ἑτέραν παραβολήν, qui se lisent avec une légère variante au début de l'évangile du cinquième dimanche de saint Luc. Joa., xiv, commence ainsi : Καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; une phrase équivalente se lit en plusieurs manuscrits de la Vulgate. J. Wordsworth et A. White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, fasc. 4, Oxford, 1875, p. 605. L'addition la plus curieuse est celle de τὸ τέλος, Marc., xiv, 41; il est vraisemblable que τέλος, indiquant la fin d'une leçon liturgique, a glissé de la marge dans le texte. On la trouve dans les cursifs 13, 47, 54, 56, 61, 69, 124, 439, 473, 511. On la lit aussi dans des manuscrits de la Peschito, de la philoxénienne et de la Vulgate latine. J. Wordsworth et H. White, *Nov. Test.*, fasc. 2, Oxford, 1891, p. 258.

2° Les rubriques qui, dans les manuscrits anciens, marquaient le commencement et la fin des sections liturgiques, surtout dans les cas d'enjambements ou d'ὑπερβάσεις, ont amené certains copistes à supprimer les passages, chargés de notes dont ils ne comprenaient pas le sens. Ainsi le *Codex Bezæ* omet Luc., xxiv, 12. Or, ce verset termine le quatrième évangile ἑωθινὸν ἀναστάσιμον et commence le cinquième. Le *Sinaiticus*, le *Vaticanus* et le *Codex Bezæ* omettent Joa., viii, 59, à partir de διελθών. Or, la leçon du cinquième mardi après Pâques se termine avant ces mots et la leçon du dimanche suivant reprend Joa., ix, 1. Le *Vaticanus*, l' *Ephræmiticus*, le *Codex Bezæ*, les cursifs 38 et 435, les manuscrits *a*, *b*, *d*, de la vieille Vulgate et quelques manuscrits de la traduction memphitique n'ont pas Luc., xxiii, 34. Mais la leçon du jeudi τῆς τυροφάγου saute ce verset, qui figure cependant dans le huitième évangile τῶν ἁγίων πάθων. Le *Sinaiticus*, le *Vaticanus* et le *Regius* omettent δευτεροπρώτῳ, Luc., vi, 1, remplacé dans les Évangéliaires par ἐν τοῖς σάββασι.

3° Les transpositions de textes, nécessaires pour constituer certaines leçons liturgiques et indiquées par des rubriques spéciales, ont produit parfois des transpositions réelles et des déplacements de textes. On cite comme exemple Luc., xxii, 43, 44, transportés dans un groupe de cursifs après Matth., xxvi, 39, comme à l'évangile du jeudi saint, et Joa., xix, 31-37, transportés dans les mêmes cursifs à la suite de Matth., xxvii, 54, comme dans un des évangiles τῶν ἁγίων πάθων. Cf. Mill, *Novum Testamentum græcum*, édit. Kuster, Leipzig, 1723, proleg., n. 1055-1057, p. 103-104; Burgon-Miller, *The Causes of the corruption of the traditional text of the Holy Gospels*, Londres, 1896, p. 67-88.

VI. Valeur critique des Lectionnaires. — Jusqu'à présent, les lectionnaires n'ont guère été utilisés par les critiques pour l'étude et la constitution du texte grec du Nouveau Testament. Les critiques les plus avancés les ont négligés de parti pris, les regardant comme des représentants de la plus mauvaise forme du texte, du texte dit syrien, reproduit dans quelques onciaux et la plupart des cursifs. Sans aller jusqu'à prétendre, par un excès opposé, que les lectionnaires représentent la meilleure forme du texte original du Nouveau Testament, il faut reconnaître à tout le moins que, de soi, un Évangéliaire a, sous le rapport de la transmission du texte, autant de valeur qu'un manuscrit ordinaire de la même époque. Il va sans dire que le critique, en s'en servant, devra toujours tenir compte des changements que l'usage ecclésiastique introduit ordinairement au commencement et à la fin des leçons liturgiques.

D'ailleurs, par leurs caractères propres, les lectionnaires ecclésiastiques ont une autorité supérieure à un manuscrit ordinaire qui n'est qu'un document privé et ne représente souvent que le sentiment d'un individu, du copiste ou du premier possesseur. Les livres liturgiques sont, de leur nature, très conservateurs; les plus récents reproduisent les textes antérieurs et, sauf pour les fêtes locales ou nouvelles, écartent toute section nouvelle, toute expression récente; ils tendent plutôt à conserver les formes archaïques. C'est ainsi que longtemps après que l'écriture cursive était employée dans

la transcription des manuscrits privés, on continuait encore à se servir de l'onciale pour les manuscrits liturgiques. Cette tendance conservatrice des lectionnaires permet de conclure qu'ils ont retenu et transmis une ancienne forme du texte, alors que les manuscrits à l'usage des particuliers avaient adopté des textes divergents, retouchés ou corrigés. En fait, il est donc nécessaire d'examiner le texte transmis par les lectionnaires, et il ne faut pas les mettre absolument sur le même rang que les cursifs. D'autre part, les évangéliaires et les épistoliers sont des livres publics, des documents ecclésiastiques, transcrits pour l'usage d'une église, d'un couvent, pour le service liturgique. Leur transcription était par là même éloignée de toute nouveauté et elle était soignée et surveillée dans le dessein d'écarter des modifications, des usages nouveaux. Elle a donc de ce chef encore plus de chance de reproduire un texte ancien. Les savants qui font de la critique textuelle du Nouveau Testament l'objet de leurs travaux, si patients et si méritoires, ne doivent pas dédaigner les lectionnaires grecs, dont l'examen fera progresser leur art et leur fournira peut-être des éléments de solution de certains problèmes critiques.

Cf. F. H. Rheinwald, *Kirchliche Archäologie,* Berlin, 1830, p. 273-278; E. Reuss, *Die Geschichte der heil. Schriften N. T.*, 6e édit., Brunswick, 1887, n. 384, p. 430-431; Caspari, *Dissertation sur les péricopes,* Strasbourg, 1835; Scrivener, *A plain introduction,* 4e édit., t. I, p. 74-89; Smith et Cheetham, *Dictionary of christian antiquities,* t. I, p. 740-745; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. VII, col. 1593-1602; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T., Partie théorique* (lithog.), Paris, 1882-1883, t. I, p. 417-480; R. Gregory, *Prolegomena,* Leipzig, 1890, fasc. 2, p. 687-791; Id., *Textkritik des N. T.,* Leipzig, 1900, t. I, p. 327-478.

VII. Lectionnaires latins. — Sur les lectionnaires des diverses Églises arménienne, syriaque, copte, etc., il y aurait à dire à peu près les mêmes choses, sauf de nombreuses diversités de détails, que sur les lectionnaires grecs. Ajoutons seulement quelques mots sur les lectionnaires latins, qui nous intéressent de plus près.

1o A la messe, on lisait trois leçons : la leçon prophétique, tirée de l'Ancien Testament, la leçon apostolique, extraite des Épîtres des Apôtres, et l'Évangile. Saint Ambroise, *Epist.,* XX, 13-15, t. XVI, col. 997-998, parle des leçons lues à l'église à l'occasion d'un passage de Job. C'était un enfant qui lisait le Ps. XXIII, 4,6. *De excessu fratris Satyri,* I, 61, t. XVI, col. 1309. Au rapport de Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini,* I, 5, t. LXXI, col. 918-919, le lecteur avait coutume, à Milan, de venir, le livre en mains, demander à l'évêque l'autorisation de lire. Un dimanche, la leçon prophétique récitée, le lecteur étant déjà debout devant l'autel pour lire la leçon de saint Paul, saint Ambroise s'endormit sur l'autel. Au bout de deux heures, on l'éveilla pour qu'il permît au lecteur de lire l'Épître. Parmi les sermons attribués à saint Ambroise, le IIe, t. XVII, col. 608, indique que l'Évangile de la fête de Noël était le récit de la naissance de Jésus dans saint Luc, II, 1 sq. Cf. Mabillon. *Museum italic.,* Paris, 1687, t. Ia, p. 101-104; Magistretti. *La liturgia della Chiesa Milanese nel secolo IV,* Milan, 1899, t. I. A Rome, la messe comprenait ces trois leçons. La suppression de la leçon prophétique eut lieu au cours du Ve siècle. Le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 230, constate que sous le pontificat de Célestin Ier (422-432), auquel il attribue l'institution de la psalmodie, on ne lisait à la messe que les Épîtres de saint Paul et le saint Évangile. La leçon prophétique a cependant persévéré jusqu'aujourd'hui à certains jours de Quatre-Temps et de Carême. Le graduel est placé entre cette leçon et l'épître. On en conclut que ce Psaume était primitivement intercalé entre la leçon prophétique et la leçon apostolique, et que, la première ayant été supprimée, le graduel a été transporté après l'épître. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 159-160. — Saint Augustin parle plusieurs fois de trois leçons, mais il entend expressément par l'épître, le psaume intercalé et l'évangile. *Serm.,* CLXV, 1, t. XXXVIII, col. 902; *Serm.,* CLXXVI, 1, *ibid.,* col. 950. L'évêque commentait l'une ou l'autre et beaucoup d'*Enarrationes in Psalmos* sont de véritables sermons. Comme il explique l'Évangile selon saint Jean *ex ordine lectionum, In Epist. Joa. ad Parthos,* prol., t. XXXV, col. 1977, nous en pouvons conclure qu'on lisait encore un livre tout entier, d'autant que si Augustin interrompt son commentaire, il se propose de reprendre l'ordre momentanément interrompu. D'ailleurs, cette interruption s'est produite aux fêtes pascales, *quibus certas ex Evangelio lectiones oportet in Ecclesia recitari, quæ ita sunt annuæ, ut aliæ esse non possint. Ibid.,* prol., et tr. IX, col. 1977, 2045. En effet, on avait coutume de lire, ces jours-là, les récits de la résurrection de Jésus-Christ *ex omnibus libris sancti Evangelii. Serm.,* CCXXXI, 1, t. XXXVIII, col. 1104. On lisait d'abord le récit de saint Matthieu, puis celui de saint Marc, ensuite celui de saint Luc. *Serm.,* CCXXXII, 1, *ibid.,* col. 1107-1108. On n'omettait pas celui de saint Jean, *Serm.,* CCXXXIV, 1, col. 1115. Cf. *Serm.,* CCXXXV, CCXXXIX, CCXL, CCXLIII, CCXLIV, CCXLV, CCXLVII, col. 1115, 1117, 1118, 1127, 1130, 1143, 1147, 1151, 1156, 1157. On lisait en même temps les Actes des Apôtres. *In Epist. S. Joa. ad Parthos,* tr. II, t. XXXV, col. 1989. La passion n'était lue qu'une fois, le vendredi saint. et toujours selon saint Matthieu. Une année, saint Augustin, ayant voulu varier le récit évangélique, fit lire un autre évangiliste; mais les fidèles, n'entendant pas la leçon accoutumée, en furent troublés. *Serm.,* CCXXXII. 1, t. XXXVIII, col. 1108. Cf. *Enar. in Ps. XXI,* en. II, 2, t. XXXVI, col. 171. Le samedi-saint l'office comprenait beaucoup de leçons. *Serm.,* II, t. XLVI, col. 821. A Noël, on lisait le récit de la naissance de Jésus selon saint Luc. *Serm.,* CXCIII, t. XXXVIII, col. 1013. A l'aide des *Sermons,* t. XXXVIII, il serait facile de déterminer nombre de sections évangéliques, lues à Hippone, et de fixer parfois l'épître lue aux jours correspondants. — Les *Sermons* de saint Léon le Grand contiennent sur les leçons ecclésiastiques des renseignements, dont quelques-uns concordent avec le sectionnement qui a prévalu dans l'Église romaine. Ainsi, le 1er dimanche de Carême, l'épître était la même qu'aujourd'hui. II Cor., VI, 2. *Serm.,* XL, c. II, t. LIX, col. 268. Le samedi qui précède le second dimanche de Carême, l'évangile était celui d'aujourd'hui. *Serm.,* LI, col. 308. Toute une série de sermons sur la passion ont été prononcés sur les leçons faites les jours de dimanche et de mercredi et s'étendent jusqu'au samedi-saint. *Serm.,* LII-LXX, col. 314-380. Le jour de Pâques, le récit de la résurrection servait d'évangile. *Serm.,* LXXII, col. 390. — La liturgie gallicane comprenait deux leçons à la messe, l'Évangile compris : la leçon prophétique était tirée de l'Ancien Testament, l'épître de l'apôtre saint Paul. En carême, on lisait les livres historiques de l'Ancien Testament, et au temps pascal, les Actes des Apôtres et l'Apocalypse. S. Germain de Paris, *Epist.,* I, t. LXXII, col. 90. Cf. Duchesne, *Origines du culte,* p. 185-186.

2o Peu à peu, il y eut un système déterminé de leçons; mais les diverses Églises avaient leurs particularités. Les documents qui les reproduisent sont ou bien des lectionnaires séparés, qui portent différents noms, par exemple *Comes, Liber comicus, Lectionnarium,* ou bien des manuscrits à texte suivi et continu, surtout les quatre Évangiles, mais adaptés à l'usage liturgique au moyen d'une table des Évangiles, nommée *Capitulare.* Bornons-nous à quelques indications. — Le lectionnaire romain se retrouve dans le *Comes,* précédé d'une préface

attribuée à saint Jérôme et reproduite *Patr. Lat.*, t. XXX, col. 487-532. Ranke avait reconnu que cette préface était antérieure à saint Léon le Grand. Dom Morin, *Constantius évêque de Constantinople et les origines du Comes romain,* dans la *Revue bénédictine,* 1898, t. XV, p. 241-246, s'est efforcé de montrer que le destinataire en était Constance, évêque de Cosenza au commencement du Ve siècle. Le lectionnaire est aussi indiqué dans le *Capitulare* que contiennent beaucoup de manuscrits de la Vulgate latine. Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* Paris, 1893, p. 374-422 passim. Celui du *Codex Adæ,* du IXe siècle, à Trèves, voir *ibid.*, p. 420, a été publié, *Die Trierer Ada-Handschrift,* in-fo, Leipzig, 1889, p. 16-27. On le trouve aussi dans des Évangéliaires séparés, tels que celui qui est conservé à la bibliothèque d'Arras, n. 1045, et qui a été signalé par M. Léopold Delisle, *L'Évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne du IXe siècle,* in-fo, Paris, 1888, p. 5-12. Voir aussi l'*Antiquus Ordo romanus,* édité par Martène, *Thesaurus novus anecdotorum,* Paris, 1717, t. V, col. 103-110, et reproduit *Patr. Lat.*, t. LXVI, col. 999-1006. Cf. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ,* Saint-Blaise, 1779, t. II, p. 175-177. Il faudrait aussi étudier les homiliaires, qui font connaître les épîtres et les évangiles lus, les jours de dimanches et de fêtes de toute l'année liturgique. Cf. F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt,* Leipzig, 1897. A partir du Xe siècle, il y a enfin des missels pléniers, qui réunissaient le sacramentaire, le lectionnaire et le graduel. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que ces missels deviennent d'un emploi universel. — L'usage gallican nous est connu par le lectionnaire de Luxeuil, édité par Mabillon, *De liturgia gallicana,* Paris, 1685, l. II, *P. L.*, t. LXXII, col. 171-216. Dom Morin, *Revue bénédictine,* 1893, p. 438, a prouvé que ce lectionnaire pouvait être rapporté à la région parisienne. Les épîtres et les évangiles se trouvent aussi dans le *Sacramentaire gallican,* édité par Mabillon, *Museum italicum,* t. I *b*, p. 278-397, *Patr. Lat.*, t. LXXII, col. 451-568. — L'usage mozarabe est représenté par le missel mêlé de Ximénès, reproduit *Patr. Lat.*, t. LXXXV-LXXXVI. Dom Morin a édité le lectionnaire de Tolède, *Liber comicus sive lectionarius missæ quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur,* dans *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1893, t. I. L'appendice IV reproduit les *Capitula Evangeliorum Neapolitana,* p. 426-435; cf. *Revue bénédictine,* 1891, t. VIII, p. 481, 529. L'appendice V contient les leçons des Épîtres de saint Paul, usitées au VIe siècle dans l'Église de Capoue, p. 436-444. Ranke les avait déjà publiées, *Codex Fuldensis,* Marbourg, 1875, p. 165. Enfin dom Morin a étudié *L'année liturgique a Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne d'après le Codex Evangeliorum Rehdigeranus,* dans la *Revue bénédictine,* 1902, t. XIX, p. 1-12. Il a réédité le *Capitulare evangeliorum* de ce manuscrit du VIIe siècle, déjà publié par Haase, Breslau, 1865-1866. Sur le rite ambrosien, voir Mabillon, *Museum italicum,* t. I *b*, p. 104-109; *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1900, t. I, col. 954. — Cf. Ranke, *Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten der Römischen Liturgie,* Berlin, 1847; Schu, *Die biblischen Lesungen der katholischen Kirche in dem Officium und der Messe de tempore,* Trèves, 1861. Pour les leçons de l'office, voir *Patr. Lat.*, t. LXVIII, col. 393-396; S. Bäumer, *Geschichte des Breviers,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 619-622.

E. MANGENOT.

LÉCUM (hébreu : *Laqqûm;* Septante : Δωδάμ; *Alexandrinus :* Ἄκρον), ville de Nephthali. Jos., XIX, 33. Elle est nommée dans l'énumération des frontières de cette tribu, au nord-est, après Jebnaël, dans la direction du Jourdain. Le site en est inconnu. Elle est nommée, mais non localisée, sous la forme Λακουμ, dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 262-263. Reland, *Palæstina,* 1714, p. 875, pense que c'est la ville qui est appelée Lokim dans le Talmud de Jérusalem, *Megilloth,* 70, 1. La lecture Δωδάμ des Septante doit être une altération de Λωκάμ ou Λωκοῦμ. Lécum était probablement dans le voisinage du lac Houléh.

LÉDAN (hébreu : *La'edân;* Septante : Ἐδάν dans I Par., XXIII, 7, 9; Λαδάν dans I Par., XXVI, 21), fils aîné de Gerson, fils de Lévi. Ce nom est une corruption de Lebni ou Lobni. Voir LEBNI. La Vulgate, qui écrit ce nom Lédan dans I Par., XXVI, 21, l'écrit Leédan dans I Par., XXIII, 7, 9.

LEE Samuel, exégète anglican, né à Longnor (Shropshire), le 14 mai 1783, mort à Barley (Somersetshire), le 2 décembre 1852. Il fut d'abord apprenti charpentier, mais, doué d'une rare aptitude pour les langues, il en apprit seul un certain nombre, devint maître d'école et puis étudiant à Cambridge, où il prit ses grades en 1817. Il y fut nommé professeur d'arabe en 1819 et, en 1834, professeur d'hébreu. Il mourut recteur de Barley. Ses principaux ouvrages sont *Grammar of the Hebrew Language, compiled from the best authorities, chiefly Oriental,* in-8o, Londres, 1830; 6e édit., 1844; *Hebrew, Chaldaic and English Lexicon,* in-8o, Londres, 1840; 3e édit., 1844; *The Book of the Patriarch Job translated from the Hebrew, with Introduction and Commentary,* in-8o, Londres, 1837; *An Inquiry into the Nature, Progress and End of Prophecy,* in-8o, Cambridge, 1849; *The Events and Times of the Visions of Daniel and St. John investigated, identified and determined,* in-8o, Londres, 1851. On lui doit aussi des *Prolegomena in Biblia Polyglotta Londinensia minora* (de S. Bagster), Londres, 1831. — Voir Th. Hamilton, dans le *Dictionary of National Biography,* t. XXXII, 1892, p. 378.

LEÉDAN, orthographe de Lédan dans la Vulgate. I Par., XXIII, 7, 9. Voir LÉDAN.

LEEWIS Denys. Il est plus connu sous le nom de Denys le Chartreux. Voir ce nom, t. II, col. 1385.

LE FÈVRE Jacques, commentateur français, surnommé d'Étaples, *Faber Stapulensis,* du lieu de sa naissance en Picardie. Il naquit vers 1450-1455, et mourut à Nérac vers 1536. Il fit ses études à l'Université de Paris et eut pour maître de grec Jérôme de Sparte. Il habita de 1507 à 1520 l'abbaye de Saint-Germain des Prés, devint en 1523 vicaire général de Briçonnet, évêque de Meaux, et alla enfin mourir en Guyenne à la cour de la reine Marguerite de Navarre qui le protégeait à cause de ses tendances protestantes. On a de lui : *Quincuplex* [(sic) dans la 1re édit.; *Quintuplex* dans la 2e et la 3e] *Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum,* in-fo, Paris, 1509, 1513; Caen, 1515; *Epistolæ Divi Pauli cum commentariis,* in-fo, Paris, 1513, 1515, 1531; *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia,* in-fo, Paris, 1522; Bâle, 1523; Cologne, 1541; *Commentarii in Epistolas catholicas,* in-fo, Bâle, 1527; Anvers, 1540; *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio,* in-8o, Paris, 1816; la seconde édition porte le même titre avec cette addition : *et una ex tribus Maria,* in-4o, Paris, 1518; 3e édit., 1519; *De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda,* in-4o, Paris, 1519. Ces derniers opuscules, ainsi que les Commentaires sur les Évangiles, sur les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques, furent mis, avec le *Psalterium quintuplex,* à l'index du Concile de Trente, *donec corrigantur.* Le Fèvre traduisit aussi le Nouveau Testament en français et publia sa version en 1523. Plus tard, il traduisit également l'Ancien Testament en fran-

çais d'après la Vulgate et son travail parut à Anvers, en 1528, en quatre volumes in-8°. Voici le titre de ces traductions : *Le S. Evangile selon S. Matthieu. — S. Marc. — S. Luc. — S. Johan.* Simon de Colines, l'an de grace mil cinq cens XXIII. — *Ceste seconde partie du N. T. contenant les Epistres de S. Pol, les Epistres catholiques, les Actes des Apostres, l'Apocalypse de S. Johan l'Évangéliste.* Simon de Colines, l'an de grace 1523. — *Le Psaultier de David.* Simon de Colines, l'an de grace 1525. — *Le premier volume de l'Ancien Testament, contenant les chinc premiers livres de Moyse translatez en francoys selon la pure et entiere version de S. Hierosme*, etc. Il parut trois éditions complètes de la Bible sous ce titre : *La saincte Bible en francoys translatee selon la pure et entiere traduction de Sainct Hierosme, conferee et entierement revisitee selon les plus anciens et plus correctz exemplaires*, in-f°, Anvers, 1530, 1534, 1541. Sur le caractère et l'histoire de cette version, voir t. II, col. 2361-2362. — Voir Ch. A. Graf, *Essai sur la vie et les écrits de Lefèvre d'Étaples*, in-8°, Strasbourg, 1842 ; Id., *Jacobus Faber Stapulensis*, dans *Zeitschrift für historiche Theologie*, t. XXII, 1852, p. 3-86 ; 165-237.

F. VIGOUROUX.

LÉGION (Vulgate : *legio*). Ce mot est plusieurs fois employé dans la Vulgate, mais jamais dans le sens technique du mot, c'est-à-dire pour désigner le corps de troupes qu'on appelait de ce nom dans l'armée romaine. — 1° Il est question des légions des Céréthiens et des Phéléthiens. II Reg. (Sam.), XV, 18 ; IV (II) Reg., XI, 19 ; I Par., XVIII, 17. Dans le premier de ces textes, l'hébreu emploie le mot *kôl* et les Septante le mot πᾶς, c'est-à-dire l'ensemble. Dans les autres, il n'y a rien en hébreu et simplement l'article ὁ dans les Septante. Dans I Mach., VI, 35, 38, 45, le mot *legio* traduit le grec φάλαγξ (φάρανξ par suite d'une faute de copiste au ℣. 38). Les éléphants de l'armée syrienne sont divisés en phalanges ; cela veut dire simplement en troupes, sans que le mot désigne la phalange grecque avec son organisation particulière. — Dans I Mach., IX, 12 ; X, 82, φάλαγξ, l'armée de Bacchide est rangée en phalanges, Vulgate : *legio*. Ici il peut être question de la phalange proprement dite, c'est-à-dire d'une troupe profonde dont Philippe II de Macédoine avait emprunté l'organisation aux Thébains, Diodore de Sicile, XVI, 3, et qui subsista jusqu'à la conquête romaine dans les armées helléniques.

2° Dans le Nouveau Testament on trouve le mot grec λεγειών ; Vulgate : *legio*, mais c'est pour désigner simplement une multitude. Notre-Seigneur dit à Pierre qui veut se défendre au jardin des Oliviers contre ceux qui viennent pour l'arrêter : « Penses-tu que je ne puisse invoquer mon Père qui me donnerait à l'instant plus de douze légions d'anges ? » Matth., XXVI, 53. — Lorsque le démon interrogé par Notre-Seigneur sur son nom répond : « Je m'appelle Légion, » il veut dire simplement qu'ils sont un grand nombre dans le corps du possédé. Marc., V, 9 ; Luc., VIII, 30, 36. Dans ce dernier verset, le mot « légion » n'est pas dans le texte grec. — Sur la « légion » dans l'armée, voir ARMÉES, t. I, col. 994.

E. BEURLIER.

LEGIONENSIS (CODEX). Trois anciens manuscrits de la Vulgate portent ce nom, qu'ils doivent à leur lieu d'origine, Léon, en latin *Legio* (Espagne). Tous les trois sont datés, ce qui ajoute à leur valeur paléographique, et ornés d'abondantes et curieuses illustrations, d'un grand intérêt pour l'histoire de l'art visigothique. Un autre trait commun aux trois, c'est qu'ils intercalent l'Épître apocryphe aux Laodicéens entre Col. et I Thess. Comme texte, ils sont étroitement apparentés avec le *Codex Æmilianus* (Bible de San Millan, du IXe siècle, maintenant à l'Académie d'histoire de Madrid), la Bible d'Alcala (IXe siècle, actuellement à l'Université de Madrid) et autres manuscrits espagnols provenant de l'ancien royaume de Léon. « Les textes espagnols se montrent à nous, dès leur première apparition, avec un caractère absolument à part. Aucune famille de textes, excepté les textes irlandais, ne montre une originalité aussi exclusive. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 8. Les nombreuses citations bibliques de l'évêque hérétique d'Avila Priscillien, dont nous possédons maintenant onze traités (*Corp. Scriptor. eccles. latin.*, Berlin, 1889, t. XVIII), nous montrent qu'avant saint Jérôme régnait en Espagne une version dont nous retrouvons la trace certaine dans le texte espagnol de la Vulgate.

1° LEGIONENSIS I. — Seconde partie d'une Bible du Xe siècle (Isaïe-Apocalypse), conservée dans les archives de la cathédrale de Léon sous le n° 6. Berger a lu la date 968 de l'ère espagnole, répondant à l'an 920 de notre ère. Une notice récente, insérée au début, atteste que le manuscrit provient du monastère des Saints-Côme-et-Damien. Il s'agit du monastère d'Albarès, situé dans la banlieue de Léon et qui venait d'être fondé en 920, quand le codex fut écrit. Deux copistes se nomment : Jean, qualifié ordinairement de diacre, mais une fois de prêtre (f° 3), et Vimara, prêtre (f° 2), ou Vimaranus, pécheur (f° 233 v°). Les Canons de Priscillien et le *Procemium sancti Peregrini episcopi*, avant les Épîtres de saint Paul, sont la marque de fabrique espagnole.

2° LEGIONENSIS II. — Bible entière conservée dans les archives de la collégiale de San-Isidro de Léon. Elle est datée de l'ère espagnole 998, correspondant à l'année 960. Il y a sur les marges des notes arabes et de nombreuses citations d'une ancienne version latine. Le Psautier est d'après l'hébreu ; Tobie et Judith présentent un texte différent de la Vulgate. Une collation (texte et marge) fut faite en 1587, en vue de la revision de la Vulgate à laquelle on travaillait alors, et envoyée à Rome avec une lettre de l'évêque de Léon, Fr. Trugillo, qui décrit exactement le codex. Cette collation se conserve encore à la Vaticane, *Cod. lat.* 4859. La lettre de Trugillo a été publiée par Vercellone, partie dans ses *Dissertazioni accademiche*, Rome, 1864, p. 93-94, partie dans ses *Variæ Lectiones Vulgatæ*, t. I, p. CI-CII. — Ce manuscrit est plus connu sous le nom de *Codex Gothicus Legionensis* ou simplement de *Codex Gothicus*.

3° LEGIONENSIS III. — N'est qu'une copie du codex précédent, faite en 1162. Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 17-21, 384-385 ; Egurén, *Memoria descriptiva de los códices notables de España*, Madrid, 1859, p. 46-47 ; Tailhan, dans *Nouveaux Mélanges* du P. Cahier, 1877, t. IV, p. 306-307.

F. PRAT.

LÉGISLATION MOSAÏQUE. Voir LOI MOSAÏQUE.

LÉGUMES (hébreu : *yârâq* ; Septante : λάχανον ; Vulgate : *olus*, III Reg., XXI, 2 ; Prov., XV, 17 ; Septante : λαχανεία ; Vulgate : omis dans Deut., XI, 10 ; hébreu : *yéréq* ; Septante : λάχανον ; Vulgate : *olus*, Gen., IX, 3 ; Ps. XXXVII (Vulgate, XXXVI), 2 ; hébreu : *'ôrôt* ; Septante : ἀριώθ (simple transcription du mot hébreu) ; Vulgate : *herbæ agrestes*, IV Reg., IV, 39 ; hébreu : *zêrô'îm* et *zêre'ônîm* ; Septante : ὄσπριον ; Vulgate : *legumina*, Dan., I, 12, 16), partie que l'on cueille (*legumen*, de *legere*) sur une plante potagère pour l'alimentation, soit le fruit, soit les feuilles, soit la racine etc., et par extension la plante potagère elle-même.

1° Les mots *yârâq*, « vert, » et *yéréq*, « verdure, » désignent les plantes potagères, que nous appelons légumes, surtout les légumes verts. Le nom *zêrô'îm* ou *zêre'ônîm* (car ce doit être le même mot auquel est tombé ou a été ajoutée la lettre נ, *nun*, par faute du copiste) comprend tous les légumes. — Les légumes verts et les légumes secs entraient dans l'alimentation des Hébreux. La Genèse, IX, 3, les regarde comme donnés à l'homme pour sa nourriture avant la chair des animaux. Ils passent pour une

nourriture commune en regard de la chair des animaux gras, qui est un aliment de fête. Prov., xv, 17.

Mieux vaut un plat de légumes avec de l'affection
Qu'un bœuf gras avec de la haine.

Dans la crainte de contracter une souillure légale en se nourrissant des viandes provenant de la table royale, Daniel et ses trois compagnons demandèrent au chef des eunuques de leur servir seulement des légumes et de l'eau. Dan., I, 12, 16. A Rome, certains fidèles convertis du judaïsme se faisaient scrupule de manger de la viande achetée au marché, craignant sans doute qu'elle n'eût été immolée aux idoles, et ne mangeaient que des légumes. Rom., XIV, 2. On faisait cuire les légumes au pot, IV Reg., IV, 38, dans l'eau, ou on les assaisonnait avec de l'huile et des condiments divers, on en faisait une sorte de purée. Gen., XXV, 29, 34. Il est fait mention de jardins potagers, où on les cultivait, Deut., XI, 10 (hébreu); III Reg., XXI, 2; on les cultivait aussi en pleine campagne, IV Reg., IV, 39, où l'on en rencontrait des champs entiers. II Reg., XXIII, 11. — Sous le ciel de feu de la Palestine, s'ils ne sont pas arrosés, ils se dessèchent promptement comme l'herbe et ils servent d'image de la prospérité passagère des méchants. Ps. XXXVII (Vulgate, XXXVI), 2. — De la graine si petite du sénevé s'élève une plante qui dépasse tous les légumes ou plantes potagères : et cette croissance qui paraît si disproportionnée avec ses origines est dans la parabole l'image de l'extension du royaume de Dieu. Matth., XIII, 32; Marc., IV, 32. — Pour faire parade de leur zèle à observer la loi, les pharisiens avaient étendu les prescriptions au sujet de la dîme jusqu'aux moindres produits de leurs jardins, aux légumes, Luc., XI, 42, quoique la loi ne demandât la dîme que du revenu en blé, vin, huile. Lev., XXVII, 30; Num., XVIII, 12; Deut., XIV, 22, 23.

2° Différents légumes verts ou secs entraient dans l'alimentation des Hébreux. Voici ceux qui sont désignés nommément :

Ail, hébreu : *šûm;* Septante : τὰ σκόρδα; Vulgate : *allia*. Num., XI, 5. Voir t. I, col. 310.

Chicorée, une des plantes comprises sous le nom général d'*herbes amères* (hébreu : *merôrîm*). Exod., XII, 8; Num., IX, 11. Voir t. II, col. 697, et t. III, col. 600.

Concombre, hébreu : *qiššu'im;* Septante : σίκυος; Vulgate : *cucumeres*. Num., XI, 5; Is., I, 8; Baruch, VI, 69. Voir t. II, col. 890.

Fève, hébreu : *pôl;* Septante : κύαμος; Vulgate : *faba*. II Reg., XVII, 28; Ezech., IV, 9. Voir t. II, col. 2228.

Laitue, une des *herbes amères, merôrîm*, du repas pascal. Exod., XII, 8; Num., IX, 11. Voir t. III, col. 600.

Lentille, hébreu : *'ădâšîm;* Septante : φακός; Vulgate : *lens*. Gen., XXV, 34; II Reg., XVII, 28; XXIII, 11; Ezech., IV, 9. Voir col. 164.

Melon, hébreu : *'ăbaṭṭiḥîm;* Septante : πέπων; Vulgate; *pepones*. Num., XI, 5.

Oignon, hébreu : *beṣalim;* Septante : κρόμμυον; Vulgate : *cepe*. Num., XI, 5.

Poireau, hébreu, *ḥâṣîr;* Septante : πράσον; Vulgate : *porrum*. Num., XI, 5.

Vesce. Voir Fève, t. II, col. 2228.

E. Levesque.

LÉHÉMAN (hébreu : *Laḥmâs;* Septante : *Vaticanus :* Μαχές; *Alexandrinus :* Λαμάς), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XV, 40. Au lieu de *Laḥmâs*, on trouve, dans un certain nombre de manuscrits hébreux, *Laḥmâm*. D'autres offrent une lecture douteuse à cause de la ressemblance du ס, *samech*, et du ם, *mem* final. Les Septante ont adopté la première leçon, comme on peut le voir, malgré la corruption du texte en certains manuscrits. Seule la Vulgate a *Léhéman*, et encore rencontre-t-on en beaucoup de manuscrits et de vieilles éditions *Léémas* ou *Léhémas*. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum heb. cum variis lectionibus,* Oxford, 1776, t. I, p. 465; J.-B. De Rossi, *Variæ lectiones Vet. Testamenti*, Parme, 1785, t. II, p. 90; C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1864, t. II, p. 44. Léhéman fait partie du deuxième groupe des villes de « la plaine » ou *Séphélah*. On l'identifie d'une manière satisfaisante avec *Khirbet el-Lahm*, au sud de *Beit-Djibrin*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 261.

A. Legendre.

LÉHETH (hébreu : *Yaḥaṭ;* Septante : 'Ιέθ), fils aîné de Séméi, de la tribu de Lévi. C'était le chef d'une famille gersonite du temps de David. I Par., XXIII, 10-11. C'est par altération du nom que la Vulgate porte Léheth au lieu de Jahath. Voir Jahath, t. III, col. 1105.

LE HIR Arthur Marie, né le 5 décembre 1811, à Morlaix (Finistère), mort à Paris le 18 janvier 1868. Entré au séminaire de Saint-Sulpice le 10 octobre 1833, il devint professeur, au même séminaire, de théologie pendant les premières années de son enseignement, puis d'Écriture Sainte et d'hébreu jusqu'à sa mort. Peu de temps auparavant, le nonce du pape à Paris avait appris que Pie IX appelait M. Le Hir à Rome pour prendre part aux travaux préparatoires du concile du Vatican. Voir sa notice, p. IV-XXIV de l'*Introduction* aux *Études bibliques*. Cette introduction est de M. Grandvaux, directeur au séminaire de Saint-Sulpice, lequel a publié, après la mort de M. Le Hir, les ouvrages que nous avons de lui, savoir : — 1. *Études bibliques, avec Introduction et sommaires,* 2 in-8°, Paris, 1869. Les articles qui composent ce recueil avaient presque tous paru, du vivant de l'auteur, dans les *Études religieuses*, publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, IIIe série, t. VIII, IX, X, XI, XII, XIII; IVe série, t. I, II. — 2. *Le livre de Job; Traduction sur l'hébreu et commentaire, précédé d'un Essai sur le rythme chez les Juifs, et suivi du Cantique de Débora et Psaume CX*, in-8°, Paris, 1873. — 3. *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin, analysés et annotés en français, avec la Vulgate en regard et l'indication des différences entre les deux versions,* in-12, Paris, 1876. — 4. *Les tris ogrands Prophètes, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel; analyses et commentaires, avec traduction de l'hébreu en français des parties principales,* in-12, Paris, 1876. — 5. *Le Cantique des Cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaires, précédé d'une Étude sur le vrai sens du Cantique, par M. l'abbé Grandvaux,* in-8°, Paris, 1883; fait partie de la grande *Bible* publiée par le libraire Lethielleux. — 6. *Résumé chronologique de la vie du Sauveur,* publié par M. Vigouroux dans *L'Université catholique*, mai et juin 1889, t. I, p. 6-27 189-202. Cf. *Bibliothèque sulpicienne,* 3 in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 292-299. M. Renan, qui avait été l'élève de M. Le Hir, a ainsi résumé, dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* 1883, p. 273, les qualités de son ancien maître : « M. Le Hir était un savant et un saint; il était éminemment l'un et l'autre. »

L. Bertrand.

LEIGH Édouard, exégète protestant anglais, né le 23 mars 1602, à Shawell, comté de Leicester, mort le 2 juin 1671, dans son domaine de Rushall Hall, dans le comté de Stafford. Il fit ses études à Oxford, où il s'adonna particulièrement à l'histoire, au droit et à la théologie. Après un court séjour en France, en 1625, il se rendit à Banbury, dans le comté d'Oxford, où il suivit les prédications du ministre puritain William Wheatly, pour qui il professait une grande admiration. Le 30 octobre 1640, il fut nommé, par la ville de Stafford, membre du Parlement; il fit d'abord partie de l'opposition, puis il adopta des idées plus modérées; mais il fut compris dans les membres du Long Parle-

ment qui, en 1648, sur l'ordre de Cromwell, furent chassés de cette assemblée, lorsqu'elle fut purgée de tous ceux qui s'opposaient à la politique du Protecteur. Il renonça dès lors à la vie publique. Ses écrits sont assez variés; parmi ses ouvrages théologiques, il convient de citer *Annotations upon all the books of the New Testament, philological and theological,* in-f°, Londres, 1650; *Annotations on five poetical books of the Old Testament,* in-f°, Londres, 1657; *Critica sacra; or Observations on all the Radices or primitive Hebrew words of the Old Testament in order alphabeticall,* in-f°, Londres, 1650; *Critica sacra; or philological and theological Observations upon ali the Greek words of the New Testament in order alphabeticall,* in-4°, Londres, 1639, 1646, 1650. Louis Wolzogue a traduit en français les *Critica sacra* sous le titre de *Dictionnaire de langue sainte, contenant ses origines avec des observations,* in-4°, Amsterdam, 1703. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* 1824, p. 287. A. Regnier.

LE JAY Gui Michel, savant français, né à Paris en 1588, mort le 10 juillet 1675, éditeur de la Polyglotte de Paris. Voir Polyglotte.

LELONG Jacques, bibliographe français, né à Paris le 19 avril 1665, mort dans cette ville le 13 août 1721. Étant entré à l'Oratoire, en 1628, il enseigna pendant quelques années les humanités, puis devint bibliothécaire de la maison Saint-Honoré. Il remplit cette charge pendant vingt-deux ans, jusqu'au moment de sa mort. On lui doit la bibliographie la plus savante qu'on ait publiée sur l'Écriture, *Bibliotheca sacra seu syllabus omnium ferme Sacræ Scripturæ editionum ac versionum secundum seriem linguarum quibus vulgatæ sunt, notis historicis et criticis illustratus, adjunctis præstantissimis codicibus manuscriptis,* 2 in-8°, Paris, 1702; 2e édit., 1709; nouvelle édition augmentée par Frd. Chr. Boerner, 2 in-8°, Anvers, 1709; in-f°, Paris, 1719; 2 in-f°, Paris, 1723 (édition donnée par le P. Desmolets, qui a mis en tête une Vie de l'auteur); nouvelle édition augmentée par Ant. Gottlieb Masch, supérieure aux précédentes, 6 in-4°, Halle, 1778-1790. On a aussi de Lelong: *Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes,* in-8°, Paris, 1713. — Voir A. M. P. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* in-8°, Paris, 1880-1882, p. 82.

LE MAISTRE Isaac Louis, appelé communément de Saci (anagramme d'Isaac), janséniste français, né à Paris, le 29 mars 1613, mort le 4 janvier 1684. Ordonné prêtre en 1650, il devint le confesseur et le principal directeur des religieuses de Port-Royal. Il est surtout célèbre par sa traduction de la Bible : *La Sainte Bible en latin et en françois avec des explications du sens littéral et du sens spirituel,* 32 in-8°, Paris, 1682-1702; la plus belle édition est celle en 12 in-8°, Paris, 1789-1804. Voir t. II, col. 2367.

LENGERKE (Cæsar von), théologien protestant allemand, né à Hambourg le 30 mars 1803, mort le 3 février 1855. Il fut professeur de théologie et des langues orientales à Kœnigsberg. Ses écrits théologiques s'occupent en général de la Bible. Son premier ouvrage de ce genre fut le *Commentarius criticus de Ephræmo Syro Scripturæ Sacræ interprete,* in-8°, Kœnigsberg, 1828, collection de leçons différentes du *textus receptus* syriaque empruntées aux commentaires bibliques de saint Éphrem. Lengerke admet avec Rœdiger que le texte syriaque de saint Éphrem a des gloses empruntées au texte primitif. Il fit suivre cet ouvrage d'une monographie : *De Ephræmi Syri arte hermeneutica,* in-8°, Kœnigsberg, 1831. L'auteur y parle des matériaux dont se servit saint Éphrem pour ses travaux exégétiques, de l'influence qu'eurent sur lui les écrivains juifs et grecs (voir Siegfried, *Philo von Alexandria,* Iéna, 1875, p. 379), des écoles exégétiques d'alors, enfin de la doctrine de saint Éphrem, quant à l'Écriture Sainte et à sa méthode de l'interpréter. Voir Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes,* Iéna, 1869, p. 138. La première œuvre exégétique de Lengerke est son *Commentarius criticus de duplici Psalmi 22. exemplo,* in-4°, Kœnigsberg, 1833. Sa traduction en allemand avec commentaire du livre de Daniel est très importante pour son époque : *Das Buch Daniel, verdeutscht und ausgelegt,* in-8°, Kœnigsberg, 1835. Il s'occupe en premier lieu de l'authenticité de ce livre, de ses idées fondamentales, de sa tendance et de la forme du livre, puis il en donne la traduction et une explication. Plusieurs opinions qu'y émet Lengerke ont été reconnues depuis insoutenables. Voir de Wette-Schrader, *Einleitung in das alte Testament,* 1869, p. 486; Bleek-Wellhausen, *Einleitung,* 1878, p. 468. Différentes parties cependant sont encore pleines d'intérêt, par exemple, ses recherches sur les divergences des Septante et du texte massorétique, etc. — L'ouvrage principal de Lengerke, est un travail archéologico-historique, *Kenaan,* in-8°, Kœnigsberg, 1843, l'histoire du peuple d'Israël et de sa religion jusqu'à la mort de Josué. L'ouvrage est dans sa totalité un commentaire des livres historiques de la Bible. Y figurent, un traité de la langue hébraïque, une méthode d'écrire l'histoire et une critique de l'hexateuque basée sur Bleek, Tuch, de Wette, Stähelin et Ewald. Voir Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das alte Test.,* 1878, §§ 81-87, p. 152-178. Cet ouvrage ne fut pas continué, ce qui du reste n'est guère regrettable, parce qu'il fut bientôt surpassé par des publications appuyées sur des découvertes nouvelles. Le dernier ouvrage de Lengerke fut son commentaire des Psaumes : *Die fünf Bücher der Psalmen,* 2 in-8°, Kœnigsberg, 1847. Cet ouvrage n'eut aucun succès et ne valut à son auteur que des critiques très sévères d'ailleurs bien méritées. — Voir Siegfried, *Allgemeine deutsche Biographie,* t. XVIII, p. 252-255; Winer, *Handbuch der theol. Litteratur,* t. II, p. 637; De Wette-Schrader, *Einleitung in das alte Testament,* p. 179. E. Michels.

LENTILLE (hébreu : *'ădâšim;* Septante : φακός; Vulgate : *lens,* Gen., XXV, 34; II Reg., XVII, 28; XXIII, 11; Ézech., IV, 9), plante légumineuse dont la graine est employée comme aliment.

I. Description. — Ce genre de Légumineuses, de la tribu des Viciées, qui doit son nom à la forme arrondie, comprimée de ses graines, comprend un petit nombre d'espèces successivement rattachées, suivant l'appréciation des botanistes, aux divers groupes *Cicer, Ervum, Lathyrus* et *Vicia.* Mais le genre *Lens* déjà adopté par Adanson et Tournefort mérite d'être conservé pour la forme caractéristique de ses graines d'abord et surtout de son style grêle, comprimé, creusé à la face supérieure d'un sillon longitudinal recouvert de poils courts. L'espèce principale, *Lens esculenta* de Mœnch (fig. 44), cultivée de temps immémorial comme plante alimentaire pour ses graines charnues et farineuses, n'existe plus nulle part à l'état spontané. Toutes sont des herbes annuelles, à feuilles imparipennées dont la foliole terminale est remplacée par un mucron et même par une vrille simple et courte vers le haut de la tige. Les fleurs petites, en grappes pauciflores, ont un calice à dents sensiblement égales, un étendard obovale, les ailes soudées avec la carène; la gousse courte et comprimée ne renferme à la maturité que 1 ou 2 graines. F. Hy.

II. Exégèse. — Il ne saurait y avoir de doute sur l'identification des *'ădâšim* avec les lentilles. Le nom arabe de ce légume, عَدَس, *'adas,* la traduction constante des Septante par φακός et de la Vulgate par *lens,* l'interprétation rabbinique, rendent certaine cette iden-

tification. Le nom sémitique est passé même chez les Berbères sous la forme *adès*. La couleur attribuée dans Gen., xxv, 29-34, aux *'ădâšîm* ou plutôt à la bouillie ou purée d'*ădâšîm* convient bien aux lentilles. Ésaü revenant des champs épuisé de fatigue et apercevant Jacob en train de préparer de la bouillie d'*ădâšîm*, dit à son frère : « Laisse-moi manger de cette chose rougeâtre. » Ces lentilles étaient sans doute d'une espèce commune en Égypte, et dont on voit quelques specimens au Musée du Louvre, de très petite taille et semblables à la variété appelée *Lentille rouge* ou *Lentillon*. V. Loret, *Études de botanique égyptienne*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes*, t. xvii, 1895, p. 192. Mais lorsque les graines sont dépouillées de leur écorce, comme les Égyptiens ont l'habitude de les préparer, elles ont plus encore, ainsi que la bouillie qu'on en fait, la couleur rouge pâle. Reynier, *Économie publique et rurale des Arabes et des Juifs*, in-8°, Genève, 1820, p. 429.

Les lentilles entraient dans l'alimentation des Hébreux.



44. — *Lens esculenta.*

Elles figurent à côté des fèves et des pois parmi les aliments que Sobi, fils de Naas, et Berzellaï de Galaad apportèrent à David, obligé de fuir devant Absalom révolté. II Reg., xvii, 28. C'est dans un champ de lentilles que Semma, fils d'Agé, un des vaillants guerriers de David, battit une troupe de Philistins. II Reg., xxiii, 11-12. Nous voyons dans Ézéchiel, iv, 9, que les lentilles étaient mélangées au froment avec des grains de nature inférieure, sans doute en temps de disette ou pour les indigents. C'est ce qu'Athénée, *Deipnos.*, iv, 15, appelle ἄρτος φάκινος. C'était aussi la première nourriture qu'on prenait dans le deuil : Les lentilles sont la nourriture du deuil et de la douleur, dit Rabbi Éléazar dans le *Pirke*, c. xxxv. Windet, *De vita functorum statu*, v, dans *Crenii Opuscula quæ ad historiam ac philologiam spectant*, fasc. 4, 1694, p. 74. Saint Jérôme y fait allusion dans sa lettre à Paula sur la mort de sa fille Blésilla, t. xxii, col. 470 : Dans le deuil, dit-il, les Juifs, « d'après une vaine tradition des pharisiens, prennent des lentilles pour première nourriture, faisant voir par là que ce mets fatal leur a fait perdre le droit d'aînesse. » Cependant bien préparées, elles formaient et forment encore en Orient un mets estimé et recherché. Robinson, *Biblical Researches*, 3e édit., 1867, t. ii, p. 167; t. iii, p. 40. C'est pour une bouillie ou purée de lentilles qu'Ésaü épuisé de fatigue céda à Jacob son droit d'aînesse. Gen., xxv, 32-34. Sans doute on préparait cette bouillie comme maintenant avec de l'huile et de l'ail. Les peintures du tombeau de Ramsès III, d'après Wilkinson, *Manners and Customs*, 1878, t. ii, p. 32, nous font assister à la préparation de ce mets (fig. 45). On voit un homme occupé à faire cuire des lentilles, derrière lui son compagnon apporte du bois pour alimenter le feu, et à côté se trouvent des corbeilles pleines de lentilles. Les Égyptiens, dit Théophraste, *Hist. plant.*, iv, 5, faisaient grand usage de ce légume. Les lentilles, dit Raffeneau-Delile, *Mémoire sur les plantes qui croissent en Égypte*, dans *Description de l'Egypte, Histoire naturelle*, t. ii, Paris, in-4°, 1812, p. 23, sont communes en Égypte comme elles l'étaient autrefois. Elles portaient, chez les Romains, le nom de lentilles de Péluse. Virgile, *Georg.*, i, 228; Martial, xiii, épigr. 9. On les sème aujourd'hui sans labour dans la haute et dans la basse Égypte, et on les récolte sèches en grande quantité; elles sont rougeâtres et fort petites. On les monde quelquefois de leur écorce, en les broyant sous des meules



45. — Égyptien occupé à faire cuire des lentilles. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. ii, p. 32.

à bras, afin de les rendre plus délicates quand on les fait cuire. Le nom hiéroglyphique est , *ăarosana, aršana*, d'où le copte ⲁⲣϣⲓⲛ. Ce nom ne paraît pas égyptien, mais plutôt sémitique, importé sans doute avec la plante dans la vallée du Nil. On a fait remarquer qu'il pourrait bien être le nom sémitique *'ădâšîm*, avec confusion facile du ד, *d*, avec le ר, *r*. En écriture hiératique même les deux signes peuvent se prendre l'un pour l'autre. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., 1892, p. 93. Cf. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, t. i, 1897, p. 103; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 214-215.

E. Levesque.

LENTISQUE (grec : σχῖνος; Vulgate : *schinus*, Dan., xiii, 54), arbre commun en Orient.

1. Description. — Le *Pistacia Lentiscus* de Linné est un petit arbre de la famille des Térébinthacées des plus répandus dans les lieux arides de toute la région méditerranéenne, où l'on recueille sur ses rameaux tortueux après incision la gomme-résine nommée mastic. Ses feuilles persistantes ont un pétiole ailé, pourvu de 3 à 5 paires de folioles petites, coriaces, ovales ou lancéolées, obtuses avec un court mucron. Les fleurs sont agglomérées à l'aisselle des feuilles supérieures, en grappes spiciformes, dioïques et sans corolle. — Le calice, à 5 divisions dans les fleurs mâles (fig. 46), n'en a que 3 ou 4 dans les fleurs femelles (fig. 47); les étamines, au nombre de 5 superposées aux sépales, ont de grandes anthères au sommet d'un filet très court; l'ovaire uniloculaire devient une toute petite drupe rouge, puis noirâtre, un peu comprimée, recouvrant un noyau osseux sous une enveloppe membraneuse. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Le lentisque n'est mentionné qu'une fois dans la Bible, dans la partie deutérocanonique du livre de Daniel, qui raconte l'histoire de Susanne.



46. — *Pistacia lentiscus*. Rameau et fleur mâles. Fleur grossie.

Quand Daniel demanda à l'un des vieillards accusateurs de Susanne sous quel arbre il l'a vue commettre le crime, il répondit, xiii, 54 : « sous un lentisque, » ὑπὸ σχῖνον. « Tu mens pour ta perte, s'écria Daniel, car l'ange de Dieu qui a déjà reçu l'arrêt divin est prêt à te fendre par le milieu, σχίσει. » On a souvent mis en avant ce jeu de mot du texte grec, pour nier l'existence



47. — *Pistacia lentiscus*, rameau femelle avec fruits. Fleur femelle grossie.

d'un original sémitique de cette partie deutérocanonique, le même jeu de mots ne pouvant s'y retrouver exactement. Origène, *Epist. ad Africanum de historia Susannæ*, t. xi, col. 61, répondait déjà que dans l'ignorance où l'on est relativement au nom hébreu de cet arbre, on ne pouvait pas se prononcer ainsi contre l'authenticité d'un original hébreu. On peut ajouter qu'en supposant un original chaldéen, il serait facile de retrouver le même jeu de mots, avec פסתקא, *pisteqâ'*, nom araméen du lentisque, et le verbe *pesaq*, פסק, « couper en deux. » Ainsi a traduit une des versions syriaques. Du reste, le traducteur grec a bien pu ne pas conserver les mêmes noms d'arbres, si la paronomase n'était plus possible avec eux, et y substituer d'autres noms qui lui permettaient un jeu de mot équivalent. On peut voir des exemples nombreux dans Welte, *Specielle Einleitung in die deuterocanonischen Bücher des alten Testament*, 1844, p. 248; Wiederholt, *Die Geschichte Susanna*, dans la *Tübing. Quartalschrift*, 1869, p. 296-308; Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., Paris, 1889, p. 477-483.

2° Plusieurs exégètes et naturalistes regardent la résine du lentisque, connue sous le nom de *mastic*, en arabe *mastaka*, comme le *ṣŏrî*, Gen., xxxvii, 25, cette résine odorante que les marchands ismaélites portaient en Égypte. Plus communément on voit dans le *ṣorî* la résine du *Pistacia Terebinthus*. Il est vrai que les Arabes ont souvent confondu le lentisque et le térébinthe sous le même nom ضرو, *dirû*, nom qui a une certaine analogie avec le *ṣorî* hébreu. Voir Résine.

E. Levesque.

LENTULUS Publius, personnage imaginaire auquel on a attribué une lettre apocryphe décrivant la personne de Notre-Seigneur. Il est censé avoir été gouverneur de la Judée, avant Ponce Pilate, et avoir écrit la lettre qui suit au Sénat romain.

I. Lettre de Lentulus. — « Lentulus, gouverneur (*præses*) des Jérosolymitains, au sénat et au peuple romain, salut. » Ce préambule ne se lit pas dans tous les textes. Voici maintenant le texte de la lettre même d'après E. Dobschütz, *Christusbilder, Beilage viii*, Leipzig, 1899, p. 319** : « Il a paru en ces temps-ci, et il vit encore, un homme d'une grande puissance (*virtutis*), appelé Jésus-Christ. Les peuples l'appellent prophète de vérité et ses disciples, fils de Dieu. Il ressuscite les morts et guérit toutes les maladies. C'est un homme d'une taille moyenne... (*homo quidem statura procerus mediocris et spectabilis*). Il a une figure vénérable qui lui attire l'amour et la crainte de ceux qui le voient. Ses cheveux sont de la couleur de la noisette dans sa maturité, lisses jusqu'aux oreilles, et à partir des oreilles bouclés, frisés (*circinos crispos*), avec des reflets bleuâtres et brillants, flottants au-dessous des épaules; ils sont partagés en deux au sommet de la tête à la manière des Nazaréens. Son front est uni et très serein, avec un visage sans ride et sans tache, et le teint d'un bel incarnat. Son nez et sa bouche sont sans défaut; sa barbe est abondante, de la couleur des cheveux, point longue et (un peu) divisée en deux au (milieu du) menton. Son air est simple et posé; ses yeux sont glauques et clairs. Il est terrible dans ses réprimandes; doux et aimable dans ses avertissements; de bonne humeur avec gravité. Il a pleuré quelquefois, mais il n'a jamais ri. Sa taille est droite, ses mains et ses bras beaux à voir. Sa conversation est grave, brève et modeste. De sorte qu'on peut dire justement avec le prophète que c'est le plus beau des enfants des hommes. » — Voir l'énumération des manuscrits et l'*Apparatus criticus* dans Dobschütz, *Christusbilder*, p. 308**-324**. L'*Epistola Lentuli* se trouve en manuscrit dans de nombreuses bibliothèques. Elle fut imprimée d'abord dans la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe le Chartreux, qui parut in-f°, à Cologne, 1474, *Proœmium*, 14 (t. i, p. 10, de l'édition de Paris, 1870), et à Nuremberg en 1491 dans l'Introduction aux œuvres de saint Anselme de Cantorbéry. E. von Dobschütz, *Christusbilder*, p. 309**-310**, et L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. i, 1826, n. 1136, p. 126, ainsi que dans les *Opuscula* du même docteur, sans date. Voir *ibid*. Plus tard, elle fut reproduite dans l'*Ecclesiastica historia per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*, connue sous le nom de *Centuries de Magdebourg*, 13 in-8°,

Bâle, 1559-1574, t. I, p. 344. Elle a été souvent réimprimée depuis, en particulier dans plusieurs collections de livres apocryphes du Nouveau Testament. — L'auteur de cette lettre s'était visiblement proposé de satisfaire la pieuse curiosité des fidèles, avides de détails sur la personne sacrée du Sauveur.

II. Opinions diverses sur la personne physique de Jésus. — Dès les premiers siècles de l'Église, les Pères s'étaient demandé ce qu'était physiquement Notre-Seigneur; mais comme tout renseignement direct faisait défaut, on eut recours aux prophéties. Isaïe, LIII, 2, avait dit de lui : « Il n'a ni beauté ni agrément pour attirer nos regards, et son aspect n'a rien qui puisse nous plaire. » Sans faire attention que cet oracle se rapportait à l'état dans lequel se trouvait le Messie pendant sa passion, plusieurs écrivains ecclésiastiques prirent ces paroles pour le portrait même de Notre-Seigneur et en conclurent qu'il était sans beauté : ἀειδοῦς, ὡς αἱ Γραφαὶ ἐκήρυσσον, dit saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 88, t. VI, col. 688, et même laid : τὸν Κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ 'Ησαίου τὸ Πνεῦμα μαρτυρεῖ, dit Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 1, t. VIII, col. 557; cf. *Strom.*, VI, 23, t. IX, col. 381; Celse, dans Origène, *Cont. Cels.*, VI, 75, t. XI, col. 1409, affirme que « Jésus était, d'après ce que l'on dit, petit, laid, difforme », ὥς φασι, μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγενὴς ἦν. Saint Cyrille d'Alexandrie s'exprime dans le même sens, *Glaphyr. in Exod.*, I, 4, t. LXIX, col. 396 : « Le Fils a apparu sous un aspect très difforme, » 'Εν εἴδει γὰρ πέφηνεν ὁ Υἱὸς τῷ λίαν ἀκαλλεστάτῳ. Cf. aussi saint Irénée, III, 19, t. VII, col. 940 (« homo indecorus »). En Afrique, Tertullien parle de la même manière : « Adultus, dit-il de Notre-Seigneur, *De patientia*, 3, t. I, col. 1252, non gestit agnosci, sed contumeliosus (digne de contumélie, difforme, voir la note, *ibid.*) insuper sibi est. » Il répète la même chose en d'autres termes, *Adv. Marc.*, III, 17, t. II, col. 344 : « Si inglorius, si ignobilis, si inhonorabilis, meus erit Christus. » De même, *Adv. Judæos*, XIV, t. II, col. 639 : « ne aspectu quidem honestus; » *De carne Christi*, 9, col. 772 : « Adeo nec humanæ honestatis corpus fuit, nedum cælestis claritatis. » Saint Augustin tient le même langage, *Enarr. in Ps. XLIII*, 16, t. XXXVI, col. 489 : « Ut homo non habebat speciem neque decorem... Ideo formam illam deformem carnis ostendens, etc. »

Cependant, en Égypte même, on avait commencé de bonne heure à réagir contre cette opinion. Origène réfute Celse, *Cont. Cels.*, VI, 75-77, t. XI, col. 1413-1416, en s'appuyant sur le Psaume XLIV, 4-5 et sur le miracle de la Transfiguration. Matth., XVII, 2. A partir du IVe siècle, la croyance que Notre-Seigneur avait été « le plus beau des enfants des hommes » devint prédominante. « Le seul aspect du Christ était rempli d'une grâce admirable, dit saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, *Hom.* XXVII, 2, t. LVII, col. 346; c'est ce que le prophète indique par ces paroles : Il était le plus beau des enfants des hommes. » Saint Jérôme dit à son tour : « Le Christ avait un regard qui lançait des rayons de feu et de lumière céleste, et la majesté divine brillait sur son front : Igneum quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et Divinitatis majestas lucebat in facie. » *In Matth.*, XXI, 15, t. XXVI, col. 152. « Plus fort que l'aimant, il attirait tout à lui, » écrit le même saint docteur à un de ses correspondants. *Epist.*, LXV, 8, *ad Princip.*, t. XXII, col. 627. « A l'extérieur, dit saint Bernard, le Christ était le plus beau des enfants des hommes. » *Serm. II in Dom. I post Oct. Epiph.*, 1, t. CLXXXIII, col. 157. « Selon le corps, dit saint Thomas, III, q. XLVI, art. 6; q. LIV, art. 1, ad 3um, le Christ avait une complexion parfaite,... rien de désordonné et de difforme n'était dans son corps : Secundum corpus, Christus erat optime complexionatus... Nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi. »

Il se forma ainsi peu à peu un type de Notre-Seigneur, qui finit par être accepté au moyen âge sans contestation. A vrai dire, il n'avait pour fondement aucun document authentique. Le langage de saint Irénée, *Adv. hær.*, I, XXV, 6, t. VII, col. 685, et de saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 373, lorsqu'ils parlent des Carpocratiens qui vénéraient un portrait de Jésus-Christ avec celui de divers grands hommes, montre que ces Pères ne connaissaient aucun témoignage formel et authentique sur la personne physique de Notre-Seigneur. Cf. aussi Eusèbe de Césarée, dans sa lettre à Constance (dans Labbe, *Acta Concilii Nicæni II*, ann. 787, art. VI, p. 494) et saint Augustin, *De hær.*, 7, t. XLII, col. 27. L'évêque d'Hippone dit, *De Trinit.*, VIII, 7, t. XLII, col. 951-952, qu'on ignore quelle était la figure (*facies carnis*) du Sauveur. On peut dire : *forte talem habebat faciem, forte non talem*, en d'autres termes, on ne peut faire que des hypothèses.

Toutefois malgré l'absence de documents, la pieuse curiosité des fidèles voulait avoir un portrait du Sauveur; il fut peint de bonne heure par des peintres religieux. De son côté l'imagination populaire ne resta pas inactive : elle se donna libre carrière, elle se fit peu à peu, un type idéal, qui après avoir passé de bouche en bouche, fut consigné par écrit. Saint Jean Damascène (vers 676-760) nous a laissé un portrait graphique de Notre-Seigneur. *Epist. ad Theoph. imp.*, 3, t. XCV, col. 349. L'auteur du Livre des peintres (du mont Athos) le reprit au XIe siècle. Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. II, p. 15. Au XIVe, un historien grec, Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, I, 40, t. CXLV, col. 748, le développa, en s'appuyant sur la tradition populaire : « comme nous l'avons appris des anciens, » dit-il, col. 748. Tous ces premiers portraits sont écrits en grec. Un latin voulut, à son tour, faire aussi connaître la figure du Sauveur à ceux qui parlaient sa langue et la décrivit dans la lettre qui est connue sous le nom d'*Epistola Lentuli*.

III. La lettre de Lentulus est une composition apocryphe. — Le caractère apocryphe de cette lettre est indubitable. Les copistes ne savent trop quel titre donner à son auteur prétendu; ce titre varie dans la plupart des manuscrits qu'on en connaît; les uns l'appellent proconsul, d'autres gouverneur ou *præses Hierosolymitanorum*, etc. Leur embarras provient de ce qu'il n'y a jamais eu à Jérusalem ni en Judée de gouverneur du nom de Lentulus. Il existait un *præses* ou un *proconsul Syriæ*, et un *procurator Judææ*, mais on ne connut jamais aucun *præses Hierosolymitanorum* ni aucun *proconsul Judææ*. Bien plus, aucun procurateur de Judée ne s'est appelé Lentulus. Les auteurs classiques nous ont conservé le nom de plus de quarante Lentulus; Cicéron, à lui seul, en mentionne dix-huit dans ses écrits. Dans ce nombre, quatre seulement ont vécu du temps de Tibère. L'un d'eux, Æneas Lentulus Gætulicus, fut consul avec Tibère en l'an 26, d'après Tacite, *Ann.*, IV, 46, et, en 34, il commanda les légions romaines dans la haute Germanie. Il pourait avoir été en Judée entre l'an 26 et 33, d'après Suétone, *Caligula*, 8, et Pline, *Epist.*, V, 3, mais rien ne le prouve, et il n'a pas été, en tout cas, procurateur de Judée, et il ne s'appelait pas Publius, mais Énée. D'ailleurs, un Romain n'aurait jamais pu employer plusieurs des expressions qu'on lit dans la lettre : *propheta veritatis, filii hominum;* ce sont là des hébraïsmes et le dernier est emprunté au Ps. XLIV, 3. La dénomination de *Jesus Christus* trahit aussi une époque postérieure et est empruntée au Nouveau Testament. Enfin, sans relever d'autres détails, notons que, si elle avait été écrite par un procurateur de Judée, elle aurait été adressée, non au Sénat, mais à l'empereur, parce que la Syrie, dont faisait partie la Judée, était une province impériale, et non une province sénatoriale. « Il suffit de la lire, dit dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. I, p. 498, pour être persuadé de sa supposition. »

IV. Date. — Aucun ancien écrivain ecclésiastique n'a parlé de la lettre de Lentulus, quoiqu'ils aient si souvent

cité les autres écrits apocryphes connus de leur temps. On la trouve, comme nous l'avons dit plus haut, dans la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe le Chartreux et dans l'Introduction aux œuvres de saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109), où elle est accompagnée d'un portrait graphique de la Sainte Vierge. Cette introduction comme la *Vita Jesu Christi* sont du xvᵉ siècle. La lettre de Lentulus y a été jointe, mais elle n'y pas été mise par saint Anselme, et elle n'est pas l'œuvre de Ludolphe. Laurent Valla (1406-1457) est le premier écrivain connu qui ait fait mention de cette pièce, en la déclarant apocryphe, dans sa célèbre dissertation *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio,* composée vers 1440. Voir ses *Opera,* in-fᵒ, Bâle, 1540, p. 786. Le manuscrit d'Iéna qui contient l'*Epistola Lentuli* porte à la fin ces mots : « Explicit Epistola Jacobi de Columpna, anno Domini 1421 reperit eam in annalibus Romæ, in libro antiquissimo in Capitolio ex dono Patriarchæ Constantinopolitani. » Si l'on peut s'en rapporter à cette note, la lettre aurait donc été envoyée de Constantinople au xvᵉ siècle, comme présent à la cour romaine et un Jacques Colonna, de l'illustre famille de ce nom, l'aurait trouvée en 1421 au Capitole et insérée dans les Annales de Rome. Mais le patriarche de Constantinople n'avait pu envoyer en Italie que des manuscrits grecs et le premier auteur de l'*Epistola Lentuli* dut s'en servir pour la composer. Sa parenté avec le portrait tracé par Nicéphore est incontestable : l'un et l'autre ont puisé à des sources communes. D'après E. von Dobschütz, *Christusbilder,* p. 330**, elle est probablement pour le fond d'origine grecque, mais elle a été rédigée en latin, en Occident, au xiiiᵉ ou au xivᵉ siècle; elle a reçu de quelque humaniste du xvᵉ ou du xviᵉ siècle la forme nouvelle sous laquelle elle s'est répandue partout dans l'Église latine. Quant au type décrit, Wilhelm Grimm constate sa conformité, pour tous les points essentiels, avec le portrait de Notre-Seigneur, qui porte le nom d'Abgar (voir Abgar, t. i, col. 31), et qu'il reproduit en couleur tel qu'il est conservé au Vatican. *Christusbilder,* dans ses *Kleinere Schriften,* édit. G. Hinrichs, 8 in-8ᵒ, Gütersloh, 1881-1890, t. iii, p. 171, 183, et dans les *Abhandlungen der Akademie zu Berlin, Phil.,* 1842, pl. et p. 150, 161. Ce portrait est aussi reproduit en couleur dans L. Glückselig, *Studien über Jesus Christus.* Voir Jésus-Christ, fig. 264, t. iii, col. 1423. — Frédéric Munter, *Die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen,* in-4ᵒ, Altona, 1825, p. 9, fait remonter à tort l'*Epistola Lentuli* jusque vers l'époque de Dioclétien. « Telle que nous la possédons en latin, dit F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer,* t. ii, 1886, p. 16,... elle ne peut être considérée que comme un écho des siècles précédents. Je puis affirmer qu'elle est certainement traduite du grec, comme paraissent le démontrer aussi les diverses recensions, et qu'elle remonte à la même source où ont puisé saint Jean Damascène, le Livre des peintres (du mont Athos) et Nicéphore Calliste : l'accord, malgré certaines divergences, est, en plusieurs endroits, littéral. » Portraits peints et portraits écrits ont ainsi une commune origine : ils ne nous font pas connaître d'une manière authentique le Sauveur tel qu'il a été, mais ils nous le montrent tel que se l'est représenté la piété des fidèles.

V. Bibliographie. — Michel Neander, *Apocrypha,* Bâle, 1567, p. 410; J. J. Grynæus, *Monumenta S. Patrum orthodoxographa,* in-fᵒ, Bâle, 1569; Jor. Reiskius, *Exercitationes historicæ de imaginibus Jesu Christi,* vii, in-4ᵒ, Iéna, 1685; Christophe Mylius, *Memorabilia bibliothecæ academiæ Ienensis,* in-8ᵒ, Iéna, 1746, p. 301; J. Alb. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* 2ᵉ éd., Hambourg, 2 in-8ᵒ, 1719, t. i, p. 391*-302*; François Vavasseur, S. J., *De forma Christi dum viveret in terris,* in-8ᵒ, Paris, 1648; Rostock, 1666, et dans ses *Opera omnia,* in-fᵒ, Amsterdam, 1709, p. 317-341 (ne parle pas de la lettre de Lentulus); N. Rigault, *De pulchritudine corporis D. N. Jesu Christi,* à la fin de son édition des *Opera S. Cypriani,* in-fᵒ, Paris, 1649, p. 235-246; Pierre Pijart, *De singulari Christi Jesu D. N. Salvatoris pulchritudine, assertio,* in-12, Paris, 1651; J.-B. Carpzov, *Programma : de oris et corporis Jesu Christi forma Pseudolentuli, Joannis Damasceni ac Nicephori prosopographiæ,* in-4ᵒ, Helmstadt, 1774; J. Ph. Gabler, *In authentiam epistolæ Publii Lentuli, ad Senatum romanum de Jesu Christo scriptæ,* deux programmes de 1819 et 1822; (G. Peignot,) *Recherches historiques sur la personne de Jésus-Christ, sur celle de Marie,* in-8ᵒ, Dijon, 1829, p. 11-32 (il reproduit, p. 96-130, avec quelques additions, la *Dissertation* de dom Calmet *sur la beauté de Jésus-Christ*) (Bibliothèque Nationale, Réserve, H 2068 A); Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien,* t. ii, Paris, 1873, p. 205-289; H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* 2 in-8ᵒ, Fribourg-en-Brisgau, 1894-1896, t. i, p. 76; Didron, *Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu,* in-4ᵒ, Paris, 1843, p. 251 (déclare avec raison la lettre de Lentulus apocryphe, mais la fait remonter à tort aux « premiers temps de l'Église »); W. K. Grimm, *Die Sage von Ursprung der Christusbilder,* Berlin, 1843, et dans les *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philolog.,* 1842, p. 160-161; Legis Glückselig, *Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild,* in-4ᵒ, Prague, 1863, p. 82-91; Ad. Harnack, *Lentulus,* dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2ᵉ édit., t. viii, 1881, p. 548; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie des christlichen Alterthümer,* 2 in-8ᵒ, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1886, t. ii, p. 16; E. von Dobschütz, *Christusbilder* (*Texte und Untersuchungen,* t. xviii), Leipzig, 1899, *Beilagen,* p. 308**-329**.

F. Vigouroux.

LÉOPARD (hébreu : *nâmêr*, le *nimru* assyrien et le *nim'r* des Arabes; chaldéen : *nemar*; Septante : πάρδαλις; Vulgate : *pardus*), carnassier du genre Chat, long de 1 mètre à $1^{m}50$, haut de $0^{m}60$ à $0^{m}80$, et pourvu d'un long pelage jaune sur le dos, blanc sur le ventre, avec des taches noires groupées circulairement en



48. — Felis Leopardus.

forme de roses sur tout le corps. C'est le *Felis leopardus* ou *Leopardus varius* des naturalistes (fig. 48). On l'a souvent confondu, surtout dans l'antiquité, avec la panthère, *Pardalis,* qui a beaucoup de ressemblance avec le léopard, mais s'en distingue par une taille en général moins grande, des taches plus larges et moins rapprochées et quelques détails anatomiques. Au même genre appartiennent d'autres carnassiers qui diffèrent peu des précédents : le guépard, *felis jubata,* ou tigre des chasseurs, le chetah des Arabes, plus élancé que la

panthère, avec une tête plus petite et la peau d'un blanc jaunâtre parsemée de taches noires et rondes; le lynx, *Felis lynx*, qui n'a que 0m75 de long, porte un pelage d'un roux clair avec des mouchetures noires, et a un naturel très féroce, et l'once, *Felis uncia*, qui a la queue plus longue que celle de la panthère et le pelage blanchâtre avec de grandes taches noires irrégulières. — Les léopards, ou les carnassiers similaires, ont été jadis abondants en Palestine. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 113, pense qu'ils ont donné leur nom à Bethnemra, Num., XXXII, 3, 36, voir BETHNEMRA, t. I, col. 1697, qui voudrait dire « maison des léopards », appelée aujourd'hui Tell Nimrîm, sur le passage du torrent de Nimrîm ou des Léopards, qui se jette dans le Jourdain, sur la rive gauche, à douze kilomètres de la mer Morte. Voir la carte de Gad, col. 28. De fait, les léopards sont encore nombreux aujourd'hui dans les forêts de Galaad, d'où ils font de grands ravages parmi les troupeaux. On peut constater leurs traces autour de la mer Morte, sur le Carmel et le Thabor,



49. — Nègres du haut Nil couverts de peaux de léopards. Thèbes, XVIIe dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 117.

bien qu'ils soient rares en Galilée. On en rencontre souvent dans les épais fourrés qui remplissent les ravins aboutissant à la mer Morte, comme dans d'autres endroits pourvus d'eau vive et claire, dont ces animaux ne peuvent se passer. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 148. D'ordinaire, ils fuient l'homme, mais lui deviennent très redoutables quand ils sont blessés ou excités par un long jeûne. C'est surtout la nuit qu'ils sortent de leurs repaires pour se jeter sur les troupeaux et étrangler sur place un grand nombre de bêtes, n'en prenant qu'une ensuite pour la dévorer à l'écart. Aussi est-on obligé d'enfermer les troupeaux dans des enceintes formées de branchages épineux, pour les protéger contre les léopards. Les Bédouins ont un grand nombre de peaux de ces fauves, dont ils font des tapis ou dont ils parent leurs selles. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 440. Le guépard ou chetah, moins terrible que le léopard, se voit quelquefois aux environs du Thabor et dans les montagnes de Galilée; il est plus abondant en Galaad. Le lynx, principalement le lynx caracal, se trouve aussi en Palestine, mais assez rarement. Tristram, *The natural History*, p. 111-114; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 29-36. — La Sainte Écriture parle plusieurs fois du léopard en faisant allusion à ses différents caractères. Le Cantique des cantiques, IV, 8, appelle « montagnes des léopards » le Sanir et l'Hermon, où ces animaux habitaient comme dans les montagnes de Galilée. Le léopard joint la ruse à la force pour attaquer sa proie. Il se cache ordinairement dans les broussailles épaisses, d'où il épie les autres animaux au passage, surtout quand ils vont pour s'abreuver. Dès qu'il aperçoit sa proie, bœuf, mouton, chèvre ou autre quadrupède de cette espèce, il rampe vers elle avec les ondulations du serpent, et, parvenu à sa portée, il fond sur elle par un bond formidable, la terrasse et l'emporte à l'écart pour la dévorer. Le Seigneur dit à propos des Israélites qui l'ont oublié, après s'être « rassasiés dans leurs pâturages » : « Comme un léopard, je les épierai sur la route. » Ose., XIII, 7. Jérémie, V, 6, dit des Juifs prévaricateurs : « Le léopard est aux aguets devant leurs villes, tous ceux qui en sortiront seront déchirés. » Le léopard est ici le Chaldéen qui va venir. « Ses chevaux sont plus rapides que les léopards, » Hab., I, 8, ils arrivent par bonds formidables et seront en Judée avant



50. — Prêtre égyptien couvert d'une peau de léopard.
D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 232.

qu'on s'aperçoive de leur approche. Les médisants qui dévorent les autres avec leur langue seront à leur tour dévorés comme par un léopard. Eccli., XXVIII, 27. Aussi pour qu'on voie un léopard couché inoffensif auprès d'un chevreau, Is., XI, 6, faudrait-il un changement tel, que le règne du Messie pourra seul en produire un semblable. Daniel, VII, 6, dans une de ses visions, décrit sous la figure du léopard l'empire gréco-macédonien d'Alexandre. Voir DANIEL, t. II, col. 1273-1274. Saint Jean compare aussi à un léopard la bête qu'il voit monter de la mer, Apoc., XIII, 2, et qui, selon quelques auteurs, représenterait l'Antéchrist. Voir ANTÉCHRIST, t. I, col. 658. Enfin Jérémie, XIII, 23, pour stigmatiser les mauvaises habitudes qui étaient devenues, chez ses concitoyens, comme une seconde nature, apporte cette comparaison : « Un Éthiopien peut-il changer sa peau et un léopard ses taches? » Ce pelage élégant du léopard servait de parure chez les anciens. Des nègres du Haut-Nil, prisonniers de Ramsès II, sont représentés avec un pagne en peau de léopard ou de panthère (fig. 49). Rosellini, *Monumenti storici*, pl. LXXXV. Cf. Wilkinson, *Manners and Customs*, Londres, 1878, t. I, p. 259, n° 13, et t. II, fig. 619, col. 2009. La peau de léopard faisait partie du costume officiel de certains prêtres ou de per-

sonnages accomplissant des rites particuliers (fig. 50). Cf. de Rougé, *Notice sommaire des monuments de la galerie égyptienne*, Paris, 1872, p. 36, 38, 39, 44; Wilkinson, *Manners and Customs*, t. I, p. 181-182; Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 53-55. Les léopards étaient chassés en Égypte, Wilkinson, *Manners and Customs*, t. II, p. 90, et en Assyrie. Rawlinson, *Ancient monarchies*, t. I, p. 223. Les Hébreux n'étaient pas assez grands chasseurs pour poursuivre de pareils animaux, et on ne voit nulle part qu'ils aient utilisé les peaux de léopard comme vêtement ou ornement.

H. Lesêtre.

LÈPRE (hébreu : *ṣâră'at;* Septante : λέπρα : Vulgate : *lepra*), maladie grave causée par la multiplication de bacilles spéciaux dans les tissus organiques (fig. 51).

I. Nature de la lèpre. — 1° *Sa cause.* — On a ignoré jusqu'en ces dernières années la cause déterminante de la lèpre. C'est seulement en 1873 que le médecin norvégien Hansen découvrit le microbe de la lèpre, le *Bacillus lepræ*, et en 1881 que Neisser, de Breslau, trouva le moyen de le reconnaître et de l'étudier.



51. — Lépreuse de Palestine d'après une photographie.

Ce bacille a la forme d'un petit bâtonnet, long de trois à sept millièmes de millimètre et épais d'un demi-millième. Il est assez semblable d'aspect à celui de la tuberculose. Il se multiplie étonnamment dans le milieu qui lui est favorable. Les bacilles s'agglomèrent entre eux de manière à former des amas ou tubercules : ils fourmillent alors dans les tissus atteints et dans les liquides qui en découlent. Mais c'est seulement par exception qu'on les rencontre dans le sang ou dans les sécrétions des glandes. Ce microbe est spécial à l'homme; il se montre absolument rebelle à la culture et il n'est pas inoculable aux animaux. Il faut même des circonstances particulières pour qu'il puisse être inoculé à l'homme naturellement ou artificiellement.

2° *Conditions favorables à sa propagation.* — La lèpre se rencontre sous tous les climats : elle sévit avec autant de violence en Norvège et dans les provinces baltiques que dans les îles équatoriales. Les pays à climat tempéré semblent cependant plus réfractaires à ce mal que les contrées de froid ou de chaleur extrêmes. Le climat n'a donc qu'une influence restreinte sur la lèpre. L'alimentation en a bien davantage. On a constaté que la lèpre est de beaucoup plus fréquente dans les îles et sur les côtes maritimes que dans l'intérieur des continents. De sérieux observateurs en ont conclu que si le mal éprouve ainsi les populations ichthyophages, c'est qu'elles se nourrissent trop souvent de poissons plus ou moins en décomposition ou de salaisons avariées. On sait, d'autre part, que diverses affections cutanées sont fréquemment engendrées par l'usage des poissons, des crustacés ou des mollusques. De fait, la lèpre abandonne progressivement les îles Féroë, depuis une soixantaine d'années, c'est-à-dire depuis que les insulaires ont renoncé à la pêche et à l'usage de la chair de baleine pour se livrer à l'agriculture. Enfin, la misère paraît favoriser éminemment la propagation de la lèpre, à cause des conséquences qu'elle entraîne : malpropreté du corps, des vêtements, des habitations, insuffisance ou nature très malsaine de la nourriture, défaut absolu d'hygiène, etc. Aucune de ces causes, cependant, ne produit la lèpre par elle-même; elles ne font que mettre le sujet en état de moindre ou de nulle résistance en face du bacille, s'il arrive jusqu'à lui. Il faut en dire autant de l'hérédité; elle ne transmet pas la lèpre, mais seulement les dégénérescences favorables au développement de la lèpre.

3° *Ses caractères.* — Les lésions de la lèpre n'atteignent d'abord que deux organes, les nerfs ou la peau. De là, deux variétés de lèpre, la lèpre des nerfs, appelée antonine ou anesthésique, et la lèpre de la peau, appelée léonine, noueuse ou tuberculeuse. Ce ne sont pas là, d'ailleurs, deux maladies différentes, mais seulement deux manifestations distinctes du même mal, qui souvent se succèdent et habituellement coexistent. — La lèpre tuberculeuse apparaît tout d'abord sous forme de taches pâles ou colorées de la peau, bientôt suivies de petites nodosités ou tubercules qui grossissent peu à peu et vont jusqu'à atteindre le volume d'une noix. Comme c'est surtout sur le visage que se multiplient ces tubercules, l'aspect du malade devient hideux par la ressemblance vague de sa face avec celle du lion, d'où le nom de « léonine » donné à cette forme de la lèpre. En même temps, les doigts se déforment et sont bientôt hors d'usage. Le lépreux peut demeurer en cet état pendant des années, avec des accès violents mais intermittents. A un moment, les tubercules remplis de bacilles dégénèrent en ulcères sanieux et fétides, qui vont en se multipliant; les yeux sont rongés et se vident, les phalanges des doigts se détachent, parfois la main ou le pied tombent à leur tour, la bouche et le nez sont complètement rongés, le malade se sent consumer lentement, jusqu'à ce que les organes essentiels soient atteints et que le malheureux périsse soit par suffocation, soit par épuisement, soit par l'altération progressive de son organisme tout entier. — La lèpre nerveuse ou anesthésique complique quelquefois la précédente ou apparaît seule la première. Elle commence aussi par une tache sur la peau, puis des ampoules se forment et crèvent en laissant échapper un liquide répugnant. Des troubles graves se produisent dans la sensibilité et la motilité et le malade ne sent plus ce qui se passe dans certaines parties de son corps. Par contre, il souffre, dans d'autres parties, des douleurs terribles et sans intermittence, qui peuvent durer même des années. Les moindres contacts deviennent alors intolérables. Les mêmes phénomènes de destruction organique que dans la lèpre tuberculeuse se succèdent progressivement. Le malade ne peut plus se servir de ses membres, même pour porter ses aliments à sa bouche. De vastes ulcères les dénudent jusqu'aux os. En proie à une soif inextinguible, le lépreux tombe dans un marasme épouvantable et, devenu indifférent à tout, il passe ses jours assis ou couché, sans un mouvement, sans une plainte, attendant la fin de son interminable agonie. Souvent, heureusement pour lui, l'épuisement, l'ulcération des voies

respiratoires ou des complications provenant d'autres maladies amènent la mort. Il est même assez fréquent que le lépreux meure d'une autre maladie que la lèpre. Il faut six ans, huit ans et même dix ans à la lèpre tuberculeuse, qui est la plus grave, pour tuer d'elle-même le malade. La lèpre anesthésique subit parfois de longs arrêts, qu'on pourrait prendre pour la guérison ; mais c'est pour reparaître presque infailliblement plus ou moins longtemps après. La rechute peut ne se produire qu'au bout de vingt ou trente ans et même plus. Ces longs arrêts ne présentent nullement des périodes d'incubation réelle, mais seulement des états de microbisme latent, dans lesquels le bacille attend que les conditions favorables à son développement viennent à se reproduire.

4° *Sa contagiosité.* — De toute antiquité, la lèpre a été regardée comme contagieuse. Une maladie aussi essentiellement microbienne doit avoir, en effet, une facilité extrême à se propager. Sa contagiosité est cependant loin d'être aussi terrible qu'on pourrait l'imaginer. Les inoculations elles-mêmes ne réussissent pas toujours sur l'homme. C'est pourquoi beaucoup de médecins de haute autorité ne regardent plus la lèpre comme contagieuse. On cite un bon nombre de faits à l'appui de cette manière de voir. Dans certains mariages, le conjoint non lépreux reste sain, malgré une longue cohabitation. Souvent, en dépit d'une promiscuité continuelle, les parents ou les amis du malade demeurent indemnes. On le constate au Japon, où les lépreux vont et viennent en toute liberté, au milieu de la population. A Paris, on n'isole pas les lépreux dans les hôpitaux, et aucune contagion n'en résulte. D'autre part, les exemples de contagion sont indéniables. Ceux qui soignent les lépreux n'échappent pas toujours à leur mal; tel le Père Damien, à Molokaï. En 1831, dans la Guyane anglaise, 431 lépreux nègres furent séquestrés sur un territoire occupé par des tribus indiennes. Celles-ci quittèrent la région, à l'exception des Warrows qui, restés en contact fréquent avec les lépreux, furent infectés à leur tour. Il paraît bien enfin que c'est par contagion que la lèpre s'est répandue à travers le monde, tandis que, quand on procède par la méthode d'isolement, la maladie finit par disparaître. Les pays d'Europe qui ont appliqué cette méthode avec le plus de rigueur et de suite sont aujourd'hui à peu près débarrassés du mal. En Norvège, où l'isolement n'est imposé que depuis 1885, la lèpre diminue, tandis qu'auparavant elle se maintenait avec intensité. Ces faits, et beaucoup d'autres que citent les auteurs qui ont écrit sur la lèpre, paraissent contradictoires. Ils s'expliquent cependant. Dans les pays où la lèpre est combattue depuis longtemps et où le bacille a perdu de sa virulence, la contagion est presque nulle; elle est active, au contraire, dans les pays où la lèpre est endémique et peu efficacement combattue. Les conclusions suivantes s'imposent aujourd'hui : « La léprose ne saurait avoir plusieurs origines, puisqu'elle est exclusivement humaine... Elle est caractérisée par un élément pathogène, le bacille de Hansen ; or ce bacille ne peut s'éveiller spontanément, puisque les générations spontanées n'existent pas; c'est donc chez le lépreux, et uniquement chez le lépreux, qu'est la source de la maladie. Donc, la léprose vient toujours du lépreux, directement ou non. La léprose a ravagé le monde entier; elle frappe encore de nos jours des centaines de mille de victimes; donc, elle se répand, elle se propage. » Dom Sauton, *La léprose,* Paris, 1901, p. 131-132. La contamination se produit très probablement par les muqueuses nasales et par les plaies accidentelles des téguments, ce qui fait que les peuplades qui marchent pieds nus sont plus exposées à recueillir les bacilles par les blessures qui entament fréquemment l'épiderme et le derme de ces membres. Les follicules pileux servent aussi de porte d'entrée aux microbes; mais c'est surtout par les vaisseaux sanguins et lymphatiques qu'ils s'introduisent dans l'organisme. Leur développement dépend de leur virulence et surtout de l'état de réceptivité du sujet atteint. Il y a tout lieu de croire qu'ils agissent alors par leurs toxines, c'est-à-dire par les substances qu'ils sécrètent, et non par leur simple présence dans les téguments ou les viscères. Les bacilles peuvent être très nombreux, mais morts ou inertes; ils ne sont nuisibles que quand leur virulence commence à s'exercer ou qu'elle retrouve son activité après l'avoir perdue.

5° *Ses remèdes.* — La lèpre a été jusqu'aujourd'hui considérée comme incurable. Le malade qui en est atteint



52. — Visage et main du lépreux Petre J. Badea, berger âgé de 23 ans. D'après V. Babes, *Die Lepra,* in-8°, Vienne, 1901, pl. 4 et 5.

s'affaiblit peu à peu et meurt fatalement de consomption. On a essayé toutes les médications, la cautérisation ou l'ablation chirurgicale des parties contaminées, l'inoculation de virus divers, même de venins de serpents, soit pour enrayer le développement de la lèpre, soit pour lui substituer un autre mal moins rebelle aux efforts de la médecine. Ces diverses médications ont parfois exercé une influence heureuse, mais éphémère, sans qu'on soit en droit d'affirmer qu'il y avait connexion entre l'action du remède et l'amélioration constatée. Le remède efficace ne viendra probablement que quand on aura trouvé l'agent destructeur du *Bacillus lepræ.* Malheureusement, jusqu'à ce jour, ce microbe n'a jamais pu être cultivé

avec succès, ni dans des organismes vivants, ni dans les substances qui conviennent le mieux à la multiplication et au traitement des autres microbes. — Si la médecine ne peut guérir la lèpre, « il est un fait d'expérience, c'est que souvent un climat sain, une alimentation choisie et la propreté semblent suffire pour produire des rémissions de deux, cinq, dix, quinze, vingt années, équivalant à une guérison. » Dom Sauton, *La léprose*, p. 445. Ces sortes de guérisons spontanées ont été constatées de temps en temps, même dans les pires conditions hygiéniques. On a trouvé récemment, dans l'infecte léproserie de Siloam, près de Jérusalem, plusieurs malheureux chez lesquels la lèpre était arrêtée depuis quinze et vingt ans, et qu'on aurait pu rendre à la vie ordinaire sans aucun inconvénient. Quand la maladie arrive à cet état neutre, le lépreux ne garde plus que les cicatrices de ses plaies antérieures, comme du reste garde les siennes celui qui a eu à subir des blessures ou des brûlures. Si le lépreux meurt pendant cette période d'inaction microbienne, on peut croire qu'il a été radicalement guéri de sa lèpre. Il n'en était rien cependant; les bacilles pouvaient toujours reprendre leur virulence à un moment donné.

6° *Sa propagation dans le monde.* — C'est dans le Pentateuque que se trouve la mention la plus ancienne et la plus détaillée de la lèpre. L'Égypte paraît avoir été le berceau de ce mal. Lucrèce, *De nat. rerum*, VI, 1112, en attribue l'origine à l'action du Nil. Les Hébreux emportèrent avec eux la lèpre à leur sortie d'Égypte. Un roman égyptien, qu'enregistre Manéthon, *Historic. Græc. fragm.*, édit. Didot, t. II, p. 578-581, fait des Hébreux un ramassis de lépreux que les Égyptiens auraient chassés des bords du Nil. Cf. Justin, XXXVI, 2; Tacite, *Hist.*, V, 3; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. II, 1897, p. 449-450. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 26, s'élève avec raison contre cette allégation. Les Hébreux n'avaient pas la lèpre avant de venir en Egypte, car il n'en est nullement question dans l'histoire des patriarches; mais c'est en ce pays qu'ils furent contaminés au contact des indigènes. Les anciens auteurs signalent également l'Inde comme l'un des foyers de la lèpre. Ctésias, *Persic.*, 41; Hérodien, I, I, 38. Mais là encore elle était probablement un legs des Égyptiens. Les Phéniciens furent contaminés à la même source que les Hébreux: ils semèrent le mal dans les pays avec lesquels ils avaient de fréquents rapports commerciaux. Les Syriens le gagnèrent rapidement, au contact direct des Égyptiens, des Hébreux ou des Phéniciens. La lèpre sévit chez les Israélites pendant tout le cours de leur histoire. La dispersion des Juifs, les campagnes des Grecs et des Romains en Asie favorisèrent sa propagation en Occident. La conquête arabe et ensuite les croisades contribuèrent à raviver le mal dans nos pays. Cf. G. Kurth, *La lèpre en Occident avant les croisades*, dans le *Congrès scient. internat. des catholiques, Sciences historiques*, Paris, 1891, p. 125-147. Il n'a cédé depuis lors qu'aux précautions prises pour l'isolement des lépreux. En Orient, les lépreux sont encore assez nombreux aujourd'hui. A Jérusalem, ils ont une maison de refuge dans laquelle, en 1888, ils étaient près d'une cinquantaine, vivant du pain et de l'eau que leur fournit le gouvernement et des aumônes que leur accordent les passants. Cf. E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1890, t. I, p. 375-376. La léproserie turque est située à Siloam. Il y en a encore deux autres à Ramlèh et à Naplouse. Le séjour des autres villes et villages est interdit aux lépreux. On a remarqué que ces malheureux sont tous des paysans, venant de la campagne, et que les habitants des villes de Palestine, malgré les déplorables conditions hygiéniques dans lesquelles ils vivent, ne sont jamais atteints par le terrible mal. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 305; cf. dom Sauton, *La léprose*, p. 64-66.

7° *Les maladies similaires.* — On a longtemps confondu avec la lèpre un certain nombre d'affections cutanées, telles que scrofules, dartres, ulcères de diverse nature et d'autres maladies qui sont le fruit de l'inconduite et dont les stigmates ressemblent parfois extrêmement aux pires manifestations de la lèpre. On a rangé parmi les espèces de la lèpre l'éléphantiasis, dont les effets sont analogues. Voir ÉLÉPHANTIASIS, t. II, col. 1662; Pline, *H. N.*, XXVI, 5; C. Celse, *De re medic.*, III, 25; Arétée, *Morb. diut.*, II, 13. Les Grecs appelaient éléphantiasis la lèpre elle-même. Sous le nom de dartres, on a aussi désigné différentes maladies de peau que produisent les causes les plus diverses, ingestion de substances âcres, suppression brusque de certaines évacuations, débilité générale, action des parasites, hérédité, contagion, etc. Parmi ces maladies qui empruntent des caractères extérieurs à la lèpre, il faut signaler l'eczéma, maladie éruptive assez voisine de l'impétigo, voir IMPÉTIGO, col. 844; l'érysipèle, mal épidémique, dû à l'action de micro-organismes végétaux et produisant sur la peau des taches rouges à rebords saillants; l'exanthème, se manifestant par des accidents superficiels, taches, éruptions ou ulcérations; la gale, voir GALE, col. 82; la gourme ou maladie cutanée de l'enfance; le pityriasis, la lèpre des Grecs, que caractérisent des sécrétions abondantes de l'épiderme; le psoriasis, dans lequel se forment sur quelques parties du corps, spécialement aux articulations, des squames d'un blanc nacré qui se détachent; la rougeole, qui s'annonce à l'extérieur par des taches rouges de forme et de dimensions variées; la scarlatine, caractérisée par de larges plaques d'un rouge écarlate sur presque toute la surface du corps; la teigne, voir TEIGNE. La syphilis surtout et les maladies du même ordre ont été confondues avec la lèpre chez tous les anciens et jusqu'au XVIe siècle. La syphilis est une maladie cutanée contagieuse, qui doit son origine à l'inconduite. — Sur la lèpre, voir F. Pruner, *Die Krankheiten des Orients*, in-8°, Erlangen, 1847, p. 163 ; Trusen, *Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer*, 2e édit., Breslau, 1833; H. Leloir, *Traité pratique et théorique de la lèpre*, Paris, 1886; Zambacopacha, *État de nos connaissance, actuelles sur la lèpre*, dans la *Semaine médicale*, Paris, 10 juin 1893; M. Lefebvre, *La lèpre*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, avril 1894, p. 437-479; Danielsen et Boeck, *Traité de la Spédalskhed*, Paris, 1898; A. Dastre, *Lèpre*, dans la *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1er juillet 1901, p. 198-218; Dr dom Sauton, *La léprose*, Paris, 1901.

II. LA LÉGISLATION MOSAÏQUE SUR LA LÈPRE. — 1° *Diagnostic de la lèpre.* — Le Lévitique, XIII, 2-46, indique minutieusement les signes auxquels on reconnaît la lèpre et les précautions à prendre en conséquence. — 1. *Lèpre en général.* Lev., XIII, 1-8. L'homme qui aura sur le corps une tumeur (*śe'êt*, οὐλὴ σημασίας τηλαυγής, « cicatrice de marque brillante, » *diversus color*, une partie qui n'est pas de même couleur), une dartre (*sapaḥat*, *pustula*), ou une tache blanche (*bahérét*, *lucens quippiam*) qui ressemblera à une plaie de lèpre, devra se présenter devant Aaron ou l'un de ses fils, par conséquent devant un prêtre de rang supérieur, auquel la multiplicité des cas donnera une expérience suffisante. Le prêtre examinera la plaie : si le poil de la plaie a blanchi et si la peau forme à cet endroit une dépression, c'est la lèpre. Si la peau présente une tache blanche (*bahérét*, λεύκη, *lucens candor*) sans dépression et sans coloration blanche des poils, le malade est mis en observation pendant sept jours. Si au bout de ce temps aucune modification ne s'est produite, on attend encore sept jours. Si alors la plaie est devenue sombre (*kêhâh*, ἀμαυρά, *obscurior*) et ne s'est pas étendue, ce n'est pas la lèpre, mais une dartre (*sapahat*, σημασία, *scabies*). Le malade n'a qu'à laver ses vêtements. La plaie pour-

tant pourra s'étendre par la suite. Ce phénomène obligera à un nouvel examen et l'extension de la plaie sera un nouveau signe de la lèpre. — 2. *Lèpre sous-cutanée.* Lev., XIII, 9-17. Quand on reconnaîtra sur la peau une tumeur blanche (*še'êt-lebânâh, οὐλὴ λευκή, color albus*), avec coloration des poils en blanc et apparence de chair vive, c'est une lèpre invétérée. Si au contraire l'éruption de couleur blanche couvre tout le corps de la tête aux pieds, ce n'est pas la lèpre. Elle ne surviendrait en pareil cas que si la chair vive commençait à apparaître à travers l'éruption blanche. — 3. *Lèpre après ulcère.* Lev., XIII, 18-23. Quand un ulcère a été guéri et que sur la cicatrice apparait une tumeur blanche ou une tache d'un blanc rougeâtre, le prêtre doit l'examiner. Une dépression de la peau et la coloration en blanc des poils indiqueront que la lèpre a envahi l'ulcère. S'il n'y a ni dépression ni poils blancs, le malade sera mis en observation pendant sept jours. Si au bout de ce temps la tache s'est étendue, c'est encore la lèpre; sinon, c'est simplement la cicatrice de l'ulcère. — 4. *Lèpre après brûlure.* Lev., XIII, 24-28. Le prêtre doit procéder exactement de même quand il y a eu une brûlure suivie de cicatrice. L'ulcère et la brûlure, en mettant la chair à nu, facilitaient l'inoculation de la lèpre, dans un pays où elle était endémique; aussi fallait-il surveiller de près les cicatrices de ces plaies. — 5. *Lèpre du cuir chevelu.* Lev., XIII, 29-37. Celui qui a une plaie à la tête, sous les cheveux ou sous la barbe, doit aussi être examiné. S'il y a dépression et poils jaunâtres et minces, c'est la teigne (*nétéq, θραῦσμα, macula*) appelée lèpre de la tête ou de la barbe. Quand il n'y a ni dépression de la peau ni décoloration des poils, le malade est mis en observation durant sept jours. S'il n'y a pas de modification apparente, le malade se rase au bout des sept jours, sans cependant toucher à la place atteinte de la teigne. Au bout de sept autres jours, on l'examine encore. Si la teigne ne s'est pas étendue sur la peau, le malade n'a qu'à laver ses vêtements et n'est pas impur. Si au contraire la teigne s'est étendue, cela suffit pour que l'impureté soit déclarée. Il s'agit ici de la teigne, maladie très distincte de la lèpre, puisque cette dernière respecte le cuir chevelu. Cf. dom Sauton, *La léprose,* p. 364. — 6. *Fausse apparence de lèpre.* Lev., XIII, 38, 39. Les taches blanches (*béhârôt lebânôt, αὐγάσματα αὐγάζοντα λευκανθίζοντα,* « éclats brillants blanchâtres, » *candor*) sur le corps, quand elles deviennent d'un blanc sombre (*kêhôt lebânôt, subobscurus albor*), indiquent une affection qui n'est pas la lèpre (*bohaq, ἀλφός, macula*). — 7. *Lèpre des chauves.* Lev., XIII, 40-43. Quand un chauve a sur la tête une plaie d'un blanc rougeâtre, comportant une tumeur (*še'êṭ*) d'un blanc rougeâtre semblable à celles que la lèpre produit sur le corps, ce chauve est un lépreux. — 8. *Évolution des signes de la lèpre.* On voit que l'auteur sacré distingue différents degrés dans le développement des signes de la lèpre ou des maladies similaires : tout d'abord apparait la tache ou tumeur blanche, qui par elle-même n'est pas caractéristique de la lèpre; puis la tache évolue tantôt vers le blanc sombre, et alors ce n'est pas la lèpre, tantôt vers le blanc transparent, laissant voir la chair vive, et prenant en conséquence une teinte rougeâtre, ce qui caractérise la lèpre. Le mot ἀλφός par lequel les Septante désignent le mal appelé *bohaq* en hébreu, Lev., XIII, 39, est, dans Hippocrate, *Aphorism.,* 1248, le nom d'une dartre blanche et farineuse; le mot λεύκη, Lev., XIII, 4, 10, est dans les auteurs grecs le nom de la lèpre blanche. Hérodote, I, 138; Aristote, *General. animal.,* V, 4, etc. Le législateur prescrivait que ces différents signes fussent examinés avec grand soin. Dès leur première apparition, celui qui était atteint devait se présenter au prêtre, sans avoir le droit de diagnostiquer lui-même sa maladie; les deux périodes consécutives de sept jours permettaient aux signes extérieurs de se développer suffisamment pour être sûrement reconnus, et, en cas de retour offensif, le malade avait à se représenter. — Moïse base le diagnostic de la lèpre sur des signes facilement reconnaissables. Les savants d'aujourd'hui rangent aussi parmi les symptômes de la lèpre l'apparition de taches qui vont en grandissant, jusqu'à dépasser en largeur la paume de la main, et qui ont des colorations variées, d'un rouge pâle ou vineux, parfois livides ou violacées, puis d'un brun fauve et cuivré et d'un gris ardoise ou noir. Toutefois « il est certain que Moïse n'a jamais eu l'intention de faire un traité de pathologie, qu'il a parlé le langage du temps et que, par conséquent, il englobait, sous le nom de lèpre, toutes les maladies que l'on confondait alors avec elle : la gale, le psoriasis, la teigne, la syphilis, etc. D'autre part, l'étude attentive du texte mosaïque, les caractères attribués à cette maladie, qui s'attaque non seulement à l'homme, mais aussi aux animaux, aux vêtements, aux maisons, cette étude, dis-je, ne permet pas de croire que Moïse parlait uniquement de la léprose, en tant qu'espèce nosologique bien déterminée. Il semble même que, le plus souvent, la description des symptômes et les prescriptions s'adressent à une maladie telle que la syphilis, et il est démontré aujourd'hui que la syphilis existait du temps des Hébreux ». Dom Sauton, *La léprose,* p. 4.

2° *Précautions imposées aux lépreux.* — Moïse prescrivit aux lépreux l'isolement; c'était le moyen le plus simple et le plus efficace pour arrêter la propagation du mal. Le lépreux, déclaré impur à la suite de l'examen fait par le prêtre, devait se retirer de la société de ses semblables. Pour qu'on le reconnût et qu'on pût l'éviter, il portait des vêtements déchirés, gardait la tête nue, se couvrait la barbe de son mante au et criait aux passants : *ṭâmê', ṭâmê',* « impur impur! » Il habitait seul, dans un endroit isolé. Lev., XIII 4-46; Num., V, 2-4; XII, 14, 15. Cet isolement avait pour but d'éviter tout danger de contagion. Il n'était pas défendu cependant aux lépreux d'habiter ensemble pour s'entr'aider. Les Juifs pensaient que l'accès des villes enceintes de murailles au temps de Josué était seul interdit aux lépreux. Dans les derniers temps ceux-ci pouvaient même fréquenter les synagogues, à condition d'y entrer avant les autres, de s'y asseoir à part et d'en sortir les derniers. C. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 266; *Negaim,* XIII, 12. Mais ils n'étaient pas admis dans Jérusalem. Josèphe, *Bell. jud.,* V, V, 6. — Quand un prêtre était atteint de la lèpre, il lui était défendu de manger des choses saintes, c'est-à-dire des aliments provenant des sacrifices. Lev., XXII, 4. — Dans le Deutéronome, XXIV, 8, il est encore recommandé de bien observer toutes les prescriptions relatives à la lèpre et de suivre exactement ce que diront les prêtres et les lévites. La loi qui commande aux juges de déférer au tribunal de Jérusalem les cas embarrassants, range parmi ces cas, d'après la Vulgate, la distinction « entre lèpre et lèpre ». Deut., XVII, 8. Le texte hébreu dit seulement « entre plaie et plaie ». Les plaies, coups, blessures, etc., étaient du ressort des tribunaux composés de lévites et d'anciens, tandis que, seuls, les lévites et les prêtres avaient charge d'examiner la lèpre.

3° *Purification du lépreux.* — 1. *La guérison.* — Le texte de la loi suppose le lépreux « guéri de la plaie de la lèpre », *nirpâ' néga'-haṣṣâra'at, ἴαται ἡ ἁφὴ τῆς λέπρας, lepram esse mundatam.* Il est certain d'autre part que la lèpre est rebelle à tout remède et ne s'arrête que spontanément et pour un temps. La guérison dont parle le texte sacré doit donc s'entendre tout d'abord des fausses lèpres, c'est-à-dire des dermatoses qu'il n'était pas possible aux lévites de distinguer d'avec la lèpre proprement dite, et qui guérissaient au bout d'un certain temps, soit d'elles-mêmes soit par application de remèdes. Il faut ensuite l'entendre de ces arrêts prolongés qui se constatent dans l'activité du mal, et qui peuvent durer de longues années. Pendant ces périodes,

le malade ne présente d'autres symptômes lépreux que la défiguration ou la déformation des extrémités, produites par des accès antérieurs. Bien que ces arrêts ne constituent jamais des guérisons radicales, ils rendent le commerce habituel des lépreux absolument inoffensif. On comprend donc que le législateur hébreux les ait traités pratiquement comme des guérisons. Il constate que la plaie (*néga'*), c'est-à-dire la chair à vif, n'est plus visible et qu'une couleur uniforme de la peau a succédé à la couleur sanguinolente formant tache sur une surface blanchâtre. Cette constatation lui suffit pour être assuré que le mal n'a plus son activité contagieuse et que le malade peut impunément rentrer dans la compagnie de ses semblables. Il eût été souverainement dur et inutile de séquestrer le lépreux, même pendant la période inoffensive de son mal. Il restait d'ailleurs à celui-ci l'obligation de se représenter devant les prêtres, dès que les symptômes dangereux reparaissaient.

2. *La purification.* — Quand le prêtre avait constaté l'état satisfaisant du lépreux, il procédait à sa purification légale, qui était assez compliquée. Elle comprenait une aspersion symbolique, des précautions hygiéniques et un sacrifice. La lèpre était considérée comme une sorte de mort, qui excluait le malade de la vie civile et de la vie religieuse. Il était donc naturel que le rite de purification symbolisât le retour à cette double vie. Voilà pourquoi la première partie de la purification s'accomplit « hors du camp », et l'autre « devant Jéhovah », à l'entrée du tabernacle. Lev., XIV, 3, 11. — *a*) *Aspersion.* Le prêtre, s'étant transporté hors du camp ou de la ville, fait prendre deux petits oiseaux (*ṣipŏrîm*, ὀρνίθια, *passeres*) parmi ceux qui sont purs, un morceau de bois de cèdre, un lien cramoisi et de l'hysope. Il immole un des oiseaux au-dessus d'un vase rempli d'eau vive, de manière que le sang se mêle à cette eau. Ensuite il trempe l'oiseau vivant et les trois autres objets dans ce mélange, en asperge sept fois le lépreux et rend la liberté à l'oiseau vivant. Le prêtre n'agit pas ici comme sacrificateur, mais comme représentant de la société civile, et l'immolation de l'oiseau n'est pas un sacrifice, puisqu'elle n'est pas faite devant le tabernacle. Mais ce sang, cette eau vive, ce bois de cèdre, ce cramoisi et cet hysope sont des symboles de vie et de pureté. Voir COULEURS, t. II, col. 1070; HYSOPE, t. III, col. 796. L'oiseau trempé dans le mélange de sang pur et d'eau vive figure le lépreux purifié et rendu à la liberté. — *b*) *Précautions hygiéniques.* Après cette aspersion, le lépreux lave ses vêtements, rase ses poils et prend un bain. Il peut dès lors rentrer dans le camp ou dans la ville, mais ne doit pénétrer dans sa demeure que le huitième jour. La veille, c'est-à-dire le septième jour, il a dû renouveler les précautions prises le premier jour. Le but de ces purifications physiques se comprend de lui-même; les moindres traces du mal devaient disparaître. Cf. Hérodote, II, 37. Il est à remarquer, dans le poème de Gilgamès, que le héros atteint de la lèpre a aussi à se laver dans l'eau de la mer et à changer sa bandelette et son pagne, Haupt, *Das babylonische Nimrodepos*, Leipzig, 1884, p. 146. — *c*) *Le sacrifice.* Il a pour but de réintégrer le lépreux dans la société religieuse. Le huitième jour, le lépreux guéri se présente au prêtre devant le sanctuaire avec deux agneaux, une brebis d'un an, trois dixièmes d'éphi de fleur de farine pétrie à l'huile, et un log d'huile. Le prêtre immole un des agneaux pour le délit et l'offre avec le log d'huile. Puis il met du sang de cette victime au lobe de l'oreille droite, au pouce de la main droite et à l'orteil du pied droit du lépreux. Ayant versé l'huile dans sa main gauche, il en prend de sa main droite, fait sept aspersions devant le Seigneur et met de cette huile aux trois endroits où il a déjà mis du sang sur le corps du lépreux; il lui verse ensuite le reste de l'huile sur la tête. Enfin, il offre la brebis en sacrifice pour le péché et l'autre agneau en holocauste. — Si celui qui est purifié est trop pauvre pour se procurer tout ce qui est prescrit, il ne présente qu'un seul agneau pour le délit, un seul dixième d'éphi de fleur de farine, le log d'huile, et deux tourterelles ou deux pigeons à la place de la brebis et du second agneau. Les mêmes cérémonies sont d'ailleurs accomplies avec ces victimes plus modestes. Lev., XIV, 1-32. — Ces onctions de sang et d'huile indiquent à la fois la purification du lépreux et une sorte de consécration par laquelle lui est rendu le droit d'entendre les paroles de la loi divine, de prendre part aux choses saintes et de venir au sanctuaire du Seigneur. Les sacrifices pour le délit, pour le péché, et l'holocauste sont l'exercice même du droit rendu au lépreux de se servir des moyens communs pour implorer la miséricorde de Dieu et lui rendre ses hommages. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 512-522, et, dans la Mischna, le traité *Negaim*, VI, 3. Dans le temple d'Hérode, les cérémonies de la purification des lépreux s'accomplissaient dans la cour ou chambre des Lépreux, située à l'angle sud-ouest du parvis des femmes. Cf. Ezech., XLVI, 22; *Negaim*, XIV, 8.

III. LES LÉPREUX DE LA BIBLE. — Quand les Hébreux sortirent d'Égypte, il y avait certainement parmi eux un certain nombre de lépreux, victimes du mal contracté dans le pays de Gessen et surtout au contact des Égyptiens, pendant les derniers temps de leur séjour. Les durs travaux, la misère et la promiscuité auxquels les condamnèrent alors leurs persécuteurs les placèrent dans les conditions les plus défavorables pour se préserver de la contagion. Ils emportèrent la lèpre avec eux. Dès le séjour au désert, Moïse dut prendre des mesures pour circonscrire le domaine du mal, par un examen rigoureux des premiers signes de la lèpre, et par la séquestration hors du camp de ceux qui étaient atteints. Lev., XIII, 45-46. Le mal resta endémique dans la nation. Il n'est pas inutile de remarquer que les Hébreux, après avoir regretté les poissons d'Égypte, Num., XI, 5, mangèrent beaucoup de poissons venant de la mer, II Esd., XIII, 16, ou du lac de Genésareth, Matth., VII, 10; XIV, 17; XV, 36; Marc., VI, 38; Luc., IX, 13; XI, 11; Joa., VI, 9; XXI, 6, etc., surtout après la captivité. Il y avait une porte des Poissons à Jérusalem. II Par., XXXIII, 14; II Esd., III, 3; XII, 38. Les poissons salés ou desséchés servaient souvent d'aliment au peuple. Or ce genre de nourriture est particulièrement favorable au développement de la lèpre. — Un certain nombre de lépreux sont signalés dans la Bible. — 1° Au désert même, Marie, sœur de Moïse, et Aaron tinrent des propos irrespectueux contre leur frère, à cause de sa femme, Séphora, qu'ils traitaient d'étrangère, et surtout de l'autorité suprême dont il était revêtu. Pour punir Marie, Dieu la frappa de la lèpre et elle devint subitement « blanche comme la neige ». Aaron, qui avait été épargné à raison de son sacerdoce, s'humilia devant Moïse et celui-ci se hâta d'intercéder auprès du Seigneur, qui se laissa fléchir. Sur l'ordre de Dieu, Marie fut séquestrée pendant sept jours hors du camp; elle rentra ensuite auprès des siens sans autre formalité, Dieu levant lui-même le châtiment dont il l'avait frappée. Num., XII, 1-15; Exod., IV, 6. — 2° David, justement irrité contre Joab, à cause du meurtre d'Abner, appela sur sa maison plusieurs malédictions terribles, entre autres la lèpre. II Reg., III, 29. — 3° Quand Naaman, chef de l'armée de Syrie, fut atteint de la lèpre, il n'avait naturellement aucun espoir de guérison. Une esclave israélite lui parla du prophète Élisée comme opérant des merveilles et capable de le guérir. Le roi de Syrie envoya donc Naaman à Joram, roi d'Israël, pour le faire guérir. Joram fut épouvanté de cette requête et s'écria : « Suis-je donc Dieu, ayant pouvoir de mort et de vie, pour qu'on m'envoie un homme à guérir de la lèpre? » Le roi regardait évidemment la lèpre comme une maladie pour laquelle l'homme n'a point

de remède. Élisée guérit Naaman en vertu de son pouvoir surnaturel, mais en le soumettant à une épreuve qui, au jugement même de l'intéressé, n'était en rien capable de modifier son état. Bien d'autres lépreux de l'époque eussent demandé leur guérison aux eaux du Jourdain, si elles avaient eu une vertu curative de la lèpre. Luc., IV, 27. Naaman attribua sa guérison au Dieu d'Israël. IV Reg., V, 1-15. En punition de ses mensonges et de sa cupidité, Giézi, le serviteur du prophète, hérita pour lui et pour sa postérité de la lèpre de Naaman. IV Reg., V, 21-27. — 4° Quand les Syriens, pris de panique, levèrent précipitamment le siège de Samarie, ce furent quatre lépreux, habitant à la porte de la ville, qui s'aperçurent de leur départ et avertirent leurs concitoyens. IV Reg., VII, 3-10. — 5° Le roi Ozias, pourtant fidèle à Dieu, s'enorgueillit un jour de sa prospérité et de sa puissance et poussa la présomption jusqu'à pénétrer dans le sanctuaire même pour y brûler les parfums sur l'autel. Les prêtres l'avertirent du sacrilège qu'il commettait. Il s'irrita de leurs remontrances, mais aussitôt la lèpre apparut sur son front. Il dut sortir et resta lépreux jusqu'à sa mort. Il ne lui fut plus permis de pénétrer dans le Temple. Confiné dans une demeure écartée, ménagée sans doute dans les dépendances de son palais, il cessa d'exercer ses fonctions royales et abandonna le gouvernement à son fils Joatham. Ainsi un roi même était obligé de se plier aux prescriptions de la loi mosaïque. IV Reg., XV, 5; II Par., XXVI, 16-21. — 6° Il n'est plus question de lépreux marquants jusqu'à l'époque évangélique. Quand Notre-Seigneur eut commencé son ministère, il donna à ses Apôtres, en les envoyant en mission, le pouvoir de purifier (καθαρίζετε, *mundate*) les lépreux, Matth., X, 8, et lui-même indiqua cette purification (καθαρίζονται, *mundantur*) comme la preuve de son caractère de Messie. Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. — 7° Un jour, en Galilée, un lépreux qui avait entendu parler de ses miracles fit appel à sa puissance en disant : « Si vous voulez, vous pouvez me purifier (καθαρίσαι, *mundare*). » Et Jésus lui répondit : « Je le veux, sois guéri (καθαρίσθητι, *mundare*). » Matth., VIII, 2-4; Marc., I, 40-45; Luc., V, 12. — 8° Une autre fois, alors qu'il longeait la frontière de la Samarie et de la Galilée pour se rendre à Jérusalem, il rencontra dix lépreux qui se tenaient à distance, selon les prescriptions de la Loi, et vivaient probablement ensemble. Ils implorèrent sa bonté et le Sauveur leur commanda d'aller se montrer aux prêtres, qui avaient à constater leur état. Cf. Matth., VIII, 4. Chemin faisant, ils furent purifiés (ἐκαθαρίσθησαν, *mundati sunt*). Luc., XVII, 11-19. Il est à remarquer que, toutes les fois que les Évangélistes parlent des lépreux, ils emploient le verbe καθαριζεῖν, qui d'ailleurs n'est pas classique et ne se trouve que dans les Septante. Eccli., XXVIII, 10. Pour les autres guérisons, ils se servent des verbes θεραπευεῖν, ἰᾶσθαι, *sanare, curare*. Matth., X, 8; XV, 30; Marc., III, 2; Luc., IV, 40; VIII, 43; IX, 2; XXII, 51, etc. On n'est pas autorisé à conclure de là que le Sauveur se contentait de mettre les lépreux en état d'obtenir leur purification légale, en arrêtant le cours du mal, mais en leur laissant les déformations corporelles qui en étaient déjà résultées pour eux. Il est bien plus vraisemblable que sa bonté allait jusqu'à les guérir complètement, comme si la lèpre ne les avait jamais atteints. Le verbe καθαριζεῖν signifie seulement que la guérison avait pour conséquence une purification, qui rendait au lépreux le droit d'être reçu dans la société de ses semblables et d'échapper ainsi à cet isolement si dur auquel le condamnait son mal. — 9° A la veille de son entrée solennelle à Jérusalem, Notre-Seigneur prit son repas à Béthanie, chez Simon le lépreux. Matth., XXVI, 6; Marc., XIV, 3. Simon n'était certainement plus lépreux à cette époque; autrement il n'eût pu recevoir personne dans sa maison. Avait-il été guéri par le Sauveur? Il semble qu'en pareil cas, les Évangélistes auraient mentionné le fait pour expliquer le titre de lépreux donné à Simon; de même que saint Marc, XVI, 9, en parlant de Marie-Madeleine, rappelle que le divin Maître a chassé d'elle sept démons. Il paraît donc plus probable que Simon était un de ces lépreux dont le mal subit un de ces longs arrêts qui font croire à une guérison. — 10° Dans sa prophétie sur le Messie souffrant, Isaï, LIII, 4, dit de lui : « Nous l'avons considéré comme frappé, *nâgûa'*, puni par Dieu et humilié. » Les Septante traduisent *nâgûa'* par ἐν πόνῳ, « dans la peine, » et la Vulgate par *leprosus*, « lépreux. » Cette dernière traduction s'appuie sur ce que la lèpre est plusieurs fois mentionnée dans la Sainte Écriture à titre de châtiment divin, comme c'est le cas de Marie, sœur de Moïse, de Giézi, d'Ozias, et qu'elle est désignée par le mot *néga'*, « plaie. » Lev., XIV, 3, etc. En réalité, le Sauveur a été vraiment traité comme un lépreux, puisqu'il a été frappé par Dieu et mis hors de la société des hommes.

IV. Lèpre des vêtements. — Par analogie, le législateur désigne sous le nom de lèpre certains phénomènes qui se produisent sur les vêtements ou sur les pierres. Ces phénomènes n'ont absolument rien de commun avec la lèpre humaine. — 1° Quand un vêtement de laine ou de lin, une peau ou un ouvrage de peau présente une tache verdâtre ou rougeâtre, il faut le montrer au prêtre. Celui-ci l'enferme pendant sept jours et s'il remarque au bout de ce temps que la tache a grandi, c'est qu'il y a là une lèpre *mam'érét*, ἔμμονος, *perseverans*. L'objet doit être complètement brûlé. Lev., XIII, 47-52. Le mot *mam'érét* veut dire « pernicieux ». Il s'agit donc ici d'une sorte de moisissure capable de rendre nuisible l'usage de l'objet atteint. — 2° Si la tache examinée n'a pas grandi, le prêtre la fait laver et enferme l'objet pendant sept autres jours. Quand au bout de ce temps la tache, sans s'étendre, n'a pas changé d'aspect, c'est que l'étoffe ou la peau a été « entamée » dans sa substance, *pehétét*, ἐστήρικται, *infusa*. Il faut encore brûler l'objet en pareil cas. Lev., XIII, 53-55. — 3° Si la tache est devenue pâle et continue à paraître, c'est une lèpre éruptive, *porahat*, ἐξανθοῦσα, *volatilis et vaga*. On déchire alors la partie attaquée et on la brûle; le vêtement ou l'objet de peau est lavé de nouveau et peut servir comme auparavant. Lev., XIII, 56-59. Les trois mots hébreux que nous avons cités caractérisent probablement trois espèces de moisissures bien connues en Palestine. Ces moisissures provenaient ordinairement de champignons microscopiques, surtout de mucorinées et de mucédinées, qui étendent progressivement leur action sur les étoffes et les peaux, et les pénètrent assez profondément pour n'être pas détruits par un simple lavage à l'eau. Les précautions imposées par la Loi intéressaient la santé publique et rentraient dans ce système général de pureté physique et légale, au moyen duquel le législateur voulait inculquer la pureté morale à son peuple.

V. Lèpre des maisons. — Le législateur intervenait encore ici pour les mêmes raisons que quand il s'agissait des vêtements. Son intervention était d'autant plus nécessaire qu'il y avait parfois à faire subir au propriétaire de la maison des dommages au-devant desquels il ne serait pas toujours allé dans le seul intérêt de sa santé. — 1° Dès qu'une sorte de lèpre apparaît sur les murs d'une maison, on doit avertir le prêtre qui fait aussitôt évacuer la maison et enlever le mobilier sommaire qu'elle contient, puis procède à l'examen des parties attaquées. S'il aperçoit des taches verdâtres ou rougeâtres, formant une sorte de dépression à la surface du mur, il ferme la maison pour sept jours. Le septième jour, il renouvelle son examen. Si les taches se sont étendues, il prescrit différentes mesures : enlèvement des pierres atteintes, raclage des murs, remplacement des pierres enlevées par des pierres neuves et recrépis-

sage de la maison. Lev., XIV, 34-42. — 2° Si malgré ces précautions le phénomène se reproduit, on se trouve en face d'une lèpre pernicieuse (*mam'éret*, ἔμμονος, *perseverans*). Il n'y a plus qu'à abattre la maison et à jeter tous ses matériaux hors de la ville, dans un endroit impur. Ceux qui ont habité la maison ou y ont pris leur repas doivent laver leurs vêtements. Lev., XIV, 43-47. — 3° Quand, à la suite des réparations, la maison paraît complètement assainie, le prêtre la déclare pure. Il prend alors deux oiseaux, un morceau de bois de cèdre, un lien cramoisi et de l'hysope, et il procède dans la maison à une aspersion absolument identique à celle qui se fait pour la purification du lépreux. Voir col. 183. L'oiseau survivant est à la fin relâché dans les champs, en signe de la liberté rendue aux habitants de la maison. Lev., XIV, 48-53. — 4° D'après plusieurs auteurs, la lèpre des maisons ne serait autre chose que le salpêtrage de leurs murs. Dans les lieux humides et exposés aux émanations des animaux, il se forme en effet, sur le calcaire des constructions, du nitre ou salpêtre qui a une certaine ressemblance extérieure avec la lèpre. Cette production de nitre présente de sérieux dangers pour la santé, moins par elle-même qu'à raison de l'humidité qui en est la cause. Cependant il est difficile d'admettre que le texte sacré fasse ici allusion au salpêtrage des murs. Le salpêtre est d'un gris blanc, tandis qu'il est question dans le texte de taches verdâtres ou rougeâtres. Lev., XIV, 37. Les taches qui ont ces colorations proviennent ordinairement des lichens (λειχήν, dartre), sortes de dartres végétales qui se développent sur toute espèce de support, spécialement sur les pierres humides. Les lichens sont des thallophytes qui tiennent à la fois de l'algue et du champignon. Cf. Hy, *Observations sur la nature des lichens,* dans le *Congrès scientif. internat. des catholiques,* Paris, 1888, t. II, 468-479. Leur nature comporte bien le développement et les colorations que mentionne le texte sacré. Il est dit, il est vrai, que la lèpre des maisons forme des *seqa'ărûrôt*, κοιλάδες, *valliculæ*, des creux, Lev., XIV, 37, tandis que les lichens ont plutôt l'aspect de croûtes. La même observation s'applique au salpêtrage. Mais comme ensuite il est question de terre grasse, *'âfâr*, χοῦς, *pulvis*, ou mortier dont on enduit la muraille, Lev., XIV, 42, 45, il y a lieu de penser que le lichen, en végétant sur la pierre même, en faisait détacher l'enduit et ainsi se présentait en creux. Les espèces de lichens qui s'attaquent aux murailles humides sont surtout la *lepraria flava,* qui est verdâtre, la *leproplaca xantholyta* et le *leproloma lanuginosum*. Les mêmes apparences sont parfois produites par des champignons, ou par des algues filamenteuses ou cellulaires à coloration rouge.

H. LESÊTRE.

LÉPREUX (hébreu : *meṣora'*; Septante : λεπρός, Lev., XIV, 2, etc.; λελεπρωμένος, IV Reg., V, 1, 27; XV, 5; λεπρῶσα [conctraction de λεπράουσα, dit de Marie, sœur de Moïse], Num., XII, 10; Vulgate : *leprosus*), celui qui est atteint de la lèpre. Pour les lépreux mentionnés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, voir LÈPRE, III, col. 184.

LÉSA (hébreu : *Léša'*; a la pause : *Lâša'*; « fissure, » d'après Gesenius, *Thesaurus,* p. 764; Septante : Λασά), ville à l'est de la mer Morte. Elle est nommée une seule fois par l'Écriture, dans l'énumération des frontières du pays qu'habitaient les Chananéens. Gen., X, 19. D'après la tradition ancienne, attestée par le Targum de Jonathan (le texte porte קַלְדְּהִי, mais il faut lire קַלְרְהִי), par le Targum de Jérusalem et par saint Jérôme, *Quæst. in Gen.*, X, 19, t. XXIII, col. 321, Lésa se trouvait sur le site ou dans le voisinage de Callirhoé. Callirhoé devint célèbre vers le commencement de notre ère par ses eaux thermales, que de nombreux exégètes croient être les « eaux chaudes » dont parle la Genèse, XXXVI, 24. On n'a aucune raison de rejeter la tradition juive. Voir CALLIRHOÉ, t. II, col. 69.

LE SAVOUREUX Eugène, exégète protestant, né à Paimbeuf (Loire-Inférieure), le 2 novembre 1821, mort à Meschers près de Royan (Charente-Inférieure), le 13 juillet 1882. Né catholique, il était devenu protestant et ministre calviniste. On a publié de lui, après sa mort, *Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament,* avec une Préface de J.-F. Astié (qui raconte la vie de l'auteur), in-12, Paris, 1887; *Le prophète Joël, introduction critique, traduction et commentaire,* publié d'après les notes d'E. Le Savoureux par A.-J. Baumgartner, in-4°, Paris, 1888. L'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger contient un article de Le Savoureux : *Massore,* t. VIII, 1880, p. 774-786.

LESCALOPIER Pierre, jésuite français, né à Paris le 27 octobre 1608, mort à Dijon le 6 août 1673. Après avoir professé les humanités à Charleville et à Pont-à-Mousson, la rhétorique à Reims, il professa pendant treize ans l'Écriture Sainte à Dijon. Il nous reste de lui un pieux et savant commentaire sur les Psaumes : *Scholia seu breves elucidationes in librum Psalmorum in usum et commodum omnium qui Psalmos cantant vel recitant, ut quæ difficilia sunt intelligant. Adduntur scholia in Cantica Breviarii romani, auctore Stephano Thiroux Societatis Jesu sacerdote.* Lyon, 1727. Quelques-uns ont cru que l'ouvrage entier était du P. Thiroux, mais l'explication seule des hymnes du bréviaire lui doit être attribuée.

P. BLIARD.

LÉSEM (hébreu : *Léšém;* Septante, manque dans l'édition sixtine; Complute : Λεσέν; *Alexandrinus* : Λεσεμ, Λεσενδάν), forme particulière du nom de Laïs, appelée depuis Dan, dans Jos., XIX, 47, où on la trouve deux fois. Voir DAN 3, t. II, col. 1240.

LÉTHECH (hébreu : *léték*), mesure de grains. L'étymologie de ce mot est inconnue. Il n'est mentionné qu'une fois dans la Bible, Ose., III, 2 : « Je l'achetai (une femme) quinze sicles d'argent, un *ḥômér* d'orge et un *léték* d'orge. » Les Septante ont traduit : νέβελ οἴνου, « une outre de vin; » la Vulgate : « un demi-cor d'orge. » Josèphe ne cite pas cette mesure dans ses ouvrages. Saint Jérôme, *In Ose.*, I, III, t. XXV, col. 842, se contente de dire : « Pour une outre de vin, on lit en hébreu : *léthech seorim,* mots que les autres interprètes ont traduit ἡμίκορον d'orge, c'est-à-dire la moitié d'un cor, ce qui fait quinze boisseaux. » Dans son *De mensuris ac ponderibus,* saint Épiphane, t. XLIII, col. 273, lui attribue aussi la valeur de quinze boisseaux; selon lui, le mot léthech signifie ἔπαρμα, « élévation, » parce qu'un jeune homme peut lever quinze boisseaux et les placer sur un âne. Il dit encore qu'on appelle également cette mesure le gomor, ou plutôt le grand gomor, car le petit gomor ne vaut d'après lui que douze boisseaux. Cf. Frd. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiæ,* Leipzig, 1864-1866, p. 260-261. Les rabbins ont vu dans le *léték* la moitié du *ḥômér* et répété les explications de saint Épiphane sur le sens de ce mot, mais de plus ils l'ont assimilé à l'*ardeb* arabe qu'ils appellent *ardôb.* Waser, *De antiquis mensuris Hebræorum,* Heidelberg, 1610, p. 85-87. Partant de cette assimilation et de la valeur relative qui lui est généralement attribuée, M. E. Révillout, dans la *Revue égyptologique,* t. II, 1882, p. 190, voit dans le *léték* la mesure hébraïque correspondant, pendant la période des Ptolémées, à la grande mesure thébaine *ardeb,* qui est la moitié du double *ardeb,* comme le léthech est la moitié du cor, mais cette opinion n'est qu'une hypothèse. En tout cas, le *léték* ne rentre pas dans le système sexagésimal qui est à la base du système des mesures

hébraïques. Saint Jérôme, saint Épiphane et les rabbins n'ont eu, semble-t-il, d'autre raison pour lui attribuer la valeur d'un demi-cor (ou *hômér*) que la position du mot dans la phrase d'Osée. Cette absence de données positives et la divergence des Septante permettent de se demander si le *létek* est véritablement une mesure déterminée. S'il l'est et s'il vaut un demi-cor, sa contenance est de 194 lit. 40 ou de 181 lit. 80, selon la valeur qu'on reconnait au cor. Voir Cor, t. II, col. 955.

F. Martin.

1. LETTRE, caractère d'écriture. Le rabbin Sadaia a compté combien de fois chaque lettre de l'alphabet hébreu est employée dans l'Ancien Testament : א, 42377; ב, 38218; ג, 29537; ד, 32530; ה, 47554; ו, 76922; ז, 22867; ח, 23447; ט, 11052; י, 66420; כ, 48253; ל, 41514; מ, 77778; נ, 41696; ס, 13580; ע, 20175; פ, 22725; צ, 21822; ק, 22972; ר, 22148; ש, 32148; ת, 59343. Dans I. Jaquelot, *Dissertations sur l'Existence de Dieu,* in-4°, La Haye, 1697, p. 13. Voir Alphabet, t. I, col. 402; Écriture, t. II, col. 1573. Voir aussi le nom de chaque lettre. — Le mot γράμμα, *littera,* est employé dans le sens de caractère alphabétique, — 1° dans Luc., XXIII, 38, où il est dit que le titre de la croix du Sauveur fut écrit en lettres grecques, latines et hébraïques; — 2° d'après plusieurs commentateurs, dans Gal., VI, 11, où saint Paul dit: « Voyez avec quels caractères (quelle écriture) je vous ai écrit. » D'autres expliquent ces mots en ce sens : « avec quelle main ferme » ou « quelle longue lettre ». — 3° Dans Rom., II, 27, 29; VII, 6, la « lettre » est opposée à l' « esprit ». — 4° Dans Joa., VII, 15; II Tim., III, 15, τὰ γράμματα désignent la Sainte Écriture. — 5° Dans Act., XXVI, 24, cette même expression signifie la science, les connaissances humaines consignées dans des écrits. — 6° Enfin « lettre » se dit d'un écrit quelconque, Luc., XVI, 6, et spécialement d'une missive. Act., XXVIII, 21.

2. LETTRE MISSIVE (hébreu : *sêfér,* II Sam. (Reg.), XI, 14-15; I (III) Reg., XXI, 8, 9, 11; II (IV) Reg., X, 1-7; XIX, 14; XX, 12; II Par., XXXII, 17; etc., *miketâb,* II Par., XXI, 12; Esther, VIII, 13; *'igérét,* I Esd., V, 6; II Esd., II, 7-9; Esther, IX-26-29; *nistevân,* I Esd., IV, 7, 18. Septante : βιβλίον, II Reg., XI, 14, 15; III Reg., XXI, 8-9, II, etc.; γράφη, II Par., XXI, 12; ἀντίγραφον, Esther, VIII, 13; ἐπιστολή, II Par., XXX, 1; Act., XV, 30; XXIII, 25, etc.; Vulgate : *Epistola,* II Reg., XI, 14-15; II Par., XXXII, 17. etc.; Act., XV, 30; XXIII, 26, etc.; *litteræ,* IV Reg., X, 1-7; XIX, 14; II Par., XXI, 12, etc.), communication envoyée par écrit à un correspondant.

I. Lettres missives chez les Juifs. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — La première lettre dont il soit question dans la Bible est celle que David envoya à Joab et dans laquelle il lui ordonnait de placer Urie à un poste où il dût trouver la mort. Urie lui-même fut chargé par le roi de remettre cette lettre. II Reg., XI, 14. On comprend trop pourquoi David n'avait pu faire transmettre oralement cet ordre. La réponse constatant l'exécution fut faite de vive voix. — C'est la même nécessité du secret qui explique l'envoi de la lettre par laquelle Jézabel demandait aux anciens et aux magistrats de Jezrahel un faux témoignage contre Naboth, afin de le faire condamner à la lapidation et de s'emparer de sa vigne. La reine scella la lettre du sceau de son mari, le roi Achab. III Reg., XXI, 8. Du même caractère sont les lettres de Jéhu réclamant des chefs d'Israël, des anciens et des gouverneurs des fils d'Achab, le massacre des soixante-dix fils de ce roi. IV Reg., X, 1-7. Dans des conditions différentes, le prophète Élie envoya une lettre au roi Joram pour lui annoncer que Dieu le châtierait de son impiété et de ses crimes. II Par., XXI, 12. Ézéchias écrivit à Éphraïm et à Manassé pour les engager à venir faire la Pâque à Jérusalem. II Par., XXX, 1. A l'époque de la captivité appartient la lettre de Jérémie aux exilés de Babylone. Jer., XXIX, 1-32. Il y est fait mention d'une autre lettre envoyée par le faux prophète Séméia, au peuple de Jérusalem et aux prêtres. Jer., XXIX, 27-29.

Jusqu'à cette époque le terme usité dans la Bible pour désigner une lettre est celui de *sêfér,* βιβλίον, « libelle, » ou *miktâb,* γραφή, « écriture, » et c'est le contexte seul qui montre qu'il s'agit d'une lettre missive. Il est quelquefois fait mention du sceau qui sert à lui donner un caractère d'authenticité et à empêcher qu'elle ne soit lue par d'autres que par le destinataire. III Reg., XXI, 8. Après la captivité, nous voyons apparaître des termes plus précis et empruntés à la langue des peuples avec lesquels les Juifs étaient en relations. Tels sont le mot *'igérét* emprunté à l'assyrien ou au persan et le mot d'origine persane *ništevân.* Mardochée et Esther écrivirent aux Juifs dispersés dans les 127 provinces du royaume perse, pour les inviter à célébrer la fête des Phurim, en souvenir de leur délivrance et du châtiment d'Aman. Esther, IX, 27, 29-30. De l'époque des Machabées datent la lettre des habitants de Galaad à Judas pour lui demander des secours contre les peuples voisins. I Mach., V, 10-14. La Bible ne nous donne aucun renseignement sur la matière qu'employaient les Juifs pour leurs lettres missives. Il est vraisemblable qu'ils se servaient des mêmes que les peuples avec lesquels ils étaient en relations aux diverses périodes de leur histoire.

2° *Lettres dans le Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament ne mentionne aucune lettre de Notre-Seigneur. La lettre à Abgar, roi d'Édesse, est apocryphe. Voir Abgar, t. I, col. 37. Cf. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie,* t. I, col. 87. Dans les Actes, XV, 23-29, se trouve une lettre des Apôtres, écrite après le concile de Jérusalem, aux chrétiens d'Antioche et de Cilicie. — Les Juifs de Jérusalem étaient en correspondance avec les communautés de la dispersion. C'est pourquoi lorsque saint Paul vint à Rome, ses compatriotes lui dirent qu'ils n'avaient pas reçu de lettres à son sujet. Act., XXVIII, 21.

Les Épîtres des Apôtres sont rédigées à la manière des lettres ordinaires. Elles commencent, à l'exception de l'Épître aux Hébreux et de la première Épître de saint Jean, par le nom de ceux qui les ont écrites, et leur salut aux destinataires; ce salut est un souhait de grâce et de paix au nom de Jésus-Christ. Rom., I, 1-7; I Cor., I, 1 3; II Cor., I, 1-2; Gal., I, 1-5; Eph., I, 1-2; Phil., I, 1-2; Col., I, 1-2; I Thess., I, 1; II Thess., I, 1-2; I Tim., I, 1-2; II Tim., I, 1-2; Tit., I, 1-4; Phil., I, 1-3; Jac., I, 1; I Pet., I, 1-2; II Pet., I, 1-2; II Joa., 1-3; III Joa., 1; Jud., 1-2 L'auteur aborde ensuite le sujet qu'il veut traiter. Il parle à la première personne tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Dans les lettres profanes que nous possédons, dans celles de Cicéron, par exemple, les deux nombres sont de même indifféremment usités. Lorsque le rédacteur de la lettre a terminé ce qu'il veut dire, il conclut par de nouvelles salutations à ses correspondants. Comme celles du début, ce sont des bénédictions et des prières. Rom., XVI, 1-27; I Cor., XVI, 19-24; II Cor., XIII, 13; Galat., VI, 18; Eph., VI, 23-24; Phil., IV, 20-23; Col., IV, 18; I Thess., V, 25-28; II Thess., III, 17-18; I Tim., VI, 21; II Tim., IV, 18-22; Tit., III, 15; Phil., I, 23-25; Heb., XIII, 20-25; I Pet., V, 12-14; II Pet., III, 18; II Joa., 13; III Joa., 14 (grec, 15); Jud., 20-25. Souvent aux salutations de l'auteur sont jointes celles de ceux qui sont en ce moment auprès de lui. Rom., XVI, 16-21-23; I Cor., XVI, 19-20; II Cor., XIII, 12; Phil., IV, 22; Col., IV, 7-14; Phil., 24; Heb., XIII, 24; I Pet., V, 13; II Joa., 13; III Joa., 14 (grec, 15). Les Apôtres se servaient de secrétaires pour écrire leurs Épîtres; plusieurs d'entre eux sont nommés, ce sont Tertius, pour saint Paul, Rom., XVI, 22; Silvain, pour saint Pierre. I Pet., V, 12. Voir Silvain, Tertius. Saint Paul ajoute parfois une phrase écrite de sa propre main; ce salut

autographe est sa signature. I Cor., XVI, 21; Col., IV, 18; II Thess., III, 17. L'Épitre aux Galates est écrite de sa propre main, d'après le sens le plus naturel de la phrase; il fait remarquer la grosseur des caractères. Gal., VI, 11. Une fois, le secrétaire ajoute son salut à celui de l'Apôtre. Rom., XVI, 22. Les Apôtres faisaient porter leurs lettres par leurs disciples; il est plusieurs fois question dans les Actes et dans les Épîtres de ces envoyés. Jude, Barsabas et Silas sont chargés, avec Paul et Barnabé, de la missive de l'Assemblée de Jérusalem aux chrétiens d'Antioche et de Cilicie. Act., XV, 22, 27. Tychique porta l'épître aux Éphésiens, Eph., VI, 21; et avec Onésime, celle aux Colossiens. Col., IV, 7-8. — Nous n'avons aucun renseignement sur la matière dont se servaient les Apôtres. Ils usaient, selon toutes les vraisemblances, de papyrus ou de parchemin comme le faisaient les Grecs et les Romains de leur temps. Saint Jean mentionne seulement l'encre et le roseau avec lesquels il écrit. III Joa., 13. Cf. J. Marquardt, *La Vie privée des Romains*, trad. fr., t. II (*Manuel des antiquités romaines* de Th. Mommsen et J. Marquardt, t. XV), in-8°, Paris, 1893, p. 476-498.

II. LES LETTRES MISSIVES CHEZ LES PEUPLES EN RELATIONS AVEC LES JUIFS. — 1° *Égyptiens.* — L'usage de la lettre missive date de la plus haute antiquité chez les Égyptiens. Les monuments nous représentent des scribes occupés à plier des lettres et à les cacheter (fig. 53). Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, in-f°, Berlin, 1850-1858, t. II, pl. 9, 51, 56 a *bis*. Un grand nombre de ces lettres existent dans les musées; ce sont des rouleaux de papyrus, liés d'un cordon et cachetés d'un sceau d'argile. Letronne, *Papyrus grecs du Louvre*, in-4°, Paris, 1838, p. 408. Au dos sont inscrits des noms propres, accompagnés de titres religieux ou civils. Le roi et les fonctionnaires faisaient parvenir ces missives par des courriers réguliers, les riches employaient dans le même dessein leurs esclaves, les pauvres attendaient une occasion. La lettre contenait d'abord le nom de celui qui écrivait, puis un hommage au destinataire et des souhaits religieux. Le contenu propre de la lettre était précédé de ces mots: « il y a que. » Elle se terminait par un salut. Ces formules pouvaient s'allonger à volonté. Le style épistolaire était cultivé par les Égyptiens à un si haut degré qu'il était devenu un genre littéraire et que plusieurs traités ont été rédigés en forme de lettres. G. Maspero, *Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens*, in-8°, Paris, 1872; A. Lincke, *Beiträge zur Kentniss der altägyptischen Briefliteratur*, in-8°, Leipzig, 1879. En 1887, on a découvert à Tell el-Amarna, dans la Haute Égypte, environ 320 lettres ou fragments de lettres adressées principalement à Aménophis III et à son fils Aménophis IV, vers 1508-1450 avant J.-C. Ces lettres sont écrites en caractères cunéiformes et pour la plupart en babylonien. Un certain nombre de ces lettres émanent de rois de l'Asie occidendale, d'autres d'officiers égyptiens gouverneurs de villes dont plusieurs sont nommés dans la Bible, par exemple, Gébal ou Byblos. *A Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities* (*British Museum*), in-8°, Londres, 1900, p. 160. n. 12-25; p. 164, n. 45; voir GÉBAL 1, t. III, col. 138; Tyr, p. 162, n. 28-31, voir TYR; Accho, p. 162. n. 32; voir ACCHO, t. I, col. 108; Gézer ou Gazer, p. 165, n. 49-51, voir GÉZER, t. III, col. 126; Ascalon, p. 165, n. 52-54; Gaza et Joppé, p. 166, n. 57; cf. p. 167, n. 71, voir GAZA, t. III, col. 118; JOPPÉ, t. III, col. 1631; voir LACHIS, col. 13; A. Delattre, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XIII. 1891, p. 319. Cf. *ibid.*, p. 215, 219, 233, 317, 322, d'autres lettres où il est question de la Palestine et des pays environnants. Quelques lettres sont relatives aux guerres du roi de Jérusalem, Abdikhipa contre les chefs des cités voisines, Zimmern, *Palästina um der Jahr 1400 n. Ch. nach neuen Quellen*, dans la *Zeitschrift des deustchen Palästina Vereins*, t. XIII, 1890, p. 142. Une lettre d'un gouverneur d'un district de Palestine est adressée aux rois de Canaan, *A Guide*, p. 166, n. 58. Les lettres de Tell el-Amarna contiennent des gloses où l'on rencontre souvent des mots palestiniens pour expliquer leurs équivalents babyloniens. Elles commencent toutes par des formules de salutations qui varient suivant les personnages qui les écrivent. Les rois appellent le roi d'Égypte leur frère et lui envoient leurs compliments à lui, à ses femmes, à ses parents et leurs sincères félicitations au sujet de ses chevaux et de ses chars. Les gouverneurs ou les autres officiers royaux se proclament la poussière de ses pieds, le sol qu'il foule, et se précipitent sept fois aux pieds de leur seigneur, soleil du ciel, en se roulant sur le ventre et sur le dos. C'était donc un échange perpétuel de lettres entre les petits souverains voisins ou vassaux du roi d'Égypte et ce prince. La correspondance des rois d'Éthiopie se faisait sur papyrus et en égyptien, celle des rois d'Asie en caractères cunéiformes et sur des tablettes d'argile séchée. Les scribes de la cour égyptienne traduisaient ces dépêches. Les courriers auxquels on confiait les lettres étaient de très petits personnages, mais pour les missives importantes on avait recours aux messagers du roi, qui portaient les titres de messagers pour les régions du midi ou pour les régions du nord, selon qu'ils connaissaient les langues de l'Afrique ou celles de l'Asie. Quelques-uns s'appelaient messagers pour toute contrée. Le roi d'Égypte leur confiait parfois des pouvoirs très étendus. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, in-4°, Paris, 1897, t. II, p. 275-276. Voir COURRIER, t. II, col. 1089; *British Museum, a Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities*, in-8°, Londres, 1900, p. 153-168, n. 1-86; Winckler-Abel, *Der Thontafelfund von El Amarna,*



53. — Scribes égyptiens. Saqara, Vᵉ dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 62.

im Umschrift und Uebersetzung mit Anmerkungen, in 8°, Berlin, 1896. La traduction en français de ces lettres a été publiée par J. Halévy, dans le *Journal asiatique,* t. XVI-XX, 1890-1892, et *Revue sémitique,* t. I et II, 1893-1894, et par Delattre, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* t. XIII-XV, 1891-1893. Cf. Delattre, *La correspondance asiatique d'Aménophis III et d'Aménophis IV,* dans la *Revue des questions historiques,* t. LIV, 1893, p. 353-388.

2° *Assyriens, Babyloniens et Syriens.* — La Bible mentionne une lettre de Sennachérib à Ézéchias. Elle n'en donne pas le contenu, mais dit qu'elle fut portée par des messagers. IV Reg., XIX, 14. Le roi de Babylone, Mérodach-Baladan, envoya également par des mes-



54. — Lettre assyrienne enfermée dans son enveloppe. D'après une photographie.

sagers à Ézéchias une lettre à l'occasion de sa maladie. IV Reg., XX, 12. Il est aussi question d'une lettre de Bénadad, roi de Syrie, à Joram, roi d'Israël, pour lui demander la guérison de Naaman, général de son armée. IV Reg., V, 5-7.

L'organisation de messageries chez les Assyriens paraît remonter aux temps les plus reculés. On a découvert à Tell-Loh des monceaux de briques portant le sceau de Sargon Ier, des marques de petites cordes et, sur la surface extérieure, à côté du sceau royal, les noms des gens à qui étaient adressés les messages. M. H. V. Hilprecht a trouvé à Nippour une lettre proprement dite qu'il fait remonter à 2300 avant J.-C.; elle est scellée et adressée à Lustamar et encore renfermée dans son enveloppe, fig. 54. *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur,* in-8°, Leipzig, 1903, p. 62. On a découvert un certain nombre de lettres qui remontent à environ l'an 2200. Elles datent des règnes d'Hammourabi et de ses successeurs. Ces lettres sont écrites sur des tablettes oblongues d'argile. Quand elles avaient été écrites, on les enfermait dans une enveloppe également de brique, après les avoir saupoudrées de poussière de la même matière, pour empêcher le contact. L'enveloppe extérieure assurait le secret de la lettre et portait le nom et l'adresse du destinataire. Au moment de la découverte, quelques-unes de ces lettres étaient encore dans leur enveloppe et par conséquent n'avaient pas été lues. *British Museum, A Guide,* p. 114. Les tablettes sont écrites en caractères cursifs et réglées horizontalement avec un stylet. Chacun des rois faisait écrire ses lettres par un seul scribe, car elles sont toutes de la même main pour le même prince. La plupart de ces messages se rapportent à l'administration de l'empire, mais il y a aussi des lettres de particuliers et les détails qui sont donnés sur les affaires commerciales et sur les incidents de la vie privée, prouvent que l'usage des lettres missives était courant. Les particuliers avaient aussi recours à des scribes, à qui ils dictaient leurs lettres. Les dépêches de cette collection sont d'un style bref et les formules initiales ou finales qu'on trouve dans celles de Tell el-Amarna ne s'y rencontrent pas. L. W. King, *The letters and despatches of Hammurabi, together with other official and private correspondance,* in-8°, 1898-1900. Dans Luzac's *Semitic Text and translation series,* t. II, III et VIII, voir en particulier, t. VIII, 1900, introduction, p. XXI-XXIV; *British Museum, A Guide,* p. 114, 118-124, n. 36-105. Une autre collection de lettres trouvées à Koyoundjik date des temps de Sennachérib, d'Asarhaddon et de ses fils. Elles se rapportent elles aussi à des affaires publiques et privées. On y rencontre quelques longues formules de salut au début et quelquefois une courte salutation à la fin. R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian letters belonging to the Koyoundjick collection of the British Museum,* in-8°, Chicago, 1892-1900; *British Museum, A Guide,* p. 56-63, n. 104-105; Fr. Martin, *Lettres assyriennes et babyloniennes,* dans la *Revue de l'Institut catholique,* 1901, p. 403-443.

3° *Perses.* — Les rois de Perse communiquaient leurs instructions par lettres. Il est question dans le livre d'Esther de dépêches envoyées par Assuérus aux satrapes, aux gouverneurs des cent vingt-sept provinces de son empire, pour signifier à ses officiers la permission accordée aux Juifs par les rois de se rassembler, pour défendre de les attaquer et de piller leurs biens. Ces lettres contenaient une copie de l'édit du roi en faveur des Juifs. Elles étaient écrites par les scribes ou secrétaires du roi dans la langue de chacune des provinces et pour les Juifs en écriture et en langue hébraïques. Esth., VIII, 9-13. Elles étaient scellées avec l'anneau du roi. Esth., VIII, 10. Des courriers montés sur des chevaux et des mulets portèrent ces lettres à leur destination. Esth., VIII, 10, 14. Voir COURRIER, t. II, col. 1089. — Lorsque les Juifs à la suite de l'édit de Cyrus reconstruisirent Jérusalem, les chefs des colons établis dans ce pays écrivirent aux rois de Perse, Assuérus et Artaxerxès, pour se plaindre d'eux. I Esd., IV, 6-23. La lettre écrite à Artaxerxès fut transcrite en langue et en caractères araméens. I Esd., IV, 7. Une autre missive fut envoyée par le gouverneur pour informer Darius des travaux entrepris et lui demander si réellement un édit de Cyrus avait donné l'autorisation dont se prévalaient les Juifs. I Esd., V, 6-17. Le roi leur répondit affirmativement. I Esd., VI, 6-12. Un peu plus tard Artaxerxès écrivit à Esdras pour lui confirmer l'autorisation donnée par ses prédécesseurs. I Esd., VII, 21-26. Dans la transcription de ces lettres la Bible abrège les préambules. Josèphe, *Ant. jud.,* XI, I, 3; II, 1, 2, 8; III, 7; IV, 9; V, 1, publie aussi toute cette correspondance à laquelle il ajoute quelques autres lettres. L'étiquette demandait que les lettres fussent fermées, c'est pourquoi Néhémie, II Esd., VI, 5, mentionne comme une impolitesse le fait que Sanaballat lui envoie une lettre ouverte par son serviteur. Néhémie avait fait placer dans la bibliothèque, où il conservait les Livres Saints,

les lettres des rois, c'est-à-dire les édits de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès, autorisant les Juifs à reconstruire Jérusalem et le temple. II Mach., II, 13.

4° *Grecs.* — Le roi de Sparte Arius écrivit au grand-prêtre Onias une lettre dans laquelle il qualifiait les Juifs de frères des Spartiates. I Mach., XII, 7. Une autre lettre fut adressée par les magistrats de Sparte à Simon. I Mach., XIV, 20-25. Voir ARIUS, t. I, col. 965; LACÉDÉMONIENS, col. 7. Il est aussi fréquemment question de lettres envoyées par les Séleucides ou par leurs officiers. Alcime écrit à ses partisans pour les exhorter à s'emparer de Jonathas. I Mach., IX, 60. Démétrius Ier Soter écrit à Jonathas pour faire la paix avec lui. I Mach., X, 3. Le roi Alexandre fait de même. I Mach., X, 17. Les lettres de Démétrius à Jonathas sont citées intégralement. I Mach., XI, 29-37; XIII, 35-40. Il en est de même de la lettre d'Antiochus V Eupator aux Juifs. II Mach., IX, 19-27; de celle de Lysias aux Juifs, II Mach., XI, 16-21, et de celles d'Antiochus V à Lysias, XI, 22-25 et aux Juifs, 26-33. Ces lettres commencent par une salutation très courte, par exemple : « Le roi Alexandre à son frère Jonathas, salut, » I Mach., X, 17; XI, 29; XIII, 35; II Mach., XI, 16, 22; « Aux excellents citoyens Juifs grand salut, portez-vous bien et soyez heureux, le roi et prince Antiochus. » II Mach., IX, 19. Parfois il y a une salutation finale: « Portez-vous bien. » II Mach., XI, 21, 33. Quelques-unes sont datées après ce dernier mot. II Mach., XI, 21, 33. Une seule lettre émane des Lagides, celle de Ptolémée VII Physcon à Antiochus VII Sidète, pour lui demander des secours contre Jean Hyrcan. I Mach., XVI. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 10, nous donne quelques détails sur la lettre d'Arius. Elle commence par le salut ordinaire. Elle était écrite en caractères carrés et le sceau représentait un aigle, supporté par un dragon. Le même historien donne le texte de lettres échangées entre les Ptolémées et divers correspondants relativement aux affaires de Palestine : lettres de Ptolémée II Philadelphe et d'Éléazar, au sujet de la traduction des Septante, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 4-5; lettre d'Antiochus III le Grand à Ptolémée IV Philopator, XII, III, 3; du même à Xeuxis, gouverneur de Phrygie et de Lydie, XII, III, 4; d'un certain Josèphe aux Alexandrins, XII, IV, 8; d'Alexandre à Jonathas, XIII, II, 2; d'Onias à Ptolémée et à Cléopâtre, XIII, II, 4; réponse de Ptolémée à Onias, XIII, III, 2; lettre de Démétrius à Jonathas, XIII, IV, 9; lettre de Jonathas aux Lacédémoniens, XIII, V, 8. Les salutations placées en tête de ces lettres sont courtes et simples comme celles qui sont dans les lettres de la Bible. Nous n'avons pas ici à discuter l'authenticité de ces documents.

Le musée du Louvre possède un certain nombre de lettres écrites sur papyrus et datant de l'époque des Ptolémées, qui nous donnent une idée exacte de la façon dont étaient rédigées les lettres missives à cette époque et de leur forme matérielle. Théod. Deveria, *Catalogue des manuscrits égyptiens*, in-12, Paris, 1881, p. 234-248, XIV, 3, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16-27, 29-40. Les n. XIV, 34-36, sont des billets roulés et fermés par un fil de papyrus sur lequel était appliqué le cachet. Le nom du destinataire est écrit au verso, comme dans la lettre du n° 34 (inventaire n° 2366) adressée par Sarapion le 21 d'épiphi de l'an 28 de Philométor (145 avant J.-C.) à Ptolémée et à Apollonius (fig. 55).

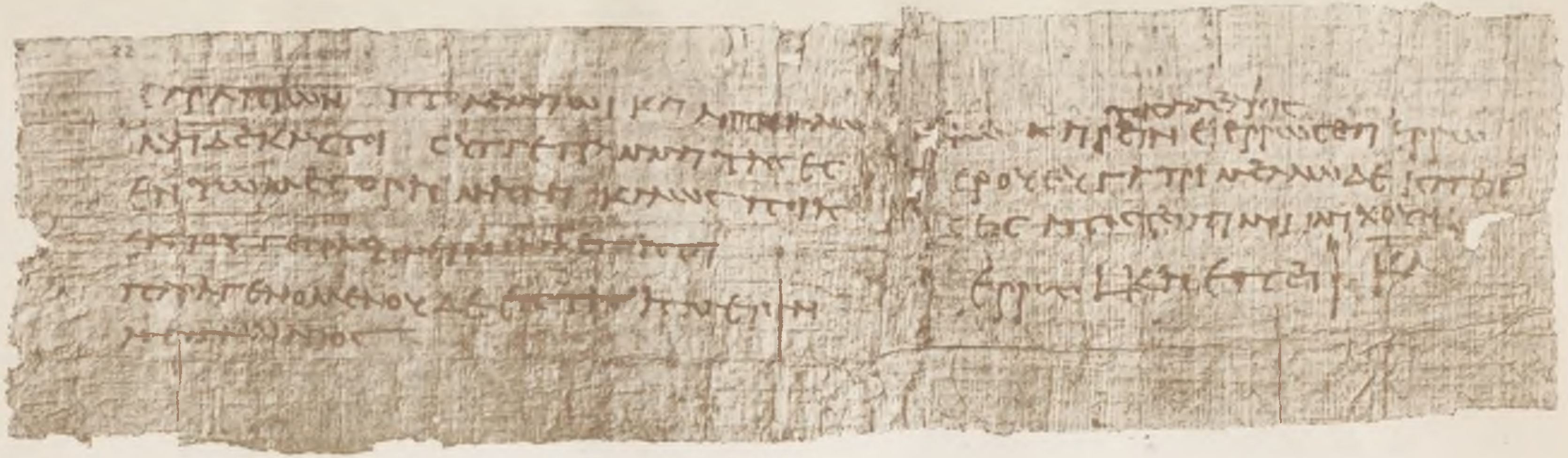
5° *Romains.* — Les livres des Machabées citent plusieurs lettres émanant de magistrats romains. Ce sont 1° la lettre de Lucius, adressée au roi Ptolémée VII Physcon et à tous les peuples en relations avec les Juifs, pour leur demander leur bienveillance envers ce peuple, devenu allié de Rome. I Mach., XV, 16-23. Voir LUCIUS; 2° la lettre des légats Q. Memmius et T. Manilius aux Juifs pour confirmer les concessions faites par Lysias et Antiochus V Eupator. II Mach., XI, 34-38. L'une et l'autre commencent par le salut ordinaire, la seconde seule se termine par les mots : « portez-vous bien, » suivis de la date. — Dans les Actes, XXIII, 26-30, est insérée une lettre du tribun Claudius Lysias au procurateur Félix, pour lui annoncer qu'il lui envoie saint Paul, qu'il vient de faire arrêter. Voir LYSIAS; FÉLIX, t. II, col. 2186.

6° *Lettres de recommandation.* — Les chrétiens recommandaient à la charité de leurs frères ceux d'entre eux qui allaient dans une autre ville où se trouvait une communauté chrétienne. C'est ainsi qu'Aquila et Priscille donnèrent à Apollo une lettre pour les chrétiens d'Achaïe. Act., XVIII, 27. Saint Paul, II Cor., III, 1, fait allusion à ces lettres : « Où avons-nous besoin, dit-il, comme quelques-uns, de lettres de recommandation auprès de vous ou de votre part? C'est vous qui êtes notre lettre, écrite dans vos cœurs, connue et lue de tous les hommes. » Les Pères des premiers siècles font souvent mention de ces lettres de recommandation et l'usage en a persisté jusqu'à nos jours pour les prêtres; on les appelle *litteræ testimoniales.*

E. BEURLIER.

LEUSDEN, orientaliste hollandais, né à Utrecht le 26 avril 1624, mort dans cette ville le 30 septembre 1699. Après avoir étudié les langues orientales à l'université d'Utrecht, d'abord et à Amsterdam ensuite, il fut nommé, le 2 juillet 1650, professeur d'hébreu à l'université de sa ville natale. Il occupa sa chaire jusqu'à sa mort, sans autre interruption qu'un voyage en Allemagne, en France et en Angleterre, où il alla recueillir des documents pour ses travaux. On a de lui: *Jonas illustratus, hebraice chaldaice et latine,* in-8°, Utrecht, 1656; *Joel explicatus; adjunctus Obadias illustratus,* in-8°, Utrecht, 1657; *Onomasticum sacrum, in quo omnia nomina propria hebræa, chaldaica, græca et origine latina tum in Vetere quam in Novo Testamento occurrentia explicantur,* in-8°, Utrecht, 1665, 1684; *Philologus hebræus, continens quæstiones hebraicas quæ circa Vetus Testamentum hebræum moveri solent,* in-4°, Utrecht, 1656, 1672, 1695; Amsterdam, 1686; *Philologus hebræo-mixtus, in quo quæstiones mixtæ scilicet de versione Vulgata, de versione Septuaginta interpretum, de Paraphrasibus chaldaicis, de variis Judæorum sectis et de aliis multis rebus proponuntur,* in-4°, Utrecht, 1663; Leyde, 1682, 1699; *Philologus hebræo-græcus, in quo quæstiones hebræo-græcæ, circa Novum Testamentum græcum moveri solitæ enodantur,* in-4°, Utrecht, 1670; Leyde, 1685, 1695; les trois *Philologus* ont été réimprimés ensemble, 3 in-4°, Bâle, 1739; *Pirke Aboth, sive tractatus talmudicus, cum versione hebraica duorum capitum chaldaicorum Danielis,* in-4°, Utrecht, 1665; 2e édit., 1675, augmentée de plusieurs autres chapitres de Daniel et d'Esdras, traduits en hébreu, etc.; *Manuale hebræo-latino-belgicum,* in-12, Utrecht, 1668; *Grammatica hebræo-belgica,* in-12, Utrecht, 1668; *Clavis hebraica et philologica Veteris Testamenti,* in-8°, Utrecht, 1683; *Clavis græca Novi Testamenti, in quo et themata Novi Testamenti secundum ordinem librorum referuntur, et ejusdem dialecti, hebraismi ac rariores constructiones explicantur, necnon variæ observationes philologicæ, antiquitates item sacræ et profanæ annotantur,* in-8°, Utrecht, 1672; *Libellus de dialectis Novi Testamenti, singulatim hebraismis,* extrait du *Philologus hebræo-græcus,* par J. F. Fischer, in-8°, Leipzig, 1754, 1792; *Compendium græcum Novi Testamenti, in quo 1829 versiculi qui continent omnes et singulas totius Novi Testamenti voces asteriscis sunt annotati et a cæteris versiculis distincti,* in-8°, Utrecht, 1674; in-12, 1677; in-8°, 1682; 1762 (la plus correcte de toutes); *Compendium biblicum, in quo ex versiculis 23602 totius Veteris Testamenti, circiter bis mille tantum versiculi hebraice et latine sunt annotati et allegati, in quibus omnes universi Veteris Testamenti voces primitivæ et derivatæ, tam hebraicæ quam chaldaicæ, occurrunt, quo omnes, sub Leusdenii præsidio et ductione collegit

Recto *(lettre)*



Verso *(adresse)*



LETTRE DE SERAPION A PTOLEMEE ET APOLLONIUS (154 avant J.-C.)

Ms. du Louvre N° 2366

D. Daniel Van Vianen Ultrajectensis, in-8°, Utrecht, 1674; Halle, 1736; nombreuses éditions; *Psalterium hebraicum, hebræo-latinum, hebræo-belgicum,* in-12, Utrecht, 1667; *Novum Testamentum græcum,* in-24, Utrecht, 1675; *Biblia hebraïca cum præfatione,* in-8°, Amsterdam, chez Joseph Athias, 1661; 2e édit., 1661, *cum lemmatibus latinis* (cette Bible fut regardée comme la meilleure jusqu'à celle de Van der Hooght en 1705; voir *Journal des savants,* 1707, *Supplément,* p. 219-238); *Novum Testamentum syriacum, cum versione latina Tremellii paululum recognita,* in-4°, Leyde, 1708 (édition achevée par Charles Schaaf). On doit aussi à Leusden les éditions suivantes : *Samuelis Bocharti opera omnia* (avec la collaboration de Pierre Villemondi), 2 in-f°, Leyde, 1675; 3 in-f°, 1692; *Martini Pooli Synopsis criticorum,* 5 in-f°, Utrecht, 1686; *Joannis Lightfoot opera omnia,* 3 in-f°, 1699. « Leusden, dit Michel Nicolas dans la *Nouvelle Biographie générale,* Paris, t. XXXI, 1862, col. 11, n'a été ni un esprit original ni un savant de premier ordre; mais ses travaux ont été utiles, en rendant plus faciles les études philologiques nécessaires à l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament. » — Voir le *Journal des savants,* 1707, p. 160; 1710, p. 141-142; C. Burmann, *Trajectum eruditum,* in-4°, Utrecht, 1738, p. 185-191 ; Laboudène, dans la *Biographie universelle,* t. XXIV, p. 385; Michel Nicolas, dans la *Nouvelle Biographie générale,* t. XXXI, 1862, col 11.

F. VIGOUROUX.

LEVAIN (hébreu : *śe'ôr;* chaldéen : *śe'ôr,* Septante : ζύμη; Vulgate : *fermentum;* hébreu : *ḥâmêṣ,* ce qui est fermenté, *fermentatum*), pâte aigrie servant à déterminer la fermentation de la pâte fraiche. — 1° Le levain est une substance déjà fortement fermentée qu'on ajoute à la pâte dont on veut faire le pain. Aujourd'hui, cette substance est ordinairement la levure de bière. Pline, *H. N.*, XVIII, XI, 26, dit que, de son temps, on faisait lever le pain d'orge avec de la farine de lentille ou de cicerole ou pois chiche. Chez les Hébreux, on se servait communément de lie de vin ou de vin doux pour provoquer la fermentation de la pâte. Cf. *Pesachim,* III, 1. Le levain le plus facile à obtenir et le plus habituellement employé chez les anciens était emprunté à de la pâte antérieurement levée. C'était celui qu'on utilisait en Égypte. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 320. Pour l'obtenir, on prélève une partie de la pâte déjà préparée pour la cuisson; au bout de huit à dix heures, dans une enceinte à température assez douce, la fermentation se développe d'elle-même dans cette pâte; si à plusieurs reprises on l'additionne d'eau et de farine, au bout de quelques heures encore, cette masse se change en levain. On la mélange ensuite à la pâte nouvelle, dans la proportion d'un tiers à une moitié, selon que la température est plus ou moins élevée. La fermentation se produit dans la pâte aux dépens des matières sucrées de la farine; l'acide carbonique qu'elle dégage rend la pâte poreuse et légère et fait qu'ensuite le pain constitue une nourriture à la fois plus agréable et plus facilement assimilable.

2° Il est fait plusieurs allusions, dans la Sainte Écriture, à l'effet du levain sur la pâte. Le boulanger chauffe son four en attendant que sa pâte soit levée. Ose., VII, 4. Un peu de levain soulève une masse de pâte. I Cor., V, 6; Gal., V, 9. Il faut au levain quelques heures pour qu'il puisse produire son effet. C'est pourquoi les Hébreux, sortis à la hâte de la terre d'Égypte, durent faire cuire des pains sans levain à leur première station. Exod., XII, 39. Ils furent ainsi obligés, dès le début de leur voyage et à peu de jours du premier festin pascal, de se nourrir de pains azymes, comme ils auront à le faire désormais chaque année durant l'octave de la Pâque. Exod., XII, 15. Voir AZYMES, t. I, col. 1311. Durant toute cette octave, aucune trace de levain ne devait subsister dans les demeures ni dans tout le pays d'Israël. Exod., XII, 19; XIII, 7; Deut., XVI, 3. Il fallait éloigner toute tentation de violer la loi, en supprimant ce qui servait d'ordinaire à rendre le pain plus agréable. Les docteurs juifs veillèrent à l'accomplissement rigoureux de cette prescription. L'agneau pascal était immolé le 14 nisan, au soir, et alors seulement commençait le temps des azymes. Mais ils voulaient que, dès la nuit précédente, le père de famille inspectât toute sa maison le flambeau à la main, et que tout ce qui était fermenté fût brûlé vers le milieu de la journée. Vers dix heures du matin de ce jour, on prenait le dernier repas avec du pain levé. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 308.

3° La raison principale qui faisait proscrire le pain fermenté dans l'octave de la Pâque et dans la plupart des offrandes, Exod., XXIX, 2; Lev., II, 11; VII, 12; VIII, 2; Num., VI, 15, était que la fermentation implique une sorte de corruption. Dans les deux passages de saint Paul, I Cor., V, 6; Gal., V, 9, la Vulgate traduit ζυμοῖ, « fait lever, » par *corrumpit,* « corrompt. » Cette idée, du reste, a été familière aux anciens. On n'offrait point aux dieux de pains fermentés, parce qu'on les regardait comme corrompus en quelque manière. Cf. Aulu-Gelle, X, XV, 19; Perse, *Sat.*, I, 24; Plutarque, *Quæst. rom.*, 109. Les Hébreux n'emportèrent pas de levain d'Égypte, ce qui signifie symboliquement qu'ils laissèrent à l'Égypte sa corruption, sans en prendre rien avec eux quand ils partirent pour le désert. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 630, 631. Aux fêtes de la Pentecôte, Lev., XXIII, 17, et dans les sacrifices d'actions de grâces, Lev., VII, 13; Am., IV, 5, on présentait des pains fermentés. Mais ces pains n'étaient pas offerts sur l'autel. Cf. *Menachot,* v, 1; *Siphra,* f. 77, 1; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 194; De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 370. Il convenait qu'à la Pentecôte, fête destinée à remercier Dieu de la récolte, on présentât devant lui le fruit de la récolte dans l'état où l'homme l'utilisait d'ordinaire, par conséquent sous forme de pain fermenté. Une raison analogue explique l'offrande de pareils pains dans le sacrifice d'actions de grâces. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 372, 650; Iken, *De duobus panibus Pentecostes,* Brême, 1729.

4° Il est à croire que, la plupart du temps, les Hébreux faisaient leur pain sans levain. C'est ainsi que procèdent Abraham et Gédéon vis-à-vis d'hôtes respectables. Gen., XIX, 3; Jud., VI, 19. Sans doute, dans l'un et l'autre cas, il fallait agir vite. Toujours est-il que les deux personnages n'avaient pas habituellement de levain tout préparé; car il n'eût pas été plus long de faire des pains levés que des pains azymes. Aujourd'hui encore, c'est la pratique commune en Orient, au moins dans les villages d'Égypte, de Syrie et de Palestine, de pétrir la pâte sans levain et de la faire cuire immédiatement. Les Arabes font aussi leur pain avec de la pâte sans levain, qu'ils se contentent de délayer dans l'eau et d'appliquer ensuite avec le creux de la main sur la cruche qui leur sert de four. Ce pain sans levain ne vaut plus rien le lendemain. C'est seulement quand ils ont besoin d'en conserver plus longtemps et qu'ils ont le temps et la commodité de préparer du levain, qu'ils en mettent dans leur pâte. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 192-194.

5° Dans le Nouveau Testament, le levain représente aussi quelquefois un principe de corruption. Notre-Seigneur avertit les disciples de se garder du levain des pharisiens. Les disciples croient d'abord qu'il s'agit du levain avec lequel on prépare le pain. Le Sauveur leur explique que le levain dont il parle n'est autre que la doctrine des pharisiens, leur hypocrisie, leur méchanceté, leur attachement pour les traditions humaines au mépris de la loi de Dieu. Matth., XVI, 6-12; Marc., VIII, 15; Luc., XII, 13. Cette comparaison entre le levain et la mauvaise doctrine était familière aux docteurs juifs. Cf. Buxtorf, *Lexicon talmud.*, édit. Fischer, p. 1145. Saint

Paul, après avoir reproché aux Corinthiens l'inceste qui a été commis parmi eux, leur recommande de se débarrasser de tout vieux levain de mal et de méchanceté, afin de célébrer la Pâque du Christ avec les azymes de la pureté et de la vérité. I Cor., v, 7, 8. — Dans une de ses paraboles, Notre-Seigneur mentionne le levain au point de vue de son action sur la masse de la farine : « Le royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme prend et mêle à trois *se'âh* de farine, jusqu'à ce que le tout soit fermenté. » Matth., XIII, 33. Le Sauveur dut reproduire plusieurs fois cette parabole, puisqu'on la retrouve dans saint Luc., XIII, 21, assignée à une autre époque. Le *se'âh* vaut un tiers du *bath* ou *éphah,* soit treize litres. Trois *se'âh* constituaient la contenance ordinaire d'un pétrin. Gen., XVIII, 6; Jud., VI, 19; I Reg., I, 24. Ce nombre n'a donc pas de signification particulière dans la parabole. Le royaume des cieux, c'est-à-dire l'Église, doit, par la prédication évangélique, produire dans le monde un effet analogue à celui du levain dans la pâte : être mêlée à toute l'humanité comme le levain à la pâte; agir sur elle, malgré sa faiblesse numérique, comme le levain agit sur la pâte; produire sur l'humanité une transformation qui la soulève, la transforme, lui donne de la valeur aux yeux de Dieu et l'aide à se conserver en bon état, de même que le levain soulève la pâte, la fait entrer tout entière en fermentation, lui donne du goût et l'aide à se conserver. Les dernières paroles de la parabole, « jusqu'à ce que le tout soit fermenté, » indiquent que l'Église est destinée à agir sur toute l'humanité, dans l'universalité des temps et des lieux. Il est de toute évidence que, dans cette parabole, le levain ne saurait être pris dans le sens péjoratif qui lui convient dans d'autres passages de la Sainte Écriture. Cf. S. Jérôme, *In Evang. Matth.*, II, 13, t. XXVI, col. 91, 92; S. Augustin, *Quæst. evang.*, I, 12, t. XXXV, col. 1326; Knabenbauer. *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 533, 534; Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. II, p. 577-581.

H. LESÊTRE.

LEVANT, partie de l'horizon où le soleil se lève. Voir CARDINAUX (POINTS), t. II, col. 257.

LÉVI (hébreu : *Lêvi;* Septante : Λευεί ou Λευί), nom d'un fils du patriarche Jacob, d'une tribu d'Israël et de trois autres Israélites.

1. LÉVI, le troisième fils que Jacob eut de Lia. Gen., XXIX, 34. Son nom, comme celui de ses frères, est un jeu de mots provenant de l'exclamation de sa mère lorsqu'elle le mit au monde : « Elle conçut de nouveau et engendra un fils, et elle dit : Maintenant mon mari s'unira (hébreu : *yillâvéh*) à moi, parce que je lui ai enfanté trois fils. C'est pourquoi elle l'appela du nom de *Lêvi.* » Gen., XXIX, 34. Personnellement, Lévi n'est connu que par un épisode sanglant, raconté Gen., XXXIV. Pour venger l'honneur de sa sœur Dina, il ne craignit pas, avec Siméon, son frère, d'employer la ruse et la cruauté. Au mépris de la parole donnée et de l'alliance contractée, ils surprirent au milieu des douleurs de la circoncision Hémor et Sichem, chefs chananéens, et leur ville, les mirent à mort, égorgèrent les hommes et emmenèrent en captivité les femmes et les enfants après avoir tout pillé et dévasté dans les maisons et dans les champs. Jacob adressa à ses fils de durs reproches : « Vous m'avez troublé, leur dit-il, et vous m'avez rendu odieux aux Chananéens et aux Phérézéens, habitants de cette terre. Nous sommes peu nombreux; ils se rassembleront et me frapperont, et je serai détruit, moi et ma maison. » Gen., XXXIV, 30. C'est sans doute parce que cette considération devait produire le plus d'impression sur les coupables que le patriarche la fait valoir. Elle n'exclut pas l'horreur que dut lui inspirer le crime de ses enfants, comme on peut en juger d'après les paroles de la Bénédiction. Gen., XLIX, 5-7. Voir LÉVI 2. Lévi est le père de la tribu qui porte son nom. Ses fils furent Gerson, Caath et Mérari. Gen., XLVI, 11; I Par., VI, 1.

A. LEGENDRE.

2. LÉVI (TRIBU DE), une des tribus d'Israël, spécialement consacrée au culte religieux. Nous en examinerons le nom et l'origine, la division et les fonctions, les droits et les privilèges, et enfin l'histoire. Par là même se trouveront éclaircies plusieurs difficultés soulevées par l'école critique contemporaine.

I. NOM. — La Genèse, XXIX, 34, interprète le mot לֵוִי, *Lêvî,* dans le sens de « uni, attaché ». La racine לָוָה, *lâvâh,* est employée, à la forme *niphal,* avec la signification de « adhérer, s'attacher à quelqu'un », dans Isaïe, LVI, 3, 6, et Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 9. Dans les Nombres, XVIII, 2, les *Lévites* sont représentés comme « attachés » (*illâvû*) à Aaron, le grand-prêtre. Leur nom patronymique exprime ainsi en même temps leurs fonctions de ministres sacrés. Mais certains exégètes ne voient là qu'un procédé artificiel, au moyen duquel le patriarche Lévi eût été appelé ainsi à une date postérieure à l'organisation de la tribu. *Lévi* n'eût donc été à l'origine ni un nom d'homme ni un nom patronymique, mais un qualificatif indiquant une fonction ou une « attache » quelconque à une institution. De cette façon P. de Lagarde, *Orientalia,* Gœttingue, 1880, t. II, p. 20; *Mittheilungen,* Gœttingue, 1887, t. I, p. 54, prend les Lévites pour les Égyptiens qui *se joignirent* aux Sémites lorsque ceux-ci quittèrent la contrée du Nil pour rentrer en Asie. Cf. Exod., XII, 38; Num., XI, 4. Voir aussi E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* Paris, 1887, t. I, p. 149. Cette hypothèse est non seulement contredite par le texte sacré, mais elle manque de toute vraisemblance; on ne peut admettre que les Israélites, avec leur amour-propre national, aient confié à des étrangers un ministère aussi important que celui du sacerdoce. — Maybaum, *Die Entwickelung des altisraelitischen Priesterthums,* Breslau, 1880, p. IV, s'élevant contre l'opinion de P. de Lagarde, conclut de l'étymologie de *lâvâh* que les Lévites portaient ce nom en leur qualité de « clients du temple ». Il est sûr que le participe *lôvéh,* « emprunteur, débiteur, » et, si l'on veut, « client, » a pour corrélatif *malvéh,* « prêteur, créancier » ou « patron ». Cf. Prov., XXII, 7; Is., XXIV, 2, etc. Mais le lévite n'est jamais nommé *lôvéh,* ni le temple *malvéh.* — Baudissin, *Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums,* Leipzig, 1889, p. 50, s'appuyant sur Num., XVIII, 2, 4, prétend que les Lévites, appelés à « s'adjoindre » aux prêtres, ne devaient pas par là même leur vocation à leur naissance. Outre que cette conclusion pèche contre la logique, elle est condamnée par le texte biblique lui-même, où nous voyons Dieu présenter les Lévites à Aaron comme « ses frères, la tribu de Lévi, la race de son père ». L'auteur sacré marque simplement ici la supériorité des enfants d'Aaron sur les autres membres de la famille de Lévi, de même que la priorité de leur vocation et de leur consécration. Baudissin, *ibid.*, p. 72, n'est pas plus heureux en expliquant l'hébreu *Leviîm* par « les attachés » ou « l'escorte de l'arche ». Être attaché à l'arche ou former son escorte n'était pas le privilège exclusif des Lévites, les prêtres tenaient de plus près au symbole sacré. Accompagner l'arche ne fut, du reste, qu'une fonction transitoire. Après l'établissement des Hébreux dans le pays de Chanaan, les anciens *leviîm* étaient devenus des *kôhanîm* ou « prêtres ». Comment ce dernier nom n'aurait-il pas supplanté le premier, donnant ainsi naissance à la tribu des *Kôhanîm* et au patriarche *Kôhên* plutôt qu'à celle des *Leviîm* et au patriarche *Lêvî?* — F. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen,* Munich, 1893, p. 30; *Die altisraelitische Ueberlieferung,* Munich, 1897, p. 278, fait

un rapprochement intéressant avec certaines inscriptions minéennes trouvées par Euting à el-Ola, au nord de Médine, et où il est question de personnes appartenant au Dieu *Wadd*, désignées sous le nom de *lawi'u*, féminin, *lawi'at*, « prêtres, prêtresses. » Le rapport de ces mots avec l'hébreu *lêvî* est accepté par Mordtmann, *Beiträge zur minäischen Epigraphik*, Weimar, 1893, p. 43, et Sayce, *Early history of the Hebrews*, Londres, 1897, p. 80. Mais en admettant que telle soit leur signification exacte, leur emploi n'est pas conforme à celui de *lêvî*. Si l'on peut dire : « *le* prêtre, *la* prêtresse de Wadd, » on ne trouve nulle part dans l'Ancien Testament : « le lévi de Jehovah. » L'idée de « prêtre » est exclusivement représentée en hébreu par *kôhên*. S'il y a eu emprunt, c'est plutôt du côté des Minéens, emprunt qui s'expliquerait par l'établissement de colonies israélites dans le pays. — Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1899, p. 146, prétend que *Lêvî* est simplement le nom ethnique dérivé de *Lé'âh* (Vulgate : *Lia*). Tel est aussi le sentiment de Stade, *Lea und Rahel*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, t. I, 1881, p. 116.

II. Origine. — Il y a là, on le voit, bien des subtilités pour échapper à l'autorité de la tradition biblique. C'est pourtant la seule qui réponde aux exigences de l'histoire. Il est certain qu'à l'origine il a existé une tribu distincte, du nom de Lévi. Nous en avons la preuve dans la Bénédiction de Jacob, Gen., XLIX, 5-7, où elle a sa place marquée parmi les descendants du patriarche, à côté de Siméon. Voici, d'après l'hébreu, la traduction de ce très ancien morceau poétique. Il est probable cependant que le texte massorétique ne représente pas partout le texte primitif; de là certaines restitutions qu'il est permis de faire d'après les anciennes versions ou d'après des conjectures critiques. Cf. J. M. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, Paris, t. VII, 1898, p. 525; C. J. Ball, *The Book of Genesis in hebrew*, Leipzig, 1896, p. 107.

℣. 5. Siméon et Lévi sont frères,
Ils ont consommé la violence avec leurs ruses :
℣. 6. Que mon âme n'entre pas dans leur complot,
Que mon honneur ne s'unisse pas à leur coalition,
Car dans leur colère ils ont tué des hommes,
Et dans leur caprice ils ont énervé des taureaux.
℣. 7. Maudite soit leur colère, car elle a été violente,
Et leur fureur, car elle a été inflexible.
Je les diviserai dans Jacob,
Et je les disperserai dans Israël.

Il est clair que ce passage fait allusion au récit de Gen., XXXIV, 25-31, à la fourberie et à la cruauté de Siméon et de Lévi à l'égard des Sichémites. Voir Lévi 1. C'est pour cela que, dans le premier vers, au lieu de *'aḥîm*, « frères, » on propose de lire *'ôḥîm*, « hyènes » (Ball) ou « hurleurs » (Lagrange). Cf. Is., XIII, 21. Des allusions semblables sont faites à propos de Ruben. Cf. Gen., XLIX, 4; XXXV, 22. On remarquera que, dans la Bénédiction, Lévi, représentant réel ou simplement idéal de la tribu, n'apparait pas comme type de l'ordre sacerdotal. Par conséquent, ce n'était pas non plus comme ministres du culte que les *Leviim* portaient ce nom. Par là même aussi, puisque nous trouvons, dès les premiers temps de l'histoire d'Israël, une vraie tribu de Lévi, qui n'est pas envisagée comme la tribu sainte, nous en conclurons qu'elle existait comme tribu politique, au même titre que les autres, et indépendamment de sa consécration au service divin.

Wellhausen et d'autres critiques admettent cette conclusion, mais prétendent qu'il est impossible de rattacher à cette tribu primitive celle des ministres sacrés : la première aurait disparu de bonne heure, et la seconde, d'origine récente, aurait eu des débuts indépendants. Nous ne pouvons réfuter en détail ces assertions ni les raisons mises en avant. Qu'il nous suffise de dire que la prétendue disparition est une supposition gratuite, que l'histoire ne nous montre nulle part ces débuts indépendants dont on parle. Ce qu'il y a de certain, c'est que le Deutéronome, quelle que soit son origine, suppose la tribu de Lévi en possession universellement reconnue des prérogatives sacerdotales, et que, dans la Bénédiction de Moïse, Deut., XXXIII, 8-11, la *tribu sacerdotale de Lévi* est bien, comme dans la Bénédiction de Jacob, sœur de Ruben, de Juda et des autres, par conséquent identique à la tribu primitive. Voici, du reste, le passage de Deut., XXXIII, 8-11; il nous apportera quelque lumière sur les origines de la famille lévitique : « Et [Moïse] dit à Lévi (c'est-à-dire au sujet de Lévi) :

℣. 8. Donne à Lévi (d'après LXX) ton Tummîm
Et ton Urîm à ton homme pieux,
Que tu as tenté à Massa,
Que tu as jugé aux Eaux de Mériba ;
℣. 9. Qui a dit de son père
Et de sa mère : Je n'y ai point égard ;
[Qui] n'a pas considéré ses frères
Et n'a pas connu ses enfants.
Parce qu'ils ont observé tes commandements
Et gardé ton alliance,
℣. 10. Ils enseigneront tes jugements à Jacob
Et ta loi à Israël ;
Ils présenteront l'encens à tes narines,
Et l'holocauste sur ton autel.
℣. 11. Bénis, Jéhovah, sa fortune (ou sa force)
Et agrée l'œuvre de ses mains ;
Brise les reins de ses adversaires
Et de ses ennemis, afin qu'ils ne puissent se lever contre lui. »

L'Urîm et le Tummîm représentent un des attributs du sacerdoce. Donner au peuple l'enseignement religieux, offrir l'encens et le sacrifice sont les principales fonctions du ministère sacré. Et tels sont les privilèges dont nous trouvons la tribu de Lévi déjà investie. Mais d'où lui vint cette prérogative? Elle la dut, non pas à un acheminement graduel, comme on le prétend, mais à un choix spécial de Dieu, à une institution positive. Cf. Num., I, 50; III, 3, 6, etc. Cependant la raison de sa vocation est clairement indiquée ici : ce fut sa fidélité envers Dieu. Quelle que soit, en effet, l'obscurité de l'allusion par rapport à Massa et à Mériba (cf. Exod., XVII, 1-7; Num., XX, 1-13; XXVII, 14), les paroles du ℣. 9 sont également l'écho d'un événement historique, raconté Exod., XXXII, 21-29. Moïse, après l'incident du veau d'or, voulant châtier les coupables, s'écria : « A moi quiconque est pour Jéhovah ! » Les Lévites seuls entendirent cet appel. Armés de glaives, ils parcoururent le camp d'un bout à l'autre, frappant tous ceux qu'ils rencontraient, « frères, amis, parents, » c'est-à-dire sans ménagement, sans distinction de personnes. C'est ce que le poète sacré rappelle en disant qu'ils ne connurent ni père, ni mère, ni frères, ni enfants. Il n'a donc pas voulu par là exprimer un principe abstrait, c'est-à-dire le détachement habituel des Lévites, le renoncement aux liens les plus chers, mais un fait réel, qui a mis en relief leur attachement absolu à la cause de Jéhovah. Aussi est-ce ce jour-là qu'ils reçurent la promesse de l'investiture des fonctions saintes. Ils avaient, par leur zèle, changé en bénédiction la malédiction qu'avait attirée sur eux la conduite criminelle de leur père. Il est permis peut-être de remonter plus haut dans l'histoire et d'expliquer les aptitudes spéciales des enfants de Lévi au culte religieux. On a remarqué parmi eux plusieurs noms propres égyptiens ou renfermant un élément égyptien; tels sont ceux de Phinéès (hébreu : *Pineḥâs*), Exod., VI, 25; Num., XXV, 7; Phutiel (hébreu : *Pûṭî'êl*; cf. *Pûṭîfar*), Exod., VI, 25, et celui de Moïse (*Môšéh*)- lui même. Il est donc possible que des familles influentes de la tribu soient entrées en rapport avec les Égyptiens, pendant leur séjour dans la vallée du Nil. L'homme de Dieu qui s'adresse au grand-prêtre Héli, rappelle que

les ancêtres de celui-ci avaient été « les serviteurs de la maison de Pharaon », I Reg., II, 27, formule qui n'est jamais appliquée à Israël dans son ensemble. Sous le coup de l'aversion dont furent l'objet les fils de Lévi par suite du crime de Sichem, ils se tournèrent peut-être plus que les autres Israélites vers les habitants de l'Égypte et acquirent dans ce commerce une culture plus élevée, une certaine connaissance de la religion égyptienne, ce qui ne les empêcha pas d'être les ardents défenseurs de leurs traditions religieuses. « Ainsi Lévi se préparait à prendre la direction spirituelle des autres tribus. Lorsque, après les jours d'oppression, l'heure de la délivrance sonna, ce fut un lévite qui fut choisi pour sauver ses frères de la servitude et pour leur donner leur organisation religieuse, principe de leur unité et de leur future puissance. Les lévites furent tous désignés pour remplir, au sein de la nation nouvelle, les fonctions de ministres du culte; ils restèrent attachés au service de Jéhovah, dont ils avaient assuré le triomphe. Les analogies que l'on a signalées entre divers éléments des institutions rituelles des Hébreux et des Égyptiens s'expliqueraient très bien par les circonstances que nous venons d'exposer. » A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique,* Londres et Louvain, 1899, p. 309.

III. Division : *Prêtres et Lévites.* — La tribu de Lévi a compris de tout temps deux groupes distincts de ministres sacrés : les prêtres et les lévites proprement dits. Les premiers appartenaient exclusivement à la famille d'Aaron, les seconds se rattachaient aux autres descendants de Lévi. Voici, du reste, d'après Exod., VI, 16-25, un arbre généalogique qui fera mieux comprendre ce que nous dirons à ce sujet :

Lévi

1. Gerson, 2. Caath, 3. Mérari.

1. Amram, 2. Isaar, 3. Hébron, 4. Oziel.

1. Marie, 2. Aaron, 3. Moïse.

1. Nadab, 2. Abiu, 3. Éléazar, 4. Ithamar. 1. Gersam, 2. Éliézer.

Phinéès.

Le sacerdoce existait même avant la vocation de la tribu de Lévi. Déjà, au moment de l'exode, Aaron est associé à Moïse, dont il est le porte-voix. Exod., IV, 14. Là, il est appelé « le lévite », titre qui nous le représente comme le *chef de l'ordre lévitique.* Plus tard il est convoqué par Dieu sur le Sinaï avec ses deux premiers fils, Nadab et Abiu, en compagnie de Moïse et des 70 Anciens. Exod., XXIV, 1, 9. Si Nadab et Abiu se trouvent ici associés à leur père, c'est qu'ils sont considérés comme partageant ses fonctions et sa dignité. Il est probable même que les *na'ărê benê Yśrâ'êl,* « les jeunes gens » ou « les serviteurs des fils d'Israël », qui, en cette circonstance, ŷ. 5, offrent les sacrifices, sont, non pas les fils aînés des familles ou en général « des jeunes gens », mais les ministres du culte constitués parmi les enfants d'Israël, regardés comme « les serviteurs du peuple » dans la célébration du service religieux. Il est vrai qu'Aaron et ses fils ne sont pas encore solennellement consacrés. Mais leur investiture solennelle, Exod., XXVIII-XXIX, est motivée par l'institution du sanctuaire et l'organisation des cérémonies qui devaient s'y accomplir; elle ne prouve pas qu'Aaron ne fut pas, avant sa consécration, attaché au service de Jéhovah. Le même motif s'applique au choix et à la consécration des Lévites, destinés à être les aides des enfants d'Aaron.

Les deux groupes lévitiques étaient, comme nous le verrons, nettement distingués par leurs attributions, et jamais la classe inférieure, quelle qu'ait été sa situation à telle ou telle époque de l'histoire, n'a pu s'élever à la hauteur de l'autre et se confondre avec elle. Cependant la communauté d'origine devait parfois occasionner une certaine obscurité, le mot *lévite* désignant, dans son acception générale, la tribu tout entière, et, dans son sens restreint, une catégorie spéciale de ministres sacrés. C'est pour cela que, dans quelques livres de l'Écriture, la distinction entre les deux ordres n'est pas aussi bien marquée que dans d'autres. Dans les Nombres, par exemple, le titre de prêtre est réservé aux fils d'Aaron, Num., III, 3; X, 8; XVI, 37, 39, etc.; les lévites « leur sont donnés » comme ministres inférieurs, III, 6-10; ils ne peuvent toucher les vases du sanctuaire sous peine de mort, le soin de les envelopper pour le transport n'appartient qu'aux prêtres, IV, 15, 19, 20; Dieu dit à Aaron : « J'ai pris pour vous du milieu des enfants d'Israël les lévites vos frères, pour être un don à Jéhovah, afin qu'ils le *servent* dans le ministère du tabernacle; mais *toi et tes fils* avec toi, gardez votre *sacerdoce* à l'égard de tout ce qui concerne l'autel, etc. », XVIII, 6, 7. Dans le Deutéronome, au contraire, le *lévite,* c'est le membre de la tribu de Lévi, sans détermination ultérieure et sans aucune notion d'infériorité; le prêtre, c'est le lévite en tant qu'investi du droit à l'exercice des fonctions saintes. Deut., X, 8, 9; XII, 12, 18, 19; XVIII, 3-8. On trouve des expressions comme celle-ci : *Kôhănîm ha-leviyyîm,* « les prêtres lévites, » Deut., XVIII, 1; la Vulgate a mis la particule conjonctive, « les prêtres *et* les lévites, » mais ni le texte massorétique ni les Septante ne la portent, ce qui est conforme à la terminologie habituelle du Deutéronome. Il ne faudrait cependant pas conclure de là que le Deutéronome ignore la distinction entre les fils d'Aaron et les autres membres de la tribu. On remarque, du reste, que, même dans les livres où la distinction est le plus clairement marquée, le mot *lévite* est parfois employé dans son sens général, sans détermination précise; ainsi Num., XXXV, 2, 6, 8; Jos., XIV, 4; XXI, 8.

Les Paralipomènes présentent à la fois les deux caractères que nous venons de constater dans le Pentateuque. D'un côté, la ligne de démarcation est nettement tracée entre prêtres et lévites au point de vue de l'origine. Ceux-ci sont parfaitement distingués de ceux-là dans une énumération des douze tribus avec leurs chefs respectifs : « Les *Lévites* avaient pour chef Hasabias, fils de Camuel, et les *Aaronides,* Sadoc. » I Par., XXVII, 17. Il en est de même pour les attributions spéciales à chacun des deux groupes. Cf. I Par., VI, 48, 49 (hébreu, 33, 34); XVI, 39, 40; XXIII, 13, 28, 20, etc. Voir ce que nous disons plus bas : *Fonctions.* D'un autre côté cependant, malgré ces titres distinctifs, les deux ordres semblent parfois se confondre sous la plume de l'auteur. Ainsi les Lévites sont aussi bien que les prêtres « saints, saints à Jéhovah », II Par., XXIII, 6; XXXV, 3; ils exercent comme eux le ministère sacré (*šârêṭ*) « devant l'arche, dans la maison de Jéhovah, envers Jéhovah lui-même ». I Par., XVI, 4, 37; XXVI, 12; XV, 2. Il semble, d'après I Par., IX, 32, que ce sont des lévites de la famille de Caath, non pas des Aaronides, qui doivent renouveler chaque semaine les pains de proposition, fonction que la Loi réservait aux prêtres. Les lévites et « les prêtres lévites » sont confondus, II Par., V, 4, comme « porteurs de l'arche », du tabernacle, des meubles sacrés qu'ils introduisent dans le nouveau temple; cependant, au ŷ. 7, ce sont les prêtres qui placent l'arche dans le saint des saints. Dans la description d'une Pâque solennelle, célébrée sous le règne d'Ézéchias, II Par., XXX, 15, l'auteur, parlant des prêtres et des lévites, dit qu' « ils offrirent des sacrifices dans la maison de Jéhovah ». Il ajoute plus loin, ŷ. 22, que les lévites « mangèrent durant la solennité, pendant sept jours, immolant des victimes pacifiques et louant Jéhovah le Dieu

de leurs pères ». Déjà, dans le chapitre XXIX, 4, 5, nous voyons les deux divisions du clergé traitées par le roi sur le même pied; et cependant les prêtres proprement dits, les fils d'Aaron, sont, au cours des cérémonies, plus d'une fois soigneusement distingués des simples lévites, ỳ. 12-16, 21-25, 26. Cette sorte d'égalité entre prêtres et lévites s'explique par la situation élevée que ces derniers possédaient à l'époque préexilienne. En tout cas, ce que nous venons de dire suffit pour montrer que les différentes manières de parler, chez les auteurs sacrés, tiennent à leurs points de vue différents ou à certaines conditions historiques, mais que la distinction fondamentale entre Aaronides ou prêtres et lévites proprement dits n'a jamais été méconnue.

Le tableau généalogique que nous avons donné plus haut montre l'origine commune et la distinction des deux groupes lévitiques. Aaron, le premier grand-prêtre, decendait de Lévi par Caath. Le sacerdoce fut héréditaire dans sa famille exclusivement. Ses deux fils aînés, Nadab et Abiu, que nous avons vus partager dès le début son ministère et sa dignité, moururent frappés par la colère divine, comme il est raconté Lev., X, 1-2. Les prérogatives sacerdotales passèrent alors à leurs frères, Éléazar et Ithamar, et leurs descendants. Les *fils d'Aaron* furent donc divisés en deux branches principales, et, après la mort de celui-ci, ce fut Éléazar qui revêtit les insignes du souverain pontificat. Num., XX, 25-28. Éléazar eut pour successeur son fils Phinéès. Num., XXV, 11-13. Pour le reste, voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 295. David partagea les deux branches sacerdotales en 24 classes, dont 16 de la souche d'Éléazar, et 8 de celle d'Ithamar. L'ordre de rang et de service fut déterminé entre ces classes par le sort. I Par., XXIV, 4-19. Les Lévites, de leur côté, se trouvèrent divisés dès l'origine en trois grandes familles, celle de Gerson, de Caath et de Mérari.

IV. FONCTIONS ET CONSÉCRATION. — Les prêtres et les lévites, avons-nous dit, étaient nettement distingués par leurs attributions. Nous ne pouvons indiquer ici que d'une manière générale les fonctions sacerdotales. Pour les détails, voir PRÊTRES. Aux prêtres seuls appartient le service de l'autel, oblation des sacrifices, offrandes et libations. Eux seuls peuvent entrer dans le tabernacle, pour faire brûler l'encens sur l'autel des parfums, veiller au service de la table des pains de proposition, à l'entretien du chandelier d'or. Exod., XXX, 7, 20; Lev., XXIV, 2-9, etc. Leur mission près du peuple, dans ces fonctions mêmes, est de le réconcilier avec Dieu, de le bénir, de l'instruire dans la Loi, de le maintenir dans la pureté légale. Lev., IV, V, X, 10, 11; XIII, XIV; Num., VI, 22-27. Un de leurs privilèges est l'usage des trompettes sacrées dans les circonstances solennelles. Num., X, 8. Ils doivent être exempts de certains défauts corporels, se purifier des souillures légales avant de remplir leur ministère et de manger les choses saintes. Lev., XXI, 16-23; XXII, 2-7. Tous sont tenus de pratiquer les ablutions réglementaires, et de s'abstenir de boissons enivrantes chaque fois qu'ils doivent entrer dans le tabernacle. Exod., XXX, 19; Lev., X, 9.

Les lévites sont les gardiens du sanctuaire et les serviteurs des prêtres, auxquels ils sont absolument subordonnés. Num., I, 50; III, 6-10. Leur exclusion des offices et des droits sacerdotaux est indiquée d'une manière saisissante dans le récit de la révolte et du châtiment de Coré, de Dathan et d'Abiron. Num., XVI, 1-35. Ils sont offerts à Dieu par Aaron pour remplacer les premiers-nés d'Israël. Num., III, 12, 45; VIII, 11, 13-19. Au désert, ils sont chargés du transport du tabernacle et de son mobilier. Les attributions de chaque famille sont énumérées d'une manière précise. Num., IV. Les fils de Caath, sous la conduite d'Éléazar, devaient porter les meubles sacrés, préalablement enveloppés par les prêtres en de précieuses couvertures. Les fils de Gerson, sous la conduite d'Ithamar, avaient pour mission de porter les rideaux et les tentures du tabernacle. Les fils de Mérari, également soumis à Ithamar, portaient les planches, les barres et les colonnes qui formaient la charpente du tabernacle, les piquets et les cordages de l'enceinte du parvis. Sous David, nous trouvons les Lévites divisés en quatre classes : 1° les gardiens du matériel et du trésor de la maison de Dieu, I Par., XXIII, 4; XXVI, 20-28, 2° les magistrats et les juges, *šôterim û-šôfetim,* I Par., XXIII, 4; XXVI, 29-32; 3° les portiers, I Par., XXIII. 5; XXVI, 1-19; 4° les chantres. I Par., XXIII. 5; XXV. Ces derniers, à leur tour, étaient partagés en trois groupes, sous la direction de trois chefs de chœur : Asaph, des fils de Gerson, avec quatre sections; Éthan ou Idithun, des fils de Mérari, avec six sections; Héman, des fils de Caath, avec quatorze sections; ce qui faisait en tout vingt-quatre sections, dont chacune était divisée en douze familles, d'où 288 familles de chantres. I Par., XXV, 1-7. Voir CHANTRES DU TEMPLE, t. II, col. 556. La classe des portiers comprenait quatre groupes suivant les quatre points d'orientation du sanctuaire. Voir PORTIERS. Il est probable que les « magistrats et juges » étaient divisés en six classes diversement dénommées à différentes époques suivant l'une ou l'autre des familles les plus éminentes. Voir CAATHITES, t. II, col. 3; GERSON, t. III, col. 214; MÉRARI. Les Lévites entraient en fonctions à l'âge de trente ans, d'après Num., IV, 3, 23, 30, à vingt-cinq ans, d'après Num., VIII, 24 (les Septante portent 25 dans tous les passages). Cet âge fut fixé par la constitution davidique à vingt ans. I Par., XXIII, 24-28. Le service cessait à cinquante ans. Toute la période des rois fut la plus brillante pour les lévites. Après l'exil, nous les trouvons chargés de la surveillance des travaux du nouveau temple. I Esd., III, 8-9. Ils entourent Esdras pendant la lecture de la Loi, II Esd., VIII, 4, 7, 9, et c'est dans leur bouche qu'est placée la confession qui précède le renouvellement de l'alliance avec Dieu. II Esd., IX, 5. Ils sont chargés, sous l'inspection d'un prêtre, de procéder au prélèvement des dîmes. II Esd., X, 37-38. Cependant la classe des « magistrats et juges » disparaît presque complètement dans les documents qui se rapportent à cette époque du second temple.

Prêtres et lévites ne pouvaient entrer en fonctions sans une consécration spéciale, tant était grande la sainteté de leur ministère. Et ici encore la différence des deux ordres est marquée par la différence des rites. Sans parler de la consécration du grand-prêtre, qui était la plus solennelle, celle des simples prêtres se composait essentiellement des cérémonies suivantes : purification corporelle, vêture, c'est-à-dire remise de la tunique de lin, de la ceinture et de la mitre, remise des offrandes entre leurs mains, imposition des mains sur la victime, une sorte d'onction avec le sang d'un bélier sur l'extrémité de l'oreille droite, sur le pouce de la main droite et le pouce du pied droit, une aspersion avec un mélange de sang et d'huile sainte, enfin repas sacré. Cf. Exod., XXIX, 1-37; Lev., VIII, 1-36. Quant à l'onction proprement dite, voir HUILE, t. III, col. 776. — L'ordination des lévites était beaucoup plus simple, comme la reconnaît lui-même le texte sacré. II Par., XXIX, 34. La cérémonie préliminaire comprenait aussi la purification, c'est-à-dire une aspersion « d'eau de péché » ou symbolisant la rémission des péchés, puis purification du corps et des vêtements. Une double donation caractérisait la consécration proprement dite : les lévites étaient donnés à Jéhovah par les enfants d'Israël, et Jéhovah de son côté les donnait aux prêtres. On distingue quatre rites successifs : 1° Les princes du peuple imposaient les mains aux lévites, pour marquer qu'ils les substituaient aux premiers-nés que Dieu s'était réservés. 2° Le grand-prêtre les offrait à Dieu avec une cérémonie particulière que le texte hébreu exprime par les mots *hênîf tenûfâh.* Num., VIII, 11. *Hênîf* signifie

« agiter, balancer de côté et d'autre », et *tenûfâh* est le nom donné à l'offrande ainsi présentée à Dieu. Cf. Exod., XXIX, 24, 26; Lev., VII, 30, etc. 3° Les Lévites à leur tour mettaient les mains sur la tête des deux bœufs qu'on devait immoler. 4° Enfin ils étaient remis aux prêtres, dont ils devaient être les serviteurs. Num., VIII, 5-19. On voit par ce rituel toute la distance qui les séparait des ministres de l'autel. Avaient-ils des insignes? La Loi ne renferme aucune disposition spéciale à ce sujet; son silence ferait plutôt croire que non. Cependant les Paralipomènes nous présentent les lévites préexiliens revêtus de la tunique blanche comme les prêtres. I Par., XV, 27; II Par., V, 12. Était-ce en raison du caractère exceptionnel de certaines solennités? La situation élevée qu'ils avaient à cette époque les avait-elle conduits à cette sorte d'usurpation? On ne sait. Le fait est qu'après l'exil, ils n'avaient plus d'uniforme distinctif. Dans le récit de la reconstruction du temple, I Esd., III, 10, on mentionne les ornements sacrés des prêtres, on ne parle pas de ceux des lévites. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 6, rapporte que, sous le règne d'Agrippa, les lévites-chantres demandèrent et obtinrent l'autorisation de porter aussi bien que les prêtres une robe blanche. Dans son mécontentement, il s'écrie : « Toutes ces mesures étaient contraires aux usages nationaux, dont la violation devait attirer sur les Juifs de si justes châtiments. »

V. DROITS ET PRIVILÈGES. — La tribu de Lévi, consacrée à Dieu, devait lui appartenir entièrement, sans souci des biens terrestres. Dieu seul était son héritage, Num., XVIII, 20; mais, en retour, il lui cédait une partie de ses droits sur la terre d'Israël. Les familles sacerdotales et lévitiques n'eurent donc point, comme les autres, de territoire propre et distinct dans le pays de Chanaan. Jos., XIII, 14, 33. Elles vécurent disséminées, ayant pour séjour garanti et privilégié certaines villes déterminées. Jos., XXI. Voir LÉVITIQUES (VILLES). Leur entretien tombait à la charge de la nation par là même qu'elles la représentaient auprès de Jéhovah. Des contributions de diverses natures étaient destinées soit aux membres de la tribu qui vivaient dispersés, soit à ceux qui étaient attachés au sanctuaire national pour l'exercice du ministère sacré. La dotation du clergé comprenait les revenus suivants :

1° *La dîme.* — La loi mosaïque plaçait dans la dîme la principale source de subsistance pour les prêtres et les lévites. Cf. Deut., XIV, 22-29. Voir DIME, t. II, col. 1431.

2° *Les premiers-nés et les prémices.* — La même loi établit que les premiers-nés mâles des troupeaux appartiennent à Jéhovah et doivent lui être consacrés, que les prémices de tous les produits des champs doivent lui être données. Exod., XIII, 11-16; XXIII, 19; XXXIV, 19-20; Deut., XV, 19-23; XXVI, 1-10. Or, la part de la tribu de Lévi en Israël n'est autre que la part de Jéhovah. Num., XVIII, 8-19; Deut., XVIII, 1-2. Les ministres sacrés avaient donc un droit à prélever sur ces offrandes, mais en laissaient une partie aux donateurs pour leurs repas de fêtes. Voir PREMIERS-NÉS et PRÉMICES.

3° *Les sacrifices et les offrandes.* — L'autel lui-même constituait pour les prêtres une source abondante de revenus. Nous savons, d'après Num., XVIII, 9-10, que « les choses très saintes » étaient exclusivement réservées aux prêtres, et qu'elles devaient être consommées dans le lieu saint, par les seuls membres mâles des familles sacerdotales. Sous ce nom étaient comprises les viandes des victimes offertes pour le péché (*ḥaṭṭâ't*), dans les cas où ce qui restait après les parties consumées sur l'autel ne devait pas être brûlé, et les viandes des victimes offertes pour le délit ou la réparation (*'âšâm*). Parmi ces mêmes choses était compté le sacrifice non sanglant (*minḥâh*), c'est-à-dire l'offrande de farine fine avec de l'huile et de l'encens, ou de gâteaux sans levain pareillement trempés dans l'huile. Une partie était brûlée sur l'autel, le reste devait être consommé dans le lieu saint, par les prêtres. Lev., II, 1-11; Num., XV, 1-15. Tous les membres des familles sacerdotales, les femmes comme les hommes, pouvaient prendre leur part de certaines offrandes, des prémices en particulier. Num., XVIII, 11-19. Le Lévitique, VII, 29-34, détermine ce qui revient au prêtre des victimes pacifiques. Dans l'holocauste, le sacrificateur ne prélevait que la peau de l'animal. Lev., VII, 8. Voir OFFRANDES, SACRIFICES.

4° *Les choses consacrées à Dieu.* — Dans la consécration simple ou par vœu, il n'y avait point, semble-t-il, de bénéfice direct pour le prêtre; les dons revenaient au sanctuaire. Mais, dans la consécration absolue ou *ḥêrém*, l'objet consacré, n'étant soumis à aucune condition de vente ou de rachat, appartenait à Jéhovah comme « chose très sainte ». Lev., XXVII, 28. Or, d'après Lev., XXVII, 21, cette chose revenait au prêtre : celui qui, après avoir consacré son champ, ne le rachète point et le vend malgré cela à un tiers, perdra son droit de rachat et son titre de propriété, de sorte qu'en l'année du jubilé, le champ, au lieu de lui revenir, sera considéré comme chose sainte de Jéhovah à l'instar d'un champ *ḥêrém*, et par conséquent « passera en la possession du prêtre ». — Pour le privilège de l'*hérédité* dans la tribu de Lévi, voir PRÊTRES.

VI. HISTOIRE. — 1° *Du Sinaï à la conquête de Chanaan.* — La tribu de Lévi, par sa consécration même, était séparée des autres tribus d'Israël; aussi ne fut-elle pas comprise dans le dénombrement du peuple ou plutôt des guerriers, fait au Sinaï. Num., I, 47, 49; II, 33. Mais, comme les Lévites avaient été substitués aux premiers-nés, ils furent comptés d'après un autre système, c'est-à-dire depuis un mois et au-dessus, et non pas depuis la vingtième année, selon le mode de recensement adopté pour les hommes en état de porter les armes. Num., III, 15. Si l'on se fût restreint à ne les prendre que depuis l'âge de vingt ans jusqu'à soixante, leur nombre n'aurait pu égaler, à beaucoup près, celui de tous les premiers-nés des autres tribus. On trouva 7 500 Gersonites, 8 600 Caathites et 6 200 Mérarites, Num., III, 22, 28, 34; au total 22 300. La Bible, cependant, Num., III, 39, ne parle que de 22 000, ce qui tient sans doute à une erreur de transcription dans ce chiffre ou dans l'un des précédents. Dans les campements, la place des lévites et des prêtres était naturellement auprès du tabernacle : les fils de Gerson étaient à l'ouest, avec Éliasaph pour chef; ceux de Caath, au sud, ayant à leur tête Élisaphan; ceux de Mérari, au nord, sous la direction de Suriel; Moïse, Aaron et ses fils occupaient le côté oriental. Num., III, 23-24, 29-30, 35, 38. Pour porter les diverses parties du mobilier sacré, les Gersonites reçurent deux chars et quatre bœufs, et les Mérarites quatre chars et huit bœufs, le tout offert par les chefs des douze tribus. Les Caathites ne reçurent rien, parce que, en raison de la sainteté de leurs fardeaux, ils devaient les porter sur leurs épaules. Num., VII, 6-9. Pour convoquer le peuple devant le tabernacle, pour réunir les chefs de la nation, pour annoncer la levée du camp et le départ, les prêtres faisaient retentir les trompettes sacrées. Il en était de même pour proclamer la guerre ou annoncer certaines solennités. Num., X, 3-10. Le privilège sacerdotal accordé à la famille d'Aaron fut pour un certain nombre de Lévites un objet de jalousie et une occasion de révolte. Le Caathite Coré fut le chef des mécontents. Le châtiment des rebelles fut terrible. Num., XVI, 1-35. Voir CORÉ 3, t. II, col. 969. La verge fleurie d'Aaron confirma la dignité du grand-prêtre par un miracle. Num., XVII. Plus tard, dans les steppes de Moab, Phinées, fils d'Éléazar, vengea la gloire divine et l'honneur du peuple, indignement outragés, en perçant de son glaive deux coupables dont le crime arrachait des larmes aux Israélites fidèles. Num., XXV, 6-8. Il reçut en récompense la promesse du souverain pontificat pour lui et ses descendants. Num., XXV, 13. Il succéda, en effet, à Éléazar, et dans la suite, après une interruption momentanée, qui dura d'Héli à David, Sadoc,

issu de sa race, ceignit la tiare pontificale, qui resta dans la maison de Phinéès jusque vers la ruine de l'État juif. Au recensement qui fut fait dans les plaines de Moab, et d'après le même système qu'au Sinaï, les Lévites étaient au nombre de 23000, avec une augmentation de 700. Num., XXVI, 57-62. Après la défaite des Madianites, ils reçurent leur part du butin. Num., XXXI, 30, 47. Cette première partie de leur histoire est ainsi marquée par leur vocation, leur consécration, leur zèle pour la gloire de Dieu, avec quelques défections, et l'accomplissement de leurs fonctions dans le désert.

2° *De la conquête de Chanaan à David.* — La tribu de Lévi eut son rôle, dans la conquête de la Terre Promise, mais un rôle uniquement religieux. Les prêtres, portant l'arche d'alliance, se mirent à la tête du peuple pour traverser le Jourdain, et c'est au moment où leurs pieds touchèrent les eaux du fleuve que celles-ci se séparèrent pour livrer passage aux Israélites. Jos., III, 15-17. C'est aussi au son de leurs trompettes sacrées et devant l'arche qu'ils avaient promenée autour de Jéricho, que les murailles de la ville tombèrent. Jos., VI, 4, 9, 20. Dans la grandiose cérémonie qui eut lieu dans la vallée de Sichem, pour la prise solennelle de possession de la Terre Sainte, la tribu de Lévi se trouvait sur le Garizim pour les bénédictions. Deut., XXVII, 12. Les prêtres et l'arche sainte se tenaient au milieu des deux groupes de tribus, entre le Garizim et l'Hébal, et des membres de la famille lévitique, probablement des prêtres, prononcèrent les bénédictions et les malédictions. Deut., XXVII, 14; Jos., VIII, 33. Au moment du partage du pays chananéen, la tribu de Lévi demanda, par l'intermédiaire de ses chefs, à être mise en possession des villes qui lui avaient été promises. Jos., XXI, 1, 3.

Une fois installée dans ces villes, quelle fut sa situation? L'histoire fait à peine mention d'elle pendant la période des Juges, et les récits qu'elle nous donne sont plutôt de nature à dérouter nos idées. On connaît les aventures du lévite Jonathan, qui loue ses services à un riche Éphraïmite, Michas, et se fait prêtre d'une idole dans un sanctuaire domestique, puis, quittant son maître, s'en va avec les Danites à Laïs, où il établit un sacerdoce idolâtrique. Jud., XVII, XVIII. Ces aventures ont servi de prétexte aux théories dont nous parlions en commençant, relatives aux débuts de l'organisation du sacerdoce chez les Hébreux. La Bible nous dit que Jonathan était « un jeune homme de Bethléhem de Juda, *de la famille* (*mišpaḥat*) de Juda ». Jud., XVII, 7. Donc, concluent certains critiques, il était de la tribu de Juda et lévite de profession, d'où il suit que la tribu de Lévi s'est constituée artificiellement. Nous répondons simplement qu'il était de la tribu de Juda, mais non pas *de la race* de Juda, puisqu'il était « fils de Gersam, fils de Moïse », Jud., XVIII, 30; il n'était pas originaire de Bethléhem, puisqu'il y était en étranger (*gêr*) ou en simple résidence. Jud., XVII, 7. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 130, croit remarquer une énorme différence entre la position d'Héli et celle de Jonathan. Le premier représente un sacerdoce indépendant; le second, lévite nomade, est pris à gages par le propriétaire d'un sanctuaire privé; celui-ci nous offre sans doute le type de ce qui se pratiquait en règle générale, celui-là représente l'exception. Pourquoi? « Un sacerdoce indépendant ne pouvait prendre pied qu'auprès d'un sanctuaire considérable et public; celui de Silo semble avoir été seul de cette espèce; les autres sanctuaires dont l'histoire fait mention étaient des propriétés privées. » Il est sûr que le sanctuaire de Silo était le seul où pût se pratiquer le culte officiel par le ministère ordinaire des prêtres. Il y avait d'autres endroits où l'on pouvait, où l'on devait même invoquer le nom de Jéhovah et répandre en son honneur, sur l'autel de terre ou de pierre brute, le sang des animaux qu'on immolait, Exod., XX, 24, 25, mais les prêtres n'avaient pas à intervenir dans ces actes du culte populaire. Le contact avec les populations chananéennes amena un certain affaiblissement de l'unité religieuse. Peu à peu les dieux étrangers prirent place à côté de Jéhovah, et, à côté de son sanctuaire, on vit s'élever les *bâmôt,* développement abusif des autels populaires. Les lévites, dispersés dans le pays, vinrent chercher là l'emploi de leurs prérogatives avec la considération qui s'y attachait, et en même temps les ressources que leur exclusion du partage du territoire et l'insuffisance des revenus de la maison de Jéhovah ne leur permettaient pas de se procurer autrement. Il ne s'agit donc point ici de règle générale et d'exception, mais plutôt de régulier et d'irrégulier. Les prêtres de Silo devaient réaliser aux yeux du peuple le type le plus élevé et le plus pur du sacerdoce israélite. Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique,* p. 228, à qui nous empruntons ces pensées, conclut justement : « Il nous semble que les prêtres de Nob avaient plus de titres à se faire valoir devant Israël comme « types de la règle » que le lévite nomade Jonathan. » Aussi, tandis que les Danites emmènent Jonathan avec eux sans trop de façon, nous voyons les sicaires de Saül, saisis de respect devant Achimélech et ses collègues, se refuser à exécuter les ordres du roi et à servir sa vengeance en les massacrant. I Reg., XXII, 17.

3° *De David à la captivité.* — Les livres des Paralipomènes sont les seuls documents où nous trouvions de nombreux détails sur la tribu de Lévi, pendant la période de la royauté. Les livres de Samuel et des Rois ont surtout pour objet d'exposer la suite des événements politiques qui marquèrent la vie de la nation, sans préoccupation des institutions liturgiques. Le côté religieux se résume pour eux dans la fidélité d'Israël envers Jéhovah ou sa défection, dans les prérogatives du Temple de Jérusalem. Les prêtres semblent plutôt appelés sur la scène par leurs relations avec tel héros ou tel fait historique. L'histoire d'Héli et de ses fils, qui jette pourtant un certain jour sur la vie intime du sanctuaire, sert d'introduction à celle de Samuel et par là à celle de Saül. Les prêtres de Nob ne forment qu'un épisode dans le récit des rivalités entre Saül et David. Abiathar et Sadoc n'apparaissent que dans le rôle qu'ils remplissent près de David et de Salomon. Joïada a pour mission de renverser Athalie et d'élever Joas sur le trône. On observe le même silence chez les prophètes. S'ils parlent assez souvent des cérémonies du culte, c'est pour protester contre les manifestations purement extérieures de la piété, qui ne sont rien sans la vertu et la fidélité aux lois de la justice. Ils considèrent plutôt le prêtre d'une manière abstraite, au point de vue de sa situation morale vis-à-vis du peuple. Les Paralipomènes, au contraire, s'appliquent à montrer en toute occasion le rôle glorieux du clergé. On peut voir, en particulier, la différence des deux récits concernant le transport de l'arche sainte à Jérusalem, sous David. II Reg., VI; I Par., XV-XVI. Les mêmes documents nous révèlent, comme nous l'avons déjà dit, l'importance et le prestige que les lévites acquirent sous le premier temple. Le fait s'explique par l'organisation nouvelle du service religieux, organisation qui associa ceux-ci d'une manière plus régulière et plus intime aux prêtres proprement dits. Il s'explique encore par l'opposition que le schisme établit entre les droits légitimes et exclusifs de la famille lévitique tout entière et l'usurpation des ministres que Jéroboam plaça à la tête de ses sanctuaires officiels. Ceux-ci « n'étaient point des fils de Lévi », III Reg., XII, 31, et cette violation des prérogatives sacerdotales ne fit que mettre en relief l'origine et les aptitudes de la tribu de Lévi, et la distinction entre ministres de premier et de second rang, sans s'effacer jamais complètement, s'atténua beaucoup.

A ces considérations générales il nous suffit d'ajouter quelques détails particuliers. David, avant d'organiser les lévites, en fit faire le recensement, et en trouva

38 000 à partir de 30 ans et au-dessus. I Par., XXIII, 3. Nous savons comment il répartit leurs fonctions. Ils furent chargés de la musique et du chant, de la garde du temple, de ses portes et de ses trésors. I Par., XXV-XXVI. Au moment du schisme, ils furent, comme les prêtres, chassés du royaume d'Israël et contraints d'abandonner leurs possessions; ils vinrent se réfugier en Juda et à Jérusalem. II Par., XI, 13-14. Peut-être Jéroboam les punissait-il de ne pas accepter, comme la plupart de ses autres sujets, le culte sacrilège qu'il avait imposé au nouveau royaume. Josaphat, voulant répandre l'instruction religieuse parmi le peuple, constitua une commission composée de cinq princes, deux prêtres et huit ou neuf lévites pour aller dans tout le royaume enseigner la Loi. II Par., XVII, 7-9. Prêtres et lévites eurent leur rôle dans le plan de Joïada pour faire monter Joas sur le trône. II Par., XXIII, 5-8. (Voir JOÏADA 2, t. III, col 1593. Ils eurent plus naturellement encore leur part dans les réformes religieuses d'Ézéchias et de Josias. II Par., XXIX-XXXI, XXXIV, XXXV. Voir ÉZÉCHIAS, t. II, col. 2141; JOSIAS 1, t. III, col. 1679.

4° *De la captivité à la ruine du Temple.* — La situation des Lévites changea pendant l'exil; elle se trouva amoindrie, ou plutôt elle fut ramenée aux termes de la Loi, à ce qu'elle était avant les privilèges de l'époque royale. Les ministres inférieurs furent, comme les prêtres, obligés de chercher leur subsistance ailleurs que dans les revenus du Temple. Mais, au moment de la restauration, les premiers ne se trouvèrent plus dans les mêmes conditions que les seconds. Ceux-ci allaient naturellement avant les autres vivre de l'autel. Les Lévites pouvaient craindre que, dans les misères qui devaient suivre le rapatriement, leurs intérêts ne fussent sacrifiés à ceux des prêtres, et l'avenir, nous le verrons, justifia leurs appréhensions. On comprend donc que beaucoup d'entre eux aient hésité à reprendre le chemin de la Judée et qu'un petit nombre seulement ait consenti à revenir. I Esd., VIII, 15-19. Autant les prêtres mirent d'empressement, autant les lévites en mirent peu, comme il est facile de le constater par les listes officielles du retour. I Esd., II, 36-42; II Esd., VII, 39-46. Pendant les deux premiers siècles de la restauration, ceux-ci occupèrent une position moins élevée sans doute qu'avant la captivité, mais beaucoup plus importante que celle à laquelle nous les verrons réduits à la fin de l'histoire juive. Ils eurent leur part dans la reconstruction et la dédicace du temple, I Esd., III, 8-12; VI, 15-20, dans la reconstruction et la consécration solennelle des murs de Jérusalem. II Esd., III, 17; XII, 27-42. La ville sainte comptait parmi ses habitants 284 lévites et chantres, et 172 portiers; les autres s'établirent dans les cités de Juda. II Esd., XI, 15-19, 36. Il est probable que les prescriptions relatives au paiement de la dîme ne furent par toujours fidèlement observées. La mesure votée par la grande assemblée sous Néhémie, II Esd., X, 37-39, avait pour objet de remettre la Loi en vigueur, sous ce rapport. Mais, aussitôt après le départ du gouverneur juif, les abus recommencèrent. Néhémie le constata à son retour : « Je reconnus, dit-il, que les parts des lévites n'avaient pas été données et que les lévites et les chantres, chargés du ministère, s'étaient retirés chacun dans sa terre. » II Esd., XIII, 10. Il est à présumer que ces irrégularités avaient profité aux prêtres, que Malachie, I, 7-13; II, 1-10, accuse d'avarice, de spéculation sordide, d'attachement excessif à leurs intérêts matériels, au mépris de la Loi et des égards dus à leurs frères. Néhémie s'attacha à préserver les lévites de nouvelles injustices, II Esd., XIII, 11-13, mais leur abstention significative au moment où Esdras revint en Judée montre le peu d'attraits qu'avait pour eux Jérusalem. Cette attitude ne fit qu'aggraver la situation des ministres inférieurs, contre lesquels on exploita la prétendue intelligence de leurs frères. Les prêtres accaparèrent les fonctions pour accaparer les revenus et réduisirent progressivement le rôle et le prestige des lévites.

Durant les deux ou trois derniers siècles de l'État juif, nous ne trouvons nulle part vestige d'un rôle quelconque que les lévites, comme tels, auraient rempli dans les affaires publiques, dans l'exercice de la justice, dans l'enseignement de la Loi. A la différence des prêtres, dont l'influence était très grande, ils semblent n'avoir pas eu d'occupation en dehors du Temple. Cet abaissement nous explique pourquoi leur nom ne paraît pas une seule fois dans les deux livres des Machabées, où pourtant l'occasion ne manquait pas de les mettre en scène, à côté des prêtres très souvent cités. Il n'est question d'eux ni à propos de la restauration du Temple sous Judas Machabée, I Mach., IV, 36-58, ni dans le récit de la découverte du feu sacré par Néhémie. II Mach., I, 18-36. Dans les Évangiles, où les prêtres et les scribes occupent une si grande place, ils ne sont mentionnés que deux fois : Luc., X, 32; Joa., I, 19. Bien que formant un corps distinct dans la tribu lévitique, ils n'étaient pas représentés dans le Sanhédrin, qui comprenait les trois classes des prêtres, des scribes et des anciens du peuple. La Mischna suppose en plusieurs endroits qu'ils ne recevaient plus la dîme. Josèphe, de son côté, ne paraît pas se douter que, selon le précepte formel de la Loi, la dîme devait être donnée directement aux lévites par le peuple. Dans les passages où il touche à ce sujet, il ne parle que des prêtres comme bénéficiaires de ce tribut. *Ant. jud.*, XX, VIII, 8; IX, 2; *Vita*, 12, 15; cf. Heb., VII, 5. D'autre part, il laisse de côté les Lévites là où il n'eût pas manqué de les mettre en scène, s'ils avaient encore eu une situation analogue à celle qu'ils possédaient sous le premier temple. Cf. *Ant. jud.*, XI, IV, 5; *Cont. App.*, II, 21, 23. — Ainsi finit dans l'obscurité cette branche de la tribu de Lévi, que nous avons surtout cherché à mettre en relief, sans perdre de vue la branche sacerdotale. Dans son ensemble, la tribu que nous avons suivie depuis son origine jusqu'à sa fin eut au sein du peuple israélite un rôle des plus importants, mais qu'il nous est impossible d'apprécier ici, en dehors d'une histoire détaillée du sacerdoce. Chacune des autres tribus a eu son caractère particulier, sa part plus ou moins grande dans les événements nationaux, celle-ci a eu une place de choix dans le plan divin, dans la vie d'un peuple dont les destinées ont été surtout religieuses. Comme les autres, elle a eu ses vicissitudes, ses gloires et ses défections, mais, en somme, elle a été l'âme de cette nation choisie, dont la raison d'être dans l'antiquité a été de rendre au vrai Dieu le culte qui lui est dû. Dispersée au milieu de ses frères, elle y a maintenu l'unité, dont le châtiment et l'épreuve n'ont fait que resserrer les liens. Le sacrifice et la prière, qui furent son unique apanage, ont mis à son front une auréole dont l'éclat illumine toute l'histoire d'Israël.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — J. Lightfoot, *Ministerium Templi quale erat tempore nostri Salvatoris,* dans ses *Opera*, Rotterdam, 1686, t. I, p. 671-758; G. Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis,* Francfort et Leipzig, 1748; H. Graf, *Zur Geschichte des Stammes Levi,* dans Merx, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes,* t. I, 1867-1869, p. 68-106, 208-236; S. J. Curtiss, *The Levitical Priests, a contribution to the criticism of the Pentateuch,* Édimbourg et Leipzig, 1877; W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums untersucht,* Leipzig, 1889; Id., *Priests and Levites,* dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible,* Édimbourg, 1898-1902, t. IV, p. 67-97; J. Benzinger, *Hebräische Archäologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 405-428; W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. II, p. 87-130; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig,

t. II, 1898, p. 214-299; A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux*, Louvain, 1899; Fr. von Hummelauer, *Das vormosaische Priesterthum in Israel*, Fribourg-en-Brisgau, 1899.

A. LEGENDRE.

3. LÉVI (Λευίς), nom de l'apôtre et évangéliste saint Matthieu dans Marc., II, 14; Luc., V, 27, 29. Voir MATTHIEU.

4. LÉVI (Λευί), fils de Melchi et père de Mathat, un des ancêtres de Notre-Seigneur, nommé le quatrième dans la généalogie de saint Luc, III, 24.

5. LÉVI (Λευί), fils de Siméon et père de Mathat, ancêtre de Notre-Seigneur, nommé le trente-deuxième dans la généalogie ascendante de Jésus-Christ en saint Luc, III, 29.

LÉVIATHAN (hébreu : *livyâtân*), nom qui désigne des animaux divers dans l'Ancien Testament. Gesenius, *Thesaurus*, p. 747, fait dériver ce mot de *livyâh*, « couronne, guirlande, » avec la terminaison adjective *ân*, et lui attribue la signification d'animal sinueux, qui se roule en spirales. D'autres lexicographes lui donnent pour étymologie *livyâh* et *ṭân*, « monstre tortueux. » — On le lit six fois dans la Bible hébraïque. Les Septante l'ont rendu cinq fois par δράκων et une, Job, III, 8, par μέγα κῆτος. La Vulgate a conservé le nom de Léviathan dans Job, III, 8; XL, 20; Is., XXVII, 1 (deux fois); elle l'a traduit par *draco*, Ps. LXXIII (LXXIV), 14; CIII (CIV), 26, la traduction de ces deux derniers passages étant faite directement sur le grec des Septante. Dans ces six passages, le mot *livyâṭân* est employé dans trois sens différents. — 1° Il désigne le crocodile dans Job, XL, 20-XLI, 25 (hébreu, XL, 25-XLI, 26). Voir CROCODILE, t. II, col. 1120. *Livyâtân* (*draco*) a aussi la signification de crocodile dans le Psaume LXXIV, 14, mais ce grand saurien qui habite les eaux du Nil est en cet endroit l'emblème du pharaon d'Égypte. Cf. Is., LI, 9; Ezech., XXIX, 3. — 2° Dans le Ps. CIII (CIV), 26, *livyâtân* est dit d'un monstre marin « qui se joue dans les flots », c'est-à-dire la baleine, d'après plusieurs exégètes; la grande et vaste mer nommée ỳ. 25, est la Méditerranée. — Isaïe, XXVII, 1, pour annoncer la chute du roi de Babylone, dit : « En ce jour, Jéhovah frappera de son glaive dur, grand et fort le léviathan, serpent (*nâḥâš*) fuyant, le léviathan, serpent (*nâḥâš*) tortueux, et il tuera le monstre qui est dans la mer. » Léviathan est ici un cétacé, emblème du roi de Babylone, et le mot *nâḥâš* ne doit pas s'entendre d'un serpent proprement dit, mais d'un grand poisson dont les mouvements onduleux ressemblent à ceux du serpent. — 3° Enfin, Léviathan, dans Job, III, 8, est, d'après plusieurs commentateurs, la constellation du Dragon. Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, 1864, p. 52. Cf. DRAGON, t. II, col. 1505. D'autres pensent, au contraire, que léviathan doit s'entendre aussi du crocodile dans ce passage. Voir H. Zschokke, *Das Buch Job*, 1875, p. 19; J. Knabenbauer, *Comment. in Job*, 1886, p. 62.

LÉVIRAT, loi hébraïque qui, par dérogation à la prohibition des mariages entre beau-frère et belle-sœur, Lev., XVIII, 16; XX, 21, autorisait et même obligeait jusqu'à un certain point un beau-frère à épouser sa belle-sœur, quand celle-ci avait été laissée veuve sans enfants. Le beau-frère qui se trouvait dans ce cas particulier portait le nom de *yâbâm*. La loi qui le concernait a reçu, dans nos langues modernes, le nom de lévirat, tiré du mot latin *levir*, qui signifie beau-frère.

1° *A l'époque patriarcale.* — La première application de la coutume du lévirat est très antérieure à Moïse. L'un des fils de Jacob, Juda, avait pour fils Her, Onan et Séla. Il maria l'aîné, Her, à Thamar. Après la mort prématurée de Her, Juda dit à son second fils, Onan : « Va à la femme de ton frère, et comme *yâbâm* épouse-la, pour susciter une postérité à ton frère. » Onan, sachant que cette postérité ne serait pas pour lui, trahit son devoir de *yâbâm* et mourut comme son aîné. L'obligation d'épouser Thamar passait à Séla. Juda, prétextant que celui-ci était encore trop jeune, et espérant peut-être que Thamar trouverait un autre époux, lui dit d'attendre dans la maison de son père. C'est alors que Thamar, frustrée dans ses droits, Gen., XXXVIII, 26, s'arrangea pour obtenir criminellement de Juda lui-même la postérité qu'elle désirait. Gen., XXXVIII, 6-11. Dans ce récit, le lévirat apparaît à l'état de coutume obligatoire dans le pays de Chanaan, et l'obligation en est reconnue par Juda lui-même, qui dit de Thamar, après son inceste : « Elle est moins coupable que moi, puisque je ne l'ai pas donnée à mon fils Séla. » Gen., XXXVIII, 26. Cette coutume n'était pas particulière aux Chananéens. On l'a constatée chez d'anciens peuples d'Italie, Diodore de Sicile, XII, 18, chez les Arabes, les Indiens, les Perses, les Mongols, les Éthiopiens, les Druses, les Gallas d'Abyssinie, les Caucasiens, etc. Cf. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, Leipzig, 1838, t. II, p. 23; Fr. de Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 417. Le lévirat avait pour but évident d'assurer une descendance au frère aîné mort prématurément, afin que le nom de celui qui était arrivé à l'âge d'homme et avait déjà contracté mariage ne se perdît pas. Par le fait même, l'héritage du défunt, au lieu de passer à des collatéraux, était assuré à la descendance directe que lui procurait le lévirat. Enfin, l'exemple consigné dans la Genèse montre, qu'à défaut du second frère, c'était au troisième et aux suivants qu'incombait le devoir d'épouser la veuve. La chose était encore ainsi comprise au temps de Notre-Seigneur, puisque les sadducéens lui proposent l'exemple de sept frères épousant successivement la même femme. Matth., XXII, 23-27; Marc., XII, 18-23; Luc., XX, 27-32.

2° *Dans la loi mosaïque.* — Moïse inséra dans sa législation la loi du lévirat. Cette loi, qui n'apparaît que dans le Deutéronome, n'a dû être promulguée que sur la fin du séjour au désert, peu avant l'entrée du peuple d'Israël dans ce pays de Chanaan où le lévirat était en usage depuis si longtemps. Rien ne permet d'affirmer que cette coutume ait été en vigueur parmi les Hébreux durant leur séjour en Égypte. Il est probable que si le lévirat avait été pratiqué alors, Moïse en aurait rappelé la loi dès le commencement du séjour au désert, en même temps que celles qui règlent les mariages. Lev., XVIII, 1-25. La loi mosaïque suppose des frères habitant ensemble, par conséquent des frères du même père, puisque entre des frères de même mère mais de pères différents il n'y a communauté ni d'héritage, ni d'habitation. Si l'aîné meurt sans enfant, selon l'hébreu : « sans fils, » *bên 'ên-lô*, tandis que les Septante disent : « sans descendance, » et la Vulgate : « sans enfants, » la veuve ne peut épouser un étranger; le frère du défunt doit la prendre en qualité de *yâbâm*, et le premier-né de cette union porte le nom et reçoit l'héritage de celui qui n'est plus. Il arrivait pour l'ordinaire que le second frère n'était pas encore marié au moment où l'aîné mourait sans laisser d'enfant. La loi, qui tolère la bigamie, ne dit rien du cas où le second frère était déjà marié quand mourait l'aîné. La veuve ne pouvait donc accepter en mariage un autre que son beau-frère; par contre, celui-ci pouvait se soustraire à l'obligation d'un pareil mariage. La veuve le citait alors devant les anciens, qui devaient chercher à le persuader. S'ils n'y réussissaient pas, la veuve s'approchait de lui en présence des anciens, lui ôtait son soulier du pied, lui crachait au visage, ou peut-être simplement crachait devant lui, et disait : « Ainsi en arrivera-t-il de l'homme qui ne relève pas la maison de son frère. » La maison de celui qui avait refusé d'être *yabâm* était désormais appelée en Israël : *bêt ḥâlûṣ han-nâ'al*, « maison de celui qui a quitté son soulier. » Deut., XXV, 5-10. Se laisser ôter son soulier,

c'était renoncer à un droit, se rendre incapable de mettre le pied sur un héritage, de même que jeter son soulier sur un pays, c'était s'en emparer. Ps. LX (LIX), 10. La veuve crachait ensuite, pour signifier que le beau-frère, par son refus, devenait souverainement méprisable. Voir t. II, col. 1099. Il suit de là que le mariage avec la veuve s'imposait au *yâbâm* comme un devoir de haute convenance et presque de justice à l'égard de l'aîné; s'il se refusait à le remplir, malgré les admonestations des anciens, il était disqualifié aux yeux de ses concitoyens.

3° *Le cas de Ruth.* — Le livre de Ruth, IV, 1-3, montre en action les formalités prescrites pour le refus ou l'acceptation du lévirat. Voir Booz, t. I, col. 1851. Booz était parent d'Élimélech, beau-père de Ruth, la Moabite veuve elle-même, qu'il désirait épouser. Il se rend donc à la porte de la ville, où arrive de son côté un autre parent plus rapproché de Ruth. Là, devant dix anciens, il propose à ce dernier le droit de préemption pour un champ que possédait leur « frère » commun, c'est-à-dire leur parent, et que Noémi, veuve d'Élimélech, voulait vendre. Le parent rapproché consent à acheter le champ, mais quand Booz lui fait observer qu'il devra aussi épouser Ruth, l'héritière, pour relever le nom de son mari défunt, Mahalon, fils d'Élimélech, il se désiste, par crainte des inconvénients qu'il croit voir à ce mariage. Lui-même alors ôte son soulier, en signe de désistement, et Booz conclut solennellement le contrat en présence des anciens. Il résulte de cet exemple que, si les frères avaient à épouser la veuve de leur aîné défunt, l'obligation était étendue, à défaut de frères, aux parents les plus proches. Mais alors l'obligation s'imposait sans doute moins impérieusement. De fait, ce n'est pas Ruth, mais Booz qui règle l'affaire avec le parent plus rapproché. L'acquisition du champ et le mariage avec Ruth semblent constituer pour ce dernier un droit plutôt qu'un devoir; il y renonce volontairement et ôte lui-même son soulier, sans que la veuve le lui retire, comme le prescrivait la loi du Deutéronome, XXV, 9. D'ailleurs, dans le livre de Ruth, IV, 7, l'abandon du soulier est formellement indiqué comme le signe extérieur d'un contrat de vente ou d'échange passé devant les anciens; ce signe n'est pas considéré comme caractéristique de la renonciation au lévirat. Cf. Sagittarius, *De nudipedalibus veterum*, 3, dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XXIX; Rosenmüller, *Das alte und das neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. III, p. 70. Josèphe, *Ant. jud.*, V, IX, 4, complète le récit en disant que, sur l'invitation de Booz, Ruth retira le soulier de son parent et lui cracha au visage. L'historien se méprend visiblement en introduisant dans le récit des traits empruntés à la législation, mais non nécessairement applicables au cas de Ruth. — A part l'allusion des sadducéens dans l'Évangile, il n'est plus question du lévirat dans la Sainte Écriture. Néanmoins la loi en dut être fréquemment appliquée dans le cours des âges. On estime qu'elle intervient trois fois dans la série des ancêtres du Sauveur, et c'est ainsi qu'on explique les différences qui existent entre les deux listes généalogiques de saint Matthieu et de saint Luc. Voir GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 170, et Cornely, *Introd. in lib. N. T.*, Paris, 1886, t. III, p. 198-200.

4° *A l'époque évangélique.* — La loi du lévirat était toujours en vigueur à cette époque. Le commentaire de cette loi fait l'objet du traité *Jebamoth* de la Mischna. Voici ce que les docteurs juifs avaient réglé à ce sujet. Le *yâbâm* ne pouvait épouser la veuve que trois mois au moins après la mort du premier mari, afin qu'on pût au préalable constater qu'elle n'était pas enceinte. Le mariage était même alors précédé des fiançailles, en présence de deux témoins, et moyennant la tradition d'une pièce d'au moins un *prutah*, de la valeur du λεπτόν, Luc., XII, 59, c'est-à-dire d'à peu près un centime. Si le parent se refusait au mariage, la veuve procédait à son égard comme il est prescrit au Deutéronome, XXV, 5-10. Les juges avaient d'ailleurs donné au *yâbâm* une consultation préalable pour l'exhorter soit à accepter soit à refuser le mariage. On avait un soulier tout préparé, dans des conditions spéciales, pour le mettre au pied du refusant. La veuve devait être à jeun pour l'accomplissement de la formalité officielle; on avait même réglé la quantité de salive qu'elle devait émettre, quantité suffisante pour qu'on pût l'apercevoir à terre. Les juges criaient ensuite par trois fois : *ḥălûṣ han-nâ'al,* « dépouillé de son soulier, » à celui qui n'acceptait pas le mariage, et ils lui délivraient un certificat constatant le fait. Le *yâbâm* dépouillé de son soulier pouvait ensuite se marier comme il l'entendait; la veuve abandonnée par lui recouvrait aussi sa liberté, sans pouvoir cependant épouser un prêtre. Si elle épousait un autre homme, avant la renonciation du *yâbâm,* elle était passible de la flagellation, ainsi que son mari, et celui-ci devait la renvoyer avec une lettre de divorce. Le grand-prêtre, d'après la loi, Lev., XXI, 13, 14, ne pouvait épouser qu'une vierge; il était donc par là même exempté de l'obligation du lévirat. Le premier fils qui naissait du mariage contracté en vertu du lévirat, prenait le nom du défunt, lui succédait dans ses biens et continuait sa race. Il est à remarquer pourtant qu'Obed est traité comme fils de Booz, et non comme fils de Mahalon. Ruth, IV, 21, 22; Matth., I, 5. La cause en est probablement que Booz n'était pas frère, mais seulement cousin de Mahalon. Les docteurs décidaient encore que dans le cas où il se trouvait plusieurs veuves, un frère n'en avait qu'une à épouser, que l'obligation passait du plus âgé au puîné, que cette nouvelle union entraînait les mêmes empêchements matrimoniaux avec les parents de la veuve qu'une union normale, mais que l'obligation du lévirat n'existait qu'entre parents unis à un degré qui prohibait le mariage. Cf. *Yebamoth,* II, 3, 8; IV, 5, 7, 10; X, 1, 3.

5° *Cas où le défunt ne laissait que des filles.* — Comme il a été dit plus haut, la loi suppose que le défunt n'a pas laissé de fils, *bên.* Il suivrait de là en rigueur que, s'il ne laissait que des filles, le lévirat s'imposait. Pourtant les filles pouvaient être héritières, Num., XXXVI, 1-12, et le lévirat eût été d'une application bien difficile si les frères puînés se trouvaient déjà mariés au moment de la mort d'un aîné ne laissant que des filles, ou s'il y avait trop grande disproportion d'âge entre eux et la veuve. Il est clair que le frère déjà marié était exempt du lévirat, autrement la loi eût prescrit la bigamie, au lieu de la tolérer simplement. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, V, IX, 4, le parent de Ruth refuse le mariage parce qu'il a déjà femme et enfants. Il est à croire que, dans le texte de la loi, le mot *bên* est à prendre dans le sens large. C'est ce que font les Septante : σπέρμα, « descendance; » la Vulgate : *absque liberis*, « sans enfants, » et Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23 : ἄτεκνος, « sans enfant. » Dans l'exemple cité par les sadducéens, le défunt laisse la veuve μὴ ἔχων σπέρμα, « sans descendance, » Matth., XXII, 25; Marc., XII, 20, ἄτεκνος, « sans enfant. » Luc., XX, 29. D'après l'interprétation juive, la loi du lévirat ne s'appliquait donc pas si, à défaut de fils, le défunt laissait une ou plusieurs filles. — Cf. Benary, *De Hebræorum leviratu,* Berlin, 1835; Redslob, *Die Leviratsehe bei den Hebräern,* Leipzig, 1836; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 504-507. H. LESÊTRE.

LÉVITES, voir LÉVI 2, col. 203.

LÉVITIQUE, troisième livre du Pentateuque. Voir PENTATEUQUE.

LÉVITIQUES (VILLES), villes assignées aux prêtres et aux lévites comme lieu d'habitation dans les différentes tribus d'Israël. Num., XXXV, 1-8; Jos., XXI; I Par., VI, 54-81. Voir LÉVI (TRIBU DE), col. 207.

I. Noms et groupes. — Ces villes étaient au nombre de 48. Num., xxxv, 7. Deux documents parallèles nous en ont conservé la liste, Jos., xxi, et I Par., vi, 54-81. Malgré des variantes et certaines lacunes dans les Paralipomènes, nous avons, au fond, identité de renseignements dans les deux endroits. Voici par familles lévitiques et par tribus la nomenclature de ces villes :

I. Fils de Caath. — Cette ligne se divisait en deux branches :

1° *Aaronides ou prêtres.* — Ceux-ci eurent dans les deux tribus de :

A) Juda et Siméon. — 1. **Hébron** (hébreu : *Ḥébrôn;* Septante : Χεβρών), Jos., xxi, 11; I Par., vi, 57 (hébreu, 40, 42), aujourd'hui *El-Khalîl,* au sud de la Palestine, dans la montagne de Juda. Voir Hébron 3, t. iii, col. 554.

2. **Lobna** (hébreu : *Libnâh;* Septante, *Codex Vaticanus :* Λεμνά; *Codex Alexandrinus :* Λεβνά, Jos., xxi, 13; *Vat.* et *Alex. :* Λοβνὰ, I Par., vi, 57 [hébreu, 42], appelée aussi *Labana,* Jos., xv, 42, et *Lebna,* Jos., x, 29-32; xii, 15. L'emplacement est inconnu, mais devait se trouver dans les environs de *Beit-Djibrîn.*

3. **Jéther** (hébreu : *Yattir;* Septante, *Vat. :* Αἰλώμ, transposition fautive; *Alex. :* Ἰέθερ, Jos., xxi, 14; *Vat. :* Ἰεθθὰρ; *Alex. :* Ἰέθερ, I Par., vi, 58 [hébreu, 43], actuellement *Khirbet 'Attir,* au sud d'*El-Khalîl,* sur la frontière de Juda et de Siméon. Voir Jéther 6, t. iii, col. 1519.

4. **Esthémo** (hébreu : *'Eštemôa';* Septante, *Vat. :* Τεμὰ; *Alex. :* Ἐσθεμώ, Jos., xxi, 14; *Vat.* et *Alex. :* Ἐσθαμώ, I Par., vi, 57 [hébreu, 42], appelée ailleurs *Istemo,* Jos., xv, 50; *Esthamo,* I Reg., xxx, 28, et justement identifiée avec *Es-Semu'a,* au nord-est de la précédente. Voir Esthémo, t. ii, col. 1972.

5. **Holon** (hébreu : *Ḥôlôn,* Jos., xxi, 15; *Ḥilên,* I Par., vi, 58 [hébreu, 43]; Septante, *Vat. :* Γελλὰ : *Alex.,* Ὠλών, Jos., xxi, 15; *Vat. :* Σελνά; *Alex. :* Νηλών, I Par., vi, 58 [hébreu, 43; Septante, 57], appelée aussi *Hélon,* I Par., vi, 58, et *Olon,* Jos., xv, 51. Inconnue. Voir Hélon 2, t. iii, col. 586.

6. **Dabir** (hébreu : *Debîr;* Septante : Δαβείρ), également appelée *Cariathsenna,* Jos., xv, 49, et *Cariath-Sépher,* Jos., xv, 15, peut vraisemblablement être placée à *Edh-Dhâheriyéh,* au sud-ouest d'Hébron. Voir Dabir 2, t. ii, col. 1197.

7. **Aïn** (hébreu : *'Aîn;* Septante, *Vat. :* Ἀσά; *Alex. :* Αἴν), Jos., xxi, 17; **Asan** (hébreu : *'Āšân;* Septante : Ἀσάν), d'après I Par., vi, 59 (hébreu, 44). Position incertaine. Voir Aïn 2, t. i, col. 315, et Asan, t. i, col. 1055.

8. **Jéta** (hébreu : *Yuṭṭâh;* Septante : Τανύ), omise dans la liste des Paralipomènes. C'est aujourd'hui le village de *Yutta,* situé au sud d'Hébron. Voir t. iii, col. 1517.

9. **Bethsamès**, Jos., xxi, 16; **Bethsémès**, I Par., vi, 59 (hébreu, 44) (hébreu : *Bêṭ-Šémèš;* Septante : Βαιθσαμύς, Jos., xxi, 16; I Par., vi, 59 [hébreu, 44]; *Alex. :* Βεθσαμές, Jos., xxi, 16), actuellement *Aïn Schems,* sur la limite de Juda et de Dan. Voir Bethsamès 1, t. i, col. 1732.

B) Benjamin. — 10. **Gabaon** (hébreu : *Gib'ôn;* Septante : Γαβαων), omis dans la liste des Paralipomènes, correspond au village d'*El-Djîb,* au nord-ouest de Jérusalem (t. iii, col. 15).

11. **Gabaé**, Jos., xxi, 17; **Gabée**, I Par., vi, 60 (héb., 45) (hébreu : *Géba';* Septante, *Vat. :* Γαθέθ, Jos., xxi, 17; Γάβαι, I Par., vi, 60: *Alex. :* Γαβέε, Jos., xxi, 17; I Par., vi, 60), appelée aussi *Gabaa,* I Reg., xiv, 5, aujourd'hui *Djéba',* au nord nord-est de Jérusalem. Voir Gabaa 2, t. iii, col. 3.

12. **Anathoth** (hébreu : *'Ănâtôt;* Septante : Ἀναθώθ) = *'Anâta,* au nord-est de Jérusalem. Voir Anathoth 3, t. i, col. 550.

13. **Almon** (hébreu : *'Almôn;* Septante, *Vat. :* Γάμαλα; *Alex. :* Ἀλμών), Jos., xxi, 18; **Almath** (hébreu : *'Allémét;* Septante, *Vat.:* Γαλέμεθ; *Alex. :* Γαλήμεθ), I Par., vi, 60 (hébreu, 45) = *Khirbet Almîêt,* près d'*'Anâta,* vers le nord-est. Voir Almath 2, t. i, col. 397.

2° *Lévites.*

C) Tribu d'Éphraïm. — 14. **Sichem** (hébreu : *Sekém;* Septante : Συχέμ), Jos., xxi, 21; I Par., vi, 67 (hébreu, 52), aujourd'hui *Naplouse.*

15. **Gazer** (hébreu : *Gézér;* Septante, *Vat. :* Γαζαρά, *Alex. :* Γάζερ, Jos., xxi, 21; *Vat. :* Γάζερ, I Par., vi, 67 [52]) = *Tell Djézer,* au sud-est de *Ramléh.* Voir Gazer 1, t. iii, col. 126.

16. **Cibsaïm** (hébreu : *Qibṣaîm;* Septante, *Vat. :* omis; *Alex. :* Καβσαειμ), Jos., xxi, 22; **Jecmaam** (hébreu : *Yoqme'âm :* Septante, *Vat. :* Ικαάμ; *Alex. :* Ιεκμαάν), I Par., vi, 68 (53). Il y a peut-être ici une faute de copiste produite par la confusion de certaines lettres, t. ii, col. 749. En tout cas, la ville est inconnue. Voir cependant Jecmaam 2, t. iii, col. 1212.

17. **Bethoron** (hébreu : *Bêṭ Ḥôrôn;* Septante, Βαιθωρών) = *Beit 'Ur et-tahta* ou *el-fôqâ,* sur la frontière d'Éphraïm et de Benjamin (t. i, col. 1699).

D) Tribu de Dan. — 18. **Elthécon** (hébreu : *'Élteqê';* Septante, *Vat. :* Ἑλκωθαίμ; *Alex. :* Ἐλθεκώ), omise dans la liste des Paralipomènes (t. ii, col. 1707). Cette ville est aussi appelée *Elthécé,* Jos., xix, 44 (t. ii, col. 1706), mais n'a pu jusqu'ici être identifiée.

19. **Gabathon** (hébreu : *Gibbeṭôn;* Septante, *Vat. :* Γεθεβάν; *Alex. :* Γαβεθών), omise dans les Paralipomènes, appelée ailleurs *Gebbéthon,* Jos., xix, 44, peut-être actuellement *Qibbiyéh,* à l'est de *Ludd.* Voir Gebbéthon, t. iii, col. 142.

20. **Aïalon** (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante, *Vat. :* Αἰλών; *Alex. :* Ἰαλών), Jos., xxi, 24; **Hélon** (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante, *Vat. :* Ἐγλάμ; *Alex.,* Ἠλών), I Par., vi, 69 (54). Le premier nom est le vrai et subsiste encore dans celui de *Yâlô,* village situé un peu au nord de la route de Jaffa à Jérusalem. Voir Aialon 1, t. ii, col. 296.

21. **Gethremmon** (hébreu : *Gat-Rimmôn;* Septante, *Vat. :* Γεθερεμμών; *Alex. :* Γεθρεμμών, Jos., xxi, 24; *Vat. :* Γεθωρών; *Alex. :* Γέθρεμμων, I Par., vi, 69 [54]). Inconnue. Voir Gethremmon 1, t. iii, col. 229.

E) Demi-tribu occidentale de Manassé. — 22. **Thanach** (hébreu : *Ṭa'nâk;* Septante, *Vat. :* Τανὰχ; *Alex. :* Θαανάχ), Jos., xxi, 25; **Aner** (hébreu : *'Ânêr;* Septante, *Vat. :* Ἀμὰρ; *Alex. :* Ἐνήρ), I Par., vi, 70 (55). Il y a probablement ici une corruption de mot ou un faute de copiste. Voir Aner 2, t. i, col. 575. Thanach a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom de *Ta'annûk,* au nord-ouest de *Djenin.*

23. **Gethremmon** (hébreu : *Gat-Rimmôn;* Septante, *Vat. :* Ἰεβαθά; *Alex. :* Βαίθσα), Jos., xxi, 25; **Balaam** (hébreu : *Bil'âm ;* Septante, *Vat. :* omis ; *Alex. :* Ἰβλαάμ), I Par., vi, 70 (55). Il est probable que *Gethremmon* est une répétition fautive du même nom propre mentionné au verset précédent. D'autre part, on pense, d'après la leçon des Septante, Ἰεβαθά, Ἰεβλαάμ, que Balaam est identique à *Jéblaam* (hébreu : *Yble'âm*), aujourd'hui *Khirbet Bel'améh,* à deux kilomètres au sud de *Djenîn.* Voir Gethremmon 2, t. iii, col. 229.

II. Fils de Gerson. — *F) Demi-tribu orientale de Manassé.* — 24. **Gaulon** (hébreu : *Gôlân;* Septante, *Vat. :* Γαυλών; *Alex. :* Γωλάν, Jos., xxi, 27; *Vat. :* Γωλάν; *Alex. :* Γαυλών, I Par., vi, 71 [56]), aujourd'hui *Sahem el-Djaûlân,* au delà du Jourdain, à la hauteur du lac de Tibériade, sur l'*ouadi esch-Schéféil.* Voir Gaulon, t. iii, col. 116.

25. **Bosra** (hébreu : *Be'ešterâh;* Septante, *Vat. :* Βοσορά; *Alex. :* Βεεθάρα), Jos., xxi, 27; **Astaroth** (hébreu : *'Aštârôt;* Septante, *Vat. :* Ἀσηρώθ; *Alex. :* Ραμώθ), I Par., vi, 71 (56). Plus probablement *Astaroth,* actuellement *Tell el-Asch'ari* ou *Tell 'Aštara,* au sud-est et au nord-est de *Sahem el-Djaûlân.* Voir Bosra 2, t. i, col. 1860.

G) Tribu d'Issachar. — 26. **Césion** (hébreu : *Qisyôn,*

Septante, *Vat.* : Κεισων ; *Alex.* : Κισιῶν), Jos., XXI, 28 : **Cédès** (hébreu : *Qédéš;* Septante, *Vat.* : Κέδες ; *Alex.* : Κέδεε), I Par., VI, 72 (57). A quel nom donner la préférence? On ne sait. Césion n'est pas connue. Cédès est identifiée avec *Tell Abu Qudéis,* dans la plaine d'Esdrelon, au sud-est d'*El-Ledjdjûn.* Voir Cédès 3, t. II, col. 369.

27. **Dabereth** (hébreu : *Dâberat,* Jos., XXI, 28; *Dobrat,* I Par., VI, 57 [72]; Septante, *Vat.* : Δεββα ; *Alex.* : Δεβράθ, Jos., XXI, 28; *Vat.* : Δεβερεί, I Par., VI, 72) = *Debûriyéh,* à l'ouest et au pied du Thabor (t. II, col. 1195).

28. **Jaramoth** (hébreu : *Yarmût;* Septante, *Vat.* : Ῥεμμάθ ; *Alex.* : Ἰερμώθ), Jos., XXI, 29; **Ramoth** (hébreu : *Râ'môt;* Septante, Ῥαμῶθ), I Par., VI, 73 (58). Les deux noms ne diffèrent que par la forme; la ville est inconnue. Voir Jaramoth, t. III, col. 1128.

29. **Engannim** (hébreu : *'Ên-Gannim;* Septante : Πηγὴ γραμματῶν), Jos., XXI, 29; **Anem** (hébreu : *'Ânêm ;* Septante : Αἰνάν), Par., VI, 73 (58). Le dernier nom est probablement une contraction du premier. Engannim s'appelle aujourd'hui *Djénîn,* au sud de la plaine d'Esdrelon. Voir Engannim 2, t. II, col. 1802.

H) Tribu d'Aser. — 30. **Masal** (hébreu : *Miš'âl,* Jos., XXI, 30; *Mâšâl,* I Par., VI, 59 [74]; Septante, *Vat.* : Βασέλλά ; *Alex.* : Μασαάλ, Jos., XXI, 30; *Vat.* : Μαασά ; *Alex.* : Μασάλ, I Par., VI, 74), peut-être *Khirbet Misiliyéh,* au nord d'*Athlit.*

31. **Abdon** (hébreu : *'Abdôn;* Septante, *Vat.* : Δαββών ; *Alex.* : 'Αβδών, Jos., XXI, 30; *Vat.* : 'Αβαρά ; *Alex.* : 'Αβδών, I Par., VI, 74 [59] = *Khirbet 'Abdéh,* au nord-est d'*Ez-Zîb.* Voir Abdon 5, t. I, col. 25.

32. **Helcath** (hébreu : *Ḥélqât;* Septante : *Vat.* : Χελκάτ ; *Alex.* : Θελκάθ), Jos., XXI, 31; **Hucac** (hébreu : *Ḥûqôq;* Septante, *Vat.* : Ἰκάκ ; *Alex.* : Ἰακάκ), I Par., VI, 75 (60), appelée aussi *Halcath,* Jos., XIX, 25, aujourd'hui *Yerka,* au nord-est de Saint Jean-d'Acre. Voir Halcath, t. III, col. 403.

33. **Rohob** (hébreu : *Reḥôb.,* Septante, *Vat.* : Ῥαάβ ; *Alex.* : Ῥοώβ, Jos., XXI, 31 ; *Vat.* : Ῥοώβ, I Par., VI, 75 [60]), peut-être *Tell er-Rahib.*

I) Tribu de Nephthali. — 34. **Cédès en Galilée** (hébreu : *Qédéš bag-Gâlil;* Septante : Κάδες, Κέδες ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ) a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom de *Qadès* ou *Qédès,* au nord-ouest du lac Mérom ou *Bahr el-Hûléh.* Voir Cédès 1, t. II, col. 360.

35. **Hammoth Dor** (hébreu : *Ḥammôt Dô'r;* Septante, *Vat.* : Νεμμάθ ; *Alex.* : 'Εμαθδώρ), Jos., XXI, 32; **Hamon** (hébreu : *Ḥammôn;* Septante : *Vat.* : Χαμώθ ; *Alex.* : Χαμών), I Par., VI, 76 (61). Les deux mots se rattachent à la même racine et représentent la même ville appelée ailleurs *Émath,* Jos., XIX, 35, aujourd'hui la localité d'*El-Hammâm,* voisine de Tibériade (t. III, col. 408).

36. **Carthan** (hébreu : *Qartân;* Septante, *Vat.* : Θεμμων ; *Alex.* : Νοεμμών), Jos., XXI, 32; **Cariathaïm** (hébreu : *Qiryâtaim;* Septante : Καριαθαϊμ), I Par., VI, 76 (61). C'est le même nom, malgré la différence de forme; la ville est inconnue. Voir Carthan, t. II, col. 324.

III. fils de mérari. — *J) Tribu de Zabulon.* — 37. **Jecnam** (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante, *Vat.* : Μαάν ; *Alex.* : 'Εκνάμ), omise dans la liste des Paralipomènes. Elle est appelée aussi *Jachanan,* Jos., XII, 22, et *Jéconam,* Jos., XIX, 11. On a cherché à l'identifier avec *Tell el-Qaimûn,* à la pointe sud du Carmel, position douteuse. Voir Jéconam, t. III, col. 1213.

38. **Cartha** (hébreu : *Qartâh;* Septante, *Vat.* : Κάδης ; *Alex.* : Καρθά), omise dans les Paralipomènes. Inconnue. Voir Cartha, t. II, col. 324.

39. **Damna** (hébreu : *Dimnâh;* Septante, *Vat.* : omis ou remplacé par Σελλά ; *Alex.* : Δαμνά), Jos., XXI, 35; **Remmono** (hébreu : *Rimmônô :* Septante, *Vat.* : Ῥεμμών), I Par., VI, 77 (62). La vraie forme du nom est probablement *Rimmono* ou *Rimmônâh,* dont Dimnâh ne serait qu'une lecture fautive. Dans ce cas, la ville serait actuellement représentée par *Rummanéh,* village situé au nord de Nazareth. Voir Damna, t. II, col. 1231.

40. **Naalol** (hébreu : *Nahălol;* Septante, *Vat.* : omis; *Alex.* : Ναάλωλ), Jos., XXI, 35; **Thabor** (hébreu : *Tâbôr;* Septante, *Vat.* : Θαχχειά ; *Alex.* : Θαβώρ), I Par., VI, 77 (62). Le premier nom est identifié par plusieurs auteurs avec *Ma'lûl,* à l'est-sud-est de *Semûniyéh.* On ne sait au juste ce que représente le second. Voir Thabor.

K) Tribu de Ruben. — 41. **Bosor** (hébreu : *Béṣér;* Septante : Βοσόρ). Jos., XX, 8; I Par., VI, 78. Plusieurs l'identifient avec *Qsûr el-Beschéir,* au sud-ouest de *Dhibân.* Voir Bosor 1, t. I, col. 1856.

42. **Jaser** (hébreu : *Yahṣâh;* Septante : 'Ιαζήρ), Jos., XXI, 36; **Jassa** (hébreu : *Yahṣâh;* Septante : 'Ιασά), I Par., VI, 78 (63). Ce dernier nom est le vrai. Inconnue, malgré de nombreuses hypothèses. Voir Jasa, t. III, col. 1138.

43. **Jethson** (hébreu : *Qedêmôt;* Septante, *Vat.* : Δεκμών ; *Alex.* : Γεδσών), Jos., XXI, 36; **Cadémoth** (hébreu : *Qedêmôt;* Septante, *Vat.* : Καδαμώς ; *Alex.* : Καμηδώθ, sans doute pour Καδημώθ), I Par., VI, 79 (64). *Jethson* est fautif, comme on le voit d'après l'hébreu; *Cadémoth* est inconnue. Voir Jethson, t. III, col. 1523.

44. **Mephaath** (hébreu : *Mêfâ'at;* Septante, *Vat.* : Μαφά ; *Alex.* : Μασφά, Jos., XXI, 37; *Vat.* : Μαεφλά ; *Alex.* : Φαάθ, I Par., VI, 79 [64]). Inconnue.

L) Tribu de Gad. — 45. **Ramoth en Galaad** (hébreu : *Râmôt bag-Gil'âd;* Septante : Ῥαμὼθ ἐν τῇ Γαλαάδ, Jos., XXI, 38; *Vat.* : Ῥαμμών ; *Alex.* : Ῥαμὼθ Γαλαάδ, I Par., VI, 80 [65]). Position incertaine; peut-être *Es-Salt.*

46. **Manaïm** (hébreu : *Maḥănaîm :* Septante, *Vat.* : Καμεὶν ; *Alex.* : Μαναίμ, Jos., XXI, 38; *Vat.* : Μααναίθ ; *Alex.* : Μααναίμ, I Par., VI, 80 [65]. Peut-être *Mahnéh,* au nord du *Nahr ez-Zerqa.*

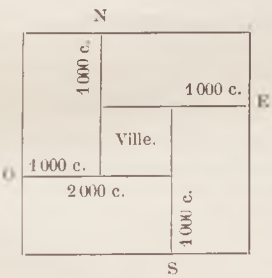
47. **Hésébon** (hébreu : *Ḥéšbôn;* Septante : 'Εσεβών), aujourd'hui *Hesbân,* au nord du mont Nébo (t. III, col. 657).

48. **Jazer** (hébreu : *Ya'zér;* Septante : 'Ιαζήρ), Jos., XXI, 39; **Jézer** (hébreu *Ya'âzér;* Septante, *Vat.* : Γαζέρ ; *Alex.* : Γαζήρ), I Par., VI, 81 (66), probablement *Khirbet Sâr,* à l'ouest d'*Ammân* (t. III, col. 1150).

Comme on le voit, les deux documents se suivent d'assez près. Celui des Paralipomènes a des lacunes : six noms sont tombés de la liste, bien que l'énumération relative à chacun des groupes renferme les mêmes chiffres que le livre de Josué, c'est-à-dire treize villes pour les prêtres, I Par., VI, 60; dix pour les Lévites Caathites, ℣. 61; treize pour les Gersonites, ℣. 62; douze pour les Mérarites, ℣. 63. Les différences de noms s'expliquent soit par la confusion de certaines lettres, soit par la corruption ou la contraction du mot, soit par une répétition fautive; dans quelques cas seulement, le choix est difficile entre les deux textes. La version des Septante n'apporte que peu de secours. La Vulgate suit généralement bien l'hébreu; on se demande cependant pourquoi elle a mis *Hélon* au lieu de *Aïalon,* ℣. 69; *Jethson* pour *Cadémoth,* Jos., XXI, 36; *Jaser* pour *Jassa,* Jos., XXI, 36; de même *Misor,* Jos., XXI, 36, est une addition fautive. — Parmi les villes lévitiques sont comprises les six villes de refuge : trois à l'ouest du Jourdain, c'est-à-dire *Hébron, Sichem* et *Cédès* de Nephthali; trois à l'est, *Bosor, Ramoth Gaalad* et *Gaulon.* Jos., XX, 7, 8. — On remarquera enfin comment on avait réservé aux prêtres la proximité de Jérusalem. Jos., XXI, 13-19.

II. Dispositions légales. — C'est le livre des Nombres, XXXV, 1-8, qui renferme les prescriptions légales concernant les villes lévitiques. Nous y voyons d'abord, ℣. 3, qu'elles n'étaient pas données à la *tribu de Lévi* comme un *territoire,* mais aux *lévites* comme lieu d'*habitation,* et non à titre de propriété; ils n'en étaient même pas les seuls habitants. Cependant l'ex-

clusion du partage de la Terre Promise n'entraînait pas pour eux l'incapacité de posséder des immeubles. Le Lévitique, xxv, 32-34, suppose que, dans leurs villes, ils possèdent des maisons, lesquelles, venant à être aliénées, pourront toujours être rachetées; sinon, elles reviendront à leurs anciens propriétaires en l'année du jubilé. Les pâturages qui leurs sont concédés dans le voisinage ne pourront jamais être aliénés; ils ont une affectation spéciale d'ordre public. Quant au mode d'établissement des Lévites, il est permis de croire, d'après les données de la loi, qu'il leur était réservé des quartiers plus ou moins étendus suivant leurs besoins et les ressources des localités. — Le même texte, ℣. 3-5, délimite ensuite strictement l'étendue des pâturages qui leur étaient accordés dans la banlieue des villes. On comptait d'abord « depuis le mur de la cité vers le dehors, tout autour », c'est-à-dire dans la direction des quatre points cardinaux, une ligne de 1 000 coudées (525 mètres). Puis, à l'est, au midi, à l'ouest et au nord, on mesurait perpendiculairement à cette ligne une autre de 2 000 coudées, ce qui déterminait comme quatre terrains rectangulaires, destinés aux troupeaux des Lévites. Tel est du moins le sens qu'il faut attribuer aux ℣. 4 et 5, et que le diagramme suivant aidera à comprendre.



Enfin, après avoir fixé le nombre des villes lévitiques, c'est-à-dire 48, dont 6 de refuge, ℣. 6-7, la Loi définit, ℣. 8, que la part à céder par les différentes tribus pour la demeure des Lévites sera en proportion de l'importance du territoire de chacune. Malgré cela, il est facile de voir, d'après l'énumération donnée ci-dessus, que les villes sont assez uniformément réparties raison de quatre par tribu, à l'exception de Juda et de Siméon réunis qui en fournissent neuf, et de Nephthali, qui n'en fournit que trois. Mais il faut remarquer que le ℣. 8 ne dit pas, à la rigueur, que le *nombre* des villes à céder par chaque tribu sera proportionné à l'étendue de son territoire; il porte, en effet, d'après l'hébreu : « Quant aux villes que vous donnerez de la possession des fils d'Israël, de la (tribu) grande, vous donnerez beaucoup et de la (tribu) petite, vous donnerez peu; chacun en proportion de son lot donnera (une part) de ses villes aux lévites. » Il y là une formule générale qui peut s'entendre de l'importance plus ou moins considérable des cités, de la place plus ou moins vaste qui y était laissée aux Lévites. A. LEGENDRE.

LÈVRE (hébreu : *sâfâh;* assyrien : *šaptu;* Septante : χεῖλος; Vulgate : *labium*), partie charnue qui forme le contour de la bouche, et qu'on distingue en lèvre supérieure et lèvre inférieure.

I. AU SENS PROPRE. — 1° Les lèvres recouvrent les dents. Job, XIX, 20. Les lèvres de l'Épouse sont comme un fil cramoisi, Cant., IV, 3, à cause de leur couleur vermeille; comme des *šôšanîm* (Vulgate : *lilia;* voir ANÉMONE, t. I, col. 575) d'où découle la myrrhe, Cant., V. 13, à cause de la beauté de leur forme et de la douceur de leurs paroles. Les lèvres frémissent sous l'influence de la crainte, Habac., III, 16, et elles remuent doucement chez celui qui prononce des paroles sans émission de voix. Job, XVI, 6; I Reg., I, 13; Judith, XIII, 6. — Les Assyriens passaient un frein en forme d'anneau, *métég*, dans les lèvres de leurs prisonniers. Voir ANNEAU, et la fig. 158, t. I, col. 636-637, qui montre des prisonniers d'Assurbanipal avec ce frein. De la part du Seigneur, Isaïe, XXXVII, 29, dit à Sennachérib, qui menace Jérusalem : « Je mettrai mon *métég* à tes lèvres. » IV Reg., XIX, 28. — 2° Les lèvres sont un des instruments du langage; elles concourent à la formation de la parole, donnent leur caractère aux labiales et doivent nécessairement s'entr'ouvrir pour laisser passer les sons. « Ouvrir les lèvres, » c'est donc parler. Job, XI, 5; XXXII, 20; Prov., VIII, 6; XX, 19. Ouvrir les lèvres à quelqu'un, c'est le faire parler. Ps. LI (L), 17. « Fermer les lèvres, » Prov., XVII, 28, « retenir les lèvres, » Prov., X, 19; Ps. XL (XXXIX), 10, c'est se taire. Celui qui ferme les yeux et « se mord les lèvres » pour ne rien dire, mais pense au mal qu'il veut commettre, est déjà coupable. Prov., XVI, 30. Moïse dit de lui-même qu'il est *'ăral śefâṭayîm*, *incircumcisus labiis,* « incirconcis des lèvres, » Exod., VI, 12, 30, pour signifier qu'il n'a pas les lèvres dégagées, qu'il parle difficilement, qu'il est, selon les expressions des Septante, ἄλογος, « sans parole, » ἰσχνόφωνος, « de voix faible » ou « bégayant ».

II. AU SENS FIGURÉ. — Les lèvres sont habituellement prises pour la parole elle-même. 1° On attribue aux lèvres ce qu'énonce la parole, le serment, Lev., V, 4, le vœu. Deut., XXIII, 23, etc. Cf. Job, XII, 20; XIII, 6; XV, 6, etc.; Prov., X, 21, 32, etc.; Jer., XVII, 16. — 2° Elles sont mises pour la langue qu'on parle. Primitivement, les hommes n'ont qu'une seule lèvre et c'est à Babel que les langues se diversifient. Gen., XI, 1, 6, 7 (*lingua*), 9. Dans le texte hébreu, la lèvre de Chanaan, Is., XIX, 18, la lèvre obscure à entendre, Is., XXXIII, 19; Ezech., III, 5, 6, les lèvres d'étrangers, Ps. LXXXI (LXXX), 6; I Cor., XIV, 21, désignent la langue chananéenne, une langue barbare et des langues étrangères, — 3° Les qualités morales de la parole sont souvent appliquées aux lèvres mêmes. Il y a des lèvres pures, Soph., III, 9, et des lèvres souillées, Is., VI, 5, perverses, Prov., XIX, 1, iniques, Prov., XVII, 4, menteuses. Ps. XII (XI), 3, 4; XXXI (XXX), 19; Prov., XII, 12; frauduleuses, Ps. CXX (CXIX), 2; Prov., X, 18; XVII, 4, 7, etc. — 4° Quand les lèvres parlent seules, c'est que la pensée est légère, sotte ou hypocrite. S'exprimer légèrement des lèvres, c'est faire un serment répréhensible, Lev., V, 4, et parler inconsidérément. Ps. CVI (CV), 33. L' « homme de lèvres » est un bavard (*verbosus*). Job, XI, 2 (hébreu). Les paroles des lèvres, c'est-à-dire celles qui ne sont que sur les lèvres, ne mènent à rien de bon. Prov., XIV, 21; Is., XXXVI, 5 (hébreu). Aussi Dieu réprouve ceux qui l'honorent des lèvres quand leur cœur est loin de lui. Is., XXIX, 13; Jer., XII, 2 (Vulgate : *os*); Matth., XV, 8; Marc., VII, 6. — 5° Les effets de la parole sont attribués aux lèvres. En bonne part, les lèvres sont savantes, Prov., XX, 15, ou gardent la science. Mal., II, 7. Elles glorifient Dieu, Eccli., L, 22; Heb., XIII, 15. Job, I, 22; II, 10, n'a pas péché par ses lèvres. Sur les lèvres sont les chants d'allégresse, Job, VIII, 21; les oracles du roi, Prov., XVI, 10; la grâce, Ps. XLV (XLIV), 3; Eccli., XXI, 19, le miel et la myrrhe, Cant., IV, 11; V, 13, c'est-à-dire les paroles douces, aimables et sages. Les lèvres des prophètes sont préparées à la parole par des contacts qui les purifient, Is., VI, 7, et les inspirent. Dan., X, 16. Judith, IX, 13, demande à Dieu la grâce de frapper Holoferne avec ses lèvres, c'est-à-dire de le prendre par ses paroles. En mauvaise part, le miel que distillent les lèvres, ce sont les paroles qui invitent au mal. Prov., V, 3. Le venin des aspics sur les lèvres, Ps. CXL (CXXXIX), 4; XIV (XIII), 3; Rom., III, 13, figure la calomnie et la méchanceté des discours. Le feu ardent sur les lèvres du pervers, Prov., XVI, 27, est celui de la malice. Des lèvres brûlantes sur un cœur dépravé, Prov., XXVI, 23-24, sont un

signe d'hypocrisie : elles marquent une affection que le cœur n'a pas. Les lèvres qui se font les instruments de la sottise, Prov., x, 8, 10; Eccle., x, 12, et de la méchanceté, Ps. CXL (CXXXIX), 10; Sap., I, 6; Eccli., XXVI, 28, attirent le malheur sur le sot et le méchant. — 6° Une réponse juste est comparée à un baiser sur les lèvres. Prov., XXIV, 26. Voir BAISER, t. I, col. 1389. — 7° Les lèvres figurent aussi une porte qui donne passage à la parole et a besoin de surveillance. Ps. CXLI (CXL), 3. Saint Pierre recommande aux chrétiens de préserver leurs lèvres des paroles trompeuses. I Pet., III, 10.

III. PAR ANALOGIE. — En hébreu, on donne le nom de « lèvre » à ce qui constitue une bordure, parce que la partie vermeille des lèvres humaines borde les contours de la bouche. 1° On appelle donc ainsi la bordure d'or de la table de proposition, Exod., XXV, 24, 25; XXXVII, 11, 12; Ezech., XL, 43; celle de l'autel du temple d'Ézéchiel, XLIII, 13; les bords de la mer d'airain, III Reg., VII, 23, 24, 26; II Par., IV, 2, 5; la bordure d'un vêtement, Exod., XXVIII, 32, et des tentures du Tabernacle. Exod., XXVI, 4-10; XXXVI, 11 (*ora*). — 2° En poursuivant l'analogie, on désigne encore en hébreu sous le nom de « lèvre » le rivage de la mer, Gen., XXII, 17; Exod., XIV, 30 (31); Jos., XI, 4; Jud., VII, 12; la rive du Nil, Gen., XLI, 3, 17; Exod., II, 3; VII, 15; celle du Jourdain, IV Reg., II, 13, celle d'un torrent, Deut., II, 36; IV, 48. Dans un autre passage, Jud., VII, 23, le mot *śâfâh, crepido,* est employé dans le sens de limite d'une localité.

H. LESÊTRE.

LEWIN Thomas, historien anglais, né à Ifield (Sussex), le 19 avril 1805, mort à Londres le 5 janvier 1877. Il fit ses études à Oxford et exerça la profession d'avocat. Parmi ses écrits, le plus important est *The Life and Epistles of St. Paul,* 2 in-12, Londres, 1851; 2e édit., 2 in-4°, 1874; 3e édit., 1875; ces deux dernières avec illustrations archéologiques. Il consacra quarante années de sa vie à le préparer et à le revoir et visita plusieurs fois les localités principales qu'il avait à décrire. Mentionnons aussi de lui : *An Essay on the Chronology of the New Testament,* in-8°, Oxford, 1854; *Jerusalem, a Sketch of the City and Temple from the earliest times to the Siege by Titus,* in-8°, Londres, 1861; *The Siege of Jerusalem by Titus : with the Journal of a recent Visit to the Holy City and a General Sketch of the Topography of Jerusalem from the earliest times down to the Siege,* in-8°, Londres, 1863; *Fasti sacri; or a Key to the chronology of the New Testament,* in-8°, Londres, 1865.

LÉZARD, reptile de l'ordre des sauriens. Les sauriens sont des reptiles ordinairement quadrupèdes, bien que plusieurs soient apodes. Ils ont les côtes et les vertèbres dorsales mobiles, la peau écailleuse, la bouche fortement dentée, la queue longue et les doigts pourvus d'ongles crochus. Les principales familles de l'ordre des sauriens sont les crocodiliens, voir CROCODILE, t. II, col. 1120, les geckotiens, voir GECKO, t, III, col. 143, les caméléoniens, voir CAMÉLÉON, t. II, col. 90, les lacertiens ou lézards, les scincoïdiens, les varaniens, etc. Les lézards sont caractérisés par le prolongement des os du crâne formant bouclier sur le dessus de la tête, une double rangée de dents au fond du palais, quatre pattes courtes et grêles munies de cinq doigts avec ongles déliés, et une queue assez longue qui se désarticule très aisément et repousse ensuite. Les lézards sont pour la plupart ovipares; quelques espèces seulement sont vivipares. Il existe en Palestine de nombreuses espèces de lézards. Ces animaux abondent dans les terrains stériles; ils habitent les rochers et les fissures des gorges et sont en nombre immense dans les sables des déserts. Certaines espèces fréquentent les plaines cultivées, d'autres les montagnes et les forêts de Galaad et de Galilée. Les enfants de Jérusalem disent encore aujourd'hui dans leurs chansons : « Dis ta prière, ô lézard, ta mère est morte dans le four. » Cf. G. H. Dalman, *Palästinischer Diwân,* Leipzig, 1901, p. 174. Ces paroles font allusion à la posture que prend le gros lézard de Palestine, quand, penché au sommet des pierres, il lève la tête comme pour regarder le ciel. On trouve cinq noms dans la Bible pour désigner différentes espèces de lézards ou de sauriens similaires :

1° Le *Letâ'âh*, σαύρα, *lacerta*. Lev., XI, 30. C'est le lézard proprement dit, représenté en Palestine par un grand nombre d'espèces et abondant dans les parties cultivées du pays. On distingue spécialement le *Lacerta viridis,* le lézard vert du sud de l'Europe (fig. 56), et le



56. — Lézard vert.

Lacerta lævis. Ils se nourrissent d'insectes, de sauterelles, de vers et d'œufs de petits oiseaux dont ils atteignent les nids sur les branches des arbres. Ils sont absolument inoffensifs et restent tout l'hiver endormis dans des creux de rochers. Attaqués, ils se cramponnent avec grande ténacité au support qui se présente à eux. La *Zootoca vivipara* ou lézard des murailles (fig. 57) est très commune en Palestine et y compte plusieurs variétés. On la trouve partout dans les rocs, ou dans les murs. Ce lézard se prend aisément; c'est le plus éveillé et le plus intelligent des animaux de son espèce, et il se laisse très docilement apprivoiser. Les Bédouins le mangent, bien qu'il soit un objet d'horreur pour tout rigide mahométan. A la famille des scinques appartient le



57. — Lézard des murailles.



58. — *Plestiodon auratus.*

Plestiodon auratus (fig. 58), de couleur jaune avec des taches rouges et orange. C'est le plus grand des sauriens

de Palestine. On le trouve peu dans les endroits cultivés; il fréquente de préférence les régions arides et rocheuses, comme les environs de la mer Morte. A la différence des lézards, il ne grimpe pas, mais se cache dans le sable ou sous les pierres. Les pattes des scinques sont très courtes ; chez certaines espèces, elles sont rudimentaires ou même cachées sous la peau, ce qui fait que ces animaux se meuvent à la manière des serpents. Le *Pseudopus pallasii,* serpent de verre ou orvet, a les pattes invisibles et la peau noire, ce qui fait prendre ce saurien pour un serpent par les indigènes. Rien pourtant de plus inoffensif que cet animal. Il est long de deux pieds à deux pieds et demi, sa queue comptant pour les deux tiers de sa longueur. Il vit surtout dans les plaines cultivées et s'y nourrit de petits lézards et de souris. Aux environs de Nazareth, on rencontre dans les herbes et dans les pierres d'énormes *Pseudopus,* dont plusieurs atteignent presque le diamètre du poignet. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 176.

2° Le *homét,* χαλαϐώτης (ἀσκαλαϐώτης, « lézard moucheté, » Aristote, *Hist. animal.,* IV, XI, 9), *stellio,* Lev., XI, 30, est vraisemblablement un saurien du genre seps, le lézard des sables ou *chulaca* des Arabes, qui habite les lieux secs et sablonneux, surtout dans le désert de Judée, la vallée du Jourdain et la presqu'île sinaïtique. Les animaux de ce genre sont généralement petits et ont la couleur du sable dans lequel ils se terrent. Plusieurs espèces n'ont pas de pattes visibles. Les Arabes les appellent « poissons de sable » et en mangent la chair qui est blanche et agréable. Il est assez à croire que Moïse aura voulu désigner par un nom particulier ce petit animal que les Hébreux rencontrèrent à tout instant dans le désert et qui avait toutes les allures du serpent.

3° Le *ṣâb,* κροκόδειλος, *crocodilus,* Lev., XI, 29, a été regardé par les versions comme un saurien de taille considérable, puisqu'ils le prennent pour le crocodile. C'est le *dhabb* des Arabes, l'*Uromastix spinipes* (fig. 59),



59. — *Uromastix spinipes.*

grand lézard commun dans le nord de l'Afrique, en Arabie et dans le désert de Judée. Il atteint quelquefois une longueur de deux pieds. Il a une forte queue; large et massive, couverte par des rangées concentriques d'écailles très piquantes, dont il se sert avec succès comme d'une arme défensive. Il vit dans les trous de rochers et peut se terrer dans le sable. Il est de couleur verte, tachetée de brun, se fonçant quand l'animal est irrité. Il se nourrit d'insectes, mais ne craint pas parfois de s'attaquer même à des poulets. Les Arabes prétendent qu'il tient tête au céraste, et que, quand celui-ci envahit son trou, il a bientôt les vertèbres disloquées par les coups de la puissante queue du *dhabb.* Ce lézard a une allure lente, gauche et craintive en apparence. On peut l'apprivoiser et les Bédouins le mangent. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 255-256, 266-269.

4° Le *koah,* Lev., XI, 30, dans lequel les versions voient un caméléon, bien que le nom de ce dernier soit *tinsémét.* Voir t. II, fig. 33, col. 90. Le mot *koah* désigne probablement les sauriens appelés monitors ou varans, dont la taille est intermédiaire entre celle des crocodiles et celle des lézards ordinaires. Le *Monitor terrestris* (fig. 60) et l'*Hydrosaurus niloticus* font la chasse



60. — *Monitor terrestris.*

aux œufs de crocodile et en détruisent un grand nombre. Le premier, appelé aussi *Psammosaurus scincus,* long parfois de quatre à cinq pieds, est commun dans les sables de l'Égypte, dans la presqu'île sinaïtique, la partie méridionale de la Judée et même dans la vallée du Jourdain. Les gens du pays le mangent. Le second est maintenant plus abondant en Égypte, où il était jadis un objet de respect. Il atteint 1m 30 à 1m 65 centimètres de long. On le trouve en Palestine, mais assez rarement. Cf. Tristram, *The natural History,* p. 262; Fillion, *Atlas d'hist. nat. de la Bible,* Paris, 1884, p. 64.

5° Le *šemâmît,* καλαϐώτης, *stellio,* est le lézard ordinaire, le même que le *letâ'âh.* Il est dit de lui : « Le lézard saisit avec les mains et se trouve dans les palais des rois. » Prov., XXX, 28. Il est mis sur le même rang que la fourmi, le daman et la sauterelle, et tous quatre sont qualifiés de petits animaux fort sages. Le lézard justifie cette mention, parce qu'en grimpant il sait trouver un refuge jusque dans les palais des rois. En dehors de ce dernier passage, la Bible ne parle des lézards que pour défendre aux Hébreux de les manger. Cette défense avait sans doute pour motif la difficulté de discerner ceux qui sont comestibles et que les Bédouins pauvres sont d'ailleurs les seuls à manger, et aussi la ressemblance de certains d'entre eux avec les serpents.

H. LESÊTRE.

LIA (hébreu : *Lê'âh;* Septante : Λεία), fille de l'araméen Laban et sœur de Rachel. Gen., XXIX, 16. Elle devint, par une supercherie de son père, l'épouse de Jacob, à la place de Rachel, qui était désirée par Jacob, et pour laquelle celui-ci avait servi Laban pendant sept années. Lia se prêta à cette fraude, s'appuyant, comme son père, sur une coutume d'après laquelle une fille cadette ne devait pas être mariée avant sa sœur aînée. Gen., XXIX, 22-26. Moins favorisée de la nature que Rachel, elle avait de plus une infirmité d'yeux qu'il est difficile de déterminer. C'était, d'après les Septante, une faiblesse de vue, ὀφθαλμοὶ ἀσθενεῖς; des « yeux chassieux », selon la Vulgate, dont la traduction ne semble pas justifiée. Gen., XXX, 17. Tant à raison de cette infirmité que pour la fraude qui l'avait faite épouse de Jacob, Lia ne put jamais obtenir de son mari une grande affection. Au contraire, Rachel que, huit jours après son mariage avec Lia, Jacob avait prise comme seconde épouse, voir POLYGAMIE, fut toujours l'objet de sa prédilection. Voir RACHEL. C'est pourquoi, au moment critique où Ésaü s'avançait menaçant, à la tête d'une troupe armée, Jacob plaça le plus loin possible du dan-

ger Rachel et ses enfants, puis, devant elle, Lia et ses enfants, enfin en avant, et les plus exposées, les deux esclaves Zelpha et Bala. Gen., xxxiii, 1, 2. Malgré cela, Lia semble avoir gardé à l'égard de Jacob une parfaite fidélité. Tandis que Rachel demeurait stérile, Lia donna tout d'abord à Jacob quatre fils : Ruben, Siméon, Lévi et Juda. Gen., xxix, 32-35; cf. xxxv, 23. Dans la suite elle cessa elle-même d'avoir des enfants, et comme Rachel, par la substitution de Bala, sa servante, avait trouvé moyen de donner deux fils à Jacob, Lia, devenue jalouse, employa le même procédé, et par le moyen de sa servante Zelpha, elle donna à Jacob Gad et Aser. Gen., xxx, 9-13. Ruben, l'aîné des fils de Lia, fut pour sa mère l'occasion d'une nouvelle fécondité. Car, comme en revenant de la campagne, il apportait à sa mère des mandragores, celle-ci les ayant cédées à Rachel, Gen., xxx, 14-15, put devenir mère d'Issachar. Voir Mandragore. Elle eut ensuite un nouveau fils, qu'elle appela Zabulon, puis enfin une fille nommée Dina. Gen., xxx, 18-21. Il semble probable que Lia vivait encore lorsque sa fille Dina fut déshonorée, Gen., xxxiv, et qu'elle survécut à Débora, la nourrice de Rébecca, et à Rachel. Gen., xxxv, 8-19. Il est probable qu'elle mourut en Chanaan, car il n'est pas fait mention d'elle dans la nomenclature des émigrants en Égypte. Gen., xliv, 8-27. Elle fut ensevelie dans le tombeau de famille à Hébron. Gen., xlix, 31. P. Renard.

LIBAN (hébreu : *Lebânôn,* avec l'article dans les livres historiques, excepté IV Reg., xix, 23; II Par., ii, 7 [Vulgate, 8]; plus souvent sans article dans les livres poétiques et prophétiques; Septante : Ἀντιλίβανος, Deut., i, 7; iii, 25; xi, 24; Jos., i, 4; ix, 1; partout ailleurs, Λίβανος), chaîne de montagnes de Syrie, frontière septentrionale de la Palestine et renommée pour ses cèdres. Deut., i, 7; iii, 25; Jos., i, 4; III Reg., iv, 33; v, 6, 9, etc.

I. Nom. — L'hébreu *Lebânôn* se rattache à la racine *lâban,* « être blanc. » La chaîne syrienne est donc le « mont blanc » de l'Asie antérieure, nom qui lui vient, soit de la couronne de neige dont elle est couverte une partie de l'année, soit de l'aspect blanchâtre que présente la masse de ses roches. C'est cette dernière explication qu'adopte E. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* Londres, 1865, p. 309 : « Près de la mer, dit-il, les dernières pentes du Liban s'abaissent d'une manière abrupte, de telle sorte qu'à celui qui le voit d'en bas, tout ce côté de la montagne semble uniquement composé de masses immenses de roches nues et blanchâtres, sillonnées de ravins profonds qui descendent vers la plaine par des pentes rapides. Cette apparence blanchâtre de la montagne, quand la lumière est renvoyée par les roches de la surface, explique suffisamment l'ancien nom de *Lebânôn,* ou « montagne Blanche ». L'appellation ne vient pas de ses neiges; car en été la neige ne se trouve que dans des places abritées, voisines du sommet et que l'on n'aperçoit pas d'en bas, de sorte que les crêtes n'en sont pas blanchies. » Il suffit cependant, semble-t-il, que le Liban soit couronné de neige une bonne partie de l'année pour que ce fait ait frappé l'esprit des Orientaux autant et plus que l'éclat des roches calcaires et crétacées, et lui ait valu son nom. Les monuments assyriens ont conservé ce nom sous les formes *Ḷabnânu, Ḷabnâna, Labnâni.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 183, 209, 220; Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 103. Il subsiste peut-être dans l'égyptien *Ramanu.* Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 197. La dénomination arabe est *Djébel el-Libnân.*

II. Le Liban dans l'Écriture. — Le Liban est mentionné plus de soixante fois dans l'Ancien Testament, pas une fois dans le Nouveau. Il détermine la frontière septentrionale de la Terre Promise. Deut., i, 7; iii, 25; xi, 24; Jos., i, 4; ix, 1; xiii, 5, 6. Mais il est surtout cité à cause de ses cèdres. Jud., ix, 15; III Reg., iv, 33; v, 6, 9; IV Reg., xix, 23; II Par., ii, 8; I Esd., iii, 7; Ps. xxviii (hébreu, xxix), 5; xxxvi (xxxvii), 35; xci (xcii), 12: ciii (civ), 16; Eccli., xxiv, 17; Is., ii, 13; x, 34; xiv, 8; xxxvii, 24; lx, 13; Ezech., xvii, 3; xxvii, 5; xxxi, 3; Zach., xi, 1. Voir Cèdre, t. ii, col. 374. La Bible parle aussi de ses pins, de ses cyprès, de ses bois et de ses forêts en général. IV Reg., xix, 23; II Par., ii, 8, 16; Cant., iii, 9; Is., xxxvii, 24; xl, 16; des eaux qui l'arrosent, Cant., iv, 15; des bêtes sauvages qui l'habitent, IV Reg., xiv, 9; II Par., xxv, 18; des fleurs qui y poussent, Nah., i, 4; du vin qu'il produit, Ose., xiv, 8; des senteurs qui s'échappent de ses bois, Cant., iv, 11; Ose., xiv, 7; de la neige qui couvre ses sommets, Jer., xviii, 14; enfin de sa beauté ou de sa gloire. Cant., v, 15; Is., xxxv, 2; lx, 13. Elle compte les Hévéens parmi ses habitants. Jud., iii, 3. Il semble que Salomon ait élevé certaines constructions, peut-être des maisons de campagne, sur le Liban. III Reg., ix, 19; II Par., viii, 6. Le palais qu'il se construisit à Jérusalem s'appelait « la maison de la forêt du Liban », à cause de ses colonnades en bois de cèdre, qui lui donnaient quelque ressemblance avec cette forêt si vantée. III Reg., vii, 2; x, 17, 21; II Par., ix, 20. La « vallée du Liban » (hébreu : *biq'at hal-Lebânôn*), dont il est question dans Josué, xi, 17; xii, 7, n'est pas, comme l'ont cru plusieurs auteurs, la Cœlésyrie ou la grande vallée qui s'étend entre les deux chaînes du Liban et de l'Anti-Liban, mais plutôt la plaine qui se trouve au sud et au sud-ouest de Banias, « sous l'Hermon. » Cf. Cœlésyrie, t. ii, col. 820: Baalgad, t. i, col. 1336.

III. Description. — La chaîne du Liban commence au sud du *Nahr el-Kebir,* et se prolonge du nord-nord-est au sud-sud-ouest jusqu'à la brèche que s'est creusée le *Nahr el-Qasimiyéh.* Plus régulière encore que la côte de Syrie, dont elle est éloignée de 20 à 25 kilomètres en moyenne, 35 dans le nord, elle s'étend sur une longueur de 150 kilomètres. « Vue de la mer, la longue crête du Liban, bleue en été, argentée de neige en hiver et au printemps, est d'un aspect grandiose; les vapeurs de l'espace prêtent aux monts éloignés une transparence aérienne, mais à cette douceur se mêle la force que donnent les puissants contours des sommets et les escarpements des pentes. De près, la montagne paraît moins belle. Le long rempart ne présente guère que des croupes jaunâtres et sans arbres, des vallées monotones, des sommets à rondeur uniforme. Dans le nord, principalement sur le versant cœlésyrien, on ne voit que parois nues dominant de longues pentes de terre rougeâtre, restes morainiques d'avalanches et de coulées de glace. Vers le sud, les vallées sont plus fertiles, plus riantes, mieux cultivées, et çà et là on rencontre des paysages pittoresques. » E. Reclus, *L'Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 692. Le Liban s'abaisse vers la Méditerranée par une série de plateaux en gradins, et par des ramifications allant de l'est à l'ouest ou du nord-est au sud-ouest, entre lesquelles les rivières se sont creusé de profondes vallées. Le versant oriental, au contraire, est très abrupt : il borde comme un long mur la plaine de la *Beqa'a.* Aucun de ses sommets n'atteint la zone des neiges persistantes. Au nord, le *Djébel Akkar* a 2 129 mètres; le *Djébel Aito,* le point le plus élevé des chaînes latérales, 1936 mètres. Divers massifs se succèdent ensuite vers le sud. Le *Djébel Makmel* prolonge, sur une étendue de 20 kilomètres, ses sommets aux formes aiguës et pyramidales; sa crête se hérisse de sept à huit pics, dont le plus septentrional, le *Dhor el-Khodib,* avec ses 3 068 mètres, est généralement considéré comme le point culminant de la chaîne, à moins que, suivant certains voyageurs, le premier rang ne soit

attribué au *Tiz-Marûn,* situé plus au nord dans le même massif et auquel on assigne une hauteur de 3212 mètres. Le *Fum el-Mizab* en a 3049. C'est dans ces parages que se trouvent les quelques cèdres encore subsistants. Voir t. II, fig. 120, col. 377. Plus loin se dressent les deux massifs du *Djébel Akura* et du *Djébel Munéitirah,* entre lesquels est un col de 1982 mètres, puis le *Djébel Sannin,* 2490 mètres, et le *Djébel Kenéiséh,* 2033 mètres. C'est au sud de ce dernier que passe le plus important des cols qui échancrent la chaîne, celui de Mughittéh, que franchit, à l'altitude de 1585 mètres, la route de Beyrouth à Damas. Les autres massifs, qui vont en diminuant de hauteur vers le sud, sont le *Djébel Barûk.* 2151 mètres; le *Djébel Niha,* 1890 mètres; le *Djébel Rihan,* 1715 mètres.

Les deux versants de la chaîne diffèrent par l'abondance des eaux. Celui de l'est n'a presque pas de sources, la neige à peine tombée s'évaporant très vite. La seule rivière perpétuelle est le *Berdani,* qui se jette dans le Léontès. Quelques lacs se rencontrent sur cette pente : celui de *Yamunéh* est un profond entonnoir, où les eaux s'engouffrent pour reparaître probablement sur l'autre versant en sources abondantes. Le côté occidental, au contraire, est bien arrosé. Grâce à l'humidité et aux vapeurs qui montent de la mer, la neige tombe davantage, est plus persistante, et constitue de vastes réservoirs qui alimentent de nombreux cours d'eau ou perpétuels ou intermittents. Ces torrents sont, en descendant du nord au sud, le *Nahr-Akkar,* au-dessous du *Nahr el-Kebir,* le *Nahr el-Arka,* le *Nahr el-Barid,* le *Nahr Abu Ali* ou *Kadischa,* qui reçoit les eaux des plus hautes cimes et se jette dans la mer près de Tripoli, le *Nahr el-Djôz,* le *Nahr Fedar,* le *Nahr Ibrahim* (Adonis), dont l'une des branches sort de la grande grotte d'Afka, le *Nahr el-Kelb* (Lycus) (fig. 61), au nord de Beyrouth, le *Nahr Béirût,* le *Nahr ed Damur* (Tamyras); enfin l'*ouadi el-Aulé* (Bostrenus) et l'*ouadi ez-Zaharâny,* l'un au-dessus, l'autre au-dessous de Sidon, ne sont que des rivières temporaires. En descendant des hautes cimes, les torrents ont découpé la montagne en énormes cirques d'érosion. Quand ils n'ont pu déblayer la roche, ils l'ont percée de manière à former de gigantesques arcades. Ainsi, au nombre des curiosités les plus intéressantes du Liban, on compte le pont naturel jeté sur le *Nahr el-Lében,* une des sources du *Nahr el-Kelb.* Situé au-dessus d'une gorge profonde, il mesure cinquante mètres d'ouverture et vingt de hauteur. L'arche est si régulière qu'on se demande si elle n'a pas été rectifiée de main d'homme. De gros blocs éboulés dans le lit de la rivière font jaillir en écume des eaux glaciales qui, à la fonte des neiges, prennent une blancheur éclatante, d'où est venu le nom de *Nahr el-Lében* ou « fleuve du lait ». Quelquefois les eaux disparaissent dans les fissures du sol, et des ruisseaux sou-



61. — Vallée du Nahr el-Kelb.
D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Atlas, pl. 1.

errains s'échappent en sources magnifiques, descendent en cascades de rocher en rocher, remplissent du bruit de leur chute la solitude des hautes vallées. Ce sont là « les puits d'eaux vives, qui coulent avec impétuosité du Liban ». Cant., IV, 15. Un spectacle plus imposant encore est celui du cirque d'Afka et des cascades du *Nahr Ibrahim*. Voir APHÉCA 1, t. I, col. 732.

Au point de vue géologique, la chaîne du Liban est composée, dans son ensemble, de dolomites, de calcaires grossiers, de marbres, de grès et de marnes, que des basaltes ont percés sur d'innombrables points sans en déranger les assises. Les roches sont coupées par des fissures profondes, dirigées du nord au sud et de l'est à l'ouest, et qui partagent le Liban en massifs distincts. La partie centrale est constituée par des calcaires gris, compacts, caverneux ou oolithiques, avec polypiers, térébratules, grandes natices, nérinées et baguettes de *Cidaris glandifera.* Au-dessus de ces roches généralement rangées dans le terrain jurassique, viennent les grès rougeâtres, auxquels succèdent des calcaires et des marnes que tous les auteurs rapportent au terrain crétacé. Ces différentes couches, sur le versant occidental, inclinent vers la mer, tandis que, sur le versant opposé, elles plongent en sens inverse. « Le calcaire crétacé finit par atteindre jusqu'à 3000 mètres d'altitude, formant au sommet un plateau horizontal et presque rectiligne, semé de déserts de pierres et de dolines, dont la masse se dresse comme un mur en face de la Méditerranée. L'élévation du calcaire s'est faite par une série de cassures parallèles, qui dessinent autant de terrasses. » A. de Lapparent, *Leçons de géographie physique,* Paris, 1898, p. 598. Parmi les fossiles recueillis dans le Liban, les plus remarquables sont les poissons dont on trouve les empreintes dans les calcaires argileux, feuilletés, sans silex, de *Sahel Alma,* à 100 mètres au-dessus de la mer, et à *Hakel,* dans une vallée profonde. Cf. de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Paris (sans date), t. III, *Géologie,* par Louis Lartet, p. 52-58.

Trois noms spéciaux désignent, dans la bouche des habitants, les zones de climat et de végétation, sur les pentes occidentales du Liban. La région du littoral est le *Sahil* ou *Sahel,* étroite bande de terrain, d'une extrême fertilité, où s'élevaient les cités commerçantes de l'ancienne Phénicie. Au-dessus, jusqu'à 1 200 mètres environ, s'étend la région moyenne, ou *Wusut,* moins peuplée que la précédente, mais encore parsemée de villages; on y cultive le tabac, des céréales, les pommes de terre; les arbres y croissent en plus grand nombre : les pins (*Pinus brutia*), qui donnent à certaines pentes un aspect verdoyant; plus bas, les chênes nains; plus haut, les cyprès et les cèdres, auxquels se mêlent quelques chênes, des charmes, le pin d'argent de Cilicie, le genévrier, le *Rhododendron ponticum.* La troisième zone, appelée le *Djurd,* est celle de la stérilité, des vents furieux et des avalanches (fig. 62); cependant les cultures se montrent encore à 1 800 et 2 000 mètres, mais seulement dans les vallons et les bassins abrités : çà et là, s'élèvent des bouquets de chênes aux troncs rabougris, des térébinthes, des érables, des poiriers sauvages, des genévriers, dont quelques-uns ont de puissantes dimensions. En été, les troupeaux de brebis et de chèvres montent des plaines vers le Djurd pour paître les herbages et les feuilles des arbrisseaux. En général, le Liban n'a ni forêts, ni pâturages, mais seulement de rares endroits où croît une herbe peu abondante, et le plus souvent des pentes nues. C'est dans la région



62. — Paysage des hautes régions du Liban.
D'après Van de Velde, *Le pays d'Israël,* pl. 95.

supérieure, à plus de 2000 mètres d'altitude, près d'un col ouvert au sud du *Djébel Makmel,* que se trouvent les fameux cèdres, dont l'odeur pénétrante avait fait jadis du Liban la « montagne des Parfums ». — La faune du Liban n'a rien de remarquable : les ours n'y sont plus très nombreux; on rencontre encore l'once et la panthère, et plus souvent le sanglier, l'hyène, le loup, le renard, le chacal et les gazelles. — La population, qui descend pour la plus grande partie des anciens Syriens, est répandue dans de nombreux villages, accrochés aux flancs des montagnes (fig. 63). Elle se distingue moins par l'origine et le sang que par la différence des cultes, sous le rapport desquels elle comprend les Druses, les Métoualis et les Maronites. — Le Liban a conservé peu de traces d'antiquités. Les roches calcaires sont percées de grottes nombreuses, dont quelques-unes se prolongent fort loin dans l'intérieur de la montagne, et où l'on trouve des restes d'animaux et d'habitations humaines. On voit encore, vis-à-vis de la source d'Afka, un peu au sud, les ruines du temple de Vénus Aphaca, dont les soubassements seuls sont restés à peu près intacts. Près de l'embouchure du *Nahr el-Kelb,* les rochers gardent, dans des inscriptions célèbres le souvenir des invasions étrangères en Syrie et en Phénicie. Les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, les Grecs d'Alexandre, les légions romaines, les croisés, les Français de l'expédition de Syrie, ont franchi cet étroit défilé.

IV. Bibliographie. — Col. Churchill, *Mount Lebanon,* 3 in-8°, Londres, 1853; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 421, 530, 546-548, 624-625; Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 411-414 *f*; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1886, t. III, p. 1-316; R. P. Burton et C. F. Tyrwhitt Drake, *Unexplored Syria,* Londres, 1872; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIV, p. 394-416; E. Reclus, *L'Asie Antérieure,* Paris, 1884, p. 692-696.

A. Legendre.



63. — Le village d'Arbeyh. (Mont Liban, au sud-est de Beyrouth.)
D'après Van de Velde, *Le pays d'Israël,* pl. 2.

LIBATION (hébreu : *nésék, nêsék, nâsik;* Septante : σπονδή; Vulgate : *libamen, libamentum, libatio*), effusion de vin ou d'un autre liquide en l'honneur de la divinité. Quand Jacob consacra le monument de Bethel, « il fit une libation et y versa de l'huile. » Gen., XXXV, 14. Il est probable qu'il ne s'agit ici que d'une libation d'huile, d'une onction, comme dans une circonstance antérieure. Gen., XXVIII, 18. Voir Bétyle, t. I, col. 1766; Onction.

I. Libations liturgiques. — 1° Des libations devaient accompagner la plupart des sacrifices, chez les Hébreux. Ces libations se faisaient habituellement avec du vin, « le sang du raisin, » Gen., XLIX, 11; Deut., XXXII, 14, ce qui avait pour but de consacrer au Seigneur l'un des plus importants produits du pays de Chanaan. Pour justifier l'assimilation du vin avec le sang, on avait ordinairement soin qu'il fût rouge, et l'on écartait le vin vieux qui avait perdu sa couleur. Cf. *Menachoth,* VIII, 6; *Sukka,* IV, 9; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 303, 316. — 2° Les libations ne se faisaient jamais seules; elles accompagnaient les offrandes des holocaustes et des sacrifices pacifiques ou d'actions de grâces, mais elles étaient exclues des sacrifices pour le délit et pour le péché. Elles sont souvent mentionnées à ce titre. Lev., VI, 14; XXIII, 18, 37; Num., VI, 17; XXVIII, 31; I Par., XXIX, 21; II Par., XXIX, 35; I Esd., VII, 17; Ezech., XLV, 17. Une libation suivait l'immolation de l'agneau du sacrifice quotidien, matin et soir, Num., XXVIII, 7, 8, et pendant

cette libation, les trompettes sonnaient neuf fois. Cf. *Sukka*, v, 5. D'autres libations analogues se faisaient aux néoménies, Num., xxviii, 14, 15, au jour de l'offrande des prémices, Lev., xxiii, 13, après le sacrifice du *nazir*, Num., vi, 15, et en général après tous les sacrifices non expiatoires, sauf dans l'holocauste pour la purification du lépreux. Lev., xiv, 31. Il n'y avait pas non plus de libation après les sacrifices d'oiseaux, ni après ceux des premiers-nés, ou de l'agneau pascal. Cf. *Menakhoth*, ix, 6; *Siphra*, 109, 2. — 3° La quantité de vin à répandre dans les libations était ainsi réglée par la loi : un quart de *hin* de vin pour l'offrande des prémices, Lev., xxiii, 13; la même quantité avec l'holocauste d'un agneau, un tiers de hin avec le sacrifice d'un bélier, et un demi-hin avec le sacrifice d'un bœuf. Num., xv, 5-10; xxviii, 7, 14. La quantité de vin nécessaire à la libation était donc de 1 lit. 62, 2 lit. 16 ou 3 lit. 24, suivant la nature des victimes. Voir Hin, t. iii, col. 714. Le lépreux ajoutait un quart de hin à chacune de ses offrandes de farine. — 4° Les libations se faisaient avec des vases d'or pur. Exod., xxv, 29; xxxvii, 16. D'après le Talmud, celui qui avait à offrir des libations en payait le prix à un préposé « au cachet » qui lui délivrait un jeton; celui-ci était remis à un préposé « aux libations » qui présentait le vin à l'autel. Cf. *Schekalim*, v, 3-5. Le prêtre le versait à l'angle sud-ouest de l'autel, et de là le vin s'écoulait par un conduit intérieur et se perdait dans le sol. Cf. *Eduyoth*, vi, 1; *Sukka*, iv, 7. Il n'était pas nécessaire que la libation suivît immédiatement le sacrifice; elle pouvait attendre jusqu'au dixième jour, pourvu que le vin ne passât pas la nuit dans les vases, ce qui l'eût rendu impur. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 209. Les libations ne pouvaient jamais se faire à l'autel des parfums, Exod., xxx, 9, mais seulement à celui des sacrifices. — 5° Après avoir fait construire dans le Temple un autel conforme au modèle qu'il avait vu à Damas, le roi Achaz y monta lui-même et y offrit son holocauste, son offrande et ses libations; les libations continuèrent ensuite sur cet autel. II Reg., xvi, 13, 15. Osée, ix, 4, et Joël, i, 9, annoncent qu'Israël infidèle à Dieu ne pourra plus offrir ses libations. Après le retour de la captivité, le grand-prêtre Onias offrait lui-même la libation, avec « le sang du raisin », et cette libation parfumait le fondement de l'autel, c'est-à-dire descendait du coin, où on la versait, jusqu'à la base de l'autel, où elle était absorbée. Eccli., l, 16, 17. — 6° Saint Paul fait allusion à la libation qui accompagnait le sacrifice, quand il dit de lui-même : σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσία, *immolor supra sacrificium*, ma vie est « une libation versée avec le sacrifice de votre foi ». Phil., ii, 17. Sur le point de mourir, il dit encore : εγω γαρ ηδη σπένδομαι, *ego enim jam delibor*, je suis moi-même comme une libation qui va être répandue. II Tim., iv, 6. — En plusieurs passages, Num., xxix, 11-29; Lev., vi, 14, etc., les versions mentionnent des libations là où le texte hébreu ne parle que d'offrandes. Les deux en effet allaient ordinairement ensemble. Le mot *nesâkîm* désignait même parfois les deux objets à la fois, et le préposé *'al han-nesâkîm* délivrait les jetons pour les offrandes et les libations. Cf. *Schekalim*, v, 4.

II. Libations d'eau. — 1° La libation d'eau est employée par Samuel à Masphath, comme symbole de pénitence; sur son ordre, les Israélites puisent l'eau, la répandent devant Jéhovah, jeûnent tout le jour et disent : « Nous avons péché contre Jéhovah. » I Reg., vii, 6. Samuel alors prie pour eux. — 2° Quand trois vaillants hommes rapportèrent à David l'eau qu'ils étaient allés chercher à la citerne de Bethléhem, à travers le camp de Philistins, le roi ne voulut pas la boire, mais il la répandit devant Jéhovah. II Reg., xxiii, 16; I Par., xi, 18. Il faisait ainsi hommage à Dieu d'une eau qui aurait pu coûter la vie à trois de ses guerriers. — 3° Il n'y avait pas de libations d'eau prescrites par la Loi pour le service liturgique du Temple. Néanmoins, Notre-Seigneur fait allusion à des libations de cette nature qui avaient lieu solennellement pendant l'octave de la fête des Tabernacles. Chaque jour un prêtre descendait à la fontaine de Siloé, y remplissait d'eau un vase d'or, de la contenance de trois *logs*, soit 1 litre 42, remontait au Temple, et pendant la libation qui accompagnait le sacrifice du matin, versait l'eau dans le conduit qui se trouvait le plus à l'ouest, à l'angle sud-ouest de l'autel. Cet angle en effet était muni de deux conduits d'argent pour recevoir l'un les libations de vin, l'autre les libations d'eau. Les docteurs n'étaient pas d'accord sur l'origine de cette institution des libations d'eau pour la fête des Tabernacles. Les uns croyaient que Moïse lui-même les avait prescrites, sans doute en souvenir de l'eau accordée au peuple dans le désert. Cf. *Gem. Jer. Sukka*, 54, 2. S'il en était ainsi, le Pentateuque en ferait mention. D'autres rattachent cette institution à David, II Reg., xxiii, 16, cf. *Midr. Ruth*, 48, 3, ou aux prophètes, Is., xii, 3; Jo., iii, 18; Zach., xiii, 1; cf. *Gem. Sukka*, 50, 2; *Midr. Ruth*, 48,



64. — Her-Hor, pharaon de la xxi dynastie, offrant une libation. Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmaler*, Abth. III, Bl. 245.

2. Il est possible aussi que ce rite ait eu pour but de demander à Dieu les pluies qui allaient être nécessaires après les semailles prochaines. Toujours est-il que les sadducéens désapprouvaient ces libations. Un jour, un prêtre de cette secte ayant versé l'eau de la libation sur ses pieds, au lieu de la répandre dans le conduit de l'angle de l'autel, on lui fit un mauvais parti et la corne de l'autel fut brisée par les projectiles; on dut la remplacer par une corne de pierre. A partir de ce jour, le peuple criait au prêtre pendant la libation : « Lève la main, pour que nous voyions si tu verses l'eau dans le conduit. » Cf. *Sukka*, iv, 9; *Gem., Yoma*, 26, 2; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, p. 321; Reland, *Antiquitates sacræ*, Brême, 1741, p. 242, 243. — 4° L'acte du prophète Élie faisant verser par trois fois quatre cruches d'eau sur son holocauste ne peut guère être considéré comme une libation : c'est plutôt une précaution que prend le prophète pour bien convaincre le peuple qu'il n'y a aucun feu naturel sur son autel, et que le feu du ciel

seul consumera son sacrifice. III Reg., XVIII, 34, 35, 38.

III. LIBATIONS IDOLATRIQUES. — Les libations de vin ou d'eau, quelquefois avec mélange de sang, étaient fréquentes dans les religions païennes, en l'honneur des divers dieux. Cf. *Odys.*, XII, 363; XVIII, 151; *Iliad.*, XI, 775; Hésiode, *Oper.*, 336; Sophocle, *Elect.*, 270; Euripide, *Elect.*, 512; *Orest.*, 1322; Hérodote, I, 132; Salluste, *Catil.*, 22; Silius Italicus, II, 360, etc. Chez les Assyriens, le roi, au retour de la chasse, ne manquait pas d'offrir un sacrifice d'actions de grâces à Assur ou à Istar. Il prenait la coupe pleine de vin, l'effleurait de ses lèvres et en versait le contenu sur la tête des victimes immolées. Cf. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 57; Layard, *The monuments of Nineveh*, t. I, pl. 12. Voir t. I, col. 1160, fig. 321. Les monuments égyptiens représentent fréquemment des rois (fig. 64) et des prêtres (voir LÉOPARD, fig. 50, col. 174) faisant des libations à leurs dieux. Les libations aux idoles sont prévues au Deutéronome, XXXII, 38, et reprochées aux Israélites par les prophètes. Isaïe, LVII, 6, parle de libations offertes aux pierres des torrents. Voir BÉTYLE, t. I, col. 1757. Jérémie, VII, 18; XIX, 13, mentionne les libations faites par ses contemporains aux faux dieux. Il rapporte leurs propos au sujet de la volonté qu'ils ont d'offrir des libations à la reine du ciel, à la lune, Jer., XLIV, 17-19, 25, et leur annonce que les Chaldéens ruineront ces maisons sur le toit desquelles on faisait des libations aux dieux. Jer., XXXII, 29. Ézéchiel, XX, 28, parle aussi des libations idolâtriques. En quoi ces libations peuvent-elles servir aux idoles? Eccli., XXX, 19. En deux endroits, Ps. XVI (XV), 4; Zach., IX, 7, il est fait allusion aux libations que les idolâtres avaient coutume de faire avec le sang. — Sur l'emploi du sang dans le culte liturgique du Temple, voir SANG. H. LESÈTRE.

LIBER (grec : Διόνυσος), nom latin de Bacchus dans II Mach., VI, 7; XIV, 33. Voir BACCHUS, t. I, col. 1374.

LIBERTÉ. Ce mot a dans l'Écriture plusieurs sens distincts. — 1° Il désigne l'état d'une personne libre, par opposition à servitude et à captivité. Cette liberté s'appelle en hébreu *ḥufšâh* (Septante : ἐλευθερία; Vulgate : *libertas*), Lev., XIX, 20; la mise en liberté se nomme *derôr* (Septante : ἄφεσις; Vulgate : *libertas, indulgentia*), Jer., XXXIV, 8 (hébreu), 15, 17; Is., LXI, 1; l'année jubilaire, où l'on rendait la liberté aux esclaves, *šenat hadderôr*, « l'année de la mise en liberté » (Septante : ἔτος τῆς ἀφέσεως; Vulgate : *annus remissionis*). Ezech., XLVI, 17; cf. Lev., XXV, 10. L'homme libre, par opposition à l'esclave ou au captif, est dit, en hébreu, *ḥofši*, Job, III, 19; Deut., XV, 12, 13, etc.; en grec, ἐλεύθερος; en latin, *liber*. Joa., VIII, 33; I Cor., VII, 22, etc. Cf. ESCLAVAGE, ESCLAVE, t. II, col. 1918, 1921. — 2° Dans le Nouveau Testament les mots ἐλευθερία, ἐλεύθερος, ont pris un sens particulier; ils signifient dans plusieurs endroits la liberté de ne pas pratiquer la loi mosaïque, l'affranchissement du joug des pratiques rituelles des Juifs. Gal., II, 4; V, 1, 13; IV, 26; I Pet., II, 16. Cf. I Cor., X, 29. Dans cette acception, la loi chrétienne est une loi de liberté νόμος τῆς ἐλευθερίας, Jac., I, 25; II, 12; et là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. II Cor., III, 17; cf. Rom., VIII, 21. Voir aussi Joa., VIII, 36. — 3° La liberté morale, c'est-à-dire la faculté qu'a l'homme de choisir entre le bien et le mal, ce qu'on appelle aussi le libre arbitre, n'a pas de nom spécial dans le langage biblique. L'Écriture suppose partout son existence, puisqu'elle attribue toujours à l'homme la responsabilité de ses actes bons ou mauvais, Gen., IV, 7; Ps. XVII, 21; L, 5-6, Ezech., XVIII, 4-32; Joel, II, 12, etc., mais elle ne possède point de terme particulier pour l'exprimer et elle se sert de périphrases, d'ailleurs parfaitement claires et précises. « Vois, dit Moïse à son peuple, Deut., XXX, 15-20, je mets aujourd'hui devant toi la vie et la mort, le bien et le mal..., la bénédiction et la malédiction... *Choisis* la vie, afin que tu vives. » Cf. Lev., XVIII, 5; Jos., XXIV, 15; Eccli., XV, 14-18; Matth., VII, 24, etc. — Voir J. C. Erler, *Commentatio exegetica de libertatis christianæ notione in Novi Testamenti libris obvia*, in-4°, Sorau, 1830.

LIBERTINI (SYNAGOGUE DES) à Jérusalem. Act., VI, 9. Voir AFFRANCHIS, t. I, col. 255.

LIBONOTUS, nom latin du vent du sud-ouest. Quelques-uns l'ont confondu à tort avec le χῶρος *corus*, vent du nord-ouest, mentionné dans les Actes, XXVII, 12. Voir CORUS, t. II, col. 1030.

LIBRE ARBITRE. Voir LIBERTÉ, 3°.

LIBYENS (Septante : Λίβυες; Vulgate : *Libyes*). Sous ce nom les Septante et la Vulgate désignent deux peuples qui portent en hébreu deux noms différents Le premier s'appelle dans le texte original *Lûbim* (*Le-*



65. — Carte de la Libye et du Pût.

bim, Dan., XI, 43), le second *Phut* ou *Pût* (fig. 65). La distinction entre les deux est clairement indiquée dans Nahum, III, 9. Ce prophète cite parmi les peuples au service de Thèbes, Pût et les Lûbim (Vulgate : *Africa* et *Libyes*). Les Septante ont mal lu le verset et ont rendu Pût par φύγης, qu'ils ont joint au membre de phrase précédent : « Il n'y aura pas de terme à sa fuite (de l'Égypte). »

1. LIBYENS (hébreu : *Lûbim*), peuple d'Afrique. Les Libyens sont nommés parmi les peuples qui composent l'armée de Sésac, roi d'Égypte, dans sa campagne contre Roboam, II Par., XII, 3; ils figurent également dans l'armée égyptienne que vainquit Asa, roi de Juda. Voir ASA, t. I, col. 1051; ROBOAM, SÉSAC. La Libye était pour les Égyptiens le désert qui s'étendait à l'ouest de leur pays, depuis la Méditerranée au nord, jusqu'à l'Éthiopie au sud et dont les limites étaient mal définies à l'ouest. Les habitants de cette région sont représentés sur les monuments égyptiens comme des hommes grands, bien bâtis, plus blancs que les Syriens et les Européens, avec des yeux bleus, une chevelure et une barbe blonde. C'est tout à fait le type des Kabyles actuels qu'on a souvent regardés comme des descendants des Germains.

Les peintures égyptiennes tendraient à faire croire qu'ils sont au contraire les fils des Libyens. Leur chevelure est ornée de plumes d'autruche; elle est liée des deux côtés en une queue, pendant par-dessus l'oreille, et, au contraire, coupée à moitié de la longueur derrière la tête; la barbe est pointue fig. 66). Des tatouages bleus, variant selon les tribus, sont marqués sur leur corps. Leur vêtement consiste en un pagne et un long manteau de laine ou de toile teinte et rayée. C'est un peuple de guerriers (fig. 67) et surtout de pasteurs, errant à travers



66. — Libyen.
D'après Rosellini, *Monumenti*, pl. CLIX, 4.

le désert avec ses tentes de peaux et ses troupeaux. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. II, p. 282; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, 1897, p. 430-431. Cf. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, in-fo, Paris, 1833-1845, pl. CCL, 1-2; CCLXXIII, 1; Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Monumenti storici*, in-fo, Florence, 1833-1838, pl. CLVI, CLVIII, CLIX, CLX, 4; CLXI, 5; Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, in-fo, Berlin, 1850-1858, t. III, p. 126, 204. Les tribus libyennes portaient des noms différents, la principale était celle des *Labu, Lebu*, ou *Lubu* qui figurent sur les textes de Ramsès II. *Papyrus Anastasi II*, pl. III, l. 2. Cf. Chabas, *Études sur l'antiquité historique d'après les sources égyptiennes et les monuments réputés préhistoriques*, in-8o, Chalon-sur-Saône, 1872, p. 184; Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, in-8o, Berlin, t. II, p. 79-80. Ces peuples avaient facilement repoussé la race de Phût ou Pût qui était établie dans le pays ou s'était incorporé la partie de ce peuple qui n'avait pas émigré. Fr. Lenormant, *loc. cit.;* G. Maspero, *Hist. anc.*, p. 431. Séti Ier avait fait des invasions heureuses dans le désert libyque et à Karnak, il est représenté en vainqueur des Libyens en même temps que des Asiatiques. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 238; G. Maspero. *Hist. anc.*, t. II, p. 373. Les Libyens envahirent à leur tour l'Égypte sous Ménephtah; *Inscription triomphale de Ménephtah*, lig. 4, 13, 37; Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. II, p. 193; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, p. 199 *a;* Brugsch, *Geographische Inschriften*, t. II, pl. XXXV; E. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte*, in-fo, 1877-1879, pl. CLXXXIX-CXCVIII. Ils furent vaincus près de Piriou; leur défaite fut un véritable massacre que chantèrent les poètes égyptiens et qui assura la tranquillité des Pharaons pour un temps assez long. *Stèle de l'Amenophium de Thèbes*, Flinders Petrie, dans la *Contemporary Review*, 1896, n. 365, p. 362. Cf. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 285-290; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 431-437. Les prisonniers libyens étaient employés comme matelots sur les vaisseaux égyptiens. Dès le temps de la reine Hatespou et surtout à partir de Ramses III, les Pharaons les enrôlèrent dans leurs armées. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 214, n. 4, p. 458. Les Libyens attaquèrent de nouveau l'Égypte la cinquième année du règne de ce prince. Celui-ci les battit, mais leur empire resta comme un péril redoutable pour l'Égypte. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 301-304; G. Maspero, *Hist. anc.* t. II, p. 459-461. L'invasion recommença quelques années plus tard et de nouveau les Libyens furent exterminés. Les tribus confédérées cessèrent d'être unies; elles furent refoulées au delà de la chaîne des monts Libyques, des forteresses leur barrèrent la route et leur pays ne fut plus qu'une réserve où les Pharaons levèrent chaque année des soldats. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 316-318; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 470-474. La décadence de l'esprit militaire chez les Égyptiens donna une importance de plus en plus grande aux Libyens. Bientôt ils furent les maîtres du pays. Ils avaient conservé leur armement et leur coiffure spéciale. Leurs chefs avaient une influence prépondérante à la cour, certains d'entre eux en profitèrent pour monter sur le trône, d'autres faisaient ou défaisaient les rois à leur gré. La dynastie Tanite qui avait cru se consolider en s'appuyant sur eux se trouva bientôt entièrement à leur merci. Les chefs libyens de Bubaste s'emparèrent du trône et fondèrent la vingt-deuxième dynastie. Sésac ou Scheschonq appartenait à cette famille libyenne. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 356; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 765-769; Stern, *Die XXII Manethonische Königsdynastie*, dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache*, 1883, p. 15-26. Le chef de la vingt-quatrième dynastie saïte, Tafnakti, était probablement de sang libyen. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 340. C'est donc à cette race qu'ap



67. — Guerrier-libyen.
D'après les *Monuments Piot*, t. IX, fasc. 2.

partenaient les Pharaons de la période des prophètes.

Sous l'influence des Grecs établis à Cyrène, des Carthaginois et plus encore des Romains, les Libyens se civilisèrent au moins superficiellement dans les cités, mais la partie de ce peuple qui continua à habiter le désert garda ses habitudes pastorales et nomades, se livrant à l'élève des troupeaux et à la chasse (fig. 68). Ils avaient adopté depuis longtemps le culte égyptien d'Ammon dont le principal temple était dans l'oasis de ce nom, au nord-est de la Libye. Daniel, XI, 43, annonce que le roi du Septentrion, c'est-à-dire de la Syrie, s'emparera de l'Égypte et que la Libye et l'Éthiopie lui seront soumises. C'est la prophétie des victoires des rois de Syrie contre les Ptolémées, dans le royaume desquels la Libye était comprise. J. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* trad. franç., in-8°, Paris, 1883-1885, t. III, p. 310, 315, 337. — Parmi les Juifs de la dispersion qui entendirent le discours de saint Pierre, le jour de la Pentecôte, les Actes, II, 10, nomment les habitants de la Libye voisine de Cyrène. Les Romains désignaient sous le nom de Libye la partie du désert libyque située sur les côtes, entre l'Égypte et la grande Syrte. Cyrène et les pays qui l'environnaient formaient la Libye grecque. Voir CYRÈNE, t. II, col. 1177. Elle faisait partie de la province de Crète et Cyrénaïque. Le reste de la Libye était réparti entre la province d'Égypte et celle d'Afrique. Les tribus y avaient conservé leur nom, leur culte et en partie leur autonomie. Henzen, dans les *Annali dell' Instituto archeologico di Roma,* 1860, p. 54, 80-82.

BIBLIOGRAPHIE. — P. della Cella, *Viaggio da Tripoli di Barber, alle frontiere occidentali dell' Egitto,* in-8°, Gênes, 1819; J. R. Pacho, *Voyage dans la Marmarique et la Cyrénaïque,* in-8°, Paris, 1827; Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité grecque et romaine,* in-8°, Paris, 1863; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne,* trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 126-127.

E. BEURLIER.

2. LIBYENS, nom, dans la Vulgate, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXXVIII, 5, des descendants de Phuth. Elle appelle aussi Libye le pays de Phuth dans Ézéchiel, XXX, 8. Elle n'a conservé le nom de Phuth que dans Gen., X, 6; I Par., I, 8. Dans tous ces passages, l'hébreu porte *Pût.* — Pût ou Phuth, comme transcrit la Vulgate, est le nom du troisième fils de Cham. Gen., X, 6; I Par., I, 8. Il est placé entre Mesraïm et Chanaan. Tandis que les descendances de Mesraïm et de Chanaan sont indiquées, celles de Phuth ne le sont pas. D'après Josèphe, *Antiq. jud.,* I, VI, 2, Phoutès peupla la Libye. Il cite un fleuve de ce nom en Mauritanie. Ce fleuve est également cité par Ptolémée, IV, I, 3, qui l'appelle Phthuth, et par Pline, *H. N.,* V, I, mais les Égyptiens ne connaissaient pas la Mauritanie, il ne peut donc y avoir de rapport entre le fleuve et le peuple. C'est sans doute à cause de la tradition juive rapportée par Josèphe, que dans les prophètes les Septante traduisent Pût par Λίϐυες et la Vulgate par *Libyes.* Jérémie, XLVI, 9 (Septante, XXVI, 9), les nomme parmi les auxiliaires de l'Égypte armés du bouclier. Nahum, III, 9, les distingue des *Lûdim* et la Vulgate traduit dans ce passage le mot Pût par *Africa.* Ézéchiel, XXVII, 10, les cite parmi les mercenaires au service de Tyr. Cela semble étonnant au premier abord, car il est difficile de comprendre que les Tyriens aient été si loin chercher des soldats, mais cela n'est pas plus invraisemblable que la présence des Perses nommés dans le même verset; un peuple commerçant devait recruter des soldats partout. Les Tyriens étaient en relations permanentes avec les Égyptiens et pouvaient avoir trouvé chez eux des esclaves ou



68. — Chasseurs libyens. D'après l'original. Musée du Louvre.

des matelots du pays de Pût. Enfin après le percement du canal de Néchao qui reliait le Nil à la mer Rouge, leurs vaisseaux avaient pu étendre leur commerce jusqu'au pays des aromates et de l'encens, c'est-à-dire jusqu'au Pût. Néchao lui-même avait lancé les capitaines phéniciens de sa flotte dans cette direction. C'est alors qu'ils firent le tour de l'Afrique de la mer Rouge à la Méditerranée en passant par le sud. Hérodote, IV, 42. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 532-533. Ézéchiel, XXXVIII, 5, place Pût dans les peuples qui formèrent l'armée de Gog. Cela paraît plus surprenant encore, puisqu'il s'agit de l'armée d'un roi scythe, mais il est aussi question dans ce passage des Éthiopiens, autre peuple d'Afrique. Cela s'explique par la campagne que les Scythes firent en Égypte. Psammétique les arrêta par des présents. C'est là qu'ils durent recruter des soldats africains. Hérodote, I, 105; Justin, II, 3. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 479. Dans la version grecque de Judith, II, 23, Φοὺδ est nommé près de Λοὺδ parmi les peuples que battit Holoferne, c'est peut-être une interpolation due à l'habitude qu'avaient les copistes d'associer ces deux mots. La campagne d'Holoferne se passe en Asie et il ne peut s'agir d'un peuple africain. On peut aussi supposer, sans que rien du reste prouve la vérité de cette hypothèse, qu'il y avait en Asie un peuple dont le nom se rapprochait de celui de Φούδ. Isaïe, LXVI, 19, annonce que le Messie sera prêché à Pûl, il faut probablement lire Pût, c'est ainsi qu'ont lu les Septante qui traduisent par Φοὺδ et la Vulgate qui traduit par *Africa.*

Les textes de la Bible ne donnent aucune indication de quelque précision sur la situation géographique du pays de Pût, sinon qu'il est africain et dépend de l'Égypte. Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. II, p. 282 suppose que la nation de ce nom habitait originairement la Libye, d'où elle fut chassée par les Lûbim; si cette hypothèse est vraie, la race de Phuth se serait retirée dans le pays que les inscriptions égyptiennes appellent *Punt, Puent* ou *Pouanit.* D'après la plupart des égyptologues c'est le pays des Somalis. Krall, *Das Land Punt,* dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien,* t. XXXI, 1898 p. 1-81; G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 247; Naville, *The Temple of Deir el Bahari,* in-8°, Londres, 1894, p. 21-22. Cf. *Egypt Exploration Fund, Archæological Report,* 1894-1895, p. 34. Les premières expéditions égyptiennes dans ce pays au temps de la douzième dynastie n'avaient pas dépassé Souakin et Massouah. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. I, p. 495-496; Id., *De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée,* dans la *Revue historique,* t. IX, 1879. Le Pount proprement dit commençait au delà. Au temps de la reine Hatespou, la flotte égyptienne y aborda. Le principal fleuve du pays s'appelait la rivière de l'Éléphant. Les vaisseaux égyptiens le remontèrent et se trouvèrent dans un village dont les cabanes, éparses au milieu des sycomores et des palmiers, étaient construites en tissus d'osier et posées sur des pilotis. Les indigènes étaient de couleur brune, leur barbe se terminait en pointe et leur chevelure était soit coupée court, soit étagée en petites mèches ou en nattes minces (fig. 69). Les hommes étaient vêtus d'un pagne, les



69. — Indigène du pays de Pût.
D'après Prisse d'Avesnes, *Histoire de l'art égyptien,* pl. 50.

femmes d'une robe jaune sans manches, serrée à la taille et tombant jusqu'à mi-jambes. Voir t. I, fig. 145, col. 571, la reine de Pount et sa suite. Les Égyptiens échangèrent les produits de leur pays surtout contre de l'ivoire, de l'or, de l'ébène, de la myrrhe, des singes verts, et des arbres à encens. Les arbres furent plantés à Deir el-Bahari. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 247-253. Les prophètes ne distinguent pas entre les diverses tribus du pays de Pût, comme le font les Égyptiens, ils englobent probablement sous ce nom toute la côte est de l'Afrique située au sud de l'Égypte et de l'Éthiopie. La grande inscription perse de Nakhsch-i-Roustem dans la liste des vingt-huit pays tributaires de Darius le Mède, nomme *Kutiya, Putiya* et *Masiya,* en babylonien *Pûta, Kûšu* et *Maṣṣû.* Cf. F. H. Weissbach-Beng, *Die Altpersischen Keilinschriften,* in-4°, Leipzig, 1893, lig. 22-30, p. 36-37. Ce texte confirme l'identification de Pût avec le Pount des Égyptiens. Ceux-ci prononçaient le *t* après l'*n* par un son que les Grecs rendraient par δ et les Sémites par *t. Punt* fait donc régulièrement *Pût.* Cf. G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* in-8°, Leipzig, 1868, t. I, p. 64. — Les Coptes appellent ϕⲁⲓⲁⲧ, *Faiat,* la Libye, spécialement la partie ouest du Delta; on ne connaît pas l'hiéroglyphe correspondant à ce mot, mais il paraît probable que les Septante ont été influencés par le terme copte lorsqu'ils ont traduit Pût par Λίβυες.

E. BEURLIER.

LICORNE (Septante : μονόκερως; Vulgate : *unicornis*), animal fabuleux, qui n'aurait eu qu'une corne au milieu du front. Il est question de la licorne dans les auteurs profanes, Aristote, *Generat. animal.*, III, 2; *Hist. anim.*, II, 1, 32; Plutarque, *Pericl.*, 6; Élien,



70. — La licorne (Antilope).
D'après Coste et Flandin, *Perse ancienne,* pl. CXXXVI.

Nat. animal., XVI, 20; Pline, *H. N.*, VIII, XXI, 30; XI, XLVI, 106. Les Septante emploient le mot μονόκερως dans huit passages, Num., XXIII, 22; XXIV, 8; Deut., XXXIII, 17; Job, XXXIX, 9; Ps. XXI, 22; XXVIII, 6; LXXVII, 69; XCI, 11, et la Vulgate le mot *unicornis* dans les quatre passages des Psaumes et dans Isaïe, XXXIV, 7 (*rhinoceros,* dans les autres endroits). Dans deux passages, Deut., XXXIII, 17; Ps. XXI, 22, ces versions parlent au pluriel des cornes de la licorne. Dans tous ces textes, excepté Ps. LXXVII, 69, les versions traduisent ainsi l'hébreu *re'êm,* qui est le nom de l'aurochs. Voir AU-

ROCHS, t. I, col. 1260. Le licorne n'est donc ni l'antilope oryx, voir ORYX, ni un animal à part, caractérisé par une seule corne. Les anciens auteurs qui mentionnent la licorne ne font que rapporter ce qu'ils ont entendu dire et, en réalité, personne n'a jamais vu ni licorne, ni antilope à une corne. Cf. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1873, t. I, p. 259. Ce qui paraît beaucoup plus probable, c'est que les traducteurs grecs de la Bible ne connaissaient le *re'êm* que par les représentations qui existaient dans les monuments de Persépolis et de Babylone. Or, dans tous les monuments assyriens et chaldéens, le procédé de perspective adopté par les artistes fait que, quand deux objets symétriques sont placés l'un derrière l'autre, celui qui est au second plan disparaît, complètement caché par celui qui est au premier plan. Si un animal est représenté de profil, on ne lui voit qu'une corne, quelquefois une seule oreille, etc. Cf. t. I, fig. 235, col. 908; fig. 320, col. 1160; fig. 367, 368, col. 1264; fig. 563, 564, col. 1837; t. II, fig. 213, col. 602. Le même procédé était familier aux Perses (fig. 70). Cf. Flandin et Coste, *Voyage en Perse, Atlas*, 1843-1854, pl. CXXXVI; Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, Paris, 1884-1889, t. III, pl. XVIII; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. V, 1890, p. 835, 841, 842, etc. On le retrouve quelquefois dans les représentations égyptiennes. Cf. t. II, fig. 148, col. 446. Il y a donc tout lieu de croire que les anciens traducteurs de la Bible n'ont pas connu d'autres animaux à une corne que ceux qui étaient ainsi figurés sur les monuments. — Voir Quatremère, dans le *Journal des Savants*, mai 1845, p. 273-280; W. Haughton, *On the Unicorn of the Ancients*, dans *Annals and Magazine of natural History*, t. X, 1862, p. 363-370, 416-417 (avec une bibliographie, p. 363-364); Schrader, *Sitzungsber. der königl. Preuss. Akadem. der Wissenschaft*, 1892, p. 573. H. LESÊTRE.

LICTEUR (grec : ῥαβδοῦχος; Vulgate : *lictor*). — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — La Vulgate emploie une fois le mot *lictor* pour traduire le mot hébreu *malé'âk* que les Septante traduisent par ἄγγελος. I Reg. (Sam.), XIX, 20. Il s'agit des satellites ou envoyés du roi. Ailleurs elle traduit le même mot par *nuntius*, I Reg. (Sam.), XVI, 19; *satelles*, XIX, 11; *apparitor*, XIX, 14.



71. — Licteur romain. D'après Visconti, *Musée Pio-Clémentino*, t. V, pl. 32.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Le mot *lictor*, ῥαβδοῦχος, est employé dans son sens technique, c'est-à-dire pour désigner les appariteurs des magistrats romains. Les préteurs ou duumvirs de la colonie romaine de Philippes en Macédoine envoient leurs licteurs pour dire au geôlier de faire sortir de prison Paul et Silas. Saint Paul répondit aux licteurs que cela ne suffisait pas, qu'ils avaient affaire à des citoyens romains et que les magistrats devaient venir eux-mêmes pour les mettre en liberté. Act., XVI, 35-38. Nous savons en effet que les magistrats des colonies romaines avaient à leur service des licteurs, comme ceux de la capitale. *Lex coloniæ Juliæ Genetivæ*, c. LXII. *Corpus inscriptionum latinarum*, t. II, suppl., n. 5439; t. XII, n. 4428. C'étaient par eux que ces magistrats faisaient exécuter leurs ordres. Ils marchaient devant eux un à un dans les cérémonies publiques. Leur présence était le symbole du droit de commandement et de justice. Les licteurs étaient revêtus de la toge et portaient, comme emblèmes de leurs fonctions, des faisceaux. Les faisceaux des licteurs accompagnant les magistrats romains à l'armée se composaient d'une hache mise à l'extérieur et de plusieurs verges ou bâtons réunis par une courroie rouge. Les verges étaient de bouleau ou d'orme. Le licteur portait le faisceau de la main gauche sur l'épaule gauche par le manche (fig. 71). Dans les funérailles ils portaient le faisceau renversé. Les licteurs des magistrats municipaux étaient au nombre de deux et ne portaient pas de hache, pour marquer que les magistrats n'avaient pas le pouvoir de vie et de mort sur les citoyens. Il en était du reste de même pour les licteurs des magistrats romains à Rome. E. BEURLIER.

LIE (hébreu : *šémér;* Septante : ἰλύς, τρυγίας, « vin ayant un dépôt de lie; » Vulgate : *fæx*), dépôt qui se forme dans le vin reposé et qui se compose de particules solides renfermant des ferments de vin, des débris de raisin, des sels, de la crème de tartre, etc. Ces différentes substances tombent d'elles-mêmes, après la fermentation, au fond du récipient qui contient le vin. Les anciens laissaient volontiers le vin reposer sur sa lie, afin de lui conserver son goût et sa force. Jérémie, XLVIII, 11, mentionne cet usage quand il dit de Moab : « Il reposait sur sa lie, sans avoir été transvasé d'un récipient dans un autre, sans être allé en captivité. Ainsi son goût lui est resté et son bouquet ne s'est pas modifié. » Moab s'était maintenu fort et tranquille en restant toujours sur son même territoire. Sophonie, I, 12, parle des hommes de Juda « qui reposent sur leurs lies », c'est-à-dire qui vivent dans l'insouciance et ne s'inquiètent nullement de l'intervention de la Providence. Pour les châtier, Dieu va fouiller Jérusalem avec des lampes, comme quand on veut examiner un cellier pour voir en quel état se trouve le vin. Pour obtenir du vin clarifié, Is., XXV, 6, et complètement débarrassé de sa lie, on le transvasait, comme le suppose Jérémie, XLVIII, 11, de manière que la lie restât au fond du premier récipient, ou bien on le filtrait au moyen d'un sac de linge à tissu serré que la Mischna appelle *mešamméréṭ*. Cf. *Schabbath*, XX, 1; *Pirke Aboth*, 5. La lie qui reste au fond du récipient ou qui se dépose au fond de la coupe, quand le vin est trouble, a un goût amer et désagréable. Il est dit des méchants qu'ils boiront jusqu'à la lie la coupe de la colère de Dieu, Ps. LXXV (LXXIV), 9, c'est-à-dire qu'ils subiront les effets de cette colère dans leur plénitude et leur amertume. Jérusalem boira aussi jusqu'à la lie la coupe de l'étourdissement, Is., LI, 17, elle la sucera, de manière à n'en rien perdre; coupable envers le Seigneur, elle sera l'objet de sa colère, et cette colère produira en elle un étourdissement pareil à celui de l'ivresse et qui l'empêchera de marcher. — Au Psaume XXXIX, 3, la Vulgate parle de « lie » quand il est question de « boue » dans le texte hébreu. Dans Isaïe, XLIX, 6, elle appelle « lies d'Israël », ce qui reste du peuple d'Israël, ceux que l'hébreu nomme *neṣûrê Isrâ'êl*, « les préservés d'Israël, » ceux qui ont été délivrés de l'exil. Enfin, là où Ézéchiel, XXIII, 34, parlant de la coupe de désolation qu'a vidée Samarie, dit à Jérusalem : « Tu la boiras, tu la suceras, » la Vulgate rend ce second verbe par : « Tu la boiras jusqu'aux lies. » Voir VIN. H. LESÊTRE.

LIEN, corde, courroie ou autre objet souple et solide dont on se sert pour attacher. En hébreu, le lien a différents noms : — 1° *'ăguddâh*, qui désigne les liens du joug, στραγγαλιά, *fasciculus*, Is., LVIII, 6, et un lien, c'est-à-dire un bouquet d'hysope, Exod., XII, 22; — 2° *'ĕsur*, καλώδιον, *vinculum*, les cordes qui lient Samson.

Jud., xv, 14, et, au figuré, les liens de la passion, Eccle., vii, 27, en chaldéen, *'ĕsûr*, Dan., iv, 12, 20; I Esd., vii, 26; — 3° *môsêr*, δεσμός, *vinculum*, le lien avec lequel on attache les esclaves et les prisonniers, Job, xxxiii, 16; xxxix, 5; Ps. ii, 3; cvii (cvi), 14; cxvi (cxv), 16; Is., xxviii, 22; lii, 2; Jer., ii, 20; v, 5; xxvii, 2; xxx, 8; Nah., i, 13; — 4° *ma'ădannôṭ*, δεσμός, *conjungere*, les liens qui unissent les étoiles de la constellation des Pléiades. Job, xxxviii, 31. Le plus souvent, l'idée de « lien » est exprimée par les verbes qui signifient « lier » : *'âsar, ḥâbaš, qâšad, 'âsam, 'âqad, ṣâmad, ḥâzaq*, dont les quatre derniers ne sont employés qu'une seule fois; chaldéen, *kefaṭ;* Septante : δεσμεύειν, δεῖν, δῆσαι, ἐπιδεῖν, καταδεῖν, ἀφαπτεῖν; Vulgate : *ligare, alligare, vincire.*

I. Au sens propre. — 1° Il y a des liens qui servent à attacher les animaux. Gen., xlix, 11; IV Reg., vii, 10; Matth., xxi, 22; Marc., xi, 2, 4; Luc., xix, 30. Mais certains animaux, comme le buffle et le crocodile, ne peuvent être attachés. Job, xxxix, 10; xl, 24. Au bœuf qui foule le grain, on ne doit pas lier la bouche. Deut., xxv, 4; I Cor., ix, 9; I Tim., v, 18. Voir Bœuf, t. i, col 1830. — 2° Quelquefois on liait les victimes avant de les immoler. Ps. cxviii (cxvii), 27 (hébreu). C'est ainsi qu'Abraham procéda à l'égard d'Isaac. Gen., xxii, 9. — 3° Il est question de liens pour faire des gerbes, Gen., xxxvii, 7; Judith, viii, 3; des bouquets d'hysope, Exod., xii, 22; des bottes de mauvaises herbes, Matth., xiii, 30; pour attacher différents objets, des coffres et des ballots de marchandises, Ezech., xxvii, 24; le rational, Exod., xxxix, 19; Lev., viii, 13; Ezech., xxiv, 17; un ornement à la coiffure, Exod., xxviii, 37; une épée au côté, II Reg., xx, 8; un objet à un autre, Judith, xiii, 8; Is., lviii, 6; Jér., li, 63; ou enfin pour servir de signe. Gen., xxxviii, 27; Jos., ii, 18. Voir Ceinture, t. ii, col. 389; Corde, t. ii, col. 964. — 4° On liait de cordes ou de chaînes ceux dont on voulait s'emparer ou que l'on gardait prisonniers. La Sainte Écriture mentionne ainsi les liens de Joseph, Sap., x, 14; de Siméon, Gen., xlii, 16, 34, 36; de Samson, Jud., xvi, 5, 6, 12, 13; de saint Jean-Baptiste, Matth., xi, 2; xiv, 3; de Notre-Seigneur pendant sa passion, Joa., xviii, 12, 24; de saint Paul, Act., xx, 23; xxiii, 29; xxvi, 29, 31; Phil., i, 7, 13, 14, 17; Col., iv, 18; II Tim., ii, 9; Philem., 10, 13; des serviteurs de Dieu, Heb., xi, 36; des premiers disciples du Sauveur, Act., ix, 14; de prisonniers, Ezech., iii, 25; iv, 8; de fous à châtier, Prov., vii, 22; de possédés furieux. Luc., viii, 29, etc. Parfois on liait les mains et les pieds de ceux qu'on voulait maltraiter. Judith, vi, 9; Dan., iii, 21; Matth., xxii, 13; Act., xxi, 11, 13, 33; xxii, 29. Voir Chaîne, t. ii, col. 481. — 5° Les liens devenaient encore des bandeaux pour couvrir les yeux, Is., xxxiii, 15 (hébreu); des bandages pour panser les blessures, Job, v, 18 (hébreu); Is., xxx, 26; Jer., xxx, 13; Ezech., xxx, 21; xxxiv, 4, 16; Ose., vi, 1 (hébreu); Luc., x, 34, et des bandelettes pour ensevelir les morts. Joa., xi, 44; xix, 40. Voir Bandelettes, t. i, col. 1427. — 6° On lit dans l'Épître de Jérémie, Baruch, vi, 42-43, que les femmes babyloniennes se tiennent assises sur les chemins « ceintes de liens », περιθέμεναι σχοινία, *circumdatæ funibus*, en signe de consécration au culte d'Istar. Voir Hérodote, i, 199; Strabon, xvi, 1. Un bas-relief trouvé à Charcamis (fig. 72) représente peut-être une de ces femmes.

II. Au sens figuré — 1° Les liens désignent d'abord toute contrainte physique, celle de la servitude, Is., xxviii, 22; lii, 2; Jer., ii, 20; v, 5; xxvii, 2; xxx, 8; Nah., i, 13; du châtiment, Ps. cxlix, 8; Is., xxviii, 22; de l'infirmité qui empêche de parler, Marc., vii, 35, ou de se mouvoir. Luc., xiii, 16. Il est dit qu'Abner n'avait pas les mains liées, pour signifier qu'il aurait pu se défendre. II Reg., iii, 34. Les pires liens sont ceux des démons dans leur enfer. Judæ, 6. — 2° Ils désignent ensuite la contrainte morale, de caractère odieux, celle qu'il faut imposer aux puissances spirituelles adverses, Matth., xii, 29; Marc., iii, 27; celle qu'une langue perverse exerce sur ses victimes, Eccli., xxviii, 23; celle qui résultait des minutieuses prescriptions des pharisiens, Matth., xxiii, 4; celle enfin à laquelle la sagesse soumet un sot. Eccli., xxi, 22. — 3° Les liens marquent encore les obligations morales imposées ou proposées à la volonté de l'homme. Ainsi sont mentionnés le lien du mariage, Rom., vii, 2; I Cor., vii, 27, 39; le lien de l'alliance, Ezech., xx, 37; le lien de la sagesse, Eccli., vi, 26; le lien de la paix, Eph., iv, 3; le lien de la perfection, qui est la charité, Col., iii, 14; les liens d'amour qui attirent la créature au Créateur. Ose., xi, 4. — 4° Enfin la Sainte Écriture marque sous cette forme l'attachement qu'il faut avoir pour la Loi. L'Israélite doit lier les commandements à ses mains et à son cou, Deut., vi, 8; xi, 18;



72. — Femme avec des liens autour de la ceinture. D'après le *Graphic*, 11 décembre 1880, p. 608.

Prov., iii, 3; vi, 21; vii, 3, c'est-à-dire qu'il doit les avoir sans cesse présents à la pensée afin de les pratiquer dans sa conduite. Les pharisiens prirent à la lettre cette prescription, et se crurent fidèles à la loi en portant sur eux des bandes d'étoffe ou de parchemin sur lesquelles étaient écrits des versets de la Loi. Voir Phylactères.

III. Le pouvoir de « lier » et de « délier ». — Notre-Seigneur donne à Pierre les clefs du royaume des cieux, et ajoute : « Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., xvi, 19. Il dit ensuite à tous les Apôtres : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., xviii, 18. Comme dans le premier passage l'idée de lier et de délier semble dépendre du don des clefs, plusieurs auteurs ont pensé que la métaphore employée par Notre-Seigneur supposait des clefs servant à lier ou à délier des cordes ou des courroies. Chez les Grecs, il est question d'un verrou ou clef, κλείς, que deux courroies font manœuvrer par ses extrémités, même du dehors, pour fermer ou ouvrir une porte. *Iliad.*, xiv, 168; *Odyss.*, i, 442; iv, 802, etc. D'autres fois, ce sont des courroies qui assujettissent un verrou, κλεῖθρον, et qu'on délie pour ouvrir. Eschyle, *Sept.*, 396. Il n'y a pas là, cependant, de clef ou de verrou liant et déliant; d'ailleurs, les serrures en usage chez les Hébreux étaient d'autre nature, et ne semblent pas avoir comporté de nœuds à faire ou à défaire. Voir Clef, t. ii, col. 800. Il n'y a donc pas de dépendance entre les deux métaphores. Pierre reçoit les clefs du royaume

des cieux, ce qui signifie symboliquement qu'il est constitué le grand dignitaire de l'Église. Comme tel, il aura le pouvoir de lier ou de délier. Les Apôtres reçoivent ce même pouvoir, sans cependant recevoir les clefs, ce qui confirme encore l'indépendance mutuelle des deux symboles. Dans deux auteurs grecs, on lit les expressions : ἐγὼ δήσω, οὐδεὶς δύναται λῦσαι, « je lierai, personne ne pourra délier, » paroles inscrites sur le tombeau d'Isis, d'après Diodore de Sicile, I, 27, et οὓς ἐθέλοιεν λύειν τε καὶ δεῖν, « nous voulons qu'ils aient pouvoir de délier et de lier, » paroles par lesquelles la reine Alexandra consacre l'influence politique des pharisiens. Josèphe, *Bell. jud.*, I, v, 2. Mais le sens de ces expressions ne paraît nullement comporter une autorité souveraine. Dans une lettre des chrétiens de Gaule, citée par Eusèbe, *H. E.*, v, 2, t. xx, col. 436, les deux mots λύειν et δεσμεύειν sont pris dans le sens restreint de rejeter ou d'admettre le bien fondé d'une accusation. La même expression est fréquente dans le Talmud pour signifier « interdire » et « permettre ». Cf. Fillion, *Évang. selon S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 326, 327. Il est certain qu'à l'époque de Notre-Seigneur les docteurs de la Loi jouissaient d'une très haute autorité en Israël. A eux appartenait de formuler théoriquement le droit, de l'enseigner à leurs disciples et de l'appliquer pratiquement. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 320-328. Ils liaient et déliaient, c'est-à-dire imposaient des obligations morales ou en dégageaient, soit en droit, soit en fait. Notre-Seigneur fait allusion au pouvoir qu'ils exerçaient quand il dit d'eux : « Ils lient des fardeaux lourds et intolérables, » δεσμεύουσι φορτία βαρέα καὶ δυσβάστακτα, Matth., XXIII, 4, paroles qui visent leur enseignement. De plus, ces docteurs prétendaient à un tel respect de leurs décisions qu'ils en étaient venus à déclarer leurs paroles plus « aimables que celles de la Loi, plus importantes que celles des prophètes ». *Berachoth*, f. 3, 2. La formule employée par le Sauveur s'explique dans un sens analogue, et plus étendu encore. Les Apôtres reçoivent le droit de lier et de délier dans le nouveau royaume. Ce droit n'est pas limité ; c'est ce que donnent à conclure les expressions : ὃ ἐὰν δήσῃς, « ce que tu lieras, » ὅσα ἐὰν δήσητε, « ce que vous lierez, » dans lesquelles les pronoms ὅ, ὅσα sont indéterminés. Le pouvoir de lier et de délier s'étend donc à la croyance, à la morale, à tout ce qui peut être du domaine religieux. Enfin Notre-Seigneur ne compare pas le pouvoir qu'il donne à ses Apôtres à l'autorité de Moïse ou des prophètes ; il se contente de déclarer que l'exercice de ce pouvoir sera ratifié dans les cieux, ce qui le consacre par la plus haute autorité qui existe. Cette interprétation semble bien la plus naturelle. Elle s'appuie, du reste, sur des usages connus des Juifs et des idées qui leur étaient familières. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 66, 67. H. LESÊTRE.

LIÉNARD Jacques-Antoine, théologien catholique, né à Douai en 1792, mort en cette ville dans la première moitié du XIXe siècle. Il fut professeur à Douai et avait laissé des *Elucidationes in Novum Testamentum* qui furent publiés par Ledent, 4 in-8°, Douai, 1859. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III (1895), col. 1034.
B. HEURTEBIZE.

LIERRE (Septante : κισσός ; Vulgate : *hedera*, plante grimpante.

I. DESCRIPTION. — Le lierre, *Hedera Helix* de Linné (fig. 73), famille des Araliacées, est un arbrisseau à tige rampante, appliquée contre le sol ou plus souvent le long d'un support vertical, tel que les murs ou les troncs d'arbres, auquel elle se fixe par de nombreuses petites racines latérales modifiées en forme de crampons, pouvant atteindre ainsi la hauteur d'une vingtaine de mètres ou davantage. Quand les racines adventives plongent dans la terre, elles développent des ramifications nombreuses et servent alors à l'absorption. La tige appliquée ou rampante reste stérile, pourvue seulement de feuilles pétiolées à limbe toujours vert, luisant, et échancré sur le pourtour de 5 lobes plus ou moins profonds. Mais les



73. — *Hedera Helix.*

rameaux qui s'en détachent, surtout dans la partie élevée, pour flotter librement dans l'air sont munis de feuilles plus étroites, presque indivisées, puis se terminent par des fleurs. L'inflorescence est une anthèle d'ombelles hémisphériques dont la terminale seule, formée de fleurs hermaphrodites, devient fructifère, les inférieures réduites à des fleurs mâles se détachant après l'anthèse. Les sépales peu distincts alternent avec 5 pétales jaunâtres et sont surmontés d'autant d'étamines. Un disque glanduleux entoure le style et couronne le fruit en baie globuleuse, ordinairement noire, mais parfois jaune, qui renferme sous sa pulpe un nombre variable de noyaux, souvent deux, charnus eux-mêmes, et au sein desquels est inclus un très petit embryon entouré d'un albumen ruminé. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le lierre est rare en Palestine, excepté le long des côtes et sur les montagnes. Il n'est mentionné nulle part dans la Bible hébraïque et seulement une fois dans la partie grecque. II Mach., VI, 7. Dans la persécution d'Antiochus, lorsqu'on célébrait la fête de Bacchus, on contraignait les Juifs de suivre la procession solennelle, πομπεύειν, ayant du lierre, κισσοὺς ἔχοντες, c'est-à-dire portant des couronnes de lierre, et des thyrses ou tiges entourées de lierre. La Vulgate met seulement : « aller par les rues couronnés de lierre. » On sait que le lierre était une plante consacrée à Bacchus ; *Hedera gratissima Baccho*, dit Ovide, *Fast.*, III, 767. — D'après le IIIe livre des Machabées, II, 29, Ptolémée Philopator faisait marquer les Juifs d'Égypte au fer rouge d'une feuille de lierre, marque de la consécration à Bacchus. Voir BACCHUS, t. I, col. 1377. — Le mot *hedera*, « lierre, » se lit aussi dans la Vulgate comme traduction du mot hébreu *qîqâyôn*, Jonas, IV, 6, 7, 9, 10, mais cette traduction n'est pas plus exacte que celle des Septante qui ont mis κολοκύνθη, « courge. » Le *qîqâyôn* est le ricin. Voir COURGE et RICIN. E. LEVESQUE.

LIÈVRE (hébreu : *'arnébét*, désignant le même animal que l'assyrien *annabu* et l'arabe *'arneb* ; Septante : δασύπους ; Vulgate : *lepus*), quadrupède de l'ordre des rongeurs et de la famille des léporidés, comme le lapin. Les lièvres ont le museau arrondi, les yeux latéraux et saillants, la lèvre supérieure fendue et très mobile, les oreilles longues et molles, le poil long, rude, et ordinairement d'un gris roux. Timides et inoffensifs, ils sont avertis du danger par la subtilité de leur ouïe, et s'y soustraient grâce à la rapidité de leurs musculeuses et longues jambes. Ils se nourrissent de végétaux, sont très féconds, ne terrent point comme le lapin, mais ne supportent pas la domesticité. Le *lepus syriacus* est commun dans le nord de la Palestine et dans les parties boisées ou cultivées du pays, notamment dans la plaine

d'Esdrelon. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 185. Il est semblable à celui de nos pays, avec les oreilles plus courtes et la tête plus large. Le *lepus Judææ* (fig. 74) fréquente les régions méridionales de la Judée et la vallée du Jourdain ; il abonde dans les lieux les plus arides. Il a la taille plus petite que le précédent, de longues oreilles et le pelage fauve. On trouve des levrauts à toutes les époques de l'année, les deux espèces précédentes ayant quatre petits à chaque portée. D'autres espèces, peu différentes d'ailleurs, mais de moindre taille encore, se rencontrent accidentellement du côté de la frontière du sud-est, le *lepus sinaiticus,* qui est le lièvre d'Arabie, le *lepus ægyptiacus,* commun en Égypte, et le *lepus isabellinus,* ainsi nommé à cause de sa couleur chamois. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible* Londres, 1889, p. 99. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 413, 455, a constaté dans les environs de Jéricho la fréquence en nombre du *lepus sinaiticus.* Les Hébreux avaient connu dans la terre de Gessen le lièvre sinaïtique et le lièvre d'Égypte. Les monuments figurés les représentent (fig. 75), et le nome central de la Moyenne-Égypte s'appelait le « nome du lièvre ». Les Arabes estiment beaucoup la chair du lièvre. La loi mosaïque la défend aux Israélites, Lev., XI, 6; Deut., XIV, 7, sans doute parce que cette nourriture est lourde et facilement indigeste, surtout dans les pays chauds. Les Syriens d'aujourd'hui ne mangent pas la chair du lièvre, qui pourtant abonde autour d'eux ; ils prétendent que cet aliment peut donner la fièvre. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., Paris, 1992, t. IV, p. 434. Pour permettre de distinguer le lièvre et de le ranger parmi les animaux impurs, le texte sacré dit qu'il rumine. Or, on sait que le lièvre ne peut prendre rang à aucun titre parmi les ruminants. De là une difficulté, soulevée déjà au sujet du daman, voir CHŒROGRYLLE, t. II, col. 714, et qu'on ne se lasse pas de mettre en avant. Cf. *L'encyclique et les catholiques anglais et américains,* Paris, 1894, p. 36-37, traduction d'un article de la *Contemporary Review,* avril 1894. L'expression hébraïque que la Vulgate rend par le mot *ruminare* est *hĕ'ĕlâh gêrâh,* que les Septante traduisent par ἀναγεῖν μηρυκισμόν, « ramener en haut la rumination. » Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 161, rattache *gêrâh* à la racine *gârâh,* dont le sens n'est déterminable que par celui des dérivés *gârôn,* « gosier, » et l'arabe *gêrn,* « gosier. » Le mot *gêrâh* a donc un sens analogue, très probablement le même que μυκτηρισμός; il marque l'acte de ruminer, ou ce qui remonte dans le gosier. L'expression hébraïque signifierait donc « faire remonter ce qui est dans le gosier », ou, en un seul mot, « ruminer. » On arrive au même sens en acceptant l'étymologie de Gesenius, *Thesaurus,* p. 305, qui rattache *gêrâh* à la racine *gârar,* à laquelle il attribue le sens de « ruminer ». Il est donc certain que l'auteur sacré n'entend pas donner à *hĕ'ĕlâh gêrâh* le sens de « remuer les lèvres », mais celui de ruminer. Toutefois, on ne pourrait prétendre raisonnablement que par « ruminer » il veuille signifier « avoir plusieurs estomacs et en faire remonter la nourriture pour la remâcher ». Il caractérise la rumination par une marque extérieure, facile à reconnaître, le mâchonnement perpétuel, sans affirmer qu'il y a rumination réelle. Il parle d'après les apparences, comme le font si souvent, et à si bon droit, les écrivains inspirés. C'est ici un de ces cas où, suivant l'enseignement de l'Encyclique *Providentissimus,* cf. t. I, p. XXIX, l'auteur sacré décrit un phénomène naturel « en se servant du langage communément usité de son temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire ». Il est curieux de rapprocher de cette observation de l'Encyclique la manière dont Linné parle du lièvre dans son *Systema naturæ,* Lyon, 1789, t. I, p. 160-161 : *Victitat ruminans ramulis fruticum et cortice arborum,* « il se nourrit, en ruminant, de rejetons d'arbrisseaux et d'écorce d'arbres. » Cf. Rosenmüller, *In Levit.,* Leipzig, 1798, p. 62. Le savant s'exprime ici comme le législateur antique ; on ne l'accusera pas, cependant, d'avoir pris le lièvre pour un ruminant. Moïse exige deux conditions pour que les animaux puissent servir de nourriture : qu'ils soient ruminants, et qu'ils aient aux pieds une corne fendue. Lev., XI, 2. Le daman et le lièvre, qui semblent ruminer, sont exclus parce qu'ils n'ont pas aux pieds des cornes fendues. Les quatre doigts que le lièvre porte à chaque patte ne forment point de corne, et sont enfermés dans une peau qui ne laisse distinguer que les quatre ongles. H. LESÊTRE.



74. — *Lepus syriacus.*



75. — Égyptien portant un lièvre et deux hérissons dans des cages. Beni-Hassan. XIIe dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmaler*, Abth. II, Bl. 120.

1. LIGHTFOOT John, théologien protestant anglais, né le 29 mars 1602, à Stocke, dans le comté de Stafford, mort à Ely, le 6 décembre 1675. Après avoir suivi les leçons du docteur Whitehead, à Congleton, dans le comté de Chester, il entra en juin 1617 à Christ's college, à Cambridge. Après avoir achevé ses études, il passa deux ans à Repton, dans le comté de Derby, en qualité d'assistant de son vieux maître Whitehead, qui tenait une école dans cette ville. Puis il entra dans l'état ecclésiastique et fut nommé pasteur à Norton-in-Hales, dans le comté de Shrop, où il fit la connaissance de Rowland Cotton, dont il devint le chapelain, et qui lui facilita l'étude des langues orientales, en particulier de l'hébreu. Il ne tarda pas à accompagner son protecteur à Londres, puis il fut, bientôt après, nommé ministre à

Stone, dans le comté de Stafford, où il resta deux ans. En 1628, il alla habiter Hornsey, dans le Middlesex, où il espérait trouver des ressources précieuses pour ses travaux; c'est en effet dans ce lieu qu'il commença à écrire. En septembre 1630, il fut nommé recteur à Ashley, dans le comté de Stafford, où il continua ses études avec ardeur. En 1643, il devint recteur de l'église Saint-Barthélemy de Londres; en 1644, recteur de Great Munden, dans le comté de Hertford; en 1650, recteur du collège de Sainte-Catherine de Cambridge, et, en 1654, vice-chancelier de cette université. Créé chanoine à Ely le 22 janvier 1667, il mourut dans cette ville. — Lightfoot prit souvent part aux discussions religieuses de son temps, soit dans l'assemblée de Westminster, soit ailleurs : ses principes sont ceux de l'Église anglicane; du reste on reconnaît généralement qu'il a beaucoup plus les qualités d'un érudit que celles d'un théologien. Ses principaux ouvrages sont : *Horæ hebraicæ et talmudicæ, impensæ in chorographiam aliquam terræ israeliticæ, in quatuor Evangelistas, in Acta Apostolorum, in quædam capita Epistolæ ad Romanos, in Epistolam primam ad Corinthios*, 3 in-4°, Cambridge, 1658 et 1679. C'est la traduction latine d'un livre qui avait paru d'abord en anglais (2 in-4°, Londres, 1644 et 1650). L'auteur, qui, selon Gibbon, « était devenu presque un rabbin lui-même à force de lire les rabbins, » a une grande tendance à expliquer le Nouveau Testament par les écrits rabbiniques et talmudiques. — *Harmony of the four Evangelists among themselves and with the Old Testament, with an Explanation of the chiefest difficulties both in language and sense*, in-4°, Londres, 1644-1650. — *Harmony, Chronicle and Order of the Old Testament*, Londres, 1647. — *Harmony, Chronicle and Order of the New Testament*, Londres, 1655. — *A few and new Observations upon the Book of Genesis, the most of them certain, the rest probable, all harmless, strange and rarely heard of before*, Londres, 1642. — *A Handfull of Gleanings out of the Book of Exodus*, in-4°, Londres, 1643; traduit plus tard en latin. — *A Commentary upon the Acts of the Apostles*, c. I-XII, in-4°, Londres, 1645. — *Description of the Temple service as it stood in the days of our Saviour*, in-4°, Londres, 1649. — *On the canon of Scripture*, 1652. — *Collatio Pentateuchi hebraici cum samaratico*, Londres, 1660. — *Rules for a Student of the Holy Scripture*, 1700. — On a imprimé plusieurs fois ses œuvres complètes, sous le titre de *Lightfootii Opera omnia;* ses ouvrages anglais y sont traduits en latin, 2 in-f°, Rotterdam, 1686; meilleure édition due à Jean Leusden, 3 in-f°, Utrecht, 1699. Une édition anglaise a été donnée par George Bright, *The Works of J. Lightfoot*, 2 in-f°, Londres, 1684; elle est précédée d'une vie de l'auteur par J. Strype. Une nouvelle édition, supérieure à toutes les précédentes et plus complète, a été éditée par J. R. Pitman, avec une vie de l'auteur, 13 in-8°, Londres, 1822-1825. Voir aussi D. M. Welton, *John Lightfoot, The English Hebraist*, in-8°, Londres, 1878.

A. Regnier.

2. **LIGHTFOOT** Joseph Barber, exégète anglican, né à Liverpool le 13 avril 1828, mort à Bournemouth le 21 décembre 1889. Il fit ses études à Cambridge, devint professeur de théologie en 1861, dans cette université, puis, en 1871, chanoine de la cathédrale de Saint-Paul; de nouveau professeur de théologie à Cambridge, en 1875 et enfin évêque de Durham en 1879. On lui doit des travaux importants sur les Pères apostoliques et les commentaires suivants : *St. Paul's Epistle the to Galatians*, in-8°, Londres, 1865; 7e édit., 1881; *St. Paul's Epistle to the Philippians*, in-8°, Londres, 1868; 4e édit., 1878; *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, in-8°, Londres, 1875; 6e édit., 1882. Ces commentaires sont suivis de dissertations savantes sur divers sujets scripturaires. — Voir F. J. A. Hort, dans le *Dictionary of National Biography*, t. XXXIII, 1893, p. 232-240.

LIGURE (hébreu : *léšém;* Septante : λιγύριον; Vulgate : *ligurius*, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12), pierre précieuse du rational.

I. Description. — Les minéralogistes ne sont pas d'accord pour identifier le ligure des anciens, λιγύριον ou λιγκύριον. Pour les uns ce serait la tourmaline moderne; pour d'autres, en plus grand nombre et avec plus de raison, ce serait la pierre hyacinthe. Ce qui faisait hésiter à admettre ce dernier sentiment, c'est que Théophraste, περὶ λίθων, parlant des propriétés du ligure, dit qu'il attire à lui les parcelles de bois et de fer : or, semblait-il, l'hyacinthe n'avait pas cette propriété. Mais on a reconnu qu'elle l'acquérait, une fois frottée. Théophraste et Pline décrivent le ligure comme une pierre semblable à l'escarboucle et d'un éclat luisant comme du feu : il y a des hyacinthes qui ont cette couleur et cet éclat, en particulier celle qu'on appelle l'hyacinthe la belle. Voir Hyacinthe, t. II, col. 787.

II. Exégèse. — La pierre *léšém* n'apparaît que deux fois dans la Bible hébraïque, Exod., XXVIII, 19 et XXXIX, 12 : c'est dans l'énumération des pierres du rational, la première pierre du troisième rang. Les Septante et Josèphe, *Bell. jud*, V, V, 7, traduisent ce mot par λιγύριον, ce que la Vulgate transcrit par *ligurius*. Or saint Épiphane, *De duodecim gemmis*, VII, t. XLIII, col. 300, identifie cette pierre ligure avec la pierre hyacinthe. La comparaison avec les 12 pierres de l'Apocalypse, XXI, 19-20, confirme cette vue. On admet communément que les douze pierres de la Jérusalem céleste rappellent les douze pierres du rational : or, en comparant les deux listes, la pierre qui répond au *léšém*, ligure, c'est l'hyacinthe. Voir Braun, *Vestitus sacerdotum Hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, l. II, p. 694-703. Dans l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13, manifestement empruntée à la description du rational dans l'Exode, le texte hébreu ne donne que neuf pierres : mais les Septante en ajoutent trois, conformément à l'Exode, et parmi elles le ligure.

E. Levesque.

LILIENTHAL Michel, littérateur protestant, né à Liebstädt le 8 septembre 1686, mort à Kœnigsberg le 23 janvier 1750. Il fit ses études à Kœnigsberg et à Iéna et fut professeur à Rostock et à Kœnigsberg. En 1714, il fut nommé sous-bibliothécaire de cette dernière ville, où il exerça ensuite les fonctions de diacre. En 1711, il avait été élu membre de l'Académie de Berlin et en 1733 de celle de Saint-Pétersbourg. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons mentionner *Biblisch-exegetische Bibliothek*, 3 in-8°, Kœnigsberg, 1740-1744; *Biblischer Archivarius der heiligen Schrift*, 2 in-4°, Kœnigsberg, 1745-1746; les commentateurs de la Bible sont classés d'après les passages à interpréter. Il publia en outre une dissertation *De vocatis ab Adamo animalibus*, dans les *Selecta historica et litteraria*, 2 in-8°, Kœnigsberg, 1711-1719. — Voir Lilienthal, *Autobiographie*, publiée dans le t. III des *Acta Borussica*, in-8°, Kœnigsberg, 1732; Walch, *Bibliotheca theologica*, t. I, p. 83, 121.

B. Heurtebize.

LILITH (hébreu : *lilit*), mot qui ne se lit qu'une seule fois dans la Bible hébraïque, pour désigner un oiseau nocturne, très probablement le chat-huant. Voir Chat-huant, t. II, col. 627. En le traduisant par λάμια, *lamia*, Is., XXXIV, 14, les Septante et saint Jérôme semblent se conformer à une croyance populaire : le peuple, ignorant le sens primitif du mot *lilit*, le prenait pour le nom d'une espèce de monstre nocturne. Les rabbins firent plus tard de Lilith une première épouse infidèle d'Adam, devenue la première des quatre femmes du diable et la persécutrice des nouveau-nés. Lilith en effet détestait la descendance d'Ève, qui l'avait remplacée auprès d'Adam. La croyance à son pouvoir néfaste devint

si enracinée chez les Juifs superstitieux, que, quand une femme allait accoucher, le père de famille ou quelque autre personnage connu pour sa piété attachait à la porte de la maison, aux murailles, au lit, des écriteaux avec ces mots : « Adam, Ève, dehors Lilith. » On ajoutait parfois le nom de trois anges, Senoï, Sansenoï, Sanmanglof, qui, chargés de noyer Lilith dans la mer Rouge, l'avaient épargnée à condition qu'elle ne fît aucun mal aux enfants, là où elle verrait leurs noms écrits. La nuit qui précédait la circoncision de l'enfant, on écartait Lilith par des lectures pieuses. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 512; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue*, Paris, 1844, t. II, p. 319-325. Voir Lamie, col. 53.

H. Lesêtre.

LIMAÇON, mollusque gastéropode de l'ordre des pulmonés, pourvu d'une coquille qui se déroule régulièrement jusqu'à une assez large ouverture, par laquelle l'animal sort la plus grande partie de son corps. Le type de la famille des limaçons ou hélicidées est l'*helix pomatia*, escargot commun ou colimaçon qui se trouve dans tous les pays (fig. 76). Au même ordre des pulmo-



76. — *Helix pomatia.*

nés, mais à la famille des limacidées, appartient la limace, qui diffère du limaçon surtout par l'absence de coquille. Ces deux sortes de mollusques sont hibernants; ils passent la mauvaise saison engourdis l'un dans sa coquille, et l'autre dans la terre. Tous deux, en rampant, laissent sur leur passage une trace brillante formée par une humeur visqueuse que leur peau dégage abondamment. Au Psaume LVIII (LVII), 9, il est dit des impies : « Qu'ils aillent en se fondant, comme le *šablûl.* » Ce mot ne se lit que dans ce passage. Les Septante et la Vulgate l'ont traduit par κήρος, *cera*, « cire, » sens suggéré par le mot *témés*, « fusion, dissolution. » Mais la cire est déjà connue sous le nom de *dônag*. Voir Cire, t. II, col. 780. Pour les anciens Juifs, le *šablûl* est un mollusque. Le Targum traduit ce mot par *zehil ṭiblâlâh*, « ver de limace, » et saint Jérôme par *vermis tabefactus*. Il est dit dans le *Schabbath*, 77 *b*, que Dieu a créé le *šablûl* pour panser les tumeurs, ce qui convient aux limaces et aux limaçons. Ce sont ces mollusques que l'on croit généralement aujourd'hui désignés par le mot *šablûl*. Tous deux, en effet, par la trace qu'ils laissent derrière eux, semblent bien se fondre et user leur substance. Il n'y aurait là, d'ailleurs, qu'une manière de parler populaire, car le mollusque ne perd rien de sa substance en rampant; il ne fait que dégager une humeur que sécrètent ses muqueuses, et qui facilite son glissement sur les objets plus ou moins rugueux. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1873, t. I, p. 421, pense qu'il s'agit, dans le Psaume, de la limace, et non de l'hélice ou escargot, actuellement appelé *ḥalezôn* en Palestine. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 295, tout en admettant l'explication populaire qui suppose une consomption du mollusque à mesure qu'il rampe, en apporte une autre qui tient davantage compte de la réalité. Les limaçons de Palestine n'hivernent pas comme les nôtres pendant la saison froide; c'est, au contraire, durant la saison sèche qu'ils dorment retirés dans leur coquille. Beaucoup d'entre eux peuvent ainsi rester longtemps sans humidité extérieure. Pour prévenir l'évaporation de celle qu'ils possèdent, ils s'abritent alors sous les pierres, sous les mousses, ou même dans la terre. Les fissures des rochers en sont remplies. Les limaçons du désert, qui souvent ne trouvent pas d'écrans contre les rayons du soleil, sont pourvus de coquilles très épaisses qui les protègent lorsqu'ils se collent aux branches des arbrisseaux. Il arrive cependant très fréquemment que la chaleur dessèche les limaçons, malgré tous les soins qu'ils ont pris pour s'abriter. Quand la sécheresse a été longue et continue, ou quand les rayons du soleil ont pénétré dans leurs abris, les myriades de coquilles que l'on trouve adhérentes aux rochers sont à peu près vides; le mollusque qu'elles contenaient a été desséché, consumé, « fondu, » comme s'exprime le Psalmiste qui, peut-être, fait allusion à ce fait si fréquent. On signale en Palestine plus de cent quarante espèces de mollusques aquatiques ou terrestres. Ils appartiennent aux genres *helix, bulimus, pupa, clausilia* et *cyclostoma*. Par contre, les limaces, que ne protège aucune coquille, sont très rares, à cause de la sécheresse du climat. Il est donc tout à fait probable que le Psalmiste a eu en vue le limaçon.

H. Lesêtre.

LIMBES, séjour des âmes qui, n'ayant pas mérité l'enfer proprement dit, ne pouvaient, avant la rédemption, entrer dans le ciel. — L'existence de ce séjour, ou de cet état particulier des âmes justes, se déduit logiquement et théologiquement des trois vérités suivantes : 1° les âmes qui ont quitté ce monde dans la grâce de Dieu ne peuvent être envoyées en enfer, séjour des damnés morts par leur faute dans l'inimitié de Dieu; 2° les expiations à subir par les âmes justes qui ont emporté avec elles des fautes légères ou les dettes résultant de fautes graves pardonnées, ne peuvent être que des expiations temporaires; 3° les âmes qui n'étaient pas en enfer ou qui étaient sorties du purgatoire avant la mort de Notre-Seigneur se trouvaient dans une condition spéciale comportant pour elles un état et un séjour particuliers. — Ce séjour a reçu, dans la tradition catholique, le nom de « limbes », du latin *limbus*, qui signifie « bordure, zone », parce que les limbes constituaient comme une bordure de l'enfer, une zone entre l'enfer que ces âmes ne méritaient pas, et le ciel qui demeurait inaccessible pour elles avant l'entrée triomphale de Jésus-Christ, au jour de son ascension. Les limbes sont mentionnées dans la Sainte Écriture sous des noms divers : le sein d'Abraham, voir t. I, col. 83; les enfers, voir Enfer, t. II, col. 1792; l'Hadès, voir t. III, col. 394; le paradis, voir Paradis; le *še'ôl*, voir Scheôl. C'est surtout dans le Nouveau Testament qu'il est fait allusion à ce séjour. Là, les justes seront au festin avec Abraham, Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 29; XIV, 15; XXII, 30; le pauvre Lazare y aura sa place, Luc., XVI, 22-26; les vierges sages y seront reçues, Matth., XXV, 10; le bon larron y entrera aussitôt après sa mort. Luc., XXIII, 43. Saint Paul dit que le Sauveur « est descendu dans les régions inférieures de la terre », Eph., IV, 9, ce que saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 27, 1, t. VII, col. 1058; Tertullien, *De anim.*, 55, t. II, col. 742, etc., entendent de la visite qu'il fit après sa mort aux âmes justes qui étaient dans les limbes. Cf. Petau, *De incarn. Verbi*, XIII, XVI-XVIII. Saint Pierre, dans sa première Épître, III, 18-20, est encore plus explicite. Il dit que le Christ, après avoir été mis à mort dans sa chair, alla prêcher, ἐκήρυξεν, aux esprits qui étaient en prison et qui autrefois, aux jours de Noé, s'étaient montrés incrédules. Ces esprits en prison ne sont pas ceux de l'enfer, auxquels toute prédication serait inutile, mais ceux des limbes, parmi lesquels se trouvaient des âmes dans lesquelles le châtiment du déluge avait produit un repen-

tir salutaire. L'Évangile apocryphe de Pierre, 41-42, fait allusion à cette prédication du Christ aux limbes : « Ils entendirent des cieux une voix qui disait : As-tu prêché à ceux qui dorment? ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; et une réponse fut entendue de la croix : Oui. » Cf. *L'Évangile de Pierre,* dans la *Revue biblique,* 1894, p. 529, 557. Saint Augustin, *Ep.* CLXIII, *ad Evod.,* 21, t. XXXIII, col. 717, pense que la prédication aux esprits en prison, dont parle saint Pierre, est celle qui s'adresse aux infidèles. Cette explication n'est conforme ni au texte même ni à l'avis des autres Pères. Enfin, saint Jérôme, *In Matth.,* XI, 3, t. XXVI, col. 70, et saint Grégoire le Grand, *Hom. in Ezech.,* I, 5, et *Hom. in Evang.,* VI, 1, t. LXXVI, col. 788, 1096, émettent l'idée que quand saint Jean-Baptiste envoie demander à Jésus s'il est le Christ, Matth., XI, 3; Luc., VII, 19, c'est pour savoir s'il doit annoncer sa venue aux âmes qu'il va bientôt rejoindre dans les limbes. Cette idée ne sort pas naturellement du texte. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* IV, 11, t. XXXIII, col. 470, dit plus justement que le Christ est allé aux enfers pour annoncer la délivrance aux prophètes et particulièrement à celui qui avait dit : « Êtes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? » — On assigne encore les limbes comme séjour aux âmes des enfants morts sans baptême. La Sainte Écriture ne fait aucune allusion directe au sort de ces âmes ni à leur séjour.

H. LESÊTRE.

LIMBORCH (Philippe van), théologien protestant hollandais, de la secte des arminiens ou remontrants, né à Amsterdam, le 19 juin 1633, mort dans cette ville le 30 avril 1712. Après avoir fait ses études au collège des Remontrants, puis à Utrecht, où il suivit les leçons de Voët, l'adversaire de Descartes, il fut choisi, en 1657, pour être ministre de ses coreligionnaires à Goude, puis, en 1667, à Amsterdam. L'année suivante, il fut nommé à la chaire de théologie de cette ville, où il professa avec un très grand succès jusqu'à la fin de sa vie. Outre l'édition presque complète des œuvres de son grand-oncle Episcopius, on lui doit plusieurs écrits théologiques, parmi lesquels : *Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et ad Hebræos,* in-f°, Rotterdam, 1711. — Il a paru de cet ouvrage une traduction hollandaise, imprimée à Rotterdam, en 1715, in-4°. — L'oraison funèbre de Ph. de Limborch a été faite par Jean Leclerc. A. REGNIER.

LIME, outil de métal, dont les faces sont des stries ou des dents aiguës, pour user et polir le bois, la pierre ou des métaux moins durs. Il n'est pas fait mention de la lime en hébreu. Mais dans un texte d'Isaïe, XLIV, 12, où il est dit que le forgeron fait une hache, *ma'ăṣâd,* les Septante traduisent par ὤξυνε, « il a aiguisé, » et la Vulgate par *lima operatus est,* « il a travaillé à la lime. » Il est possible qu'au lieu de מַעֲצָד, le traducteur ait lu un mot comme מֻצְהָב, *muṣhâb,* « poli, » il a rendu poli. Dans un autre passage où Ézéchiel, XXI, 9, 10, 11, 15, 28, représente l'épée sortant du fourreau, *mit-ta'erâh,* les Septante traduisent par θυμώθητι, « menace, » irrite-toi, et la Vulgate par *limatus,* « limé, » poli, ce qui suppose, au lieu de *ta'erâh,* le mot *ta'ar,* « tranchant » de l'épée. — La lime, mentionnée souvent par les auteurs classiques, Phèdre, IV, 7; Plaute, *Menech.,* I, 1, 6; Pline, *H. N.,* XXVIII, 9, 41; etc., ne devait pas être inconnue des Hébreux. Ils polissaient et aiguisaient les outils au marteau, I Reg., XIII, 20; Ps. VII, 13; Is., XLI, 7, mais employaient aussi d'autres procédés pour le polissage des métaux, et parfois probablement se servaient de la lime. Cf. II Par., IV, 16; I Esd., VIII, 27; Jer., XLVI, 4; Ezech., XXI, 14; Dan., X, 6 (hébreu).

H. LESÊTRE.

1. LIN (Λίνος; Vulgate : *Linus*), chrétien de Rome dont saint Paul envoie les salutations à Timothée. II Tim., IV, 21. Il est simplement nommé par l'apôtre mais les anciens auteurs ecclésiastiques nous apprennent qu'il fut le successeur de saint Pierre sur le siège pontifical. On peut conclure de la mention que fait de lui saint Paul que Lin était à Rome à l'époque de la rédaction de cette Épître, puisqu'elle fut écrite dans cette ville. Eubule et Pudens étant nommés avant Lin, il en résulte que ce disciple n'occupait pas encore à cette époque une situation éminente dans l'Église. Saint Irénée, III, III, 9, t. VII, col. 849, nous fait connaître dans le passage suivant à quelle haute destinée il était réservé : Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι Ἀπόστολοι τὴν Ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. Τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται. Διαδέχεται δὲ αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τοῦτον δὲ τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης. Saint Lin fut donc, d'après le témoignage de saint Irénée, le successeur immédiat de saint Pierre. Eusèbe, *H. E.,* V, 6, t. XX, col. 445, a reproduit ce passage, et il répète, en plusieurs autres endroits de son Histoire, que saint Lin fut le successeur de saint Pierre, *H. E.,* III, 2, 4, col. 216, 220-221; au chapitre 13, col. 248, il ajoute que ce pontife gouverna l'Église de Rome pendant douze ans, jusqu'à la seconde année du règne de Titus (53-67). Lin est aussi nommé comme le second évêque de Rome par saint Jérôme, *De vir. ill.,* 15, t. XXIII, col. 631; saint Augustin, *Epist.* LIII, *ad Generos.,* 2, t. XXXIII, col. 196; saint Épiphane, *Hær.* XXVII, 6, t. XLI, col. 372 (cf. la note *ibid.*); Théodoret de Cyr, *In II Tim.,* IV, 21, t. LXXXII, col. 856. D'après les *Constitutions apostoliques,* VII, 46, *Patr. gr.,* t. I, col. 1052, Lin, « fils de Claudia, » aurait été ordonné par saint Paul premier (πρῶτος) évêque de Rome, mais ce témoignage est sans valeur. Voir la note *ibid.* Cf. *ibid.*; Rufin, *Præf. in Recognit.,* col. 1207 et la note).

D'après le Bréviaire romain (lect. IV, 23 septembris), saint Lin était né à Volterra, en Étrurie. Il mourut martyr après un pontificat de onze ans, deux mois et vingt-trois jours, et fut enterré au Vatican, près du tombeau de saint Pierre. D'après le Pseudo-Hippolyte, *De LXX Apostolis,* 39, t. X, col. 956, et le Pseudo-Dorothée, *Chronic. Pasch.,* n° IV, t. XCII, col. 521, Lin aurait été un des soixante-dix disciples du Seigneur. Mais son origine latine rend cette supposition peu croyable; son nom n'est probablement entré dans ces listes que parce qu'on le lisait dans une des Épîtres de saint Paul. — Voir *Acta sanctorum,* 23 septembre, t. VI, 1757, p. 539-545; L. Duchesne, *Liber Pontificalis,* 2 in-f°, Paris, 1886-1892, t. I, p. 52, 121.

2. LIN (hébreu : *pêšét* et *pištâh;* Septante : λίνον; Vulgate : *linum*), plante dont les filaments servent à fabriquer une toile fine, appelée également lin.

I. DESCRIPTION. — Herbe cultivée de temps immémorial pour les fibres textiles que fournit sa tige, le *Linum usitatissimum* de Linné (fig. 77), n'existe plus aujourd'hui nulle part à l'état spontané. Il est probable même que son origine doit être cherchée dans une des nombreuses espèces du genre, modifiée profondément dans ses caractères par une culture prolongée. Cet ancêtre du lin serait le *Linum angustifolium* Hudson (fig. 78), qui possède comme lui une tige couverte de nombreuses feuilles linéaires et terminée par un petit groupe de fleurs à 5 pétales bleus auxquelles succèdent des capsules septicides à 5 loges. Mais la plante sauvage diffère de celle de nos cultures par sa tige plus grêle, plus ramifiée, pouvant vivre plusieurs années et fleurir plusieurs fois. Elle est aussi plus réduite dans toutes ses parties, fleurs, fruits et graines, ses pétales sont entiers, etc. Mais ces différences en apparence tranchées s'effacent si l'on compare les formes de passage qui leur servent de trait d'union. La variété cultivée sous le nom de

Lin d'hiver a déjà sa tige bisannuelle; d'autre part, l forme distinguée par Jordan, sous le nom de *Linum ambiguum*, qui croît en touffes sur les coteaux arides du midi, bien qu'annuelle comme la plante cultivée,



77. — *Linum usitatissimum.*



78. — *Linum angustifolium.*

ressemble au type sauvage ordinaire par ses faibles dimensions, ses fleurs pâles à pétales non denticulés. Aux mêmes caractères correspond encore un lin subspontané dans les cultures de l'Égypte et de la Syrie que Miller avait jadis décrit sous le nom de *Linum humile*.

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Plante.* — Il ne fait de doute pour personne que le nom du lin en hébreu ne soit *pêšét, pištâh*. Les Septante rendent ce mot par λίνον et la Vulgate par *linum*. Saint Matthieu, xii, 20, citant un passage d'Isaïe, xlii, 3, où ce mot se rencontre, le traduit par λίνον, *linum*. Le nom hébreu a deux formes, une masculine plus employée, *pêšét*, et une forme féminine, *pištâh*. Ce mot se rencontre dans Exod., ix, 31, pour désigner la plante poussant dans les champs; dans Jos., ii, 6, pour exprimer les tiges coupées et réunies en bottes, ou gerbes, *pištê hâ'êṣ* (Septante : λινοκάλαμη; Vulgate : *stipulæ lini*); dans Prov., xxxi, 13; Is., xix, 9; Ose., ii, 5, 9 (hébreu, 7, 11), pour les filaments ou fibres détachées de la tige; dans Jud., xv, 14, et Ezech., xl, 3, pour la corde en fil de lin; dans Is., xlii, 3, et Matth., xii, 26, pour la mèche faite de ces fils ou de la filasse. L'étoupe de lin se nomme *ne'ôrêt*. Jud., xvi, 9; Is., i, 31.

Le premier endroit où la Sainte Écriture mentionne le lin nous marque sa présence en Égypte. Exod., ix, 31. Dans la plaie de la grêle, le lin fut frappé par le fléau quand il était en fleur, ou selon d'autres en bouton. Dans sa prophétie contre l'Égypte, Isaïe, xix, 9, nous montre « ceux qui travaillent le lin peigné dans la consternation ». Le lin était connu en Égypte depuis la plus haute antiquité : c'était un des principaux produits de ce pays. On le cultivait et le travaillait un peu partout, mais surtout dans la Basse Égypte. Pline, *H. N.*, xix, 2, signale quatre espèces plus célèbres, le lin de Tanis, celui de Péluse et celui de Bouto, tous les trois dans le Delta, et celui de Tentyris dans la Haute Égypte. D'après Hérodote, ii, 37, 81, 86, 105, on en consommait d'énormes quantités pour l'usage des vivants et pour les bandelettes des morts. On a reconnu en étudiant au microscope ces bandelettes que la plupart étaient en lin, un petit nombre seulement en coton. Les capsules de lin trouvées dans les tombeaux ont permis de reconnaître que l'espèce cultivée par les anciens Égyptiens était surtout le *Linum humile* : c'est encore celle qu'on cultive dans la vallée du Nil. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 106. La mention du lin revient fréquemment dans les inscriptions funéraires soit sous la forme archaïque [hiéroglyphes], *hémâ*, soit sous la forme plus récente et plus fréquente, [hiéroglyphes], *mâhi*, conservée en copte, ⲙⲁϩⲓ. Dès la fin de la troisième dynastie, nous voyons Âmten préposé comme « directeur de tout le lin du roi » pour le nome Xoïte. Lepsius, *Denkm.*, ii, pl. 5; G. Maspero, *Études égyptiennes*, t. ii, fasc. 2, 1890, p. 160-161. Les peintures des tombeaux nous font souvent assister aux diverses opérations de la récolte et de la préparation du lin. Ici des ouvriers, selon la façon actuelle, arrachent les tiges à poignées sans les couper comme les céréales, et les lient en bottes (fig. 79). Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, t. i, p. 133 et t. ii, pl. 35, 36; Mariette, *Les Mastabas*, p. 337; Lepsius, *Denkm.*, ii, pl. 106-107. A côté, d'autres ouvriers tenant une botte ou petite gerbe de lin de la main droite, en frappent la main gauche pour faire tomber les graines. Lepsius, *ibid.*; G. Maspero, *Études égyptiennes*, t. ii, fasc. 1, 1888, p. 85, 86. Les peintures de Beni-Hassan nous mettent sous les yeux les opérations du rouissage du lin qu'on fait ensuite sécher, du teillage et du peignage, Is., xix, 19; du filage et du tissage (fig. 80). Lepsius, *Denkm.*, t. ii, pl. 126; Rosellini, t. ii, pl. 35, 41, 42; Wilkinson, t. iii, p. 138, 140; A. Erman, *Life in ancient Egypt*, traduct. Tirard, in-8°, Londres, 1894, p. 448; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 184-186.

La Palestine connaissait le lin avant la conquête des Hébreux. Jos., ii, 6. Il est probable du reste que ce pays le cultiva avant l'Égypte : car selon Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 102, les Égyptiens auraient reçu leur lin d'Asie. On sait que son usage en Chaldée se perd dans la nuit des temps : le lin a été retrouvé dans un tombeau de l'ancienne Chaldée, remontant à une époque très reculée. De Candolle, *ibid.* Quoi qu'il en soit de son antiquité, c'était un des plus importants produits de la Palestine. Ose., ii, 5, 9 (hébreu, 7, 11). D'après le Talmud, *Kethouboth*, v, 9, c'est en Galilée que le lin était le plus abondant. On trouve actuellement en Palestine diverses espèces de lin : à côté du *Linum usitatissimum* et de l'*angustifolium*, les espèces ou variétés, *Linum humile*, *Linum orientale* (fig. 81), *Linnm spicatum* (fig. 82), etc. Les Hébreux, qui avaient vu la culture et la préparation du lin chez les Égyptiens, leur ont sans doute emprunté leurs procédés, connus peut-être déjà du reste par les Chananéens. Cependant, l'eau étant plus rare en Palestine, ils pouvaient ne pas employer le rouissage et se contenter de faire sécher les chénevottes au soleil. Il y est fait allusion dans Jos., ii, 6; Rahab cache les espions juifs sous des tiges de lin étendues sur le toit plat de son habitation : elle était alors occupée, explique Josèphe, *Ant. jud.*, V, i, 2, à sécher des bottes de lin sur le toit de sa maison. On fait mention du filage du lin dans Prov., xxxi, 13, 19; il y est dit de la femme laborieuse :

> Elle se procure la laine et le lin
> Et travaille de sa main joyeuse...
> Elle met la main à la quenouille
> Et ses doigts prennent le fuseau.

Le Talmud parle fréquemment de l'ensemencement,

de la récolte et de la préparation du lin : *Tr. Chilaim,* IX, 1; *Peah,* VI, 5; *Baba bathra* II, 10; *Baba kama,* X, 9, *Therumoth,* IX, 1, etc.

Avec le fil de lin on fabriquait des cordes pour attacher, Jud., XV, 4, ou des cordeaux pour mesurer les grandes longueurs, Ezech., XL, 3; de la partie la plus grossière de la filasse on faisait des mèches : les ennemis d'Israël devant Jéhovah sont comparés à une mèche de lin qui s'éteint, Is., XLIII, 17; la douceur du Messie est représentée par ce trait qu'il n'éteindra pas la mèche qui fume encore. Is., XLII, 3; Matth., XII, 20. Le principal usage de lin c'est de servir à la fabrication de la toile et d'étoffes diverses. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 283-312; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 232-233.

III. TISSU DE LIN. — 1° Le nom de la plante de lin, *pešeṭ* ou au pluriel *pistim,* comme dans beaucoup de langues, a passé à la toile elle-même : c'est le nom plus général de ce tissu, Lev., XIII, 47, 48, 52, 59 : il s'agit en ces passages de vêtements de lin, et du fil de lin destiné à la chaîne ou à la trame. Tandis que les Orientaux sont ordinairement vêtus de laine, les prêtres dans le service du temple doivent porter des habits de lin; tunique, caleçons, mitre; Ezech., XLIV, 17, 18; ceinture. Jer., XIII, 1. Il est défendu de faire des tissus de deux espèces de fils, de laine et de lin mélangés. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. Outre cette appellation générale, les étoffes de lin portaient, suivant leur couleur ou leur qualité, différents noms dont il faut traiter en particulier : *bad, ses, bûṣ.*



79. — Égyptiens récoltant le lin. Sauiet el-Meitin. XIIe dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmaler,* Abth. II, Bl. 106-107.



80. — Égyptiennes filant et tissant du lin. Beni-Hassan. XIIe dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmaler,* Abth. II, Bl. 126.

2° *Le tissu appelé bad.* — Le tissu *bad,* au pluriel *baddim,* était certainement un tissu, une toile de lin. Car les habits des prêtres : tuniques, caleçons, ceinture, mitre, qui, d'après Exod., XXVIII, 42; Lev., XVI, 4, sont dits être de *bad,* sont désignés dans Ezech., XLIV, 17. 18, façonnés avec le *pistim,* c'est-à-dire le lin. En étoffe *bad,* étaient l'éphod de Samuel, I Reg., II, 18; l'éphod de

David, II Reg., VI, 14; I Par., XV, 27; des simples prêtres, I Reg., XXII, 18 (car celui du grand-prêtre, Exod., XXVIII, 7, est dit fait de *šêš*). Les vêtements des prêtres étaient de *bad*, Exod., XXVIII, 42; Lev., VI, 3 (Vulgate, 10) : ainsi



81. — *Linum orientale.*
D'après l'original recueilli dans la vallée du Cédron par le Fr. Jouannet Marie en août 1890.

avait-il été prescrit à Aaron et à ses fils. Lev., XVI, 4, 23, 32. L'homme de la vision d'Ezéchiel qui porte une écritoire à la ceinture est, comme les prêtres, vêtu de *bad*. Ezech., IX, 2, 3, 11; X, 2, 6, 7. L'homme à la ceinture d'or qui est au-dessus des eaux dans la vision de Daniel sur les bords du Tigre, Dan., X, 5; XII, 6, 7, porte également des vêtements de *bad*.

3° *Le šêš.* — Le *šêš* est mentionné pour la première fois dans l'histoire de Joseph. Gen., XLI, 42. Pour paraître devant le Pharaon, il doit se revêtir de *šêš*. Cf. Hérodote, II, 37. Les tentures du Tabernacle et le voile de l'entrée étaient en *šêš* retors, c'est-à-dire formé de plusieurs fils tordus ensemble. Exod., XXVI, 1, 36; XXVII, 9, 16, 18; XXXV, 25, 35; XXXVI, 8; XXXIX, 9, 16, 23. En *šêš* étaient les habits d'Aaron et de ses fils, Exod., XXVIII, 5, 6, 33, 39; l'éphod et la ceinture d'Aaron, Exod., XXXIX, 2, 5; et les autres vêtements sacrés. Exod., XXXIX, 27, 28. Le *šêš* fait partie des offrandes du peuple. Exod., XXV, 4. Ézéchiel, XVI, 16, 13, représente Jérusalem revêtue de *šêš*, avec un voile ou turban de *šêš* sur la tête. La femme laborieuse a des vêtements de *šêš* et de pourpre. Prov., XXXI, 22. Les voiles des vaisseaux de Tyr étaient faites de *šêš* d'Égypte, brodé de couleurs variées. Ezech., XXVII, 7. Le *šêš* paraît bien être substantiellement de la même matière que le *bad*. Les mêmes vêtements des prêtres sont dits tantôt faits de *šêš*, Exod., XXVIII, 40, tantôt de *bad*. Levit., XVI, 4. L'un et l'autre mot sont également traduits par le chaldéen *bûṣ*, qui sert aussi à rendre *pištim*, le lin. Il paraît donc que le *šêš* est du lin comme le *bad*. « Partout dans le livre de la Loi, dit Maimonide, *Halach. kelê ham-mikdasch*, c. VIII, 13 (cité dans J. Braun, *Vestitus sacerdotum Hebræorum*, Leyde, 1680, p. 25), *šêš* ou *bad* signifie lin (*pištim*) et c'est le byssus (*bûṣ*). » Mais les auteurs ne s'entendent pas pour déterminer quelle différence existe entre ces deux espèces de lin. D'après les uns, le *bad* serait le lin ordinaire et le *šêš* le fin lin, de couleur très blanche. D'après d'autres à la suite de Maimonide et Abarbanel, la différence viendrait non de la matière, mais du tissage; le *bad* (cf. *bad*, « seul ») serait tissé d'un fil simple; le *šêš* (cf. *šêš*, « six ») de six fils tordus ensemble : ce serait pour cela qu'on ajoute souvent *mošzâr*, de lin retors. La difficulté est que dans l'Exode, XXXIX, 28, on dit que les caleçons des prêtres sont de *bâd šêš mošzâr*. D'ailleurs *šêš*, « lin, » ne paraît pas se rattacher à la racine de *šêš*, « six, » mais faire allusion plutôt à la blancheur de l'étoffe (cf. *šêš*, Esth., I, 6, « marbre blanc; » de même en Égypte *šes* désigne une pierre blanche). Pour d'autres le *šêš* est le lin d'Égypte, comme le nomme Ézéchiel, XXVII, 7; *bad*, le lin de Palestine et de Syrie, appelé après la captivité *bûṣ*, lin que le même prophète, XXVII, 16, fait venir de Syrie. Et comme l'un et l'autre étaient du lin, les interprètes chaldéens les rendirent également par *bûṣ*, nom plus usité de leur temps pour désigner ce tissu. Voir J. Braun, *Vestitus sacerd. Hebræor.*, l. I, c. II, p. 23-35 et c. VII, p. 138-142; et l. II. c. II, p. 460; dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1751, t. XII, col. 798, 830; t. XIII, col. 222; A. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, in-8°, Leipzig, 1880 (sur Exod., XXV, 4), p. 274. Il est à remarquer qu'en égyptien le *šes* est un tissu d'une spéciale finesse; le *suten šes* est



82. — *Linum spicatum.*
D'après l'original recueilli sur le mont du Mauvais-Conseil par le Fr. Jouannet Marie en mars 1890.

du lin très blanc et très fin. On sait que le lin d'Égypte était particulièrement estimé. Hérodote, II, 105; Silius Italicus, III, 25, 375; Trebellius, *Vita Gallica*, 6.

4° *Le bûṣ.* — Ce nom ne se rencontre que dans les

derniers livres de la Bible hébraïque. David et les lévites qui portaient l'arche avaient un vêtement (*me'îl*) de *bûṣ*. I Par., xv, 27. Les lévites chargés de chanter dans le temple avaient aussi des robes de *bûṣ*. II Par., v, 12. Le roi Hiram envoya à Salomon un ouvrier habile à tisser le *bûṣ*. II Par., II, 13. Le voile à l'entrée du Saint des Saints était de *bûṣ*. II Par., III, 14. D'après Ézéchiel, XXVII, 16, parmi les produits que la Syrie apportait sur les marchés de Tyr se trouvait le *bûṣ*. Des cordons de *bûṣ* et de rouge pourpre soutenaient les tentures de coton blanc et de pourpre violette dans le palais d'Assuérus. Esth., I, 6. Mardochée portait un manteau de *bûṣ* et de pourpre. Esth., VIII, 15. Le mauvais riche, Luc., XVI, 19, avait une tunique de *byssus*. Les auteurs entendent très diversement quelle étoffe est désignée par ce mot, que le grec rend par βύσσος et le latin par *byssus*. Les uns y voient le coton, d'autres le lin, d'autres l'un et l'autre. Il faut remarquer que le mot *bûṣ* est d'usage plus récent que les noms précédents, et que le chaldéen traduit par ce mot *pištim*, Ose., II, 9; XLIV, 17, 18, etc., *bad*, Lev., XVI, 4, etc., et *šêš*, Gen., XLI, 42; Exod., XXV, 4, etc. Les Septante rendent également par βύσσος ou βύσσινος le mot *bad*, I Par., XV, 27, et le mot *šeš*, Gen., XLI, 42. Il paraît donc que le *bûṣ* n'est qu'un nom araméen du *bad*, et aussi du *šêš*, c'est-à-dire du lin. D'après plusieurs même le mot *byssus* viendrait du mot égyptien *šes* précédé de l'article, *pe-šeš* ou *pi-ses*. Le βύσσος d'Hérodote, II, 86, bandelettes dont on enveloppait les momies d'Égypte, était bien du lin, comme l'a montré l'étude microscopique de ces bandelettes. Il en est de même des baudriers de byssus que portaient les Perses. Hérodote, VII, 181. Mais les anciens ne paraissent pas avoir toujours nettement distingué dans leurs appellations les tissus de lin de ceux de coton. On signale, I Par., IV, 21, à Jérusalem ou aux environs une fabrique de *byssus*.

5° On trouve probablement des allusions au lin dans Prov., VII, 16, où le mot *'êtûn* signifie ou un fil de lin très fin dont on se servait pour fabriquer de belles couvertures de lit, ou l'étoffe même faite de ce fil (cf. le grec ὀθόνη; voir t. II, col. 2243); également dans Is., III, 23, et Prov., XXXI, 24, où le mot *sâdin* désigne une tunique de dessous, faite de lin fin. Cf. le grec, σινδών. Voir Vêtements, Tunique. Dans le livre de l'Ecclésiastique, XL, 4, on parle du pauvre vêtu de toile de lin grossière, ὠμόλινον, traduit exactement par la Vulgate, *linum crudum*. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 94. Malheureusement le texte hébreu découvert a une lacune à ce mot-là même. Dans l'Apocalypse, XV, 6, les anges sont vêtus de fin lin blanc.

E. Levesque.

LINCEUL (hébreu : *sâdîn*: Septante : σινδών; Vulgate : *sindon*), pièce d'étoffe servant à envelopper le corps. — 1° Le mot hébreu *sâdîn*, qui se retrouve en assyrien sous les formes *sudinnou* et *satinnu*, désigne originairement un vêtement de dessous, une sorte de chemise de lin qui se mettait sur le corps même, par dessous les autres vêtements. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 559. Le mot grec σινδών, reproduit par le latin *sindon*, indique un tissu de lin, primitivement fabriqué dans l'Inde, Ἰνδός, d'où lui est venu son nom. Cf. Hérodote, I, 200; II, 95; Thucydide, II, 49; Strabon, 693, 717, etc. Il est donc probable que la traduction de *sâdîn* par σινδών n'est qu'approximative et repose surtout sur une similitude phonétique. Samson proposa une énigme aux Philistins et leur promit, s'ils la devinaient, trente *sedinim*, ὀθόνια, « tuniques de linge, » *sindones*, et autant de tuniques de rechange. Jud., XIV, 12, 13. Les *sedinîm* sont des chemises de lin qui se portaient la nuit et se gardaient le jour comme vêtement de dessous. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ Vaticin.*, Leipzig, 1810, t. I, p. 132. La femme louée dans les Proverbes, XXXI, 24, faisait elle-même des *sedinim*, σινδόνας, *sindonem*, et les vendait aux marchands. Isaïe, III, 23, cite ces sortes de chemises fines, τὰ βύσσινα, les étoffes de byssus, *sindones*, parmi les objets de toilette dont s'enorgueillissaient les femmes de Jérusalem. — Dans le Nouveau Testament, le σινδών n'apparaît qu'une seule fois avec le sens de vêtement de dessous. Au moment de l'arrestation du Sauveur, un jeune homme, réveillé sans doute par le bruit de l'escorte qui passait près de sa maison, revêtit à la hâte sa chemise de lin, que les Juifs d'alors ne gardaient pas au lit, cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 544, et sortit pour voir ce qui se passait. La couleur blanche de son vêtement attira l'attention de l'escorte, désireuse avant tout d'éviter qu'on fût averti dans la ville de ce qui se préparait. On mit la main sur le jeune homme; mais celui-ci s'enfuit en abandonnant ce qui le couvrait et échappa à la faveur de la nuit. Marc., XIV, 51, 52. Comme le mot *nudus*, « nu, » s'appliquait souvent chez les anciens, à celui qui n'avait quitté que ses vêtements de dessus, cf. Joa., XXI, 7, il se pourrait que le jeune homme en question eût jeté, par-dessus sa chemise, une sorte de drap qu'il abandonna ensuite pour s'enfuir. Mais, en Orient, on ne se sert guère, pour dormir, que de couvertures de couleur en laine, voir Laine, col. 34, Lit, et ces couvertures ne peuvent être désignées par le mot *sindon*, qui ne convient qu'à une étoffe de lin. La première explication est donc plus probable.

2° Dans l'Évangile, il est surtout question du linceul à propos de l'ensevelissement du Sauveur. Les écrivains sacrés distinguent très nettement entre le σινδών, *sindon*, linceul qui enveloppait tout le corps, Matth., XXVII, 59; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53, et le σουδάριον, *sudarium*, pièce de lin beaucoup moins ample qui n'entourait que la tête du mort. Joa., XI, 44; XX, 7. Le linceul de Notre-Seigneur était une pièce d'étoffe de lin, toute blanche, qu'acheta Joseph d'Arimathie et dans laquelle fut enseveli le corps du Sauveur. Voir Ensevelissement, t. II, col. 1816, 1817. A partir du XIII[e] siècle, on donna au mot *sudarium*, « suaire, » le sens qui appartenait proprement au mot *sindon*, linceul. C'est donc sous le nom de suaire qu'on parle le plus habituellement du linceul de Notre-Seigneur. Voir Suaire. — Les morts étaient ordinairement enveloppés dans un linceul; mais on ne repliait sur eux cette pièce de lin qu'au sépulcre. C'est ce qui fait que le jeune homme de Naïm peut se relever dans son cercueil ouvert sans être embarrassé par son linceul. Luc., VII, 15. Quand Lazare ressuscité parut à la porte de son tombeau, il avait les mains et les pieds liés de bandes d'étoffe et la tête entourée d'un suaire qui était attaché. Joa., XI, 44. Le linceul proprement dit enveloppait le tout; mais il avait dû rester sur la banquette de pierre du sépulcre, car l'Évangéliste ne le mentionne pas, et d'ailleurs le linceul eût empêché de voir les bandelettes des extrémités et le suaire de la tête. Le cadavre avait évidemment une autre enveloppe que ces bandelettes et ce suaire pour paraître aux yeux des assistants. Au moment des fiançailles, les deux futurs époux se donnaient mutuellement un vêtement de dessous, un *sindon* ou chemise, qu'ils mettaient par dessus leurs autres vêtements le jour de l'Expiation et aux jours de jeûne, et avec lequel il était de règle qu'on les ensevelît. Cf. Iken, *Antiq. hebr.*, p. 544, 610. Cette coutume, que les Juifs prétendent ancienne, était probablement déjà en vigueur à l'époque évangélique. En tout cas, Lazare ressuscité portait quelque chose d'équivalent. Il n'en est point question dans la sépulture de Notre-Seigneur, parce que son ensevelissement était provisoire et que les soldats avaient pris possession de tous les vêtements qu'il portait avant sa crucifixion.

H. Lesêtre.

LINDA (Guillaume Damase van), prélat catholique hollandais, né à Dordrecht en 1525, mort à Gand le

11 novembre 1588. Après avoir étudié à Louvain et à Paris, il fut ordonné prêtre et chargé d'enseigner l'Écriture Sainte à Dillingen. Il était inquisiteur de la foi dans les provinces de Hollande et de Frise, quand Philippe II le désigna vers 1560, pour occuper le siège épiscopal de Ruremonde, dont il ne prit possession qu'en 1567. En 1588, il fut transféré à Gand comme successeur de Cornelius Jansénius. Il mourut la même année. Voici ses principaux ouvrages : *De optimo genere interpretandi Scripturas,* in-8°, Cologne, 1558; *Panoplia evangelica, sive de Verbo Dei evangelico,* in-f°, Cologne, 1559; *Paraphrasis in Ps.* CXVIII *cum annotationibus pro vulgata Psalmorum versione contra judaizantes nostræ ætatis interpretes,* in-8°, Anvers, 1567; *Psalterium vetus a mendis* DC *repurgatum et de græco atque hebraico fontibus illustratum,* in-8°, Anvers, 1568; *Paraphrasis in omnes Psalmos,* in-8°, Cologne, 1576; *Mysticus Aquilo,* in-8°, Cologne, 1580, application d'une prophétie de Jérémie au schisme de l'Église protestante; *Glaphyra in Epistolas apocalypticas S. Joannis Apostoli cum Ecclesiæ prosopopœia ad easdem,* in-8°, Louvain, 1590; *Paraphrasis in Psalmos pœnitentiales,* in-8°, Cologne, 1609. — Voir A. Havensius, *Vita G. Lindani,* in-4°, Cologne, 1609; Valère André, *Bibliotheca Belgica,* p. 323; Foppens, *Biblioth. Belgica,* t. I, p. 410; Dupin, *Auteurs ecclésiastiques de 1550 à la fin du* XVI[e] *siècle* (1703), p. 473. B. HEURTEBIZE.

LINDISFARNE (LES ÉVANGILES DE), célèbre manuscrit de la Vulgate, maintenant au Musée britannique, Cotton, Nero D. IV. C'est, au jugement de S. Berger (*Hist. de la Vulg.*, p. 39), « le plus beau des manuscrits de la famille northumbrienne, le chef-d'œuvre de la calligraphie hiberno-saxonne. » En l'examinant, dom Morin a découvert qu'une petite liste de fêtes, placée en tête de chaque Évangile, est un calendrier d'origine napolitaine et voici son explication. Adrien, abbé d'un monastère des environs de Naples, qui accompagnait, en 668, Benoit Biscop, aurait apporté à Lindisfarne son exemplaire des Évangiles, dont notre codex serait une copie. Cf. *Revue bénédictine,* t. VIII, 1891, p. 481. — Pour le texte, le manuscrit de Lindisfarne a des rapports assez étroits avec le *Codex Amiatinus,* copié lui aussi en Angleterre, mais sur un original de provenance italienne. Il est accompagné d'une traduction interlinéaire en anglo-saxon, datant du X[e] ou du XI[e] siècle. Une note finale du prêtre Aldred nous apprend que le codex fut écrit par Eadfrith, évêque de Lindisfarne (698-721), orné et illustré par Ethilwald, aussi évêque de Lindisfarne (724-740), et relié par Billfrith. Aldred lui-même se déclare l'auteur de la glose northumbrienne. — Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Nancy, 1893, p. 39-41, 385; Bond et Thompson, *Palæogr. Soc.*, Londres, 1873-1883, t. I, pl. 3-6, 22; Westwood, *Miniatures and Ornaments of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts,* Londres, 1868, pl. XII et XIII. — Stevenson et Waring ont publié le texte latin et anglo-saxon, en 1854-1865 (2[e] édit., 1887); Wordsworth, dans son *Novum Testamentum secundum editionem S. Hieronymi,* Oxford, 1889-1898, a collationné le texte latin sous le sigle Y. F. PRAT.

LINGE. Voir LINCEUL, col. 265.

LION (hébreu : *'ărî, 'aryêh, lâbî',* au féminin : *lebîyâ'; lebâ'îm,* au féminin : *lebâôt,* employé seulement au pluriel; *laiš, šaḥal;* chaldéen : *'aryêh;* Septante : λέων, λέαινα; Vulgate : *leo*), carnassier du genre chat, *felis leo,* dont il forme la plus grande espèce (fig. 83). Pour le petit du lion, voir LIONCEAU.

I. HISTOIRE NATURELLE. — 1° La taille du lion est à peu près celle du tigre; elle peut atteindre plus de deux mètres, de l'extrémité du museau à l'origine de la queue, mais varie suivant les races et les pays; la hauteur est d'un peu plus d'un mètre. Le lion a le poil ras, de couleur fauve; dans la plupart des espèces, une forte crinière couvre les épaules et la poitrine, et la queue se



83. — Le lion d'Asie.

termine par une touffe de même nature. La femelle, d'un quart moins grande que le mâle, a la tête moins forte et ne porte qu'un poil ras par tout le corps. Après une gestation de cent huit jours, elle met bas trois ou quatre petits, gros comme des chats de moyenne taille, les allaite pendant six mois, veille sur eux avec un grand dévouement maternel et ensuite, avec leur père, leur apprend à chasser. Le lion tient la tête haute, ce qui lui donne beaucoup de majesté. Il vit jusqu'à une quarantaine d'années. — 2° Terrible carnassier, le lion fait une consommation énorme de gibier et d'animaux domestiques. On a évalué à 6 000 francs la valeur des chevaux, mulets, bœufs, chameaux et moutons qu'un seul lion enlève par an aux Arabes d'Algérie. Il est vrai que le lion du nord de l'Afrique est particulièrement fort et vorace. En général, le fauve ne sort pas pendant le jour; il reste indolemment couché dans sa tanière, au milieu des broussailles épaisses. Sur le soir, il va s'embusquer, autant que possible, à proximité d'une source ou d'une mare, où viennent boire les antilopes, les gazelles et d'autres animaux semblables, qu'il ne pourrait atteindre à la course. D'un bond énorme, il fond sur sa proie, lui brise l'épine dorsale par un formidable coup de patte ou l'entame à pleine gueule pour la mettre hors d'état de fuir. Dans l'une des scènes représentées sur l'obélisque noir de Salmanasar, on voit un lion qui se jette ainsi sur un cerf (fig. 84). Sur un bas-relief de Persépolis, c'est un taureau qui est attaqué. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 174. Si le lion n'a pas été heureux dans sa recherche, la faim le pousse dans les endroits où sont parqués les animaux domestiques. Il franchit en se jouant les plus hautes clôtures, saisit sa victime, bœuf, cheval, ou, à leur défaut, chèvre, mouton, et l'emporte pour la dévorer à l'écart. Même en plein jour, s'il n'a pas mangé depuis longtemps, il n'hésite pas à fondre sur un troupeau, défendu par ses gardiens et ses chiens, pour y prendre ce dont il a besoin. Sa force musculaire lui permet non seulement d'emporter de pesants butins, mais encore de s'attaquer à toutes les autres bêtes. Le tigre seul est capable de lui tenir tête; le buffle ne se défend avantageusement avec ses cornes que si le lion l'attaque par devant. Le mâle et la femelle chassent quelquefois ensemble, surtout quand ils ont à élever leurs lionceaux; mais, en général, on ne voit guère plus d'un lion fréquenter le même district; les exigences de son alimentation sont telles qu'il ne supporte pas de compagnon sur le sol qu'il exploite. — 3° Le lion a une certaine crainte de l'homme. Il ne l'attaque que quand il a été blessé lui-même ou que sa faim est irrésistible. D'ordinaire, s'il est rassasié, il laisse passer l'homme

impunément et même s'éloigne à son approche. La réputation de générosité qu'on lui a faite ne paraît guère méritée; cette générosité n'est autre chose que de l'indifférence de la part d'un carnassier déjà repu. Le lion se laisse pourtant apprivoiser aisément (fig. 85). Les anciens monarques orientaux avaient des lions qui servaient ainsi à leur agrément. Ramsès II en possédait un qui l'accompagnait docilement dans ses expéditions et donnait avec furie contre les ennemis (fig. 86), Cf. Rosellini, *Monumenti storici*, pl. LXXXVII, CVII; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, Paris, 1897, p. 393. — 4° Le lion irrité ou affamé se bat les flancs avec sa queue et secoue violemment sa crinière. A ces indices, l'homme n'a qu'à se tenir à distance. Les rugissements que le lion fait alors entendre retentissent au loin, surtout pendant la nuit. Ce sont des accents profonds, mêlés par intervalles, de notes aiguës, qui terrifient tous les autres animaux, même ceux qui sont à l'abri dans des enclos. Ceux qui se sentent menacés s'enfuient, encore avertis d'ailleurs par les fortes émanations qui se dégagent du carnassier. Voir RUGISSEMENT. — 5° Pour prendre le lion, les anciens creusaient une fosse profonde, entourée d'un mur de pierres sèches, comme un parc à bestiaux; au sommet d'une poutre, plantée au milieu de la fosse, ils attachaient un agneau ou un chevreau dont les bêlements attiraient le fauve. Celui-ci, pour s'emparer de la proie, sautait par-dessus le mur et tombait dans le trou dont il ne soupçonnait pas l'existence. Les Arabes et d'autres peuples africains se servent encore du même procédé pour mettre sans danger le lion à portée de leurs coups. On laissait l'animal dans la fosse jusqu'à ce que la faim l'eût exténué. On y descendait alors une cage, voir t. II, fig. 12, col. 31, au fond de laquelle se trouvait un morceau de viande. Le lion une fois entré, on abaissait la porte, et la cage contenant le prisonnier était hissée à l'aide de cordes. Le lion passait alors dans les parcs royaux, où les princes se donnaient le plaisir de le chasser. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 401-402. Les monarques orientaux considéraient la chasse des grands fauves comme un service rendu à leurs sujets; c'était un office de leur charge au même titre que la guerre contre les ennemis. Ils poursuivaient le lion les armes à la main, à l'aide de chevaux et de chiens assez aguerris à cet exercice pour ne pas s'effrayer ni de l'odeur ni de la vue du carnassier. Ils le forçaient, le perçaient de flèches et l'achevaient à coups de lance (fig. 87). Voir diverses autres chasses au lion, égyptienne (fig. 88), assyriennes et perses, t. I, fig. 215, col. 898; fig. 321, col. 1159; fig. 326, col. 1163; t. II, fig. 477, col. 1300. Ils aiment à raconter dans leurs inscriptions leurs exploits cynégétiques. C'est ainsi que, sur l'une des siennes, Théglathphalasar I[er] nous informe qu'en cinq années seulement il a tué à pied cent vingt lions à coups de flèches et huit cents du haut de son char. *Annales de Théglathphalasar I[er]*, col. VI, l. 58-81; Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 662; cf. t. I, p. 62, 558; t. II, p. 621, 622; t. III, p. 699. Voir aussi Ctésias *Persic.*, 40.



84. — Le lion chassant le cerf. Obélisque de Salmanasar. British Museum.



85. — Lion offert en tribut par un Libyen au pharaon Toutankhamen. Thèbes. XVIII[e] dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 116.

II. Les lions en Palestine. — 1° Le lion de Palestine n'appartenait pas à la même race que celui du nord de l'Afrique. Il avait la taille plus courte et plus trapue et la crinière moins développée. Il était de la variété des lions de Syrie. Aristote, *Hist. animal.,* vi, 31; ix, 44; Pline, *H. N.,* viii, 17, 18. Les lions abondaient en Palestine, comme dans le reste de la Syrie. Le roi d'Égypte Amenhotep III, qui venait chasser dans ces contrées, se vante d'y avoir tué cent douze lions dans les dix premières années de son règne, et fit graver à profusion sur de gros scarabées d'émail vert le dénombrement de ses victimes. Cf. Birch, *Scarabæi of Amenophis III,* dans les *Records of the Past.,* 1re sér., t. xii, p. 40. La Bible mentionne les lions plus d'une centaine de fois, et plusieurs localités de Palestine paraissent avoir emprunté à ces animaux le nom qu'elles portent : Laïs, Jud., xviii, 29, voir Dan, t. ii, col. 1240; Laïsa, Is., x, 30, et Lebaoth ou Bethlebaoth, « demeure des lionnes, » Jos., xix, 6. Voir Bethlebaoth, t. i, col. 1688. Mais c'est surtout dans les épais fourrés de la vallée du Jourdain que les lions avaient leurs repaires. Jer., xlix, 19; l, 44; Lam., iii, 10; Zach., xi, 3. Ils disparurent peu à peu de Palestine, en même temps que les grandes forêts qui abritaient le gros gibier. Il en existait pourtant encore au ve siècle, S. Jérôme, *In Zach.,* III, ii, 5, t. xxv, col. 1500, et même au xiie. Jean Phocas, *De locis sanctis,* xxiii, t. cxxxiii, col. 952; Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, t. i, p. 274; cf. p. 97. Il est douteux, malgré les dires des Bédouins, qu'il en reste aujourd'hui en Arabie. — 2° Les anciens Israélites se trouvèrent souvent en face du lion, comme le laissent supposer les fréquentes allusions de la Sainte Écriture. Il ne paraît pourtant pas qu'ils aient jamais été en mesure de leur faire sérieusement la chasse. Toutefois plusieurs d'entre eux eurent l'occasion de se mesurer avec lui. Près des vignes de Thamnatha, Samson vit venir à sa rencontre un jeune lion rugissant et le mit en pièces comme un simple chevreau. Quelque temps après, il retrouva le corps du lion tout décharné, avec un essaim d'abeilles qui avaient fait leur miel à l'intérieur. Ce fut le sujet d'une énigme qu'il proposa aux Philistins. Jud., xiv, 5-15. Les Assyriens représentent souvent leur géant Gilgamès étouffant un lionceau sous son bras. Cette image se retrouvait entre les taureaux ailés du palais de Sargon à Khorsabad. Voir t. ii, fig. 246, col. 667. — David raconte à Saül que, quand il était berger, si un lion ou un ours lui ravissait une brebis, il courait après le fauve et arrachait la brebis de sa gueule; parfois le lion se dressait contre lui, mais il le saisissait à la gorge et le tuait. I Reg., xvii, 34, 35; Eccli., xlvii, 3. Une tablette chaldéenne représente un berger qui, la hache à la main, dispute à un lion le taureau qu'il vient de terrasser (fig. 90). — Un des chefs militaires de David, Banaïas, avait tué un lion dans une citerne. II Reg., xxiii, 20; I Par., xi, 22. Voir Banaias, t. i, col. 1424. — Un autre berger, le prophète Amos, iii, 12, parle du gardien du troupeau qui arrache à la gueule du lion deux jambes ou un bout d'oreille. Ces audaces réussissent assez souvent avec le lion déjà rassasié, surtout avec le lion de Syrie. Celui d'Afrique était plus féroce et se fût montré moins accommodant. C'est en songeant à ce dernier que, pour détourner les Israélites



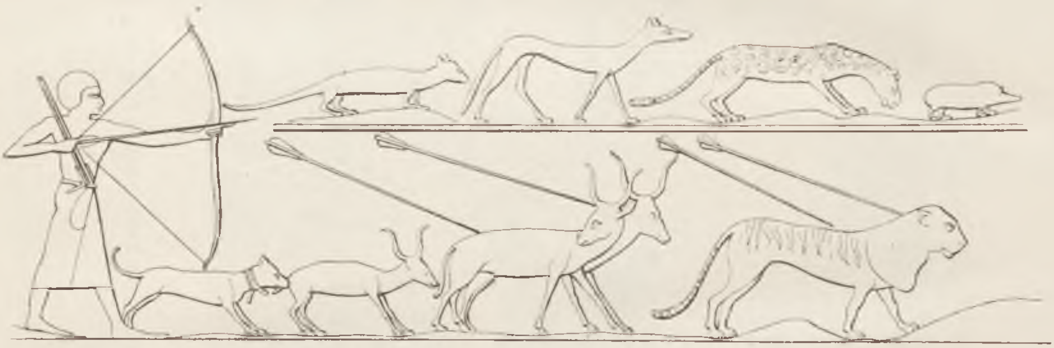
86. — Ramsès II, accompagné de son lion. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* t. ii, pl. xv.



87. — Chasse au lion en Assyrie. Koyoundjik. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 50.

d'aller chercher un appui en Égypte, Isaïe, xxx, 6, dit que de ce pays sortent le lion, la lionne et d'autres bêtes dangereuses. Cf. Sap., xi, 18. — 3° Le lion, de son côté, fit des victimes en Palestine. Le prophète de Bethel s'en retournait, après avoir reproché à Jéroboam son culte schismatique, puis revenait sur ses pas malgré l'ordre du Seigneur, quand un lion le tua en chemin, sans cependant faire de mal à son âne. III Reg., xiii, 24-29. Pareil sort fut infligé à un fils de prophète qui ne sut pas obéir. III Reg., xx, 36. — Lorsque les colons envoyés de la Babylonie vinrent occuper le territoire de Samarie, ils eurent à compter avec les lions qui s'étaient enhardis et multipliés, grâce à la dépopulation du pays. Ils s'imaginèrent alors que les ravages faits par les lions au milieu d'eux avaient pour cause la colère du dieu local, qu'ils ne savaient pas honorer. C'est pourquoi Sargon leur envoya des prêtres israélites pour les instruire. IV Reg., xvii, 25-27. Les colons se constituèrent des dieux divers. Les Cuthéens se mirent à honorer Nergal, comme ils le faisaient déjà dans leur pays d'origine. Voir Cutha, t. ii, col. 1161; Nergal. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, Giessen, 1872, p. 167. — 4° On trouve dans la Sainte Écriture différentes remarques au sujet des lions. Dieu prend soin de la lionne et de ses petits. Job, xxxviii, 39. « Le lion est sur le chemin ! » dit le paresseux qui ne veut pas sortir. Prov., xxii, 13; xxvi, 13. Le lion chasse l'onagre, Eccli., xiii, 23; xxvii, 11; il rugit en saisissant sa proie. Am., iii, 4. Les excavations minières lui sont inconnues. Job, xxviii, 8. Il est le roi des animaux, Prov., xxx, 30, et pourtant un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. Eccle., ix, 4.

III. Les lions en Chaldée. — Les lions ont toujours habité en grand nombre dans les marais et les buissons de la Mésopotamie. Ammien Marcellin, XVIII, vii, 5. Ils sont de deux espèces, que distinguent surtout l'abondance ou l'absence de la crinière. Les anciens rois assyriens, chaldéens et perses étaient grands chasseurs de lions. On donnait au carnassier le nom de *lik makh,* « grand chien. » Cf. Layard, *Nineveh and Babylon,* Londres, 1853, p. 487. Par deux fois, Daniel fut jeté à Babylone dans une fosse aux lions. La première fois, il avait continué à adorer son Dieu, malgré les ordres du roi. La seconde, il avait refusé d'adorer Bel et s'était vu mettre dans une fosse qui contenait sept lions affamés. Le résultat fut le même dans les deux cas. Les fauves respectèrent le prophète, mais ensuite dévorèrent sur-le-champ ses accusateurs jetés à sa place. Dan., vi, 16-24; xiv, 30-41; I Mach., ii, 60; Heb., xi, 33. La fosse aux lions est appelée *gob* ou *gubbâ' ;* elle a une ouverture que l'on peut fermer solidement par une pierre et sur laquelle le roi appose son sceau. Voir Fosse, t. ii, col. 2329. « La fosse aux lions devient pour nous un détail d'une exactitude et d'une précision topiques, en



88. — Chasse au lion en Égypte. XIe dynastie. Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. ii, Bl. 131.

présence des admirables bas-reliefs de chasses d'Assurbanipal, transportés à Londres, où nous voyons amener sur le terrain, dans des cages, les lions gardés pour les plaisirs du roi. » Fr. Lenormant, *La Divination chez les Chaldéens,* Paris, 1875, p. 192. Voir t. ii, fig. 12, col. 31. On sait que déjà Sargon gardait des lions dans son palais de Dour-Sarroukin, près de Ninive. Maspero, *Histoire ancienne,* t. iii, p. 269. Ézéchiel, xix, 6-9, parle de l'endroit dans lequel on les enfermait. Il compare son peuple à un jeune lion qui, fier de sa force, se met à tout ravager, comme les autres lions, c'est-à-dire comme les autres peuples. Mais les nations d'alentour se rassemblent contre lui, tendent sur lui leurs rets, le prennent dans leur fosse, le mettent en cage et le conduisent au roi de Babylone, qui l'enferme dans un lieu fortifié, *meṣodôt,* φυλακή, *carcer.* Cette prison fortifiée est la même chose que la fosse où fut jeté Daniel. Voir t. ii, fig. 60, 61, col. 157.

IV. Comparaisons tirées des lions. — La force et la majesté du lion, ses fureurs, sa cruauté, ont fourni maintes comparaisons aux auteurs sacrés. Ils assimilent tour à tour au lion : 1° *Dieu lui-même.* Dieu est terrible comme un lion dans l'exercice de sa justice vengeresse. Is., v, 29; xxxviii, 13; Jer., xxv, 38; xlix 19; l, 44; Lam., iii, 10; Ose., v, 14; xiii, 8; Am., iii, 8; Eccli., xxvii, 31; xxviii, 27. Il poursuit Job comme un lion. Job, x, 16. Mais aussi c'est avec l'intrépidité d'un lion, inaccessible aux menaces des bergers rassemblés contre lui, qu'il prendra la défense d'Israël contre les nations. Is., xxxi, 4. — 2° *Plusieurs tribus israélites.* « Juda est un jeune lion. » Gen., xlix, 9. Voir Juda 6, t. iii, col. 1770. Comme descendant de cette tribu, Jésus-Christ est appelé « le lion de la tribu de Juda ». Apoc., v, 5. « Gad repose comme une lionne, il déchire le bras et la tête... Dan est un jeune lion qui s'élance de Basan. » Deut., xxxiii, 20, 22. Voir Dan, t. ii, col. 1240; Gad, t. iii, col. 31. — 3° *Le peuple d'Israël.* Balaam dit de lui : « C'est un peuple qui se lève comme une lionne et qui se dresse comme un lion. » Num., xxiii, 24; xxiv, 9. Israël infidèle fait dire à Dieu : « Mon héritage est pour moi comme un lion dans la forêt; il pousse contre moi ses rugissements. » Jer., xii, 8. Ézéchiel, xix, 1-6, compare les exploits et les malheurs de son peuple à ceux d'un jeune lion. Après la restauration messianique, le reste d'Israël sera au milieu des nations comme le lion au milieu des bêtes de la forêt, foulant aux pieds et déchirant sans que rien puisse lui résister. Mich., v, 7. — 4° *Les nations étrangères.* Nahum, ii, 12-13, compare Ninive à un repaire de lions : là gîtaient le lion, la lionne et les lionceaux; le lion chassait pour ses petits et apportait des proies dans son antre. Le Chaldéen, comme un lion qui s'élance de son taillis, marche contre Jérusalem. Jer., iv, 7; cf. ii, 15;

v, 6; l, 17. Israël coupable est en face des nations comme celui qui fuit devant un lion. Am., v, 19. Mais, à leur tour, les grands de Babylone, poursuivis par le Seigneur, pousseront des rugissements de lions. Jer.,



89. — Berger défendant son troupeau contre un lion.
D'après Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa*, p.258.

li, 38; cf. Ezech., xxxviii, 13; Zach., xi, 3. — 5° *Les rois*. Leur colère est terrible comme le rugissement du lion. Prov., xix, 12; xx, 2. Leur injustice n'est pas moins redoutable. Prov., xxviii, 15. Ézéchiel, xxxii, 2, compare le roi d'Égypte à « un lionceau parmi les nations ». Esther, xiv, 13, se prépare à paraître devant Assuérus comme « en présence du lion ». Les monarques orientaux aimaient à se comparer à des lions. Osortésen se fait appeler « un lion qui frappe de la griffe et ne lâche jamais son arme »; Thothmès III est qualifié de « lion fascinateur » dans un hymne du temps, et Sennachérib raconte qu'il partit à la guerre « en vrai lion ». Maspero, *Histoire ancienne*, t. i, p. 466; t. ii, p. 270; t. iii, p. 306. Saint Paul, épargné une première fois au tribunal de Néron, dit qu'il a échappé à la « gueule du lion ». II Tim., iv, 17. — 6° *Les guerriers valeureux*. Saül et Jonathas étaient forts comme des lions. II Reg., i, 23. Les Gadites qui se joignirent à David étaient « semblables à des lions ». I Par., xii, 8. Cf. Is., xv, 9. Même celui qui avait un cœur de lion tremblait devant David et ses braves. II Reg., xvii, 10. Judas Machabée est comparé à un lion qui rugit sur sa proie, I Mach., iii, 4, et ses guerriers sont comme des lions. II Mach., xi, 11. — 7° *Les persécuteurs*. Dans Job, iv, 9-11, Éliphaz montre les méchants exterminés par le souffle de Dieu :

> Le rugissement du lion (*'aryêh*), la voix du lion (*šâḥal*),
> Les dents des lionceaux (*kefîrim*) sont brisées,
> Le lion (*laïš*) périt faute de proie,
> Et les petits du lion (*lâbî'*) sont dispersés.

Presque tous les noms du lion sont réunis dans ce texte. Les ennemis du juste sont des lions qui se tiennent aux aguets, rugissent, écrasent, déchirent et dévorent. Ps. vii, 3; x, 9; xvii (xvi), 12; xxxv (xxxiv), 17; lvi (lv), 5; lviii (lvii), 7; xci (xc), 13; civ (ciii), 21. Le glaive des chefs d'Israël dévore les prophètes, « comme un lion destructeur. » Jer., ii, 30. Les faux prophètes sont à leur tour des lions qui déchirent leur proie. Ezech., xxii, 25. Les chefs impies de Jérusalem sont qualifiés de même. Soph., iii, 3. — Au Psaume xxii (xxi), 17, le texte massorétique actuel porte *kâ'ări* que beaucoup d'exégètes traduisent ainsi :

> Voici que des chiens m'environnent,
> Une troupe de scélérats m'assiègent,
> Comme un lion (*kâ'ărî*), mes mains et mes pieds,
> Je puis compter tous mes os.

Au lieu de כארי, *kâ'âri*, « comme un lion, » les anciennes versions ont toutes lu un verbe, probablement כארו, *kâ-ârû*, « ils ont percé; » la différence entre les deux mots n'est que d'un י à un ו, si souvent écrits l'un pour l'autre. Septante : ὤρυξαν, « ils ont percé; » de même dans les versions syriaque, arabe, éthiopienne et copte. Aquila, d'abord ᾔσχυναν, « ils ont souillé, » puis ἐπέδησαν, « ils ont lié; » Symmaque : ὡς ζητοῦντες δῆσαι, « cherchant à lier; » Vulgate : *foderunt*, « ils ont percé; » saint Jérôme : *fixerunt*, « ils ont fixé, » et dans quelques manuscrits : *vinxerunt*, « ils ont lié. » La paraphrase chaldaïque réunit les deux leçons : « ils mordent comme un lion mes mains et mes pieds. » La leçon *kâ'ărû* est donc bien établie, d'autant plus que les notes massorétiques elles-mêmes indiquent la leçon *kâ'ărû* parmi les variantes de ce passage. L'idée qu'elle exprime est d'ailleurs conforme à ce qui est dit du Messie dans d'autres passages. Is., liii, 5; Zach., xii, 10. Cf. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1873, t. i, p. 225. Le parallélisme, que défigure totalement la traduction



90. — Trône égyptien, avec des accoudoirs en forme de lions.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. iii, pl. cclviii.

moderne, redevient parfait, quant à la forme et quant au fond, si l'on traduit :

> Ils percent mes mains et mes pieds,
> Je puis compter tous mes os.

Enfin la leçon *kâ'ărû* se retrouve dans la polyglotte

de Complute et dans quelques manuscrits, et Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 355, constate qu'elle s'harmonise mieux avec le contexte que celle des massorètes. Le mot vient d'une racine *kâ'ar,* ayant le même sens que *kârâh,* « creuser, percer. » Les lions ne sont donc pas en cause dans ce texte. Cf. Lesêtre, *Le Livre des Psaumes,* Paris, 1883, p. 99-100. — A la restauration d'Israël, il n'y aura pas de lion sur le chemin de son retour, Is., XXXV, 9, et, au temps messianique, le lionceau et le veau vivront ensemble. Is., XI, 6-7; LXV, 25; — 8° Enfin la Sainte Écriture compare encore au lion différents êtres, soit en bien, soit en mal : le juste à qui sa bonne conscience donne une pleine sécurité, Prov., XXVIII, 1; la sentinelle de Babylone, Is., XXI, 8, et un ange des derniers jours, Apoc., X, 3, dont la voix retentit comme le rugissement du lion; la méchante femme, plus à redouter que le lion, Eccli., XXV, 23; la sauterelle, dont la dent ravage comme celle du lion, Joel, I, 6; le péché, dont les morsures sont comme celles du lion, Eccli., XXI, 3, et le démon, lion rugissant qui cherche à dévorer les âmes. I Pet., V, 8.

V. LES LIONS SYMBOLIQUES. — 1° Dans les visions d'Ezéchiel, I, 10; X, 14; XLI, 19, il est question de chérubins ayant une face, c'est-à-dire une apparence de lions et des formes rappelant celles de ces animaux. Plusieurs de ces êtres symboliques ont, en effet, un corps de lion. Voir t. I, fig. 69, col. 313, et CHÉRUBIN, t. II, col. 665, et fig. 247, col. 671. — 2° Dans sa vision des quatre animaux, Daniel, VII, 4, signale d'abord un lion avec des ailes d'aigle. C'était le symbole de l'empire assyro-babylonien, représenté par un animal familier aux peuples de cet empire et caractéristique de la force et de l'activité conquérante. Voir DANIEL (LE LIVRE DE), t. II, col. 1274. Une inscription d'Assurbanipal mentionne les taureaux et les lions ailés, *lamassi,* qui ornaient son palais de Babylone. Cf. Talbot, dans les *Transactions of the Society of biblic. Archæol.,* 1873, t. II, p. 363. — 3° Parmi les quatre animaux présents devant le trône de l'Agneau, saint Jean, s'inspirant de la description d'Ezéchiel, I, 5-14, en nomme d'abord un qui est semblable à un lion. Apoc., IV, 7. Plusieurs Pères voient dans ce lion la figure de saint Marc. S. Ambroise, *Expos. Evang. S. Luc., Proœm.,* t. XV, col. 1532 ; S. Jérôme, *In Ezech.,* I, 7 ; *In Matth. Prol.,* t. XXV, col. 21; t. XXVI, col. 19; S. Grégoire le Grand, *In Ezech., hom.,* I, IV, 1, t. LXXVI, col. 815, etc. Voir MARC (SAINT). Cependant le symbole du lion est appliqué à saint Jean par saint Irénée, *Cont. hæres.,* III, 11, t. VII, col. 887, et à saint Matthieu par saint Augustin, *De consens. evang.,* I, 6 ; *In Joan.,* XXVI, 5, t. XXXIV, col. 1046; t. XXXV, col. 1666. Saint Jean voit encore des sauterelles qui ont des dents comme celles des lions, Apoc., IX, 8, cf. Joel, I, 6, et des chevaux qui ont des têtes de lions. Apoc., IX, 17. Enfin il décrit une bête à sept têtes, dont les bouches ressemblent à celles du lion. Apoc., XIII, 2. Ces divers animaux symboliques empruntent au lion ses caractères terribles et malfaisants.

VI. LES LIONS SCULPTÉS. — 1° Salomon fit exécuter pour le service du Temple dix bassins d'airain, placés chacun sur un piédestal composé d'une partie carrée que surmontait une partie cylindrique. Sur les champs de ces deux bases superposées étaient représentés en relief des lions, des bœufs, des chérubins et des palmes. III Reg., VII, 29, 36. Sennachérib fit fondre aussi douze grands lions de bronze pour la résidence qu'il se bâtit à Ninive. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 311. — 2° Salomon se fit encore exécuter un trône d'ivoire avec des ornements d'or. Il y avait deux lions près des bras et douze lions sur les six degrés de part et d'autre. III Reg., X, 19; II Par., IX, 18. Les anciens monuments représentent des sièges où des lions servent d'accoudoirs (fig. 90) Beaucoup d'autres sièges sont ornés de têtes ou de pattes de lions. Cf. t. II, fig. 72, col. 224; t. III, fig. 100, col. 411. On trouve même des lits dont les côtés longs sont formés de deux lions qui s'étirent, la tête au chevet et la queue aux pieds du dormeur. Voir LIT, fig. 93, col. 286. Les lions des degrés du trône de Salomon formaient une sorte d'allée qui s'inspirait sans doute des allées de sphinx ou de béliers qui menaient à certains temples égyptiens. Ces lions étaient des symboles de puissance et de majesté. Il est dit du trône de Salomon que rien de pareil n'avait été fait pour aucun royaume. III Reg., X, 20. Voir TRÔNE.

H. LESÊTRE.

LIONCEAU, jeune lion. La langue hébraïque distingue le lionceau du lion par des noms particuliers. Il est appelé *gûr 'aryêh,* « un jeune lion, » Gen., XLIX, 9 (Vulgate : *catulus leonis*); *bén lâbî',* « fils de lion, » Job, IV, 11; mais il porte le nom spécial de *kefir* dans Ps. XVII (XVI), 12; CIV (CIII), 21 (Septante : σκύμνος; Vulgate : *catulus leonis*); Is., XI, 6. et dans Ézéchiel, XIX, 2, 3, 5 (Septante : σκύμνος; Vulgate : *leunculus*). Dans les Juges, XIV, 5, nous lisons : *kefir 'ărâyôt,* « petit de lionnes. » — *Kefir* se dit aussi métaphoriquement, soit d'un homme puissant ou d'un ennemi dangereux, Ps. XXXIV (XXXIII), 11 (Vulgate : *divites*); XXXV (XXXIV), 17; LVIII (LVII), 7; Jer., II, 15; Ezech., XXXII, 2 (Vulgate : *leo*), soit d'un homme jeune et brave. Ezech., XXXVIII, 13 (Vulgate : *leo*); Nah., II, 14 (Vulgate : *leunculus*). — Saint Jérôme a traduit par *leunculi* ou « lionceaux » le mot *'ărîm* qui signifie « lion » et qui désigne les lions sculptés, placés par Salomon sous les bras de son trône et sur les degrés par lesquels on y montait. III Reg., XI, 20; II Par., IX, 19 (*'ărâyôt;* la Vulgate a traduit ce même mot au verset précédent par *leones*). Dans I Par., XXVIII, 17, notre version latine parle de « lionceaux d'or » là où il est question de « vases à couvercle »; elle a lu כפירים, *kefîrîm,* au lieu de כפורים, *kefôrîm,* qui est la vraie leçon, réclamée par le contexte.

LIQUEURS ENIVRANTES, boissons fermentées qui, bues à l'excès, produisent l'ivresse. Les anciens n'ont pas connu les liqueurs proprement dites, dans lesquelles on utilise les produits de la distillation des fruits ou des grains; car la distillation ne remonte pas au delà du XIVe siècle. Mais ils savaient fabriquer des boissons fermentées, le vin, avec ses différentes espèces, voir VIN, et d'autres liqueurs enivrantes généralement désignées sous le nom de *šêkār,* σίκερα, *sicera.*

1° *La sicera.* — Saint Jérôme, *In Is.,* XXVIII, 5, t. XXIV, col. 317, définit la *sicera* « toute boisson capable d'enivrer et de bouleverser l'esprit, ce qui fait qu'Aquila traduit le mot par « ivresse ». On la fabrique avec le froment, l'orge, le millet, le suc des fruits, le fruit du palmier et d'autres substances analogues ». Cf. S. Ambroise, *De Elia et jejun.,* XV, 54, t. XIV, col. 717. Les Égyptiens fabriquaient avec de l'orge une sorte de bière, le ζύθος ou οἶνος κρίθινος, « vin d'orge. » Cf. Hérodote, II, 77; Théophraste, *De caus. plant.,* XI, 2; Strabon, 799; Diodore de Sicile, I, 20, 34 ; IV, 2, etc. Les Septante emploient le mot ζύθος dans la traduction d'Isaïe, XIX, 10, et saint Jérôme, t. XXIV, col. 253, dit que le ζύθος est une boisson faite de fruits et d'eau, ce qui donne un liquide trouble et comme mêlé de lie. En Dalmatie et en Pannonie, ajoute-t-il, on appelle cette boisson *sabaium.* Ammien Marcellin, XXVI, 8, nomme aussi *sabaia* le breuvage que les pauvres de l'Illyricum fabriquaient avec de l'orge ou du froment. La bière des Égyptiens fut bien connue en Palestine. Cf. *Pesachim,* III, 1. On ajoutait à l'orge certaines herbes, comme le lupin ou la berle, cf. Columelle, X, 114, de même que nous y mêlons du houblon. Les Arabes mélangent à la bière des épices ou aromates qui en relèvent le goût. Cf. Burkhardt, *Travels*

in Arabia, Londres, 1829, t. I, p. 213. Isaïe, v, 22, maudit ceux qui sont forts pour boire du vin et vaillants pour mélanger le *sekâr.* Il s'agit là d'un mélange de la boisson avec des aromates de toutes espèces, destinées à la rendre plus agréable et plus forte. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ vaticin.,* Leipzig, 1810, t. I, p. 78. Les Arabes font aussi une sorte de boisson composée avec de l'orge et de la réglisse. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 196. Saint Jérôme, *Epist.* LII, *ad Nepotian.,* 11, t. XXII, col. 536, 537, énumère encore, sous le nom de *sicera,* la boisson faite avec le suc des fruits, le breuvage doux et barbare obtenu en faisant bouillir les rayons de miel, et le liquide épais que produisent les fruits des palmiers et les grains bouillis. Les grains bouillis donnent les différentes espèces de bière. Le suc des fruits fournit le cidre, dont il n'est question que dans la Mischna, *Therumoth,* XI, 2. Les Arabes font une boisson avec des abricots et des fruits secs, raisins ou autres, qu'on met infuser dans l'eau pendant un jour. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* p. 195. Peut-être les Hébreux avaient-ils quelque chose d'analogue. Le miel entrait, avec le vin et des épices, dans la composition d'un breuvage appelé par les Grecs οἰνόμελι, Polybe, XII, 2, 7; Dioscoride, v, 16, et mentionné sous le même nom dans la Mischna, *Schabbath,* XX, 2; *Therumoth,* XI, 1. Saint Jérôme appelle « barbare » le procédé qui consiste à faire dissoudre le miel dans l'eau pour obtenir une boisson douce et sucrée. Les Romains et les Grecs préféraient en effet l'οἰνόμελι, dont le goût flattait davantage. Ils connaissaient cependant l'ὑδρόμελι, Dioscoride, v, 17; Gallien, VI, 274, ou μελίκρατον, Hippocrate, *Aphor.,* 1254; Aristote, *Metaph.,* XIII, 6, 1, mélange d'eau et de miel ou hydromel, qui, après ébullition et refroidissement, entre en fermentation et devient un breuvage agréable au bout de quelques semaines. Il y avait aussi le μηλόμελι, Dioscoride, v, 39, mélange de jus de pomme ou de coing avec le miel, devenant l'ὑδρόμηλον par addition d'eau. Cf. Dioscoride, v, 30; Artémidore, I, 66. Les Hébreux recueillaient le miel à profusion, voir MIEL; ils ont dû l'utiliser de plusieurs manières pour se procurer des boissons. Le vin de dattes était fabriqué en Égypte. Cf. Hérodote, II, 86; III, 20. On mélangeait les fruits écrasés avec une certaine quantité d'eau et la fermentation se produisait. Cf. Pline, *H. N.,* XIV, 19, 3. Les Arabes modernes n'écrasent plus le fruit pour obtenir le vin de dattes. Cf. Burckhardt, *Travels in Arabia,* t. II, p. 264. Les dattes fermentées fournissent aujourd'hui une liqueur nommée nectar des dattes. Ce qu'on appelle le vin de palme provient de la fermentation de la sève des palmiers à fruit non comestible, comme le *phœnix sylvestris.* Les Hébreux n'ont certainement connu que la boisson faite avec les dattes macérées dans l'eau.

2° *Les liqueurs fortes dans l'Écriture.* — Le vin et les liqueurs enivrantes furent défendus à Aaron et à ses fils, Lev., X, 9, à celui qui faisait le vœu du nazirat, Num., VI, 3, à la mère de Samson, Jud., XIII, 4, 7, 14, et à saint Jean-Baptiste. Luc., I, 15. Les Hébreux n'en burent point au désert. Deut., XXIX, 6. Il leur était loisible d'en boire dans les festins, spécialement dans ceux qui accompagnaient le paiement des dîmes. Deut., XIV, 26. Il était conseillé de donner des liqueurs fortes à celui qui allait périr, afin d'atténuer sa sensibilité à la souffrance. Prov., XXXI, 6, et en général, d'après le parallélisme, à quiconque se trouvait dans une grande affliction, afin de le remonter. Cf. Marc., XV, 23. A une certaine époque, on abusa beaucoup des liqueurs enivrantes, qui engendrent le tumulte. Prov., XX, 1. Isaïe, V, 11, maudit les buveurs de boissons fortes; il accuse les prêtres, les prophètes et les chefs du peuple de se livrer à cet excès, Is., XXVIII, 7; LVI, 12, et il leur prédit que, quand le châtiment va arriver, ils trouveront ces liqueurs bien amères, Is., XXIV, 9, et qu'ils chancelleront alors, même sans en avoir bu. Is., XXIX, 9. Michée, II, 11, se moquant des prophètes de mensonge, dit au peuple : « Qu'on vous parle de vin et de liqueur forte, et l'on est votre prophète! » Voir IVRESSE, t. III, col. 1048. H. LESÊTRE.

LIS (hébreu : *šûšan* deux fois, et *šôšân* deux fois; au pluriel *šôšannîm* neuf fois, et à la forme féminine *šôšannâh,* quatre fois; Septante : κρίνον; Vulgate : *lilium*), fleur et motif d'architecture.

I. DESCRIPTION. — Entre toutes les Liliacées auxquelles il a donné son nom, le genre *Lilium* se distingue par son port majestueux qu'il doit à sa tige élancée et feuillée jusqu'au sommet, où elle se termine par une grappe de larges fleurs. Le type du genre, *Lilium candidum* de Linné (fig. 91), est le seul de ses congénères



91. — *Lilium candidum.*

dont les pétales soient d'un blanc pur avec une courbure légère à l'extrémité. Chez tous les autres, ces mêmes organes sont fortement révolutés avec des nuances pourpres ou dorées. De son bulbe écailleux et jaunâtre monte une tige entièrement glabre ainsi que les nombreuses feuilles dont elle est revêtue et qui vont en diminuant de taille progressivement. Les fleurs, d'une odeur suave, sont portées par des pédoncules dressés à sommet légèrement incliné. Les anthères oscillantes sont gorgées d'un pollen jaune abondant. Cette belle plante, cultivée partout, semble parfaitement spontanée sur les pentes du Liban. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — 1° *Fleur.* — D'après les textes bibliques, le *šôšân* est une fleur qui croît dans les vallées, Cant., II, 1; dans les prairies où les bergers font paître leurs troupeaux, Cant., II, 16; VI, 3 (Vulgate, 2); dans les champs où broutent les gazelles, Cant., IV, 5; dans les jardins, Cant., VI 2 (Vulgate, 1); il vient en grande abondance, si bien qu'on lui compare Israël qui se multiplie et refleurit après l'exil, Ose., XIV, 6; il pousse même

au milieu des épines, Cant., II, 2; le long des eaux courantes, Eccli., I, 8; il est d'une couleur éclatante, probablement rouge, d'après Cant., VII, 2, 3 et V, 13; quoique quelques-uns voient dans ce dernier passage une allusion à son parfum comparé à la myrrhe; en fleurissant, il répand une odeur délicieuse, Eccli., XXXIX, 15; le Nouveau Testament, Matth., VI, 38-39; Luc., XII, 27-28, fait allusion à la richesse de son coloris, près duquel pâlissent les vêtements royaux de Salomon. Quelle est la fleur de Palestine qui répond à toutes ces conditions?

Les Targums et beaucoup d'auteurs rabbiniques tiennent pour la rose, d'autres pour la violette. Mais les exégètes sont maintenant d'accord à voir dans le *šûsan* une fleur de la famille des Liliacées, ou d'apparence semblable. Si l'on cherche à préciser, la pensée se porte naturellement sur le lis blanc; la traduction de la Vulgate, les applications mystiques du Cantique des Cantiques y inclinent l'esprit. Mais la plupart des exégètes l'écartent, soit parce qu'il n'existe pas en Palestine, ou du moins y est rare, soit parce qu'en grec le lis blanc ne se dit pas κρίνον, mais λείριον.

Le lis blanc est connu en Orient depuis les temps les plus anciens : on le trouve parfaitement sculpté sur des bas-reliefs assyriens (fig. 92), conservés au British Museum (n. 76 et 72). G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 2e édit., 1871, t. I, p. 354. De nos jours, il abonde dans certaines parties du Liban, comme dans la région voisine de Ghazir en Kesroan, P. Julien, *L'Égypte,* in-8°, Lille, 1891, p. 280, et aussi près de Sidon et de Tyr; mais il paraît être rare maintenant dans la Galilée et plus encore dans le reste de la Palestine. Sans doute il ne serait pas impossible qu'il y fût autrefois plus abondant : on ne saurait toutefois actuellement le prouver. Cette condition remplie, et quelques exégètes croient qu'elle l'est suffisamment, tous les traits de l'Écriture, à leur avis, lui conviendraient parfaitement. L. Fonck, *Streifzüge durch die Biblische Flora,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 53-77. D'ailleurs, les lis blancs λείρια sont appelés σοῦσα (*šusan*) par les Phéniciens, dit l'*Etymologium magnum,* au mot σοῦσα. En Espagne le lis blanc se nomme *Açuçena,* mot d'importation arabe, *alsusen.* Il reste cependant des difficultés, par exemple : le lis blanc peut sans doute s'appeler le lis des champs par opposition au lis des jardins; mais il ne convient guère de nommer lis des vallées une fleur qui croît surtout sur les hauteurs. Son habitat n'est pas non plus au bord des eaux. Enfin la comparaison que fait Notre-Seigneur du lis avec les vêtements royaux de Salomon éveille l'idée d'une couleur comme le rouge plutôt que le blanc. Ces raisons ont porté les exégètes à chercher une autre fleur qui remplisse les conditions. Les uns se sont arrêtés à l'anémone, *Anemone coronaria,* qui couvre les champs de la Galilée, H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-8°, Londres, 1889, p. 464; voir ANÉMONE, t. I, col. 574; d'autres au glaïeul, G. Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai,* in-8°, Beyrouth (s. d.), p. 773; au lotus, J. Kitto, *A Cyclopædia of Biblical Literature,* 3e édit., Londres, 1866, t. III, p. 845; à la couronne impériale, P. Souciet, *Recueil de dissertations critiques sur les endroits difficiles de l'Écriture Sainte et sur des matières qui ont rapport à l'Écriture,* in-4°, Paris, 1715, p. 158, etc.

Pour résoudre cette difficulté de détermination, il est important de remarquer que chez les anciens, comme du reste chez nous encore parmi le peuple, les noms de plantes n'ont pas toujours une acception précise. Ainsi chez les Grecs, si le mot λείριον a un sens assez déterminé et désigne le lis blanc (quelquefois cependant il s'applique au narcisse), le mot plus fréquemment employé, κρίνον, a un sens plus général et embrasse avec le lis orangé plusieurs autres espèces de plantes. Dioscoride, III, 116, qui identifie le σούσινον avec le λείρινον κρίνον, range aussi parmi les κρίνον la fritillaire impériale. Hérodote, II, 92, donne le nom de lis, κρίνον, au nénuphar blanc ou lotus. Chez les Sémites non plus le mot



92. — Le lis sur les monuments assyriens.
D'après C. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1871, t. I, p. 354.

sušan n'a pas d'acception bien précise. Peut-être leur venait-il de l'Égypte où le mot *šušin* désigne le lotus blanc. En ce cas il aurait ordinairement changé cette signification primitive. Du reste le nom peut avoir pour origine en Égypte, comme chez les Sémites, le nombre six commun à ces peuples, sans doute à cause du nombre des pétales de la fleur. Le lis blanc, qui était certainement connu en Égypte, V. Loret, *Études de botanique égyptienne,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philol. et archéol. égypt.,* t. XV, in-4°, 1895, p. 185, et servait à fabriquer des parfums célèbres, portait un nom différent de *susin,* « le lotus; » c'est peut-être *houruru* (cf. λείριον). Quoi qu'il en soit, le terme arabe *susan* comprend non seulement le lis, mais, d'après Delille et Schweinfurth, le *Pancratium Maritimum* ou lis Mathiole, et d'après Ascherson, *Die Herkunft des Namens Lilium convallium,* dans *Naturwiss. Wochenschrift,* t. IX, 1894, p. 310, l'iris bleu, etc. Cf. Ibn El-Beïthar, *Traité des simples,* dans *Notices et extraits des mss. de la Biblioth. nation.,* t. XXV, 1re part., 1881, p. 307. Ce mot a donc une assez grande élasticité. Il en était ainsi probablement pour le *šûsan* hébreu, il devait embrasser plusieurs espèces de plantes de la famille des liliacées, des iridées, des amaryllidées, des fritillaires, etc., comme, dans le langage vulgaire, nous donnons le nom de lis à diverses fleurs, le lis des eaux ou des étangs ou *Nénuphar,* le lis des vallées ou *Muguet,* le lis de Saint-Jacques ou *Amaryllis formosissima,* le lis d'Espagne ou *Iris Xyphium,* le lis mathiole ou *Pancratium maritimum,* etc. Ces fleurs, lis, iris, glaïeul répondent dans leur ensemble par leur coloris et leur parfum, aux caractères bibliques du *šûsan.* Faut-il y faire rentrer une plante d'une famille plus éloignée, l'*Anemone coronaria?* Par son riche coloris et par son abondance dans les champs de la Palestine, elle répond à la plus grande partie des conditions bibliques. On objecte cependant que, contrairement aux autres plantes mentionnées ci-dessus, elle n'a pas le parfum que réclament les textes, Cant., V, 13, et Eccli., XXXIX, 19, mais la comparaison

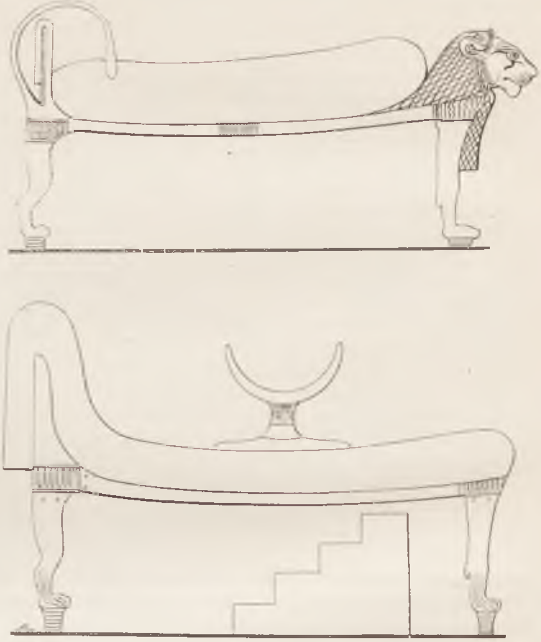
de Cant., v, 13, s'applique plus probablement à la couleur des lèvres de l'épouse qu'au parfum de myrrhe qu'elles distillent et celle de l'Ecclésiastique aux fleurs; « portez des fleurs comme le lis. » On ignore de plus, jusqu'à présent quel est, dans ce dernier passage, le mot hébreu qui est traduit par κρίνον et *lilium*. — Voir Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 383-392; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, p. 462-465; L. Fonck, *Streifzüge durch die Biblische Flora*, in-8°, Fribourg, 1900, p. 53-77, et dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, t. LIV (1898), p. 151-168.

Le nom de Susanne est un nom propre formé du nom du lis biblique, de même que nous voyons dans la vallée du Nil plusieurs Égyptiens hommes ou femmes porter le nom semblable de *sušin*, lis d'eau ou lotus. J. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques*, in-8°, Christiania, 1871, n. 320, 1848, 1916, et supplément, 426.

2° *Motif d'architecture*. — Les chapiteaux des deux colonnes de bronze et la coupe de la mer d'airain étaient en façon de *susan* ou *šôšan*, III Reg., VII, 19, 22, 26; de *šôšannah*. II Par., IV, 5. Les Septante ont rendu là aussi ce mot par κρίνον et la Vulgate par *lilium*. On sait que les Juifs dans leur architecture ont été tributaires des Égyptiens et des Phéniciens. Or, parmi les motifs de décoration des chapiteaux de l'art égyptien et phénicien, on n'a pas retrouvé la forme proprement dite du lis blanc, tandis qu'on voit fréquemment celle du lotus ou lis des eaux. Voir COLONNES DU TEMPLE, dans la planche en couleurs, la colonne de droite, t. II, col. 856. On peut voir dans M. de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, in-f°, Paris, 1864, p. 34 et planche XIV, un essai de restitution de ces chapiteaux qui, il est vrai, ne présente que très imparfaitement la forme du lotus. Il faut remarquer que l'art égyptien est entré à Jérusalem par l'intermédiaire des Phéniciens; l'architecte du temple de Salomon était de ce peuple. Aussi l'art phénicien avait pu modifier l'idée égyptienne de ces chapiteaux. MM. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. IV, pl. VI et VII, en combinant l'art punique avec l'art égyptien, donnent un essai différent mais qui n'est pas à l'abri de tout critique. Voir t. II, col. 850. Voir LOTUS. — Dans Judith, X, 3, la Vulgate place, après les bracelets, des *lilia* comme une parure. C'était sans doute un bijou en forme de lis ou de lotus. — Dans les titres des Psaumes, il est fait mention du *sosan* : Ps. XLV (XLIV), 1, et LXIX (LXVIII), 1, « sur les *sôsannîm*, les lis; » LX (LIX), 1, sur *šûšan 'êdût*, « le lis du témoignage; » et LXXX (LXXIX), 1, sur les *sôšannim 'êdût*, « les lis des témoignages. » Est-ce un Psaume à chanter sur *les lis*, premiers mots d'un chant populaire connu? ou bien, moins probablement, un instrument de musique en forme de lis? On ne sait. Les Septante ont rattaché le mot à la racine *šânâh*, « changer, » et ont donné cette traduction difficile à expliquer : ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων, ce que la Vulgate a rendu littéralement par : *pro iis qui commutabuntur*, « pour ceux qui seront changés (par la venue du Messie, d'après l'explication des Pères). » E. LEVESQUE.

LIT (hébreu : *yâṣûa'*, *maṣṣā*, *miškâb*, *miṭṭâh*, *'éréś*; chaldéen : *miškab*; Septante : κλίνη, κοίτη, κλινίδιον ; Vulgate : *cubile*, *lectus*, *lectulus*, *stratum*, *thorus*), meuble disposé de telle manière qu'on puisse s'y étendre pour s'y reposer et dormir.

I. LES LITS DESTINÉS AU SOMMEIL. — 1° *Les lits des anciens*. — Ces lits étaient quelquefois montés sur quatre pieds, affectant la forme de pieds d'animaux (fig. 93). D'autres fois les lits de bois étaient en menuiserie assez simple, et très semblables à nos lits ordinaires d'aujourd'hui mais toujours élevés au-dessus du sol. Il en était ainsi à l'époque évangélique. Notre-Seigneur suppose qu'on peut mettre une lampe sous le lit. Marc., IV, 21; Luc., VIII, 16. On montait donc au lit et on en descendait, ce qui s'appliquait plus particulièrement à un lit royal, comme celui d'Ochozias. IV Reg., I, 4, 6, 16. Voir t. II, fig. 173, col. 517. Le roi de Basan, Og, qui était un géant, avait, d'après l'interprétation commune, un lit en fer qui mesurait neuf coudées de long sur quatre de



93. — Lits égyptiens. — Au-dessus du lit inférieur est placé le chevet sur lequel reposait la tête. A côté, est l'escabeau qui servait à monter sur le lit. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. CCCXXIX.

large, soit 4m05 sur 1m80. Cf. COUDÉE, t. II, col. 1064. Ce lit se voyait à Rabbath-Ammon. Deut., III, 11. Plusieurs croient cependant que le *'éréś barzél*, « lit de fer, » dont il est ici question, était plutôt un sarcophage de basalte, le mot *barzél* ayant aussi ce dernier sens. Voir BASALTE, t. I, col. 1485. Mais comme *'éréś* n'a pas ailleurs le sens de sarcophage, et que les versions l'ont traduit par « lit », κλίνη, *lectus*, les uns gardent au mot ce sens, von Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 205, tandis que d'autres font de ce *'éréś* un brancard ou une litière. Rosenmüller, *In Deuteron.*, Leipzig, 1798, p. 383-384. Voir OG. — Pour signifier aux impies du royaume que leur domination ne se perpétuera pas, Isaïe, XXVIII, 20, leur dit : « Le lit sera trop court pour s'y étendre et la couverture trop étroite pour s'en envelopper. » Il fallait un lit à la taille de celui qui s'y couchait. Les sangles étaient disposées sur le cadre de bois, avec des couvertures pour s'étendre et se couvrir. On déployait parfois un certain luxe dans ces parements du lit : « J'ai orné mon lit de couvertures, de tapis de fil d'Égypte; j'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. » Prov., VII, 16-17. Les parfums étaient exceptionnels, mais les riches couvertures constituaient un luxe assez commun. Chaque lit avait un chevet, « une tête, » *r'os*, τὸ ἄκρον, *caput*, Gen., XLVII, 31 (voir les fig. 93 et 94-95). Holoferne dormait dans un lit à colonnes qui soutenaient des draperies, et il attachait ses armes aux colonnes du chevet. Judith, XIII, 8, 10.

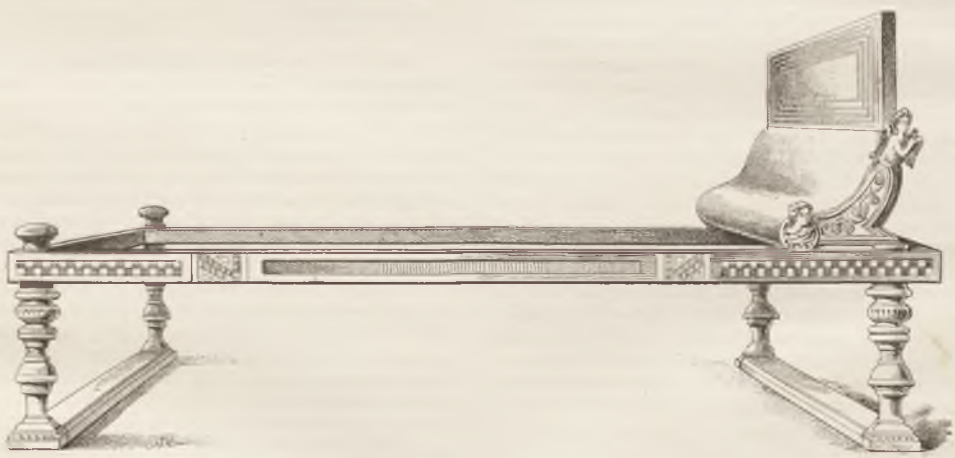
2° *Les lits dans l'Écriture*. — 1. Les grenouilles de la seconde plaie montaient jusque dans les lits des Égyptiens. Exod., VIII, 3. Voir GRENOUILLE, t. III, col. 347. Quand David était poursuivi par Saül, Michol le fit échap-

per pendant la nuit et mit à sa place, dans son lit, un *theraphim,* espèce d'idole sculptée, avec une peau de chèvre à son chevet et une couverture pour l'envelopper, comme s'il s'agissait de David lui-même. I Reg., xix, 11-17. — David fit vœu de ne pas monter dans son lit, pour y sommeiller, avant d'avoir trouvé un emplace-



94. — Lits assyriens. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 77.

ment ponr y bâtir le Temple. Ps. cxxxii (cxxxi), 3. — Pendant qu'il fuyait devant Absalom, des amis dévoués lui apportèrent les ustensiles et les provisions nécessaires, et en premier lieu des lits. II Reg., xvii, 28. — Au lieu d'aller dans sa maison, Urie préféra dormir sur une simple couche, comme les serviteurs du roi.

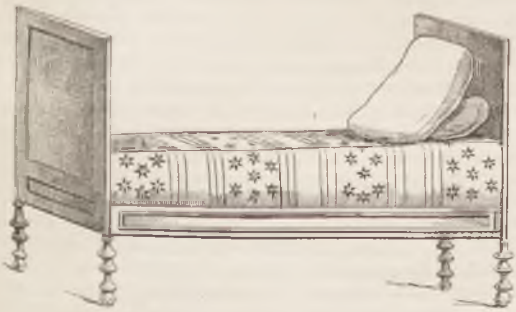


95. — Lit romain en bronze, trouvé à Pompéi.
D'après Nicolini, *Case e Monumenti di Pompei,* fasc. 3, pl. 35.

II Reg., xi, 13. — Dans le palais d'Ochozias, il y avait une « chambre des lits ». II Par., xxii, 11. Cf. Luc., xi, 7. — On couchait quelquefois deux dans le même lit. Luc., xvii, 34. — 2. On devait purifier les lits qui avaient servi aux personnes atteintes de certaines maladies. Lev., xv, 4-6, 24, 26. Les pharisiens exagéraient cette prescription. Marc., vii, 4. — 3. C'est sur son lit que celui qui sommeille est visité par les songes. Job, vii, 13; xxxiii, 15; Dan., ii, 28, 29; iv, 2, 7, 10; vii, 1. Dans l'insomnie, on y médite, Ps. iv, 5; lxiii (lxii), 7; on y change ses idées, la nuit portant conseil, Eccli., xl, 5; on y combine des desseins pervers, Ps. xxxvi (xxxv), 5; Mich., ii, 1; on y tressaille de joie, Ps. cxlix, 5, ou l'on y verse les larmes de la douleur. Ps. vi, 7; III Reg., xxi, 4. — 4. Le paresseux se retourne dans son lit comme une porte sur ses gonds, sans jamais en sortir. Prov., xxvi, 14. — Le débiteur était en danger de voir son lit saisi par le créancier. Prov., xxii, 27. — Plusieurs personnages furent tués dans leur lit, Isboseth, II Reg., iv, 7; Joas, II Par., xxiv, 25; Holoferne. Judith, xiii, 10, etc. — 5. Dans les temps de deuil, on couchait sur le cilice et la cendre. Esth., iv, 3. Isaïe, lvii, 7, reproche à Israël de dresser sa couche dans les montagnes où sont adorées les idoles, pour marquer qu'il s'y établit à demeure et s'adonne sans relâche à l'idolâtrie. Enfin, pour indiquer le séjour définitif qui lui est destiné, Job, xvii, 13, dit qu'il dressera son lit dans les ténèbres du *še'ôl*.

3° *Le lit nuptial.* — Ruben est déshonoré pour avoir souillé le lit de son père. Gen., xlix, 4; I Par., v, 1. Le

Cantique, I, 15 (hébreu, 16); III, 1, fait allusion au lit nuptial. Cf. I Mach., I, 28. Il est recommandé de le respecter Eccli., XXIII, 25; XLI, 27; Sap., III, 13, 16, et de le conserver sans souillure. Heb., XIII, 4.



96. — Lit romain. Peinture de Pompéi.
D'après W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, 3e édit., 1891, t. II, p. 18.

II. Le lit de la maladie et de la mort. — Jacob, sur son lit de mort, s'assied les pieds pendants pour parler à ses fils, puis retire ses pieds dans le lit et expire. Gen., XLVIII, 2; XLIX, 32. — Le blessé est obligé de garder le lit. Exod., XXI, 18. — Job, XXXIII, 19, parle de la douleur qui visite l'homme sur son lit pour le corriger. Amnon se met sur son lit pour faire le malade et attirer sa sœur Thamar. II Reg., XIII, 5-8. — Élie signifie à Ochozias qu'il ne descendra plus de son lit et y mourra. IV Reg., I, 4, 6, 16; Eccli., XLVIII, 6. — La Sainte Écriture parle du lit de mort de David, III Reg., 1, 47; du fils de la veuve de Sarepta, III Reg., XVII, 19; du fils de la veuve de Sunam, IV Reg., IV, 10, 21; d'Alexandre le Grand, I Mach., I, 6; d'Antiochus, I Mach., VI, 8, etc. — La fille de la Chananéenne est guérie sur son lit. Marc., VII, 30. — Le paralytique, qu'on descend par le toit de la maison, est sur un lit portatif, que saint Matthieu, IX, 2, appelle κλίνη, saint Luc, V, 18-25, κλινίδιον, et saint Marc, II, 3-12, κράββατον, un grabat. Voir Grabat, t. III, col. 289. — Saint Jean annonce que Dieu mettra l'impudique Jézabel sur le lit de mort. Apoc., II, 22.

III. Le lit de repos. — C'est le divan oriental sur lequel on s'assied ou l'on se couche pendant le jour pour se reposer. Voir t. II, fig. 174, col. 518. Saül effrayé se laissa tomber sur le divan de la magicienne d'Endor. I Reg., XXVIII, 23. — David quittait un lit de ce genre, quand ses regards tombèrent sur Bethsabée. II Reg., XI, 2. — Amos, III, 12, parle des Israélites de Samarie, assis au coin d'un lit sur des tapis de Damas. — Esther, VII, 8, se reposait sur un divan lorsque Aman se précipita vers elle.

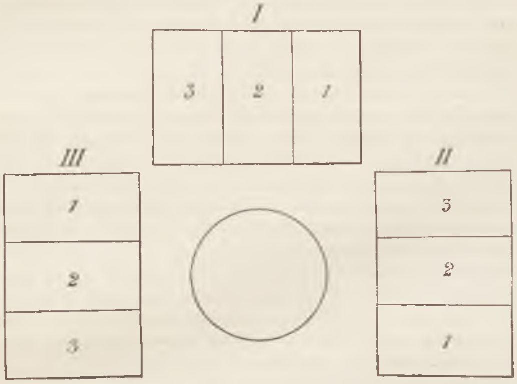
IV. Le lit des festins. — Dans les repas opulents, les anciens mangeaient à demi couchés sur des lits devant lesquels la table était servie. La coutume s'en introduisit chez les Israélites. Amos, VI, 4-6, montre les riches de Jérusalem et de Samarie reposant sur des lits d'ivoire, mollement étendus sur leur couche, pour manger les mets délicats, boire le vin, causer et faire de la musique. — Ézéchiel, XXIII, 41, reproche à Jérusalem de s'asseoir sur un lit magnifique devant lequel une table est dressée. — Dans le palais de Suse, il y avait des lits d'or et d'argent sur lesquels on prenait place pour les festins royaux. Esth., 1, 6. Un lit d'Assurbanipal, prenant son repas avec la reine (fig. 97), peut donner quelque idée de la richesse de ces meubles. — A l'époque évangélique, on suivit en Palestine l'usage de prendre sur des lits les repas plus solennels. Sur la forme de ces lits, voir et t. I, fig. 248, col. 935; t. II, fig. 393, col. 1083. Cf. Cène, t. II, col. 415.



97. — Assurbanipal, assis sur un lit, prend son repas avec la reine. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 57.

Voici comment ces lits étaient disposés. Ils avaient la forme de sofas, pouvant recevoir chacun trois personnes, d'où leur nom de *lectus triclinaris*. Cf. Varron, *De ling. lat.*, VIII, XVI, 111. La place d'honneur sur les lits latéraux était à gauche, et à droite sur le lit central, afin que le principal invité fût auprès du maître de la maison. On s'étendait de manière à n'être ni couché, ni assis, mais dans une position intermédiaire, le bras gauche s'appuyant, soit sur la petite balustrade qui bordait le lit, pour le convive de gauche, soit sur des coussins, pour les autres convives. Le bras droit restait libre pour prendre les mets. La table était apportée à la tête du lit. Quand il y avait plus de trois convives, on disposait plusieurs lits autour de la table, en laissant cependant un espace vide pour accéder à cette dernière et faire le service. Pour neuf convives, les lits étaient placés comme le montre la figure 98. Les chiffres romains indiquent l'ordre des lits, et les autres chiffres les préséances sur chacun d'eux. La place 3 du lit I était réservée au personnage le plus considérable, et la place 1 du lit III au maître de la maison. Quand il y avait plus de neuf convives, on ajoutait d'autres lits, ce qui obligeait à modifier quelque peu la disposition générale. Vers la fin de la République, les Romains adoptèrent les tables rondes ou ovales, autour desquelles on établit un seul lit en demi-cercle appelé *sigma*, parce que le Σ grec primitif avait la forme d'un C. Un coussin, faisant bourrelet et sur lequel les convives s'accoudaient, bordait le lit à ses deux extrémités et à sa partie concave

(fig. 99). Ces sortes de lits permettaient de fixer moins strictement le nombre des convives. Les places d'honneur étaient aux deux extrémités, la première à droite, la seconde à gauche. On ne sait quel genre de lits servirent



98. — Disposition des lits de table pour neuf convives.

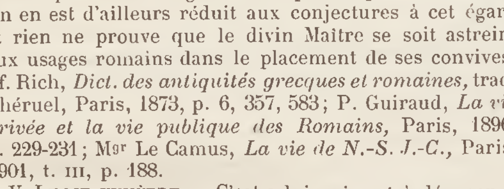
à la dernière Cène. Suivant la première disposition, Notre-Seigneur aurait dû occuper, sur le lit I, la place 3 et saint Jean la place 2. Saint Pierre était sans doute à la place 1 du lit III, comme faisant office de maître de la maison. Le récit évangélique semble toutefois supposer



99. — Lit en sigma. Peinture de Pompéi.
D'après Nicolini, *Case e Monumenti di Pompei*, fasc. 15, pl. III.

plutôt que Notre-Seigneur occupait la place 1 du lit I. On en est d'ailleurs réduit aux conjectures à cet égard et rien ne prouve que le divin Maître se soit astreint aux usages romains dans le placement de ses convives. Cf. Rich, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 6, 357, 583; P. Guiraud, *La vie privée et la vie publique des Romains*, Paris, 1896, p. 229-231; Mgr Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1901, t. III, p. 188.

V. Le lit funèbre. — C'est celui qui sert à déposer et à transporter le corps d'un défunt. II Par., XVI, 14; Is.,



100. — Lit funèbre d'après une pierre tombale funéraire.
D'après W. Smith, *Dict. of Greek and Roman Antiquities*, 3e édit., t. II, p. 19.

LVII, 2 (au figuré); Ezech., XXXII, 25. Voir fig. 100 et Cercueil, t. II, col. 435, 436; Funérailles, t. II, col. 2422.

H. Lesêtre.

LITHOSTROTOS (grec : Λιθόστρωτος), nom grec du lieu où Pilate jugeait à Jérusalem. On l'appelait en araméen Gabbatha. Joa., XIX, 13. Il est impossible de déterminer avec certitude ce qu'il était. Voir Prétoire. Le mot λιθόστρωτος, composé de λίθος, « pierre, » et de στρωτός, adjectif verbal de στρώννυμι, « étendre, » *sternere*, signifie un pavé en mosaïque. Cf. Septante, II Par., VII, 3; Esther, I, 6; Wilke, *Clavis N. T.*, 2e édit. de Grimm, 1888, p. 263. Les Romains en faisaient partout. Les villas romaines que les fouilles ont mises à découvert sur les flancs du mont Sion étaient pavées en mosaïque. C'est donc de la nature du pavé que ce lieu avait reçu son nom grec, tandis que son nom araméen *Gabbatha*, גבתא, « lieu élevé, » t. III, col. 22, provenait de sa forme, et le mot grec n'est pas la traduction du mot araméen. Aussi saint Jean, XIX, 13, ne dit-il pas, comme dans d'autres passages, cf. Joa., I, 38, 41; IX, 7, que la seconde expression est l'interprétation de la première, mais il s'exprime ainsi : « Dans le lieu qui est appelé (λεγόμενον) Lithostrotos en grec, et en hébreu (araméen) Gabbatha. » — C'est là que Pilate, s'étant assis sur son tribunal (βῆμα), dit aux Juifs, en leur présentant Jésus : « Voilà votre roi, » et que, cédant à leurs clameurs homicides, il le leur livra pour être crucifié. Joa., XIX, 13-16. — Il résulte des détails donnés par le texte sacré que Lithostrotos n'était pas dans l'intérieur du Prétoire, puisque les Juifs, qui ne voulaient pas contracter d'impureté légale, ce qui les aurait empêchés de célébrer la Pâque qui était proche, s'abstinrent d'entrer dans ce lieu païen et profane, Joa., XVIII, 19, et qu'il est dit expressément quatre fois, Joa., XVIII, 20, 38; XIX, 4, 13, que Pilate sortit du Prétoire pour parler avec les Juifs. Lithostrotos était donc en dehors du Prétoire ou dans une des cours qui le précédaient. — Divers commentateurs ont pensé que *lithostrotos* signifiait une sorte de pavé mobile et transportable, ou d'estrade, en mosaïque, sur lequel on dressait les sièges d'où les chefs militaires romains rendaient la justice. L'existence de cet usage est constatée par Suétone, qui raconte, *Cæsar*, 46, que Jules César emportait avec lui ce meuble dans ses expéditions. Cette explication est ingénieuse, mais elle est inconciliable avec le texte de saint Jean. Outre qu'on ne peut établir que la coutume des chefs militaires ait été adoptée par les gouverneurs des villes, qui devaient naturellement avoir un tribunal fixe, l'Évangéliste dit expressément que Lithostrotos-Gabbatha était « un lieu » ainsi appelé, εἰς τόπον, *in loco*. Joa., XIX, 13. — Voir Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., t. II, p. 29; Cornelius a Lapide, *Comment. in quatuor Evangelia*, édit. A. Padovani, Turin, t. IV, 1899, p. 442; Frz. Delitzsch, dans la *Zeitschrift fur lutherische Theologie*, 1826, p. 105; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 3 in-8o, Zürich, 1867-1872, t. III, p. 365; Fillion, *Évangile selon saint Jean*, 1887, p. 347; B. von Haneberg, *Evangelium nach Johannes*, édit. P. Schegg, in-8o, Munich, t. II, 1880, p. 441.

LITIÈRE, sorte de petit lit ordinairement couvert, et porté par des hommes ou des animaux. Les litières étaient en usage en Égypte (fig. 101), en Assyrie (fig. 102) et elles le furent aussi très tard chez les Romains (fig. 103). Elles sont plusieurs fois mentionnées dans la Sainte Écriture sous des noms différents. — 1o *Môt*, ἀναφορεύς, « portoir suspendu, » *vectis*, « traverse. » Les divers ustensiles du sanctuaire devaient être enveloppés dans une couverture et transportés sur un *môt*. Num., IV, 10, 12. Comme le verbe *môt* signifie « vaciller, être balancé », il s'ensuit naturellement que le *môt* était une espèce de brancard dont la partie principale, suspendue aux traverses de bois, pouvait se balancer pendant la marche, et ainsi éviter certains mouvements trop brusques aux objets fragiles qu'on portait, chandeliers, lampes, vases à huile, etc. — 2o *Ṣâb*, λαμπηνικόν, *lectum*. C'est un char formant litière ou une litière montée sur un char. Pour la dédicace du Tabernacle,

les princes d'Iraël offrirent six chars de cette espèce et douze bœufs, chaque paire de ces derniers destinée sans doute à tirer un char. Num., VII, 3. Isaïe, LXVI, 20, fait revenir les captifs d'Israël dans toutes sortes de véhicules, parmi lesquels il mentionne les *ṣabbîm*, λαμπή-



101. — Litière égyptienne. Beni-Hassan. XIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmaler*, Abth. II, Bl. 126.

ναι, *lecticæ*. Quand Saül poursuivait David dans le désert de Juda, il couchait dans un *ma'egâl*, mot que les Septante traduisent par λαμπήνη, « char couvert, » et la Vulgate par *tentorium*. I Reg., XXVI, 5. — 3° *Kar*, σάγματα, *stramenta*, Gen., XXXI, 34, selle de chameau, surmontée d'un pavillon pour protéger du soleil, et destinée aux



102. — Litière assyrienne.
D'après G. Rawlinson, *Five great monarchies*, 1864, t. II, p. 224.

femmes. Le *kar* était assez considérable pour que Rachel pût y cacher les theraphim de Laban. Voir CHAMEAU, t. II, col. 526. — 4° *Miṭṭâh*, « lit, » nom donné à la litière de Salomon, κλίνη, *lectulus*. Cant., III, 7. Elle est entourée de soixante vaillants hommes qui restent armés de l'épée, en vue des alarmes nocturnes. Le contexte autorise à penser qu'il s'agit bien ici d'une litière, puisque le cortège est en marche. Cette litière est large comme un lit, parce que l'épouse est appelée à y prendre place à côté de Salomon. — 5° *'Apiryôn*, φορεῖον, *ferculum*, autre nom donné à la litière de Salomon. Cant., III, 9. On a voulu faire du mot *'apiryôn*, un dérivé du grec φορεῖον, qui veut dire « litière ». Frz. Delitzsch, *Biblischer Comment. über das Hohelied*, Leipzig, 1875, p. 59, a justifié son origine sémitique. Le texte sacré décrit ainsi cette litière : « Le roi Salomon s'est fait une litière en bois du Liban. Il en a fait les colonnes d'argent, le dossier d'or, le siège de pourpre ; le milieu en a été brodé avec amour par les filles de Jérusalem. » Cant., III, 9, 10. Gietmann, *In Eccles. et Cant. cant.*, Paris, 1900, p. 488, pense que cette description ne peut se rapporter qu'à



103. — Litière romaine incrustée d'argent.
Nouveau Musée du Capitole. Rome.

un somptueux lit nuptial. On admet plus communément qu'il s'agit d'une litière. Cf. Rosenmüller, *Eccles. et Cantic.*, Leipzig, 1830, p. 348. Au verset suivant, le texte ajoute en effet : « Sortez, filles de Sion, regardez le roi Salomon. » Le roi est donc dehors, par conséquent dans une litière, et non dans un lit. — 6° Κλινάριον, *lectulus*. Act., V, 15. Quand saint Pierre sortait, on lui apportait des malades sur des grabats et des κλινάρια, de « petits lits », des civières. H. LESÈTRE.

LITTÉRAL (SENS), sens que présentent naturellement les paroles des écrivains sacrés, d'après la valeur des mots et les règles de la grammaire, de la syntaxe et de la logique. Le sens littéral est le sens de la lettre du texte, par opposition au sens spirituel ou mystique qui ne se tire pas des mots eux-mêmes, mais des choses exprimées par les mots et servant de types. Voir SPIRITUEL (SENS).

I. LES DIFFÉRENTES ESPÈCES. — La pensée du Saint-Esprit s'exprimant dans la Sainte Écriture en langage humain, tel que le parlent et le comprennent les hommes, il faut s'attendre à trouver dans ce langage les formes que revêt habituellement la pensée même de l'homme. Or, la lettre du langage humain doit être entendue, tantôt dans le sens propre, et tantôt dans le sens figuré.

1° Le *sens propre* est celui qu'énoncent directement les mots eux-mêmes, pris avec leur valeur ordinaire, comme dans les phrases suivantes : « Dieu créa le ciel et la terre, » Gen., I, 1; « David dansait de toute sa force devant Jéhovah, » II Reg., VI, 14; « Jésus, étendant la main, le toucha en disant : Je le veux, sois guéri. » Matth., VIII, 3, etc. Ce sens est assez souvent appelé « historique », dans les Pères latins, par opposition avec le sens « prophétique », qui se superpose en certains cas au sens littéral. Les Pères grecs l'appellent κατὰ τὸ γράμμα, « selon la lettre, » κατὰ τὸ ῥητόν, « selon le mot, » κατὰ τὴν ἱστορίαν, « selon l'histoire, » pour le distinguer du sens spirituel, κατὰ τὸν νοῦν, « selon l'esprit, » κατὰ τὴν ἀναγωγήν, « selon la spiritualité, » etc. Quelques Pères, comme Origène, *De princip.*, IV, 12, t. XI, col. 365; saint Jérôme, *Adv. Lucifer.*, 26, t. XXIII,

col. 182; saint Augustin, *De doctr. christ.*, III, 5; *De Genes. ad lit.*, XI, 1, t. XXXIV, col. 68, 430; saint Grégoire de Nysse, *In Cant. prol.*, t. XLIV, col. 736, etc., semblent bien réserver au sens propre le nom de sens littéral et donner au sens figuré le nom de sens spirituel. Cette confusion de termes ne doit pas étonner à une époque où la terminologie n'était pas fixée définitivement. Il suffit de tenir compte de ce que les Pères entendaient par sens « littéral » et « spirituel » pour ne pas se tromper sur leur véritable pensée.

2° Le *sens figuré* ou métaphorique est un sens conventionnel, qui ne résulte pas de la valeur ordinaire des termes, mais qui part de ces termes pour formuler une idée ayant une certaine analogie avec le sens qu'ils expriment littéralement. Ainsi, c'est dans un sens figuré qu'il est dit : « Dieu se reposa le septième jour de tout ce qu'il avait fait, » Gen., II, 2; « Je vous sauverai le bras étendu, » Exod., VI, 6; « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, » Luc., XIII, 24; « Dieu te frappera, muraille blanchie. » Act., XXIII, 3. Au sens figuré appartiennent l'allégorie, voir ALLÉGORIE, t. I, col. 368, et la parabole, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1494. Toutefois, c'est au sens propre qu'il faut rapporter les comparaisons expressément indiquées par le texte, comme dans les exemples suivants : « Comme le cerf soupire après les sources d'eaux, ainsi mon âme soupire après vous, ô Dieu, » Ps. XLII (XLI), 2; « La fille de mon peuple est devenue cruelle comme les autruches du désert. » Lam., IV, 3; cf. Eccli., L, 6-11; Matth., XXIII, 37, etc.

3° *Autres noms du sens littéral.* — On donne parfois au sens littéral, qu'il soit propre ou figuré, des noms qui indiquent l'objet que l'auteur sacré a en vue. Le sens littéral est historique dans le récit des faits du passé, prophétique dans l'annonce des faits de l'avenir, allégorique ou dogmatique dans l'exposition des vérités à croire, tropologique dans les prescriptions qui règlent les mœurs, anagogique dans la description des biens à espérer, etc. Ces dénominations n'ont qu'une importance secondaire. On les a résumées dans le distique suivant :

> *Littera* gesta docet, quid credas *allegoria*,
> *Moralis* quid agas, quo tendas *anagogia*,

qui ne fait que reproduire, sous une forme barbare, une division analogue à celle qu'a donnée saint Augustin, *De Gen. ad lit.*, I, 1, t. XXXIV, col. 247 : « Il faut considérer, dans tous les Livres Saints, ce qui est dit de l'éternité, ce qui est raconté du passé, ce qui est annoncé de l'avenir, ce qui est prescrit ou conseillé pour la conduite. »

4° *Sens conséquent.* — Au sens littéral se rattache ce qu'on appelle le sens conséquent, sens qui résulte si logiquement de la pensée formulée par l'auteur sacré, que celui-ci n'a pu manquer de l'avoir en vue. Ainsi l'action exprimée par un même verbe a un tout autre caractère, selon qu'elle est faite par un être sans raison, par un homme ou par Dieu. Les êtres sans raison, astres, forces naturelles, animaux, sont invités à louer Dieu, Ps. CXLVIII, 1-10, ce qu'ils ne peuvent faire que matériellement et inconsciemment; les hommes aussi ont à louer Dieu, Ps. CXLVIII, 11, 12, et enfin le Sauveur lui-même loue son Père. Matth., XI, 25; Joa., XI, 41. Il est clair que, quand il s'agit des hommes, l'idée de louange a comme conséquence logique celle de louange consciente et raisonnable, et que, quand il s'agit de Notre-Seigneur, cette idée implique quelque chose de très supérieur à ce que peut produire un homme ordinaire. De même encore, quand le Sauveur dit : « J'irai et je le guérirai, » Matth., VIII, 7, l'idée de guérison entraîne celle d'intervention surnaturelle et infailliblement efficace, qui ne se trouve pas dans cette autre phrase : « Médecin, guéris-toi toi-même. » Luc., IV, 23. — D'autres fois, une pensée que ne formule pas l'écrivain sacré résulte cependant de ce qu'il dit, par voie de raisonnement, mais d'une manière logique et nécessaire, si bien que l'écrivain sacré, ou tout au moins l'Esprit-Saint qui l'inspire, n'ont pu manquer d'avoir cette pensée. Cf. S. Augustin, *De doctr. christ.*, III, 27, t. XXXIV, col. 80. Ainsi Jérémie, IX, 23-24, dit qu'il ne faut pas se glorifier d'être sage, fort ou riche, mais seulement de connaître Dieu, et saint Paul en tire cette conclusion : « Comme il est écrit, que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur. » I Cor., I, 31. Il cite la parole du Deutéronome, XXV, 4 : « Tu ne musselleras pas le bœuf qui foule le grain, » et, par voie de raisonnement, en conclut que l'Apôtre a le droit de vivre aux frais de ceux qu'il évangélise. I Cor., IX, 9-12. Ailleurs, il rappelle le même texte, et, sans faire de raisonnement, tire de suite la conclusion : « L'ouvrier mérite son salaire. » I Tim., V, 18. On voit que, dans ces deux derniers cas, il conclut *a fortiori*, du moins parfait au plus parfait. Ce que fait saint Paul pour les textes de Jérémie et du Deutéronome, peut se répéter pour beaucoup d'autres. Quand le roi Joram, à la vue de la disette qui affligeait Samarie, s'écrie tout d'un coup : « Que Dieu me châtie, si la tête d'Élisée reste aujourd'hui sur lui ! » IV Reg., VI, 31, il s'ensuit qu'il regardait le prophète comme responsable des malheurs qui arrivaient. Quand Marie dit aux serviteurs de Cana : « Faites tout ce qu'il vous dira, » Joa., II, 5, il en faut conclure qu'elle s'attend à ce que Notre-Seigneur fasse quelque chose pour répondre à la remarque qu'elle lui a adressée. Les Juifs tiraient des sens conséquents absolument illogiques et illégitimes de différents textes : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » Lev., XIX, 18; « Tu enseigneras ces choses à ton fils et au fils de ton fils, » Exod., X, 2, etc., quand ils s'appuyaient sur ces textes pour prétendre qu'on devait haïr celui qui n'était pas le prochain, c'est-à-dire l'étranger, qu'il ne fallait pas apprendre la Loi aux filles, etc.

II. TOUT TEXTE SACRÉ A UN SENS LITTÉRAL PROPRE OU FIGURÉ. — 1° Ce point n'a pas été toujours admis. Origène, qui distinguait dans le texte sacré l'âme et le corps, c'est-à-dire le sens spirituel et le sens littéral ou obvie, πρόχειρον, dit que « certains textes n'ont pas du tout de sens littéral » et que, dans quantité de passages, « il n'y a qu'une histoire fictive, qui n'est pas arrivée littéralement, » « des faits qui ne se sont pas produits selon la lettre. » Il cite des exemples : la promenade de Dieu dans le paradis, la fuite de Caïn de devant la face de Dieu, les lois mosaïques sur la prohibition de manger certains animaux, sur la défense de faire du chemin le jour du sabbat, etc., les recommandations de l'Évangile, qui défendent aux Apôtres de saluer en route, etc., certaines sentences comme celle-ci : « Des épines naîtront dans la main de l'ivrogne. » Prov., XXVI, 9; Origène, *De princip.*, IV, 11, 12, 16-18, t. XI, col. 375, 376. Il est clair que, parmi les exemples apportés par cet auteur pour appuyer son affirmation, quelques-uns se réfèrent à des passages mal compris, mais la plupart visent d'autres passages qui ont un vrai sens littéral, sinon propre, du moins figuré. — 2° Saint Jérôme paraît avoir une idée analogue à celle d'Origène, quand à propos de la seconde circoncision du peuple prescrite à Josué, Jos., V, 2, il observe qu'un homme ne peut être circoncis deux fois et que par conséquent ce passage n'a pas de sens littéral. S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, I, 21, t. XXIII, col. 239. Il oublie ce qu'ajoute le texte sacré, que personne n'avait été circoncis au désert et que tous ceux qui avaient reçu la circoncision en Égypte étaient morts. Jos., V, 4, 5. Il tire une conclusion semblable du cas d'Abisag, la Sunamite, amenée à David. III Reg., I, 3, 4. S. Jérôme, *Epist.*, LXX, *Ad Nepotian.*, 2, 3, t. XXII, col. 527, 528. D'autres ont également conclu à l'absence de sens littéral dans les passages où ce sens leur paraissait inacceptable. Cf. S. Ambroise, *Expos. evang. Luc.*, V, 94, 95,

t. xv, col. 1661 : « Si la forme du sens simple répugne, cherchons la figure spirituelle; » Cassien, *Collat. patr.*, VIII, 3, t. XLIX, col. 725 : « Si certains passages ne sont pas atténués par une explication allégorique et fondus au creuset du feu spirituel, ils sont plus nuisibles qu'utiles. » et il cite l'exemple de moines qui, prenant à la lettre la parole du Seigneur, Matth., x, 38, portaient sur leurs épaules des croix de bois et faisaient rire d'eux. Dans la pensée de ces Pères, ce n'est pas, en somme, le sens littéral qu'il faut parfois exclure au profit du sens spirituel, mais le sens propre au profit du sens figuré. La chose est manifeste chez Nicolas de Lyre, *Prol. 3 ad postill. Biblior.*, t. CXIII, col. 34, qui, après avoir écrit : « Parfois l'Écriture n'a pas, à proprement parler, de sens littéral, » apporte comme exemple l'apologue de Joatham, Jud., IX, 8-15, qui n'a pas de sens propre, mais a certainement un sens figuré. — 3° En réalité, les Pères sont expressément opposés à la conception d'Origène, visiblement influencé sur la question par l'allégorisme de Philon. D'après saint Jérôme, *In Is.*, XIII, 19, t. XXIV, col. 158, « il faut avant tout chercher et établir l'intelligence des mots de la Sainte Écriture, parce que l'interprétation spirituelle doit se conformer à l'ordre de l'histoire. » Saint Augustin réprouve ceux qui, dans les récits du déluge, pensent que rien de cela n'est arrivé, mais qu'il n'y a là que des figures de mots, *De civ. Dei*, XV, 27, t. XLI, col. 474. et ailleurs, il dit : « Nous avertissons et, autant qu'il est en nous, nous prescrivons que, quand vous entendez un récit mystérieux de la Sainte Écriture, vous admettiez tout d'abord que la chose s'est passée comme elle est racontée, car, faute de cette base historique, c'est en l'air que vous chercheriez à bâtir. » *De tent. Abrah.*, *Serm.*, II, 7, t. XXXVIII, 30. Saint Grégoire le Grand, *Moral.*, I, 37, t. LXXV, col. 554, ne veut pas que, pour élever l'âme au sens spirituel, on s'écarte du respect dû à l'histoire. Saint Thomas, *Quodlib.*, VII, q. VI, a. 16, formule ainsi la vraie règle : « Le sens spirituel repose toujours sur le sens littéral et en procède. » — 4° Cette règle est fondée sur la nature même des choses. Bien qu'écrivant sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, l'écrivain sacré se sert d'un langage humain, qui doit être intelligible à ceux qui l'entendent ou le lisent. Sans doute, il n'est pas nécessaire que l'auteur ou l'auditeur saisissent toute la portée de la pensée divine; mais la parole de Dieu se doit à elle-même d'avoir un sens humain, puisqu'elle s'adresse à des hommes, et, du moment que la personnalité de l'écrivain n'est pas absorbée par le divin Inspirateur, il faut que cette personnalité accuse sa coopération, non par la simple transcription de phrases inintelligibles, mais par la rédaction intelligente de pensées exprimées pour être comprises. C'est ainsi que procède Notre-Seigneur, quand il déclare qu'il parle en paraboles, pour qu'en entendant, on ne comprenne pas. Matth., XIII, 13. Le sens supérieur et profond de ses récits échappera à ses auditeurs; il n'en restera pas moins, à l'usage de ces derniers, un sens littéral merveilleusement net. D'autre part, si quelques passages n'avaient vraiment pas de sens littéral, ou bien ils seraient inintelligibles, comme certains versets de la traduction latine des Psaumes, ou bien le sens appelé spirituel serait lui-même le sens littéral, ou enfin il serait impossible de saisir l'analogie indispensable qui doit exister entre ce que dit un auteur et ce qu'il veut dire. Il faut noter aussi que, le sens littéral une fois sacrifié pour certains passages, ce serait la ruine de tout argument tiré des Saintes Écritures; car c'est seulement du sens littéral propre que l'on peut faire sortir une preuve théologique, à l'exclusion même du sens spirituel. Cf. S. Augustin, *Epist. XCIII, Ad Vincent.*, VIII, 24, t. XXXIII, col. 334; S. Thomas, *Summ. theol.*, Ia, q. I, a. 10, ad 1. Ce dernier ajoute : « Rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans un sens spirituel, sans que l'Écriture ne l'exprime clairement quelque part sous forme de sens littéral. » Si donc on pouvait nier l'existence du sens littéral dans tel ou tel passage, les hérétiques ne manqueraient pas d'exciper de cette possibilité pour nier la force probante de tous les textes qui les gêneraient.

III. Il n'existe pas de double sens littéral dans les textes sacrés. — 1° Saint Augustin, en divers endroits de ses écrits, a admis la possibilité de plusieurs sens littéraux pour les textes sacrés. Il pense que les différentes explications données de Gen., I, 1, peuvent porter sur des sens également littéraux. *Confess.*, XIII, 31, t. XXXII, col. 844. « Quand les mêmes paroles de l'Écriture, dit-il, sont entendues non seulement d'une seule manière, mais de deux ou davantage, même si l'on ignore comment les entend celui qui les a écrites, il n'y a pas d'inconvénient si, d'après d'autres passages des Saintes Écritures, on peut montrer que chacun de ces sens est conforme à la vérité. » *De doctr. christ.*, III, 27, t. XXXIV, col. 80. Il ajoute, au paragraphe suivant, qu'il est possible que, parmi ces sens multiples ne se trouve pas celui que l'auteur sacré a eu en vue, et il confesse que vouloir les déterminer sans le secours d'autres passages de la Sainte Écriture constitue une pratique dangereuse. Il avait dit précédemment, *De doctr. christ.*, III, 4, col. 68 : « Quand il s'agit des livres des divines Écritures, il est très rare et très difficile que l'ambiguité se rencontre dans les termes propres, *in propriis verbis,* sans qu'on puisse la lever à l'aide du contexte. » Le saint docteur n'est donc pas très affirmatif. Il propose son système comme plus respectueux, *religiosius,* pour le texte sacré. *Confess.*, XIII, 31, col. 844. Il ne lui reste même pas toujours fidèle. Expliquant le passage de l'Exode, III, 1-6, dans lequel celui qui apparaît à Moïse sur l'Horeb est appelé tantôt l'ange de Jéhovah et tantôt Jéhovah lui-même, il laisse l'auditeur libre de choisir l'une ou l'autre des deux appellations, qui pourtant, à ses yeux, devraient être également littérales et maintenues au même titre. *Serm.*, VII, 5, t. XXXVIII, col. 63. — 2° Saint Thomas, *Summ. theol.*, Ia, q. I, a. 10, s'appuie sur saint Augustin pour établir qu'au point de vue littéral plusieurs sens peuvent se trouver dans la lettre de l'Écriture. Selon lui, « toute vérité appartient au sens de la divine Écriture, quand elle peut s'adapter à l'expression de la lettre. » *De potent.*, q. IV, a. 1. Il n'est pas démontré cependant que saint Thomas ait admis sans restriction la théorie de saint Augustin. Bon nombre de théologiens ont suivi saint Thomas et ont soutenu qu'au moins certains textes ont un double ou un multiple sens littéral. Bonfrère, qui les cite, *Præloq. in S. S.*, dans le *Curs. compl. S. S.* de Migne, Paris, 1839, col. 211-214, prétend que cette pluralité de sens littéraux est toute à l'honneur de la sagesse divine, qu'elle prouve la profondeur et la fécondité des Saintes Écritures et qu'enfin elle est supposée par l'exégèse des auteurs sacrés du Nouveau Testament. Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. I, p. 81-83, admet un double sens littéral dans certaines prophéties. Parfois, dit-il, « le texte nous met sous les yeux deux objets faits sur le même modèle, et les dessine tous deux en même temps. C'est une question débattue entre les orthodoxes, et qui n'intéresse point l'apologie chrétienne, mais seulement la rigueur du langage théologique, de savoir si, dans les prophéties à double objet, on peut dire que les mêmes paroles les embrassent tous les deux dans leur sens immédiat et littéral, ou bien si l'un des deux objets n'est atteint que dans le sens spirituel. Les plus graves écrivains de notre temps se prononcent assez fortement contre la prétention de donner deux sens littéraux à la même phrase... Cependant, n'est-ce pas la lettre même d'une prophétie, qui, par la magnificence, l'emphase et l'exagération de ses termes, vous avertit de regarder plus loin que l'objet

immédiat et prochain? Et pourquoi ce sens ne sera-t-il pas appelé littéral, s'il est fondé sur la lettre même? » Cette admission d'un double sens littéral a pour but de donner à certaines prophéties une valeur dogmatique plus indiscutable. Mais, dans les oracles à double objet, il est toujours possible de restreindre le sens littéral tantôt à l'objet prochain, en réservant le sens spirituel pour l'objet éloigné, tantôt à ce dernier, quand par leur ampleur, les traits de la prophétie deviennent inapplicables au premier. D'ailleurs ce n'est pas seulement le sens littéral qui « est fondé sur la lettre même », c'est aussi le sens spirituel, comme l'enseigne expressément saint Thomas dont nous avons reproduit plus haut la formule. — 3° On est d'accord aujourd'hui pour admettre qu'il n'y a pas de double sens littéral dans la Sainte Écriture. De même, en effet, qu'un homme qui parle ou qui écrit pour énoncer sa pensée ne donne qu'un sens littéral à sa parole, ainsi le Saint-Esprit, en se servant du langage humain selon les règles propres à ce langage, ne peut-il vouloir exprimer littéralement qu'une seule idée avec les mêmes mots. La pluralité des sens littéraux n'apparaît donc pas comme une conséquence de la sagesse divine, ni comme une prérogative des textes sacrés. Elle ne ferait au contraire qu'engendrer confusion et ne servirait qu'à égarer celui qui, en possession du vrai et légitime sens littéral, perdrait sa peine et son temps à en chercher d'autres. L'autorité de saint Augustin, seul de son avis parmi les Pères, n'a déterminé aucun courant traditionnel en faveur de l'idée qu'il préconise, et celle de saint Thomas, assez peu affirmatif sur la question, a contre elle le témoignage très catégorique des anciens scolastiques, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, etc., sur l'unité du sens littéral. Cf. Patrizi, *De interpret. Biblior.*, Rome, 1876, p. 35-38. Le double sens littéral constituant une dérogation importante aux règles ordinaires du langage humain, il faudrait de graves et nombreuses autorités pour en justifier l'existence; or, on le voit, ces autorités font défaut. — 4° On ne peut tirer de la pratique des auteurs sacrés eux-mêmes une preuve en faveur de l'existence du double sens littéral. Ce qu'on présente quelquefois comme un second sens littéral, n'est qu'un sens conséquent compris dans le premier et en découlant naturellement. Ainsi le texte d'Isaïe, LIII, 4 : « Il a porté nos souffrances et s'est chargé de nos douleurs, » qui s'applique au mal de l'ordre moral, au péché, est cité par saint Matthieu, VIII, 17, à propos des guérisons opérées par Notre-Seigneur, parce que la maladie est une conséquence directe du péché. Le texte du Psaume II, 7 : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre, » est cité dans le sens littéral, Heb., I, 5, et ailleurs dans le sens conséquent du souverain sacerdoce reçu du Père, Heb., V, 5, ou de la résurrection. Act., XIII, 33. Les paroles de Daniel, IX, 27, sur l'abomination de la désolation dans le lieu saint sont appliquées par Notre-Seigneur à la période qui précédera la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 15. C'est là leur sens littéral. En disant qu'Antiochus établit sur l'autel de Dieu une idole, abomination de la désolation, l'auteur du premier livre des Machabées, I, 57, se réfère simplement à d'autres passages de Daniel, XI, 31; XII, 11, dans lesquels la même expression est employée à propos des persécutions dont le peuple d'Israël sera l'objet de la part des princes idolâtres. Voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION, t. I, col. 70. Quand le Sauveur dit aux Juifs : « Détruisez ce temple, » Joa., II, 19-21, ceux-ci croient qu'il s'agit du temple de Jérusalem, tandis que Jésus parle de son corps. Il n'y a pas là de double sens littéral, bien que la phrase soit à dessein énigmatique. « Ce temple » ne désigne pas nécessairement le temple de Jérusalem, et, dans la pensée du Sauveur, alors obscure pour tous les auditeurs, « ce temple » est son corps et pas autre chose. Enfin, les paroles de Caïphe : « Il est avantageux qu'un homme meure pour le peuple, » Joa., XI, 50, sont vraies et n'ont qu'un seul sens littéral, celui qu'énoncent les mots. Saint Jean remarque que Caïphe ne les proféra pas de lui-même, mais que, en sa qualité de pontife, il prophétisa que Jésus mourrait pour son peuple. La mort rédemptrice du Sauveur est donc le sens littéral inspiré par l'Esprit-Saint; mais Caïphe ne se rend pas compte de toute la portée de sa sentence et, par ignorance et malice, ne voit dans la mort du Sauveur qu'un moyen de se concilier la faveur des Romains, tandis qu'elle est destinée à concilier à l'humanité la faveur de Dieu. — 5° Parfois les Pères ont assigné à certains textes des sens assez divers. Ainsi dans les mots *in principio* qui commencent la Genèse, ils voient soit l'indication de temps assez différents, soit l'affirmation du rôle du Verbe dans la création. Les paroles d'Isaïe, LIII, 8 : « Qui racontera sa génération? » sont appliquées par eux soit à la génération éternelle, soit à la génération temporelle, soit à l'une ou à l'autre ou même ni à l'une ni à l'autre. Ces divergences n'impliquent nullement la pluralité des sens littéraux; elles montrent seulement que tous les Pères n'ont pas toujours fixé avec précision le vrai sens littéral de certains passages. Souvent, du reste, les sens multiples qu'ils assignent ne sont que des sens conséquents ou implicitement et nécessairement compris dans le sens littéral. Ainsi les paroles de Notre-Seigneur : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église, » Matth., XVI, 18, indiqueraient comme pierre fondamentale de l'Église soit le Christ, soit Pierre, soit la foi de Pierre, soit même la profession publique de cette foi. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 54-60. Il n'y a pas là quatre sens littéraux présentés comme possibles, mais seulement quatre conditions constitutives du rôle de Pierre : l'Apôtre n'est la pierre fondamentale de l'Église qu'autant qu'il est uni à Jésus-Christ, fondement essentiel de l'édifice, et qu'il reconnaît, par une foi intime et explicite, qu'il n'agit que par la puissance du divin Maître. — Il n'y a donc pas de raison pour admettre que, dans les Saintes Écritures, Dieu ait voulu contrevenir aux lois ordinaires du langage, en exprimant par les mêmes mots plusieurs idées à entendre au sens littéral. — Sur la recherche du sens littéral, voir HERMÉNEUTIQUE, t. III, col. 612-627. — Cf. Reithmayr, *Lehrbuch des biblischen Hermeneutik*, Kempten, 1874, p. 36; Ch. Beelen, *Dissert. theolog. qua sententiam... multiplicem interdum litteralem nullo fundamento niti*, Louvain, 1845; Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. I, p. 274; Gilly, *Précis d'introduction à l'Ecrit. Sainte*, Nîmes, 1868, t. II, p. 11-33; Cornely, *Introductio generalis*, Paris, 1885, t. I, p. 513-529; Trochon, *Introd. générale*, Paris, 1886, t. I, p. 506-513.

H. LESÊTRE.

LITURGIE (λειτουργια; Vulgate : *officium, ministerium*). Ce mot désigne, chez les Grecs, une charge, une fonction publique. Dans le langage biblique, le seul dont nous ayons à nous occuper ici, λειτουργία correspond au mot hébreu עבודה, *'ăbôdâh*, qui se dit du ministère des prêtres remplissant leurs fonctions sacerdotales, Num., VIII, 22; XVI, 9, etc., λειτουργεῖν τὴν λειτουργίαν, comme traduisent les Septante. Le ministère sacerdotal que remplit Zacharie dans le temple de Jérusalem est appelé par saint Luc, I, 23, λειτουργία (Vulgate : *officium*). Saint Paul désigne sous le nom de τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας (Vulgate : *vasa ministerii*), Heb., IX, 21, tout ce qui sert aux prêtres pour l'oblation des sacrifices et, Heb., VIII, 6, il applique au ministère sacerdotal du Christ l'expression de λειτουργία (Vulgate : *ministerium*). Jésus-Christ, en tant que prêtre, est τῶν ἁγίων λειτουργός, *sanctorum minister*. Heb., VIII, 2. Saint Paul se qualifie lui-même, Rom., XV, 16, λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, *minister Christi Jesu in gentibus*, comprenant sous ce terme ses fonctions sacerdotales et

apostoliques. Cet emploi restreint de λειτουργός et de λειτουργία n'exclut pas d'ailleurs, çà et là, le sens plus général de ministre, Rom., XIII, 6; Heb., I, 7; Phil., II, 25, et de ministère de bienfaisance et de charité. II Cor., IX, 17; Phil., II, 30; cf. Rom., XV, 27. — Le verbe λειτουργέω, *ministrare,* a pris naturellement dans le Nouveau Testament une signification analogue à celle de λειτουργία et de λειτουργός. Les Septante, dans leur version, l'avaient déjà appliqué au ministère sacerdotal et lévitique. Exod., XXVIII, 35, 43; XXIX, 30; Num., XVIII, 2; Ezech., XL, 46, etc.; cf. Heb., X, 11. Dans les Actes, XIII, 2, λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ, *ministrantibus autem illis Domino,* est dit des fonctions sacerdotales des prêtres de la loi nouvelle, c'est-à-dire de l'oblation du sacrifice eucharistique. « L'addition τῷ Κυρίῳ détermine ici (le sens de λειτουργούντων) et lui donne la signification précise de célébrer le service divin. » A. Legendre, *L'Église naissante et l'Eucharistie,* in-8°, Angers (1902), p. 10. Cf. Beelen, *Comment. in Acta Apostolorum,* Louvain, 1864, p. 324. L'Écriture ne nous a pas conservé les prières qui accompagnaient la célébration des saints mystères, mais nous en trouvons les formules les plus anciennes dans la *Doctrina duodecim Apostolorum.* IX-X, édit. Harnack, in-8°, 1884, p. 28-36. — Plus tard le terme de « liturgie » a reçu des acceptions particulières et diverses qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici, parce qu'elles ne sont pas bibliques.

1. LIVRE, ouvrage d'esprit. Les questions relatives à la matière et à la forme extérieure des manuscrits anciens de la Bible, à leur disposition intérieure, à leur étendue, à leurs conditions diverses d'existence et de durée, ne sont point une simple affaire de curiosité archéologique; elles intéressent aussi, quelquefois très gravement, la critique et l'exégèse et ont même leur contre-coup sur l'histoire de la révélation. Nous réunirons dans ce travail, en nous tenant autant que possible sur un terrain exclusivement biblique, les notions les plus nécessaires à l'étude de l'Écriture.

I. DÉFINITIONS. — 1° *Le mot « livre » en hébreu.* — Le mot סֵפֶר, *sêfer,* employé 182 fois dans l'Ancien Testament, signifierait, selon l'étymologie reçue, « ce qui est poli, frotté, » c'est-à-dire « surface aplanie en vue de recevoir un écrit ». Cette dérivation est très incertaine. Le verbe סָפַר, *sâfar,* aux modes personnels, veut dire simplement « compter » et le participe סֹפֵר, *sôfêr* (48 fois), ou bien n'est qu'un dénominatif de סֵפֶר ou bien se rattache lui aussi à la signification ordinaire de « compter ». D'ailleurs l'étymologie importe peu; il suffit de savoir qu'on appelle סֵפֶר la moindre feuille volante : une lettre, II Sam., XI, 14, 15; II Reg., V, 5; X, 17; XX, 12; Is., XXXIX, 1; Jer., XXIX, 1, un contrat de vente ou d'achat, Jer., XXXII, 10-12, un acte d'accusation, Job, XXXI, 35, le *libellus repudii* qu'on devait remettre à la femme divorcée, Deut., XXIV, 1, 3, un document quelconque, Jos., XVIII, 9; I Sam., X, 25; Esther, II, 23. Ce mot a par exception le sens d'écriture dans Dan., I, 4; mais le sens habituel est celui de rouleau écrit quelle qu'en soit la longueur.

2° *Le mot « livre » en grec et en latin.* — *Liber,* ainsi que βίβλος ou βύβλος, désignait primitivement l'écorce intérieure de certains arbres, comme le frêne, le hêtre et le tilleul, écorce dont on se servait pour écrire, faute de matériaux plus convenables. Ces noms furent ensuite appliqués par extension à la moelle du papyrus qu'on se représentait comme une série de pelures superposées. Plus tard on appela *liber,* βίβλος, le rouleau de papyrus chargé d'écriture; le papyrus non écrit était appelé *charta,* χάρτης. Le diminutif βιβλίον se disait d'abord des écrits de peu d'étendue (comme *libellus*) des lettres par exemple; mais dans la suite il devint tout à fait synonyme de βίβλος. — Dans les Septante et la Vulgate βιβλίον ou βίβλος et *liber* prennent naturellement le sens correspondant de l'hébreu סֵפֶר. L'usage du Nouveau Testament n'a de particulier que l'expression livre de vie, Apoc. (6 fois); Phil., IV, 3; et le diminutif βιβλαρίδιον. Apoc., X, 2, 9, 10.

II. SUBSTANCES ANCIENNEMENT EMPLOYÉES POUR ÉCRIRE. — 1° *Matériaux divers.* — 1. De tout temps on a cherché à éterniser la mémoire des grands événements en les écrivant sur le plus durable des matériaux, la *pierre.* Cf. Job, XIX, 24. Cet usage était fréquent en Égypte, en Chaldée et en Assyrie. Le décalogue était gravé sur des tables de pierre, Ex., XXIV, 12; XXXI, 18; XXXII, 15-19; Deut., IV, 13; IX, 10; X, 4; mais il est probable que le Deutéronome fut simplement tracé sur de grandes dalles de pierre enduites de chaux. Deut., XXVII, 2-8; Jos., VIII, 32. — 2. Le *métal* a servi pour le même but. On sait qu'à Rome les lois et les traités étaient gravés sur le *bronze.* Cf. I Mach., VIII, 22-29; XIV, 26. Les diplômes militaires des vétérans, dont on possède encore une centaine d'exemplaires, étaient écrits sur deux tablettes d'*airain* reliées par des anneaux. On employait surtout le *plomb* pour des usages superstitieux : à Dodone, questions adressées à l'oracle; ailleurs, formules magiques, exécrations, etc. Pausanias, IX, XXXI, 4, raconte qu'on montrait à Hélicon les œuvres d'Hésiode gravées sur plomb; mais cet usage littéraire n'a pu être que très exceptionnel. — 3. Les Chaldéens et les Assyriens nous ont laissé de véritables bibliothèques d'*argile.* On écrivait au poinçon les tablettes récemment pétries, puis on les cuisait au four, enfin on les empilait selon leur numéro d'ordre comme les feuillets d'un livre. Pour les lettres et les contrats, on recouvrait la tablette une fois cuite d'une mince enveloppe d'argile, sur laquelle on gravait soit l'adresse du destinataire soit le résumé de l'acte avec le nom des témoins et on soumettait le tout à une nouvelle cuisson. Il n'est guère douteux que les Juifs n'aient connu ce mode d'écrire, puisqu'il était universellement usité en Palestine et dans tout l'Orient vers l'époque de l'Exode, comme le prouve la trouvaille de Tell el-Amarna. Cependant on n'en voit dans la Bible d'autre vestige que la brique où Ézéchiel, IV, 1-2, trace le plan de l'investissement de Jérusalem. — 4. Les tablettes de *buis* ou d'*ivoire* enduites de cire étaient très communes en Grèce et en Italie pour les notes, les comptes et la correspondance. Parfois on en réunissait deux ou plusieurs ensemble de manière à former une espèce de livre. L'exemple de Zacharie nous montre qu'elles étaient usitées en Palestine au temps de J.-C. Luc., I, 63. — La Bible n'offre pas trace des divers matériaux employés encore de nos jours en certains pays : écorces d'arbres, feuilles de palmier, planchettes de bois, tissus. Les écrits inspirés nous ont été transmis exclusivement dans des livres de cuir, de papyrus, de parchemin ou de papier.

2° *Peau préparée, cuir.* — En dehors de l'Égypte, où le papyrus remonte aux origines, et de la Chaldée, qui connut de tout temps ses livres d'argile, la plupart des peuples anciens se servaient pour écrire de peaux préparées. Diodore de Sicile rapporte, sur la foi de Ctésias, que les livres sacrés des Perses ne remplissaient pas moins de 1200 peaux de bœuf. Diodore, II, 32. Hérodote, V, 58, affirme que de son temps encore les barbares continuaient à écrire sur des dépouilles d'animaux et que les Ioniens appelaient les rouleaux de papyrus διφθέραι, « peaux, » parce qu'autrefois ils se servaient de peaux pour écrire. Strabon, XX, 1, mentionne, d'après Nicolas de Damas, une lettre écrite sur peau, adressée par les Indiens à l'empereur Auguste. — Le peuple juif, dont l'Égypte était le berceau et qui entretint toujours avec l'empire des Pharaons des rapports de commerce et de voisinage, ne put ignorer l'usage du papyrus. Nul doute qu'il ne l'ait employé pour les écrits ordinaires. Le livre dicté à Baruch par Jérémie et que le roi Joakim, après

en avoir entendu lire deux ou trois colonnes, déchira et jeta dans un réchaud allumé était certainement un rouleau et très probablement de papyrus. Jer., XXXVI, 21-23. Mais pour les écrits sacrés, regardés comme tels, il semble que l'usage le plus ancien ait exigé l'emploi de peaux travaillées. L'exemplaire de la *Thora* envoyé à Ptolémée Philadelphe par le grand-prêtre Éléazar était écrit en lettres d'or sur des peaux (διφθέραι) dont le pharaon admira la finesse et l'agencement. Josèphe, *Antiq. jud.*, XII, 2. Du reste, cette coutume s'est maintenue jusqu'à nos jours, comme il est aisé de le constater par l'examen des livres liturgiques hébreux déposés dans les principales bibliothèques. — A proprement parler, la matière employée par les Juifs pour les rouleaux des synagogues n'était pas le parchemin, mais un cuir véritable que le Talmud appelle *gevil* (גויל) et la Mischna simplement peau (עור). Le parchemin leur était connu et ils en distinguent deux espèces, le *gelaf* (קלף) et le *doxostos* (דוכסוסטוס), mot évidemment dérivé du grec, mais d'une étymologie incertaine. On se sert du parchemin pour les phylactères et on peut s'en servir pour les *megilloth*. Sur les passages du Talmud relatifs à ces matériaux et sur les règles à suivre pour le choix et l'assemblage des peaux destinées à former un rouleau sacré, voir Blau, *Studien zum althebr. Buchwesen*, Strasbourg, 1902, p. 22-29.

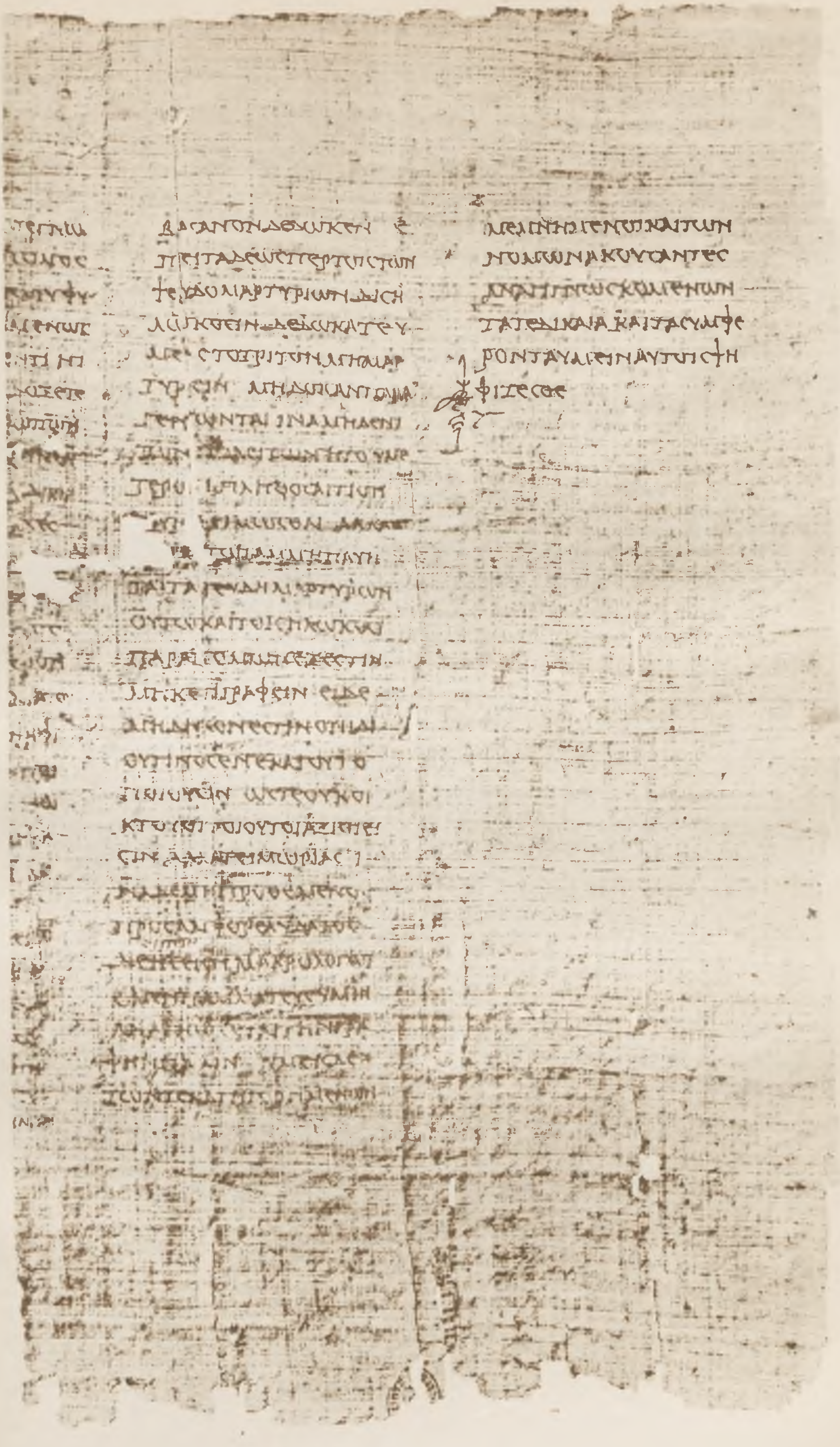
3° *Papyrus.* — Bien que les papyrus les plus anciens parvenus jusqu'à nous ne remontent probablement pas



104. — Scribe accroupi. Musée du Louvre.

au delà de trois mille ans avant J.-C., nous pouvons affirmer avec certitude que le papyrus était connu bien auparavant. Le signe hiéroglyphique du rouleau de papyrus, ▬, pour désigner le livre, la science et les idées abstraites, paraît aussi ancien que l'écriture elle-même et on le trouve représenté dans les peintures et les sculptures des époques les plus reculées. On voit au Musée du Louvre un scribe accroupi de la cinquième dynastie déroulant sur ses genoux un livre en tout pareil à ceux que les tombeaux égyptiens nous ont livrés (fig. 104). Ce n'est pas ici le lieu de décrire la fabrication du papyrus. Pendant de longs siècles l'Égypte en eut le monopole. Plus tard elle l'exporta dans le monde civilisé par l'intermédiaire des Phéniciens. La Grèce ne l'adopta qu'au VIe siècle avant notre ère. Auparavant on écrivait peu en pays grec. Les poésies se transmettaient oralement et il suffisait d'une copie d'Homère sur peau ou sur bois pour chaque école d'aèdes. Hésiode, d'après Pausanias, IX, XXXI, 4, était gravé sur plomb, comme on l'a dit plus haut. Les compositions en prose des logographes, des historiens et des philosophes, ne pouvant pas aisément s'apprendre par cœur, firent la fortune du papyrus. Au Ve siècle, il se vendait à Athènes, très cher encore, sous le nom de χάρτης (papyrus non écrit) qu'il gardera. Après la fondation d'Alexandrie, l'exportation du papyrus prit une nouvelle extension et il devint d'un usage général pour toutes les œuvres littéraires. C'est ce qui explique l'erreur de Varron et de Pline qui en fixent la découverte à cette époque. Une fois adopté par les peuples civilisés comme matière à écrire, le papyrus régna sans rival. Le parchemin, malgré ses incontestables avantages, ne réussit que très lentement à le détrôner. Pratiquement, jusqu'au IVe siècle de notre ère, tous les ouvrages littéraires sont écrits sur papyrus. Quand la récolte de papyrus était mauvaise en Égypte, le commerce de la librairie était en souffrance dans le monde entier. Pline, *H. N.*, XIII, 13. Nous pouvons supposer avec grande probabilité que les originaux de tous les livres du Nouveau Testament ont été écrits sur papyrus et c'est ce qui explique leur disparition rapide. Saint Paul prie Timothée de lui rapporter de Troade les livres et surtout les parchemins (μεμβράνας) qu'il y a laissés, II Tim., IV, 13; mais saint Jean, quand il parle de lettre à écrire, ne songe qu'au papyrus. II Joa., 12. Or, les rouleaux de papyrus s'usaient assez vite : on regardait comme très anciens les rouleaux de deux ou trois cents ans. L'usure était bien plus rapide pour les volumes souvent déroulés, tels que les livres canoniques. Aussi n'est-il resté des manuscrits bibliques des trois premiers siècles de notre ère que de rares et courts fragments, échappés comme par miracle à la destruction du temps.

4° *Parchemin.* — Suivant la tradition, le parchemin est originaire d'Asie Mineure, comme le papyrus d'Égypte. Cette tradition, il est vrai, nous arrive escortée de détails controuvés. Au dire de Pline, qui s'appuie sur Varron, lorsque Eumène II (197-158 avant J.-C.), roi de Pergame, eut décidé la fondation d'une grande bibliothèque rivale de celle d'Alexandrie, Ptolémée, pris de jalousie, interdit l'exportation du papyrus sur les côtes asiatiques. Eumène fut donc obligé de se rejeter sur d'autres matériaux et de là naquit l'invention du parchemin. Pline, *H. N.*, XIII, 68. Saint Jérôme fait allusion à cette histoire, mais il substitue Attale à Eumène. *Epist.*, VII, *Ad Chromat.*, t. XXII, col. 339. Cependant le nom de parchemin, *pergamena charta*, évidemment emprunté au lieu d'origine, ne se rencontre pas, ce semble, avant un édit de Dioclétien de l'an 301. — Le perfectionnement ou, si l'on veut, l'invention attribuée aux rois de Pergame consistait en ceci : la peau au lieu d'être tannée, était d'abord débarrassée de ses poils, corrodée par la chaux, puis frottée et polie à la pierre ponce. — L'invention des Attales trouva d'abord peu de faveur auprès du public, des écrivains et des libraires. Le parchemin fit concurrence aux tablettes de cire, mais non au papyrus, considéré toujours comme une matière noble, distinguée. Pas un des livres retrouvés à Herculanum, où ils étaient ensevelis depuis l'éruption de l'an 79 de notre ère, n'est en parchemin. Ce nouveau produit ne servit guère d'abord que pour les comptes, les brouillons, les lettres familières, enfin pour les exemplaires qu'on voulait emporter en voyage. On l'employait aussi comme étui des rouleaux en papyrus (*pænula*, φαινόλης ou φαιλόνης) et comme étiquette extérieure (*index, membranula*, σίλλυβος). Ce ne fut guère qu'au IVe siècle que l'usage en devint général. Pratiquement sa diffusion coïncide avec la victoire du christianisme et ce furent les chrétiens qui, les premiers, l'employèrent en grand pour les



FRAGMENT ATTRIBUÉ A HYPERIDE *(Papyrus CXXXIV)*

œuvres littéraires. Toute la bibliothèque de saint Maxime de Césarée, contenant entre autres ouvrages les écrits d'Origène, était encore en papyrus. Comme cette matière se détériore facilement, deux prêtres de Césarée, Acacius et Euzoïus, la firent transcrire sur parchemin. Sur l'ordre de Constantin, Eusèbe fit préparer cinquante exemplaires des Livres Saints écrits sur parchemin pour les églises de Constantinople. A partir de ce moment, le papyrus ne servit plus guère pour la transcription de la Bible; et quand les Arabes, au VIIe siècle, envahirent l'Égypte, le papyrus ne fut plus employé que par la chancellerie pontificale. Les papes continuèrent à en faire usage pour leurs bulles jusqu'au XIe siècle.

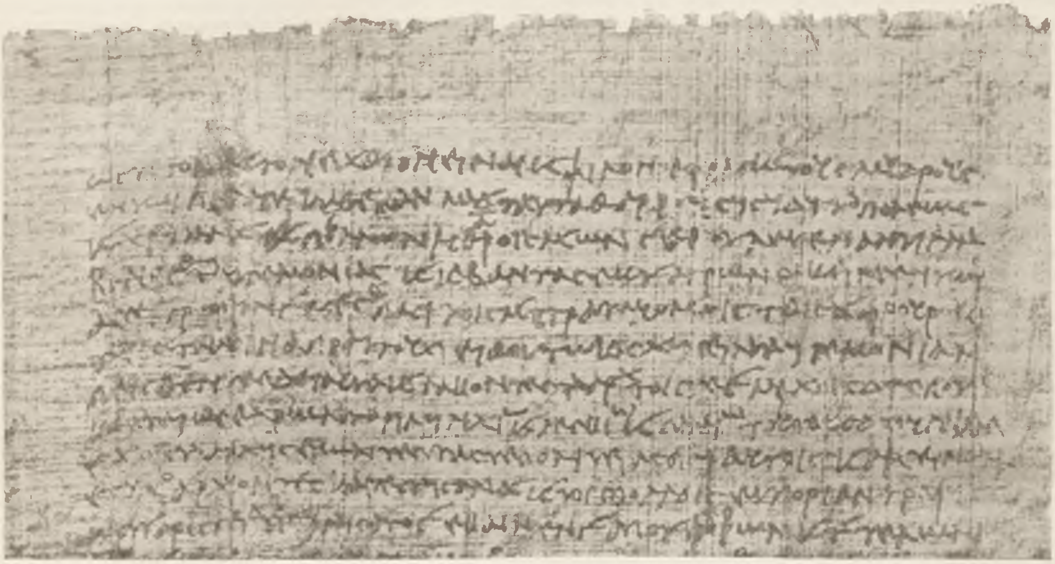
5° *Papier.* — Dès l'antiquité la plus reculée, les Chinois ont connu le papier de riz, et les Espagnols, lors de la conquête de l'Amérique, trouvèrent les Mexicains en possession d'un papier indigène, fait d'agave. On s'accorde assez généralement à regarder les Arabes comme les inventeurs du papier dont nous nous servons aujourd'hui, mais la question du temps et du lieu de l'invention n'a jamais été tirée au clair. Ce que l'observation microscopique permet d'affirmer aujourd'hui, c'est que le premier papier était fait de lin ou de chiffons et non de coton, comme on l'avait cru longtemps. Il ne faut donc pas se fier aux mentions de *charta bombycina, gossypina, cuttunea, xylina,* qu'on trouve fréquemment dans les anciens catalogues et répertoires bibliographiques. Wattenbach regarde comme très probable que toutes ces appellations dérivent par erreur de *charta bambycina* (fabriquée à Bambycé). Des Arabes, le papier passa en Espagne (Jativa, Valence, Tolède) et en Italie (Fabriano dans la marche d'Ancône, Padoue, Trévise), puis en France et en Allemagne. Au Xe siècle il était commun, mais on ne s'en servait guère pour la transcription des Livres Saints; et, au milieu du XVe siècle, au moment de l'invention de l'imprimerie, il était loin d'avoir supplanté le parchemin. Son importance au point de vue de la critique biblique est donc assez restreinte. Il ne peut servir à déterminer l'époque des manuscrits; il ne donne pas non plus d'indication précise sur leur origine. En effet, il est difficile de distinguer la provenance du papier, car dès cette époque il était exporté au loin et les marques célèbres étaient souvent contrefaites.

III. Forme des livres anciens. — La forme qu'affecte le livre chez les divers peuples dépend principalement de la matière employée pour écrire. Là où l'on se sert d'olles ou feuilles de palmier, d'écorces d'arbre, de planchettes de bois, on taille ces sortes de pages sur un même format et on les tient unies ensemble par une ficelle passée à chaque extrémité, de façon que le livre ressemble à un éventail ou à une jalousie. En Chine, où on emploie de longues bandes de papier de riz écrit d'un seul côté, on replie cette bande sur elle-même et on assujettit un des bords, l'autre bord restant libre. — Mais, au point de vue biblique, nous n'avons à nous occuper que du rouleau ou volume et du codex ou livre carré. Bien qu'il y ait quelques exceptions, on peut dire en général que le cuir et le papyrus prennent la forme de rouleau, tandis que le parchemin et le papier prennent la forme de codex.

I. Rouleaux ou volumes (volumina). — 1° *Rouleaux hébreux liturgiques.* — Les anciens manuscrits hébreux, liturgiques et autres, avaient certainement la forme de rouleaux, presque exclusivement usitée jusqu'au IVe siècle de notre ère. Le livre des prophéties de Jérémie que Joakim déchira à coups de canif et jeta dans un réchaud, après en avoir entendu lire trois ou quatre colonnes (*delatôṭ*), était un rouleau. Jer., XXXVI, 23. Rouleau aussi certainement était le livre présenté à Jésus dans la synagogue de Nazareth, livre qu'il déroula pour le lire (ἀναπτύξας ou ἀνοίξας) et qu'il enroula ensuite, la lecture achevée. Luc., IV, 17-20. Du reste les allusions bibliques supposent toujours cette forme. Cf. Is., XXXIV, 4; Job, XXXI, 35-36; I Mach., III, 48, etc. Noter que סֵפֶר, « livre, » et מְגִלַּת סֵפֶר, « rouleau de livre, » sont deux expressions synonymes. Les livres présentés par les Juifs au roi Ptolémée étaient des rouleaux, d'après le faux Aristée. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, II, 10. Plus tard les manuscrits d'usage privé reçurent la forme de codex, mais le rouleau est resté jusqu'à nos jours la forme liturgique et c'est celle des livres destinés aux lectures publiques dans les synagogues. — Ces rouleaux ne contiennent absolument que le texte sacré, sans titres ni notes, sans voyelles ni accents. La transcription de ces manuscrits est soumise à des règles minutieuses qui sont surtout rigoureuses pour la *Thora* (Pentateuque), un peu moins pour les prophètes (*nebi'im*) et beaucoup moins pour les cinq *meghillôth* (Esther, Lamentations, Cantique des Cantiques, Ecclésiaste, Ruth). L'écriture est disposée en colonnes parallèles, de dimensions à peu près égales, dans le sens de la largeur du rouleau. La colonne s'appelle *délét,* « porte, » dans l'Écriture, *paṣ,* même sens, dans le Talmud, *'ammûd,* « colonne, » ou *daf,* « planche, » chez les rabbins du moyen âge. Il doit y avoir une marge inférieure et une marge supérieure d'une largeur déterminée, différente suivant les écoles; entre les colonnes règne un espace blanc à peu près égal à la moitié d'une marge. Entre les divers livres de l'Écriture, y compris les cinq livres de la *Thora,* on laisse en blanc un espace de quatre lignes. Cet espace blanc est seulement de trois lignes entre les douze petits prophètes. Comme les peaux dont l'assemblage forme le rouleau ne sont pas toujours pareilles, la largeur des colonnes varie un peu d'une peau à l'autre; il y en a d'ordinaire trois ou quatre par peau. — Les rouleaux liturgiques ne sont jamais écrits que d'un seul côté, le côté intérieur. Du reste les volumes opisthographes, ou écrits des deux côtés, même pour l'usage privé, paraissent avoir été aussi rares chez les Hébreux que chez les Grecs et chez les Latins. Celui qu'aperçut Ézéchiel, II, 10, et l'auteur de l'Apocalypse, V, 1 (βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν), est une exception expressément signalée. Chaque extrémité s'enroulait autour d'une tige appelée communément « arbre de vie ». — Quelques-uns de ces livres liturgiques, conservés dans nos bibliothèques, sont énormes. Le rouleau coté *cod. hebr.* 1 à la Casanatense de Rome a 34^m 50 × 0^m 69 et contient 207 colonnes; le *man. hébreu* 56 de la Bibliothèque nationale de Paris mesure 48^m 90 × 0^m 585 et compte 247 colonnes; le manuscrit du Vatican *hebr.* 2 est formé de 73 peaux cousues ensemble, a de 73 à 75 centimètres de largeur et le catalogue lui attribue 183 pieds 6 pouces de longueur. Il faut ces grandes dimensions pour que le rouleau renferme tout le Pentateuque et soit lisible à une certaine distance. Mais nous avons des raisons de croire que ces immenses exemplaires n'existaient pas autrefois. L'écriture était très menue et très serrée. Saint Jérôme se plaint qu'il ne peut plus la déchiffrer la nuit et qu'il a beaucoup de peine à la lire en plein jour. *In Ezech.,* lib. VII, *prolog.,* t. XXV, col. 199. Il mentionne expressément la petitesse des caractères : *litterarum parvitas.* Tous les textes du Talmud supposent que les Livres sacrés étaient maniables et portatifs et le Pentateuque étant toujours écrit sur un seul rouleau, de même que les Prophètes, il fallait que l'écriture en fût assez fine. Cela explique les innombrables confusions de lettres pareilles qui ont été commises par les copistes, comme en témoignent les passages parallèles et les versions.

2° *Rouleaux ou volumes grecs et latins.* — La forme nous en est bien connue par les descriptions des anciens, par les peintures et les sculptures contemporaines et par les exemplaires conservés. Aucun rouleau biblique, en grec ou en latin, n'est parvenu en entier jusqu'à nous; mais les tombeaux égyptiens nous ont conservé des livres

grecs du IIIe siècle avant J.-C. et le Musée de Naples garde précieusement les 3000 rouleaux, la plupart assez fragmentaires, ensevelis à Herculanum, l'an 79 de notre ère, par l'éruption du Vésuve. — On écrivait sur la bande de papyrus toute préparée, en colonnes parallèles dont la hauteur était égale à la largeur du rouleau. La première colonne, à gauche, restait libre pour le titre, la dernière, à droite, portait diverses indications : nom de l'auteur et de l'ouvrage, stichométrie. Voir fig. 105, le fac-similé du papyrus d'Hypéride (IIe siècle avant J.-C.). On collait ordinairement l'extrémité de la bande sur une tige cylindrique (ὀμφαλος, *umbilicus*) autour de laquelle s'enroulait le volume. A un des bouts renflés de la tige était suspendue une étiquette portant le titre du livre et son numéro d'ordre. — La bande de papyrus ne s'écrivait que d'un seul côté, celui où les fibres de la moelle étaient horizontales. L'écriture encore fraîche pouvait s'effacer à l'éponge, mais le grattage était peu praticable. On possède cependant quelques papyrus opisthographes (fig. 106) et même quelques palimpsestes. — Comme on pouvait toujours coller de nouvelles feuilles, la longueur de la bande était indéfinie. On a découvert dans les tombeaux égyptiens des bandes assez longues pour contenir tout le Livre des Morts : ainsi le papyrus d'Orbiney a 21 mètres, le papyrus magique Harris atteint 43m50. Sur ce dernier on pourrait écrire l'*Odyssée* entière. Mais les rouleaux destinés à l'usage des vivants étaient de proportions beaucoup plus modestes, car les longs volumes sont fragiles et peu maniables. On donnait deux ou trois mètres à un livre de poésie; de quatre à six à un livre de prose. Dans les peintures gréco-romaines, les rouleaux remplissent à peine la main (fig. 107) et ne paraissent pas avoir plus de 20 ou 30 centimètres de largeur. Ceux d'Herculanum sont particulièrement petits.



106. — Fac-similé d'un manuscrit opistographe de la *Politique* d'Aristote. Papyrus du British Museum.

II. Codex ou livre carré. — On appelait autrefois *caudex* ou *codex* l'assemblage de plusieurs tablettes de cire qui prenaient le nom de diptyques, triptyques et en général polyptyques, suivant le nombre des planches. Sénèque, *De brevit. vitæ*, 13. On s'en servait surtout pour écrire les comptes, d'où l'expression : *tabulæ* ou *codex accepti et expensi*, et on les conservait dans les archives de famille (*tabulina*). Pline, *H. N.*, XXXV, 7. Quand le parchemin devint d'un usage commun, il remplaça les tablettes pour le même office et on lui donna la même forme, la forme de cahiers juxtaposés et cousus ensemble. C'est l'origine de notre livre actuel. — Le codex ne supplanta le rouleau que lentement et pas avant le quatrième siècle de notre ère pour les ouvrages littéraires. On l'employa d'abord pour les traités classiques, grammaires, dictionnaires, etc., où le rouleau, avec ses dimensions uniformes et son maniement toujours un peu long, était incommode. Puis vinrent les traités juridiques, d'où le nom de *codex*, « code, » pour désigner les recueils de lois. Nous verrons que les chrétiens furent les premiers à adopter le codex pour leurs livres sacrés.

1° *Codex hébreux.* — Les Bibles hébraïques à l'usage des particuliers sont en général des codex et non pas des rouleaux. La page est presque toujours divisée en plusieurs colonnes, trois le plus souvent. Le nombre de lignes dépend naturellement du format, mais comme le format in-octavo domine il est en moyenne de vingt-cinq ou trente. Les lignes, courtes, renferment rarement vingt lettres et quelquefois pas plus de dix. Le codex *Oriental* 1474, du Musée Britannique, avec sa colonne unique de cinquante-trois lettres, est un cas tout à fait exceptionnel. — A l'encontre des rouleaux liturgiques, les codex sont accentués et munis de leurs points-voyelles. Les trois marges, supérieure, inférieure et extérieure, ainsi que les entrecolonnements sont garnis de notes diverses qui constituent la grande et la petite massore. Voir Massore.

2° *Codex grecs et latins.* — A part quelques rares fragments de papyrus qui peuvent dater du IIIe siècle, mais dont l'époque n'est pas facile à préciser, les livres bibliques en grec et en latin ne nous ont été conservés que sous la forme de codex. Il y en a de toutes les dimensions, depuis l'énorme in-folio de Stockholm, surnommé *Gigas librorum* (voir t. III, col. 238), jusqu'aux jolies bibles de poche du XIIIe et du XIVe siècle. Les plus anciens, le *Vaticanus*, le *Sinaiticus* et le *Vercellensis* (Évangiles selon l'ancienne version latine) datent du IVe siècle. C'est l'époque où la forme de codex devint générale pour tous les livres. Auparavant elle n'était qu'exceptionnelle, par exemple pour les livres destinés à être emportés en voyage ou pour les traités de grammaire, de lexicographie, de jurisprudence. Les chrétiens paraissent l'avoir adoptée de bonne heure et

relativement plus tôt que les auteurs païens. Elle se propagea très vite et à la fin du IVe siècle saint Jérôme nous parle plus souvent de codex que de rouleaux (*volumina*).

Les exemplaires existants sont généralement composés de cahiers de trois ou quatre feuillets doubles (*terniones, quaterniones*, douze et seize pages respectivement). Quelquefois les cahiers ont cinq feuillets doubles ou vingt pages. Il en est ainsi pour le *Vaticanus*, le *Marchalianus*, le *Rossanensis*, etc. — Il est assez rare que les pages soient à une seule colonne, excepté pour les manuscrits gréco-latins, comme le *Codex Bezæ*, t. I, col. 1768, le *Laudianus* des Actes, col. 127, le *Claromontanus*, t. II, col. 795, et l'*Augiensis* de saint Paul, où le grec et le latin se font pendant sur les deux pages juxta-



107. — Livres en forme de rouleaux.
D'après Mazois, *Palais de Scaurus*, pl. 8, p. 292.

posées. Cependant le *Codex rescriptus Ephræmi*, manuscrit unilingue, n'a qu'une seule colonne, t. II, col. 1872. Le nombre des colonnes tant pour les manuscrits grecs que pour les latins est généralement de deux, quelquefois de trois (*Sinaiticus*, Psautier d'Utrecht, Heptateuque de Lyon). Le *Vaticanus*, avec ses quatre colonnes à la page, présente une disposition unique en son genre. On a voulu voir dans la pluralité des colonnes un souvenir des rouleaux qui offraient toujours à l'œil du lecteur plusieurs colonnes à la fois. Il est probable qu'il ne faut y chercher qu'une simple raison de commodité, les copistes préférant les lignes courtes où le regard s'égare moins facilement. Le *Codex Ephræmi*, avec son unique colonne, compte une quarantaine de lettres à la ligne; le *Vaticanus* en a seize, le *Sinaiticus* seulement douze, et l'*Alexandrinus*, avec sa double colonne, environ vingt-deux. Il représente à peu près la moyenne des manuscrits.

Bibles de luxe. — De bonne heure, artistes et calligraphes rivalisèrent d'efforts pour orner la Bible et lui donner une magnificence extérieure en rapport avec la vénération dont elle était l'objet. Les cinquante exemplaires qu'Eusèbe fit copier pour Constantin étaient d'une splendeur vraiment impériale. *Vita Const.*, IV, 37, t. XX, col. 1185 : ἐν πολυτελῶς ἠσκημένοις τεύχεσι. Le *Vaticanus* le *Sinaiticus*, qui datent peut-être de cette époque et sont en tout cas du IVe siècle, peuvent nous en donner une idée. Le parchemin du *Sinaiticus* provient de très fines peaux d'antilopes et les feuillets sont si grands (environ 0,34 × 0,37) que chaque animal, au dire de Tischendorf, n'a pas pu en fournir plus de deux. L'*Alexandrinus* et le *Claromontanus* leur sont à peine inférieurs en beauté. Plus tard le parchemin nu parut trop vulgaire : on le teignit de pourpre. Anciennement le parchemin coloré ne servait guère que pour les gaines ou étuis dans lesquels on enfermait les rouleaux de prix, ou pour les étiquettes (*index*, σίλλυβος) qu'on suspendait à l'extérieur pour indiquer le titre du livre et son numéro d'ordre. Mais nous apprenons de Jules Capitolin que Maxime le Jeune encore écolier reçut d'une de ses parentes un Homère, écrit sur pourpre en lettres d'or. Ce luxe paraît avoir été assez fréquent pour les Livres sacrés, s'il faut en juger par les sorties de saint Jérôme, contre ces collectionneurs plus curieux du dehors que du dedans. *Præf. in Job*, t. XXVIII, col. 1142; *Epist.*, CVII, *ad Lætam*, 12, t. XXII, col. 876; *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, 32, t. XXII, col. 418. Cf. S. Isidore, *Etymol.*, VI, 11, t. LXXXII, col. 240. On sait avec quel esprit saint Jean Chrysostome, *In Joa. Hom. XXII*, t. LIX, col. 187, raille, chez ses contemporains, le même travers. Il nous est resté d'assez nombreux spécimens de ces bibles luxueuses. On peut citer pour le grec : le *Codex purpureus Rossanensis* (Évangiles à peintures de Rossano), le *Codex purpureus Beratinus* (Évangiles de Bérat d'Albanie), le *Codex purpureus Petropolitanus* (Évangiles de Patmos ou de Saint-Pétersbourg), le *Codex Sinopensis* récemment entré à la Bibliothèque nationale de Paris; pour le latin : le *Codex Adæ* de Trèves, les Évangiles de Saint-Médard (Bibliothèque nat., lat. 8850), le manuscrit *Hamilton 251*, maintenant à Oswego (États-Unis), les Évangiles de Vienne, appelés « Évangiles du sacre », parce que c'est sur cet exemplaire que les empereurs prêtent serment.

Au point de vue du luxe et de l'art, aucun ouvrage n'a jamais été mieux traité que la Vulgate latine. Les scribes irlandais, anglo-saxons, français, allemands, italiens et espagnols, l'embellirent à l'envi. Comme types de Bibles anglaises, il suffit de mentionner le *Book of Kells*, le *Book of Lindisfarne*, le *Codex aureus Holmiensis* conservé à Stockholm mais provenant de Cantorbéry. L'Espagne offre de très beaux spécimens dans le *Cavensis*, le *Toletanus*, le *Legionensis I*, les trois Bibles d'Alcala (maintenant à l'Université centrale de Madrid). La France ne resta pas au-dessous, surtout à partir de Charlemagne. Deux célèbres écoles de calligraphes se formèrent : l'une à Fleury, sous l'impulsion de Théodulfe qui en était abbé, l'autre à Saint-Martin de Tours qui avait pour abbé Alcuin. Les deux Bibles jumelles de Théodulfe, la Bible de Mesmes (Bibliothèque nat., no 9380) et la Bible du Puy sont des chefs-d'œuvre de calligraphie : « Rien ne dépasse, comme finesse et comme élégance, cette gracieuse minuscule écrite, en plus de soixante feuillets de l'un comme de l'autre manuscrit, sur parchemin pourpré, en des traits déliés d'argent rehaussé d'or. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 145. Les Bibles de Tours sont à peine inférieures. Nommons le *Codex Vallicellianus* (B 6 de la Vallicelliana, Rome), la première Bible de Charles le Chauve (Biblioth. nat., lat. 1), la Bible de Bamberg, la Bible de Berne, la Bible de Zurich, la Bible de Grandval (Musée britannique, *add.* 10546), sans oublier la deuxième Bible de Charles le Chauve (Biblioth. nat., lat. 2) le *Codex Paulinus* (Saint-Paul-hors-les-Murs, Rome), les Évangiles de Saint-Emmeran (Biblioth. royale de Munich, lat. 14000) « le plus luxueusement décoré peut-être des manuscrits des Évangiles. Il est écrit en entier en lettres d'or ». Berger, *Histoire*, p. 295. Il faudrait passer en revue, pour être juste, toutes les autres écoles de calligraphie, Einsiedeln et Reichenau, Bobbio et Milan,

Luxeuil et Corbie, Saint-Gall, etc. — Ce luxe s'explique non seulement par la vénération envers les Livres Saints, mais aussi par le fait que plusieurs de ces exemplaires fastueux étaient destinés à de grands personnages. Ainsi l'*Amiatinus* devait être offert au Saint-Siège. On conserve au Vatican une Bible hébraïque (*Urbin. hebr.* 1) qui serait d'un usage fort incommode, à cause de ses dimensions gigantesques — 58 1/2 centimètres de haut, 40 de large, 28 1/2 d'épaisseur, reliure comprise — mais qui est une merveille pour la richesse des matériaux et la beauté de l'exécution. Elle comprend 979 feuillets de fort vélin et renferme, outre le texte, le targum et les massores. C'est un présent des juifs au pape.

V. Écrins et armoires a serrer les livres. — Les livres sacrés des Juifs devaient être enfermés dans une gaine de cuir ou de parchemin, ou enveloppés dans une étoffe de soie, de lin ou de laine. Cette enveloppe appelée *mitpahat* (voile ou manteau, Is., III, 22; Ruth, III, 15) participait à la sainteté du livre et devait être enterrée, elle aussi, quand elle devenait hors d'usage. C'était une profanation que de toucher une *Thora* « nue », c'est-à-dire dépouillée de son enveloppe. Le Talmud est plein de prescriptions relatives à ce point. Voir Blau, *Studien,* p. 173-177. — L'armoire où la Loi était conservée dans les synagogues s'appelait *'ârôn,* « arche, » ou plus souvent *têbâh,* « caisse, boite. » Saint Jérôme y fait souvent allusion. Chez les Grecs et les Romains les rouleaux de luxe, spécialement les livres de poésies, étaient aussi enfermés dans un étui de parchemin, d'étoffe ou de cuir. Mais en général on se passait de cette précaution; les rouleaux d'Herculanum et ceux qu'on a trouvés dans les tombeaux d'Égypte n'avaient pas cette enveloppe; on se contenait de les lier avec un cordon pour les maintenir pliés. Quand un ouvrage avait plusieurs tomes, on les enveloppait ensemble dans une feuille de parchemin ou simplement dans une espèce de papyrus d'emballage appelé par Pline *charta emporetica.* Si le nombre des tomes était considérable ou s'il s'agissait d'un ouvrage précieux, on se servait d'une boîte, *capsa, scrinium, pandectes, bibliotheca,* où chaque livre avait son casier distinct. On sait qu'à partir de saint Jérôme, le mot *bibliotheca,* et à partir de Cassiodore, le mot *pandectes,* sont très fréquemment employés pour désigner l'ensemble du Livre par excellence, la Bible. Le codex contenant tous les livres sacrés s'appelait *corpus,* en grec σωμα. Tous ces termes se trouvent réunis dans la Bible de Charles le Chauve. On lit dans le *Codex Vallicellianus* à la fin de l'Apocalypse :

Nomine *Pandectem* proprio vocitare memento
Hoc *Corpus* sacrum, lector, in ore tuo,
Quod nunc a multis constat *Bibliotheca* dicta
Nomine non proprio, ut lingua pelasga docet.

VI. Bibliographie. — Th. Birt, *Das antike Buchwesen,* Berlin, 1882 (reste malgré des lacunes et quelques idées systématiques l'ouvrage fondamental sur la matière); Em. Egger, *Histoire du livre,* Paris, 1880; H. Géraud, *Essai sur les livres dans l'antiquité, partic. chez les Romains,* Paris, 1840; V. Schultze, *Rolle und Codex, ein archäol. Beitrag zur Geschichte des N. T.,* Gütersloh, 1895; W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter,* 3e édit., Leipzig, 1896; K. Dziatzko, *Untersuchungen über ausgewahlte Kapitel des antiken Buchwesen,* Leipzig, 1900; K. Dziatzko, dans *Real-Encyclop. der classischen Alterthumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, art. *Buch,* t. III, col. 939-971; *Buchhandel, ibid.,* col. 973, 985; *Bibliotheken, ibid.,* col. 405-424; Steinschneider, *Vorles. über die Kunde hebräischer Handschriften,* Leipzig, 1897; Steglich, *Schrift und Bücherwesen der Hebräer,* Leipzig, 1876; L. Blau, *Studien zum althebr. Buchwesen,* Strasbourg, 1902; G. Lafaye, dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, art. *Liber,* t. III, p. 1177-1288.

F. Prat.

2. LIVRE (subdivision, partie d'ouvrage). — I. Deux innovations des Alexandrins. — 1° *Division d'un ouvrage en livres.* — Les anciens ne connaissaient pas la division d'un ouvrage en plusieurs livres, d'un poème en plusieurs chants d'étendue à peu près égale. L'*Iliade* et l'*Odyssée* comprenaient bien un certain nombre de rhapsodies qu'on pouvait réciter séparément, mais ces rhapsodies ne répondaient pas du tout à nos chants actuels et nous apprenons d'un scholiaste qu'on les écrivait à la file sans autre marque de séparation que le signe appelé *coronis.* Ni Hérodote ni Thucydide ne divisèrent leur histoire en livres. Le scholiaste de ce dernier le note expressément et, à défaut d'autre témoignage, l'examen de l'œuvre d'Hérodote le démontre assez. Nous pouvons dire la même chose de Xénophon, de Platon, de Théophraste, en un mot de tous les auteurs qui ont précédé l'ère d'Alexandre. Quand fut fondée, à Alexandrie, la grande bibliothèque du Bruchéion, avec ses écoles annexes de grammairiens et de critiques, on dut vite éprouver la vérité du mot de Callimaque : « Un gros livre est un gros embarras. » Qu'on se figure l'*Iliade* d'Homère ou les *Muses* d'Hérodote écrites sur un même rouleau de papyrus. Que de peine et de temps perdu pour retrouver un passage ou vérifier une citation! On divisa donc chacun des deux poèmes d'Homère en vingt-quatre chants destinés à être écrits sur autant de petits rouleaux et désignés par la série des lettres de l'alphabet grec. Hérodote fut partagé en neuf livres qui prirent le nom des neuf Muses. Le même principe fut ensuite appliqué aux autres ouvrages. Nous ignorons quel fut l'auteur de cette innovation; mais il doit avoir vécu sous les premiers Ptolémées, car, à partir de ce moment, tous les écrivains sectionnèrent eux-mêmes leurs ouvrages de longue haleine en livres de longueur uniforme. — Les rouleaux vendus dans le commerce ne variaient qu'entre certaines limites, ce qui imposait aux auteurs l'obligation de ne pas dépasser une certaine étendue. Pour les ouvrages purement littéraires, cette obligation devenait quelquefois gênante, mais elle l'était surtout pour les écrits où toute division logique paraissait arbitraire : traités de lexicographie, recueils de lois, commentaires etc. Saint Jérôme se plaint maintes fois d'être obligé de couper ses livres contrairement au sens, pour ne pas dépasser le *modus voluminis,* la grandeur normale des rouleaux de commerce. *In Ezech.,* lib. IV, 1; lib. VII, 1; lib. IX, 1; lib. X, 1, t. XXV, col. 107, 199, 265, 295, etc. — Ce morcellement d'un ouvrage en un grand nombre de livres avait deux autres inconvénients : 1° quand l'étiquette portant le titre venait à tomber on ne savait plus à quel livre on avait affaire; 2° un ou plusieurs rouleaux s'égaraient facilement et alors on avait un ouvrage dépareillé. La plupart des ouvrages de l'antiquité nous sont ainsi parvenus incomplets et les livres qui restent ne se suivent pas. Pour obvier au premier inconvénient, plusieurs auteurs, entre autres Diodore de Sicile et saint Jérôme, avaient pris l'habitude de placer au début de chacun de leurs livres une petite préface indiquant son numéro d'ordre : *Ne librorum numerus confundatur et per longa temporum spatia divisorum inter se voluminum ordo vitietur, præfatiunculas singulis libris præposui, ut ex fronte tituli statim lector agnoscat quotus sibi liber legendus.* S. Jérôme, *In Ezech.,* lib. V, 1, t. XXV, col. 139. On remédiait au second inconvénient en serrant les livres dans un même écrin, où ils étaient disposés comme des flacons dans une boîte de pharmacie. Mais l'expérience n'a que trop prouvé que le remède était inefficace.

2° *Unité de mesure. Stichométrie.* — Dans les ouvrages de poésie, la longueur de la ligne était naturellement celle du vers et l'étendue d'un poème était proportionnelle au nombre des lignes. L'*Iliade* ayant 15693 vers et l'*Odyssée* 12118, les chants ont en moyenne 654 et 504 vers respectivement. Le chant le plus long a, dans

l'*Iliade*, 909 vers, dans l'*Odyssée* 847. C'est la mesure à laquelle les poètes, tant grecs que latins, se conformèrent. A part Apollonius de Rhodes et Lucrèce, ils sont très rares les poètes épiques, lyriques ou didactiques, dont les chants dépassent un millier de vers. Voir les statistiques dans Birt, p. 289-307. — Les livres de prose étaient plus considérables. Voici comment on les évaluait. On convint de prendre pour unité de mesure l'hexamètre grec renfermant en moyenne quinze ou seize syllabes et trente-cinq ou trente-six lettres. Cette unité s'appela *stique*, ou στίχος, « rangée, ligne, » ou encore ἔπος, « vers épique, hexamètre, » en latin *versus*. On obtenait le nombre de stiques d'un ouvrage soit en écrivant un exemplaire type en lignes normales, soit par une évaluation approximative. On en consignait le résultat à la fin du volume. Les grammairiens anciens et les manuscrits nous ont conservé un grand nombre d'évaluations stichométriques qui concordent suffisamment avec les faits. Voir Birt, p. 162-209. — Les *Muses* d'Hérodote avaient de 2000 à 3000 stiques. C'est la mesure qu'observèrent plus tard les prosateurs : historiens, philosophes, géographes, auteurs de traités didactiques. Quelques auteurs ne donnent exceptionnellement à leurs livres que 1500 ou même 1200 stiques, d'autres atteignent ou dépassent le nombre tout à fait anormal de 4000 ou même de 5000 stiques, mais la très grande majorité oscille entre 1 800 et 3000 stiques. — La stichométrie ainsi entendue — plus tard on désigna quelquefois par ce mot l'habitude de terminer la ligne avec le sens, la colométrie — offrait un triple avantage. D'abord elle permettait les références. On renvoyait au stique comme on renvoie maintenant au chapitre et au verset. De plus elle fermait la porte aux suppressions et aux interpolations au moins trop considérables. Enfin elle servait à déterminer une fois pour toutes le prix de l'ouvrage et la rétribution due au copiste. C'est même cette troisième raison d'ordre pratique qui contribua le plus sans doute à la généraliser.

3° *Stichométrie des livres de la Bible.* — Beaucoup de manuscrits grecs et latins offrent, à la fin de chaque livre, des indications stichométriques et on possède en outre plusieurs listes donnant la stichométrie des divers livres. Ces listes se trouvent : 1. dans le *Codex Claromontanus* (D de Paul, Paris, Biblioth. nat. Grec 107) entre l'Épître à Philémon et l'Épître aux Hébreux et en latin seulement; 2. dans le manuscrit de Freisingen (Munich, lat. 6243), publié par Turner en 0000; 3. dans le manuscrit de F. Arevalo (Vatican, Reg. 199, fol. 84); 4. dans un manuscrit de la Bibliothèque Barberini, III, 36, maintenant au Vatican; 5. dans un manuscrit du mont Athos (n. 507 du monastère de Vatopedi); 6. enfin dans Nicéphore. Ces listes sont publiées en colonnes parallèles dans un article de M. D. Serruys paru dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (École française de Rome), 1902, fasc., 2-3 p. 196-207. Les résultats sensiblement pareils, sauf les erreurs de scribe, confirment les recherches de Ritschl, *Opuscula philolog.*, Leipzig, 1866, et de Graux, *Nouvelles recherches sur la stichométrie*, dans la *Revue de philologie*, 1878, p. 97-143. Le stique renferme en moyenne de 34 à 36 lettres et le stichisme devait être établi une fois pour toutes. — S. Berger, qui a spécialement étudié la stichométrie des Bibles latines arrive à cette conclusion que, si les manuscrits latins copient quelquefois les résultats trouvés dans les manuscrits grecs, c'est l'exception : « Jusqu'à plus ample informé nous devons croire que le texte ordinaire des manuscrits latins est en général indépendant de la stichométrie des Grecs. On peut établir que ce système a été, en grande partie, créé directement, sur les manuscrits latins, par les libraires. » Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 1893, p. 322; pour les listes, p. 323.

II. Division actuelle des livres bibliques. — Les traducteurs grecs de la Bible se trouvèrent en présence de plusieurs ouvrages qui dépassaient de beaucoup l'étendue d'un volume normal. La *Thora* renfermait la matière de quatre ou cinq rouleaux de longueur moyenne. Quand on eut séparé la Genèse et le Deutéronome, qui se détachent naturellement, le reste fut divisé en trois rouleaux et on donna à chacun un titre, résumant assez bien le contenu, pour l'inscrire, suivant l'usage alexandrin, sur l'étiquette (σίλλυβος), appendue à l'extérieur. Ces cinq volumes furent enveloppés ensemble dans une feuille commune ou disposés dans une même boîte à compartiments : on eut ainsi le Pentateuque (ἡ πεντάτευχος, sous-entendu συγγραφή, « l'écrit aux cinq casiers, aux cinq compartiments »). La division du Pentateuque est aussi logique qu'il est possible de le désirer. — Samuel, les Rois, les Paralipomènes, qui en hébreu ne formaient respectivement qu'un livre, furent aussi coupés en deux à cause de leur longueur. Le point de division de Samuel, à la mort de Saül, et celui des Paralipomènes, à la mort de David, fut bien choisi; mais celui des Rois, en plein règne d'Ochozias, ne fut pas heureux. Esdras et Néhémie, qui ensemble ne forment pas un volume de longueur normale, ne furent point divisés par les Septante. Ils comptaient Esdras-Néhémie comme second livre d'Esdras; celui que nous nommons troisième d'Esdras étant le premier dans les Bibles grecques. Esdras ne fut séparé de Néhémie que dans les copies de la Vulgate, et cela malgré l'autorité de saint Jérôme et de saint Isidore. Quant aux cinq divisions des Psaumes, appelées quelquefois livres, elles n'ont pas pour origine le sectionnement des Alexandrins : il est probable qu'elles représentent cinq collections diverses, entrées successivement dans le canon. — Les Juifs n'acceptèrent pas en général les divisions nouvelles, introduites par les traducteurs de la Bible. Samuel, les Rois, les Paralipomènes continuèrent à être regardés par eux comme un seul livre respectivement. La division des Septante n'était encore indiquée que par un astérisque et une note dans la Bible hébraïque de Daniel Bomberg, Venise, 1516-1517. En revanche, les cinq livres de la *Thora* furent très anciennement connus des Juifs palestiniens; ils s'appelaient les « cinquièmes », *ḥômešim*, de la Loi et étaient désignés par les premiers mots hébreux : *Berêšit*, la Genèse, etc. — C'est une question de savoir si le Livre de Ruth fut ajouté par les Septante aux Juges et les Lamentations à Jérémie afin d'avoir des rouleaux complets, ou si, au contraire, Ruth fut détaché des Juges et les Lamentations de Jérémie à l'époque où les Juifs rangèrent ces deux écrits parmi les *Megillôth*. Le Talmud favorise expressément la première alternative, celle de l'autonomie primitive de Ruth et des Lamentations, qui est admise par la plupart des érudits contemporains. La seconde nous paraît plus probable. En effet, l'ancien canon *palestinien*, au témoignage de Josèphe, d'Origène et de saint Jérôme, ne comprenait que vingt-deux livres et il semble que les Lamentations ne devinrent un écrit indépendant que lorsqu'on commença à les lire publiquement, le jour anniversaire de la ruine du Temple. Nous croyons que le chiffre de vingt-quatre représente plutôt la tradition de l'école de Jamnia qui fut le berceau du rabbinisme; et voilà pourquoi le Talmud l'a adopté. — Nous pensons du reste que les nombres fatidiques exercèrent un certain rôle sur l'admission et la classification des livres du canon. On ne voulait avoir que quatre rouleaux de prophètes, et Daniel, qui aurait fait le cinquième, fut relégué parmi les hagiographes. De même, le nombre de douze petits prophètes était sacramentel. — Les volumes se rouvraient quelquefois pour recevoir des additions admises dans le canon. Sans parler des Psaumes, formés de cinq collections distinctes, et, semble-t-il, successives, le Livre des Proverbes comprend des parties assez hétérogènes : 1. un petit traité sur la sagesse, I-IX; 2. les Proverbes de Salomon, IX-XXIV; 3. les Proverbes recueillis du temps du roi

Ezéchias, xxv-xxix; 4. les paroles d'Agur, xxx; 5. les paroles de Lamuel, xxxi, et le fragment xxv, 23-34.

III. Ordre des livres de la Bible. — Les éditions imprimées de la Bible, en hébreu, en grec et en latin, rangent les livres sacrés dans un ordre différent pour chaque langue, mais à peu près le même pour la même langue. Les manuscrits sont loin de présenter cette uniformité. La place des livres bibliques y varie à l'infini. La raison de ce phénomène s'explique facilement. Longtemps les livres eurent une existence pour ainsi dire autonome et occupèrent chacun un rouleau à part. Quand on les réunit dans un même codex, il fallut leur assigner une place fixe et l'on partit pour cela de points de vue très différents, lors même que le hasard ne présida pas à la disposition.

1° *Ordre des livres dans les Bibles hébraïques.* — En hébreu, les livres sont généralement rangés par séries, selon l'ordre d'admission dans le canon : 1. la Loi; 2. les Prophètes; 3. les Hagiographes. La Loi vient toujours en tête et les Hagiographes ferment la marche. On rencontre des manuscrits où les cinq *Megillôth* (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther) suivent immédiatement le Pentateuque. Les premiers Prophètes (Josué, Juges, Samuel, Rois) sont disposés par ordre chronologique. Mais au sein des derniers Prophètes et des Hagiographes la variation est grande. Les cinq premières éditions de la Bible entière (Soncino, 1488; Naples, 1491-1493; Brescia, 1494; Venise, Bible rabbinique, 1517; Venise, Bible avec massore, 1524-1552) offrent l'ordre suivant, qui est l'ordre ordinaire de nos Bibles hébraïques actuelles : Pentateuque, premiers Prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, 12 petits Prophètes; Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Daniel, Esther, Esdras-Néhémie, Paralipomènes. C'est, pour les Prophètes, l'ordre du fameux codex de Saint-Pétersbourg écrit en l'an 916. Mais le Talmud de Babylone préférait l'ordre de longueur : Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, 12 petits Prophètes; et on trouve des manuscrits où ces derniers ouvrent la série; d'autres, où Jérémie vient en troisième lieu. Quant aux onze Hagiographes, Ginsburg, *Introd. to the massor. edit. of the Hebrew Bible*, Londres, 1897, p. 7, donne la liste de leur huit dispositions principales. Pour l'ordre relatif des *Megillôth*, quand elles sont à part, voir *ibid.*, p. 4.

2° *Ordre des livres dans les Bibles grecques.* — Les manuscrits des Septante débutent régulièrement par l'Octateuque (Pentateuque, Josué, Juges et Ruth) suivi des quatre Livres des Rois et des Paralipomènes. A partir de là, l'ordre varie d'un exemplaire à l'autre. Voici celui qu'adopte Swete, *The Old Test. in Greek*, Cambridge, 2e édit., 1896 : I Esdras (notre troisième livre d'Esdras non canonique), II Esdras (Esdras et Néhémie réunis en un seul livre), Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, Sagesse, Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, 12 petits prophètes (Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie), Isaïe, Jérémie et Lamentations, Ezéchiel, Daniel, Machabées. Inutile de dire que cet ordre n'est ni le seul ni peut-être le plus commun. Ainsi, dans l'*Alexandrinus*, les Prophètes, y compris Daniel, viennent après les Paralipomènes; ils sont suivis eux-mêmes par les autres livres historiques, et les livres sapientiaux terminent la liste. Il est impossible et assez superflu de classer les différentes dispositions des livres de l'Ancien Testament grec. — Pour le Nouveau, l'ordre le plus commun, en ne tenant compte que des séries, est le suivant : Évangiles, Actes, Épitres catholiques, Paul, Apocalypse. C'est l'ordre adopté par Westcott et Hort. Il est presque sans exemple que les Évangiles ne soient pas en tête : on cite quatre ou cinq exceptions et, une fois au moins, c'est la faute du relieur. Mais, assez souvent, Paul précède les Actes; fréquemment il les suit, comme dans la Vulgate actuelle. L'ordre des divers livres, dans les séries, est loin d'être fixe. On a par exemple Matthieu-Jean-Luc-Marc, dans le codex de Bèze, Jean-Luc-Matthieu-Marc, dans le codex de Fabri, etc. L'Épître aux Hébreux est généralement la quatorzième de Paul, mais les quatre grands codex (*Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephræmi*) l'intercalent entre les neuf Épîtres aux Églises et les quatre lettres aux particuliers.

3° *Ordre des livres dans les Bibles latines.* — 1. *Ancien Testament.* — S. Berger, qui a étudié ce sujet avec le plus grand soin, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 331-342, ne compte pas, pour l'Ancien Testament seulement, moins de 212 ordres différents, distribués en sept séries principales, et il déclare expressément que ce nombre pourrait être augmenté : — 1re série (16 subdivisions) : *Ordo Legis, Ordo Prophetarum, Ordo Hagiographorum.* C'est l'ordre hébreu indiqué par saint Jérôme dans son *Prologus galeatus* et qui fut adopté par Théodulfe, mais en intercalant les deutérocanoniques. — 2e série (32 subd.). Cet ordre, qui semble être celui de Cassiodore et d'Alcuin, a le même point de départ que le précédent, mais il rapproche les livres similaires, Daniel des Prophètes, la Sagesse de l'Ecclésiaste, etc. — 3e série (43 subd.) : *Ordo Veter. Test., Ordo Prophetarum, Ordo Historiarum* (Job, Tobie, Esdras, Judith, Machabées). C'est l'ordre suivi dans l'*Amiatinus* et peut-être dans les manuscrits italiens en général. — 4e série (63 subd.) : Livres historiques, doctrinaux, prophétiques, enfin Machabées comme trait d'union entre les deux Testaments. C'est l'ordre inauguré, au xiiie siècle, par le *Textus Parisiensis* et qui est devenu l'ordre actuel. — 5e série (13 subd.). Sous ce chef sont rangées les anomalies soit voulues soient accidentelles. — 6e série (25 subd.) : Job après Octateuque, C'est l'ordre signalé par saint Jérôme, *Epist.*, liii, 8, t. xxii, col. 545, et suivi par Alcuin dans ses deux poèmes. — 7e série (20 subd.). Ordre des heures canoniales : Isaïe, Paul, Jérémie, etc. Les livres qu'on ne lit pas dans l'office divin s'intercalent parmi les autres un peu au hasard. — 2° *Nouveau Testament.* — Pour le Nouveau Testament, S. Berger distingue 38 ordres, sans tenir compte des divers arrangements des Épîtres catholiques, de celles de Paul, des Évangiles. Or les Épîtres de saint Paul n'ont pas moins de 11 ordres particuliers. Les dispositions les plus communes sont les quatre suivantes. — 1. Évang., Act., Paul, Cath., Apoc. — Canon de Muratori, Concile de Carthage, *Amiatinus*, Vulgate actuelle. — 2. Évang., Act., Cath., Paul, Apoc. — Saint Jérôme, *Epist.*, liii, 8, t. xxii, col. 548; Cassiodore. — 3. Évang., Paul, Act., Cath., Apoc. — *Fuldensis, Textus Parisiensis.* — 4. Évang., Paul, Cath., Act., Apoc. — Bibles espagnoles, Théodulfe.

En résumé, « toutes les combinaisons possibles semblent épuisées. Le Pentateuque, en tête de l'Ancien Testament, l'Évangile, au seuil du Nouveau, ont presque seuls une place fixe; encore cette place n'est-elle pas tout à fait invariable. La cause principale de ce désordre est certainement l'autonomie primitive des Livres sacrés, écrits sur autant de volumes distincts. Le vaste codex en encadrant chaque livre à une place déterminée, contribua beaucoup à l'exclusion des classements fantaisistes. Il aida puissamment aussi à la conservation des écrits inspirés... Les deux petits billets de saint Jean seraient-ils parvenus jusqu'à nous si, de bonne heure, on ne s'était accoutumé à écrire les sept Épîtres catholiques dans un même rouleau et à les considérer comme un tout inséparable? » Cf. F. Prat, *Histoire du Livre dans l'antiquité, étude d'archéologie et de critique bibliques*, dans les *Études religieuses*, t. lxxvii, 1898, p. 194-214. F. Prat.

3. LIVRES APOCRYPHES. Voir Apocryphes (Livres), t. i, col. 767.

4. **LIVRES PERDUS**. — Un certain nombre de livres mentionnés dans l'Ancien Testament sont aujourd'hui perdus. Ce sont les suivants :

1° **Le livre des guerres du Seigneur**, *Sêfér milhamôt Yehôvâh;* Βιβλίον· Πόλεμος τοῦ Κυρίου; *Liber Bellorum Domini*. Num., XXI, 14.

2° **Le livre du Juste**, *Sêfér hay-Yâšâr;* Βιβλίον τοῦ Εὐθοῦς; *Liber Justorum*. Jos., IX, 13; II Reg., I, 18. Voir JUSTE (LIVRE DU), t. III, col.

3° **Trois mille Paraboles** de Salomon (*mâšâl;* παραβολαί, *parabolæ*). III Reg., IV, 32 (hébreu, I Reg., V, 12).

4° **Mille cinq Cantiques** (Septante : πεντακισχίλιαι), du même roi (*šîr;* ᾠδαί; *carmina*). III Reg., IV, 32 (hébreu, I Reg., V, 12).

5° **Une histoire naturelle de Salomon** : « Il parla des arbres, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui sort de la muraille; il parla aussi des animaux, des oiseaux, des reptiles et des poissons. » III Reg., IV, 33 (hébreu, I Reg., V, 13). Pour ces diverses compositions de Salomon, le texte ne dit pas que le roi les écrivit, mais qu'il les « parla », *va-yedabbêr*.

6° **Les Annales des rois de Juda et d'Israël**, *Sêfér debarim, Dibrê hay-yâmîm, Sêfer ham-melakîm;* Βιβλίον ῥημάτων, etc.; *Verba dierum* ou *sermonum*, etc. III Reg., XI, 41, etc. Voir HISTORIOGRAPHIE, t. III, col. 723.

7° **Les livres de Samuel, de Nathan, de Gad, de Séméia, d'Addo, d'Ahias, d'Isaïe** (histoire d'Ozias et d'Ézéchias), **de Jéhu, d'Hozaï**. Voir HISTORIOGRAPHIE, t. III, col. 723.

8° **La lettre du prophète Élie à Joram, roi de Juda**, *miktâb;* γραφή; *litteræ*. II Par., XXI, 12.

9° **Le livre des jours du sacerdoce de Jean Hyrcan;** Βιβλίον ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης [Ἰωαννου]; *Liber dierum sacerdotii* [*Joannis*]. I Mach., XVI, 24.

10° **Les descriptions de Jérémie**; Ἀπογραφαί; *Descriptiones*. II Mach., II, 1.

11° **Histoire de Jason de Cyrène**, dont le second livre des Machabées est l'abrégé. Voir JASON, t. III, col. 1139. — Sur **le livre de l'Alliance**, que certains commentateurs regardent à tort comme un livre perdu, voir ALLIANCE 3, t. I, col. 388.

Certains commentateurs pensent que ces livres perdus étaient inspirés; d'autres le nient. C'est là une question qu'il est impossible de résoudre.

Quelques autres écrits profanes, aujourd'hui perdus, sont aussi mentionnés dans l'Ancien Testament : — 1° *Lettre de Jéhu*, roi d'Israël, aux habitants de Samarie, IV Reg., X; — 2° *Lettres de Sennachérib*, roi de Ninive, à Ézéchias, roi de Juda. IV Reg., XIX, 14; II Par., XXXII, 17; Is., XXXVII, 14; — 3° *Lettre de Mérodach-Baladan*, à Ézéchias. IV Reg., XX, 12; Is., XXIX, 1; — 4° *Lettres du roi de Syrie*, au roi d'Israël. IV Reg., V, 4; — 5° *Lettre du faux prophète Séméia*. Jer., XXXIX, 25; — 6° *Annales* des rois des Perses et des Mèdes. Esther, X, 2; I Esd., IV, 5; — 7° *Lettre de Béselam* et autres, à Artaxerxès contre les Israélites. I Esd., IV, 7. — Voir J.-B. Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 3e édit., 5 in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 95-97.

5. **LIVRES SAINTS**, nom donné à la collection des Saintes Écritures. Nous le lisons dans I Machabées, XII, 9, *sancti libri*; en grec : βιβλία τὰ ἅγια. On voit que le mot Bible n'est que le mot grec correspondant à *liber* et que « Sainte Bible » est exactement synonyme de « Livres Saints ». Voir aussi Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2; *Cont. Apion.*, I. Voir BIBLE, t. I, col. 1775.

LO-AMMI (hébreu : *Lô' 'ammî;* Septante : οὐ λαός μου; Vulgate : *non populus meus*), nom symbolique donné par le prophète Osée au second fils qu'il eut de Gomer, fille de Débelaïm, et qui signifie « non mon peuple », comme ont traduit les versions. Osée, I, 9-10, explique la signification figurée de ce nom. Dieu lui dit : « Appelle-le *Lô' 'Ammi* (non mon peuple), parce que vous n'êtes pas mon peuple (*lô' 'ammî*) et que je ne serai pas votre Dieu. » Le Seigneur annonce ainsi qu'il rejettera son peuple, à cause de son infidélité, et qu'il l'abandonnera à ses ennemis. Mais il aura pitié de lui et le ramènera de la captivité, et alors il ne sera plus *Lô' 'ammi*, « non mon peuple, » mais *'Ammi*, « mon peuple. » Ose., II, 1, 24 (hébreu, 25). Saint Paul, Rom., IX, 24-26, et saint Pierre, I Pet., II, 10, ont appliqué la prophétie d'Osée à la conversion des Gentils, qui n'étaient pas auparavant le peuple de Dieu et qui par leur conversion sont devenus son peuple. — Avant *Lô' 'Ammî*, Osée avait eu déjà de Gomer un autre fils et une fille, portant aussi l'un et l'autre un nom symbolique, Jezrahel et Lo-Ruchama. Voir JEZRAHEL 2, t. III, col. 1544, et LO-RUCHAMA.

LOBNA (hébreu : *Libnâh;* Septante : *Codex Vaticanus*, Λεμνά, Jos., XXI, 13; Λομνά, IV Reg., XIX, 8; II Par., XXI, 10; Λημνά, IV Reg., XXIII, 31; Λοβνά, I Par., VI, 57 [hébreu, 42]; Λοβνάν, Is., XXXVII, 8; Σεννά, IV Reg., VIII, 22; *Codex Alexandrinus*, Λεβνά, Jos., XXI, 13; Λομνά, IV Reg., VIII, 22; XXIV, 18; Λοβνά, IV Reg., XIX, 8; I Par., VI, 57; II Par., XXI, 10; Is., XXXVII, 8; Λοβενά, IV Reg., XXIII, 31), ville du sud-ouest de la Palestine, Jos., XXI, 13; IV Reg., VIII, 22; XIX, 8; XXIII, 31; XXIV, 18; I Par., VI, 57; II Par., XXI, 10; Is., XXXVII, 8, appelée aussi *Labana*, Jos., XV, 42, et *Lebna*. Jos., X, 29-32; XII, 15. Antique cité royale chananéenne, elle fut prise par Josué, Jos., X, 29-32; XII, 15, assignée à la tribu de Juda, Jos., XV, 42, et donnée aux enfants d'Aaron. Jos., XXI, 13; I Par., VI, 57 (hébreu, 42). Sous le règne de Joram, elle se révolta et parvint à se soustraire à la domination de Juda. IV Reg., VIII, 22; II Par., XXI, 10. Elle semble avoir été une place forte, puisque le roi d'Assyrie, Sennachérib, l'assiégea après avoir quitté Lachis, pendant sa campagne contre Ézéchias. IV Reg., XIX, 8; Is., XXXVII, 8. La mère de Joachaz et de Sédécias, rois de Juda, était Amital, fille de Jérémie de Lobna. IV Reg., XXIII, 31; XXIV, 18. — L'emplacement de Lobna est jusqu'ici resté inconnu. Tout ce que nous savons, c'est qu'il devait se trouver dans les environs de *Beit-Djibrîn*, l'ancienne Éleuthéropolis. Les données de l'Écriture et de la tradition nous conduisent, en effet, dans cette contrée. La conquête de Josué nous montre cette ville entre Macéda et Lachis (*Tell el-Hésy*). Jos., X, 29-32. Voir la carte de la tribu de Juda, t. III, col. 1755. Dans l'énumération des villes de la tribu, elle fait partie du troisième groupe de « la plaine » ou *Séfêlâh*, dont la plupart des localités sont bien ou suffisamment identifiées : Ether (*Khirbet el-Atr*), Esna (*Idhna*), Nésib (*Beit-Nusib*), Céila (*Khirbet Qila* ou *Kila*), Marésa (*Khirbet Mer'asch*). Jos., XV, 42-44. Tous ces noms rayonnent autour de *Beit-Djibrîn*. La même conclusion s'appuie sur le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme. *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 135, 274, qui signalent dans la région d'Éleuthéropolis un village, κωμη, appelé *Lobna*, Λοβανα. Quelques auteurs, se fondant sur l'étymologie de *Libnâh*, « blancheur, » ont cherché à identifier la ville avec *Tell es-Sâfiyéh*, l'ancienne *Blanche-Garde* des croisés, au nord-ouest de *Beit-Djibrîn*. Cf. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 258, note 1. D'autres réservent cette position stratégique remarquable pour Geth ou Masépha. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 330, a pensé à *'Araq el-Menschiyéh*, directement à l'ouest de *Beit-Djibrîn*. Enfin, Conder a proposé *Khirbet el-Benaûy*, à 16 kilomètres au sud-est de *Tell el-Hésy*. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1897, p. 69. Aucune de ces conjectures n'a d'appui solide; la dernière paraît

difficile à justifier, malgré le rapprochement onomastique qu'on voudrait faire. A. Legendre.

LOBNI (hébreu : *Libnî*, « blanc ; » Septante : Λοβενί), nom de deux descendants de Lévi.

1. **LOBNI**, orthographe, dans la Vulgate, Exod., VI, 17; Num., XXVI, 58; I Par., VI, 17, 20, du nom du fils de Gerson qu'elle écrit Lebni dans Num., III, 18. Voir Lebni, col. 143.

2. **LOBNI**, lévite, fils de Moholi, fils de Mérari. I Par., VI, 29. Quelques critiques croient que ce lévite est le fils de Gerson, et qu'il y a ici dans le texte quelque lacune, mais le fait n'est pas établi.

LOCATION, mise à la disposition d'un autre, moyennant salaire, d'un objet qu'on possède ou de son propre travail. L'action de louer est exprimée par les verbes *śâkar*, ἐκδιδόναι, *locare*, μισθώσασθαι, *conducere*.

I. Louage des personnes. — Il se pratiquait chez les Hébreux. Jacob sert chez Laban pendant quatorze ans en vertu d'un véritable contrat de louage, dont le prix est la main de Lia, puis de Rachel. Gen., XXIX, 20, 27; XXXI, 41. Les Hébreux qui s'engageaient comme esclaves ne faisaient en somme que se louer à leurs frères pour un temps restreint, puisqu'ils avaient le droit de se racheter eux-mêmes, Lev., XXV, 47-49, et qu'en tout cas ils redevenaient libres l'année sabbatique ou l'année jubilaire. Un salaire était assuré à celui qui se vendait ainsi par indigence, Lev., XXV, 39-47, ou qui vendait sa fille pour le même motif. Exod., XXI, 7-11. L'esclave hébreu recevait de plus des troupeaux, des céréales et du vin quand arrivait son affranchissement. Deut., XV, 13, 14. Voir Esclave, t. II, col. 1921-1923. L'esclavage de l'Hébreu n'était donc guère qu'un louage qu'il faisait de sa personne pour un certain nombre d'années, et qui lui rapportait pour le moins la nourriture, le vêtement et le logement. Dans son cantique, Anne, mère de Samuel, parle de ceux qui, ayant eu jadis tout à satiété, en venaient à se louer pour du pain. I Reg., II, 5. — Michas avait loué un lévite pour lui servir de prêtre. Jud., XVIII, 4. — On louait des ouvriers pour différents travaux. II Par., XXIV, 12. Voir Mercenaire. Au temps de Notre-Seigneur, les ouvriers disponibles se rendaient sur la place de la ville, ἐν τῇ ἀγορᾷ, *in foro*, aux diverses heures de la journée et attendaient là qu'on vînt les louer et les envoyer au travail. Matth., XX, 1-6. On convenait avec eux du prix qui leur serait accordé et on les payait le soir même.

II. Louage des objets. — On louait aussi différents objets pour un usage temporaire. Chez les Hébreux, les ventes de terres et de maisons n'étaient que des locations, puisque terres et maisons devaient revenir au premier propriétaire à l'année jubilaire. Aussi le prix de la vente était-il calculé d'après le temps qui restait à courir jusqu'à ce terme. Lev., XXV, 15-17. Seules, les maisons bâties dans les villes entourées de murs pouvaient être vendues définitivement, si au bout d'un an le premier propriétaire ne les avait pas rachetées, changeant ainsi en simple location la possession de la première année. Voir Jubilaire (Année), t. III, col. 1752, 1753. — La loi règle que si un animal emprunté subit un accident en présence de son maître, il n'y a pas lieu à restitution; c'était au maître à veiller sur son bien. Le texte ajoute : *'im śâkîr hû' bâ' biśkârô*, « s'il était loué, cela vient en salaire, » c'est-à-dire le prix de la location suffit à indemniser le propriétaire, dans le cas d'accident fortuit. La Vulgate ajoute *maxime*, « surtout, » qui n'est ni dans l'hébreu ni dans les Septante. Exod., XXII, 15. Le mot *śâkîr* ne designe pas uniquement un mercenaire, de telle sorte qu'on doive interpréter le texte dans le sens d'une simple indulgence, quand l'accident arrive pendant que l'animal est aux mains d'un mercenaire. Cf. Fr. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 232. Il s'applique également à un animal ou à un objet, comme l'entend la Vulgate : *conductum (jumentum)*, animal loué. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 801. Il suit de ce texte que, chez les Hébreux, les animaux pouvaient se louer. Le cas est d'ailleurs prévu dans le code babylonien. Si un bœuf pris en location mourait naturellement ou périssait par accident, et si celui qui l'avait loué jurait qu'il n'y était pour rien, il n'avait rien à rendre. Dans le cas contraire, il devait une indemnité, bœuf pour bœuf, si l'animal périssait faute de soins ou par mauvais traitements, si on lui brisait le pied ou si on lui coupait la nuque; moitié de sa valeur pour un œil crevé : le quart de la valeur pour une corne brisée, la queue coupée ou le dessus du museau tranché; un tiers de mine d'argent pour surmenage excessif de l'animal. On louait également des ânes. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 106-108. — Isaïe, VII, 20, parlant de l'invasion de Juda par les Assyriens, dit que ce jour-là le Seigneur rasera « avec un rasoir de location », *beta'ar haś-śekirâh*, ἐν τῷ ξυρῷ τῷ μεμισθωμένῳ, *in novacula conducta*. Ce rasoir de location, c'est le roi de Babylone, qui n'est pas ordinairement au service du Seigneur, mais que celui-ci louera pour dépouiller Juda, et auquel il donnera un salaire. Ezech., XXX, 18, 19. Cette comparaison montre qu'on pouvait louer différents ustensiles. — Si parfois on louait des ouvriers pour travailler à une vigne, il arrivait aussi qu'on louât une vigne à des cultivateurs. On pouvait louer soit à prix d'argent, soit à condition de partager les fruits, *locare nummo* ou *partibus*. Cf. Pline le Jeune, *Epist.*, IX, 37. Les copartageants s'appelaient alors *partiarii*. Cf. *Gaii Dig.*, XIX, 2, 25. C'est ce dernier mode d'exploitation que suppose la parabole de l'Évangile. Matth., XXI, 33-41; Marc., XII, 1; Luc., XX, 9. Au moment de la vendange, le maître envoie prendre les fruits qui lui reviennent; les vignerons s'imaginent que, s'ils tuent le fils du maître, la vigne sera pour eux; mais le maître les châtiera et louera sa vigne à d'autres. — Arrivé à Rome, saint Paul se loua un logement et y demeura deux ans, ἐν ἰδίῳ μισθώματι, *in suo conducto*. Act., XXVIII, 30. Il y avait alors à Rome un grand nombre de maisons à loyer. On y trouvait des logements plus ou moins vastes, aux différents étages, à des prix assez élevés. De grands écriteaux indiquaient les logements à louer. Les lettres, atteignant parfois une coudée de hauteur, pour mieux attirer les regards, étaient peintes en noir, sauf à la dernière ligne qui contenait le nom du propriétaire. En voici un spécimen : « Dans l'héritage de Julia, fille de Spurius Félix, soient loués un bain... et quatre-vingt-dix tavernes, des treilles, des *cœnacula*, à partir des prochaines kalendes d'auguste, au six des ides d'auguste, pour cinq années consécutives. Que celui qui ne connaîtrait pas la maîtresse de ce lieu aille trouver Suettius Vérus, édile. » Écriteau de location trouvé à Pompéi. Dans Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, lettre XVI, 5e édit., 4 in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 188. L'Apôtre ne fut donc pas embarrassé pour trouver à se loger. Il aima mieux sans doute avoir un logement à lui, plutôt que de recevoir l'hospitalité d'un chrétien, parce qu'il avait un soldat avec lui et qu'il tenait à recevoir, sans gêner personne, les nombreuses visites qui lui étaient faites. Act., XX, 16-31. H. Lesêtre.

LOCH Valentin, théologien catholique allemand, né à Bamberg le 24 septembre 1813, mort dans cette ville, le 14 juin 1893. Après avoir donné l'enseignement religieux à Munich, il devint professeur d'exégèse à Amberg, de 1843 à 1863, et à Bamberg, de 1865 à 1884. Nommé prélat domestique de Léon XIII, il termina ses jours dans sa ville natale. Outre plusieurs ouvrages historiques qu'il

publia, il s'occupa activement de la Bible, tant de son texte que de sa traduction. Le premier travail de ce genre, qu'il livra au public fut intitulé : *Biblia sacra Vulgatæ editionis,* in-8°, Ratisbonne, 1849. L'édition romaine de 1592 servit de base à cette édition. — Deux ans après, il commença avec son collègue Reischl à traduire en allemand toute la Bible, Reischl se réservant la traduction du Nouveau Testament. Cette œuvre ne fut achevée et publiée complètement, qu'en 1866 sous le titre : *Die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes nach der Vulgata, mit steter Vergleichung des Grundtextes, übersetzt und erlaütert* von V. Loch und W. Reischl, 4 in-8°, Ratisbonne, 1851-1866; 2e édit., 1869-1870; 3e édit., illustrée, 1884-1885. — Les traducteurs suivent la Vulgate, tout en l'accommodant aux textes hébreux et grecs. L'ouvrage contient un grand nombre de notes explicatives solides et pratiques, peut-être même trop savantes pour un ouvrage de ce genre. Cette traduction est actuellement répandue en Allemagne, conjointement avec celle d'Allioli, mais ne réussit guère à éclipser cette dernière, malgré son langage plus châtié. — On doit aussi à Loch : *Novum Testamentum. Textum græcum e codice Vaticano; latinum ex Vulgata editione, edidit* Loch, in-12, Ratisbonne, 1862. En ce qui concerne le texte grec, il suit le *Codex Vaticanus,* avec discernement, *cum selectu,* n'ayant pas l'intention de publier une édition purement critique, mais un manuel (voir *Nov. Test.,* p. IX-XIX), utile aux étudiants en théologie. — Le texte latin reproduit la Vulgate et est accompagné seulement des variantes les plus remarquables. Quatre ans plus tard, il donna une édition correcte du texte grec : Ἡ παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ο', *Vetus Test. græce juxta LXX interpretes,* in-8°, Ratisbonne, 1866; 2e édit., 1886. C'est une édition critique des Septante basée sur le *Codex Vaticanus.* Dans l'avant-propos se trouve une dissertation sur les principales variantes (p. V-VII). Le texte même n'en fournit point. — Voir : Katzenberger, dans *Jahresbericht 1892-1893, des königl. Bayer. Lyceums in Bamberg,* p. 18-22-24; *Der Katholik,* t. XLIV, 1864, p. 755-756; t. XLVII, 1867, p. 114-116; Cornely, *Cursus S. Script., Introductio,* Paris, 1885, 2e édit., t. I, p. 313; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., Inspruck, 1895, t. III, col. 1293; Hülscamp, dans le *Literarischer Handweiser,* 1873, col. 494.

E. Michels.

LOD (hébreu : *Lôd;* Septante : Λοδ), ville de Palestine ainsi nommée dans I Par., VIII, 12; I Esd., II, 33; II Esd., VII, 37; XI, 34. Dans I Mach., XI, 34, et dans le Nouveau Testament, Act., IX, 32, 35, 38, elle est appelée Lyda et Lydda. Voir Lydda.

LODABAR (hébreu : *Lô' Debâr,* « non pâturage; » Septante : Λωδαβάρ), ville du pays de Galaad. Son nom est écrit *Lô Debâr,* avec לו, « à lui, » dans II Sam., IX, 4, 5, au lieu de לא, *lô',* « non, » qu'on lit II Sam., XVII, 27. Machir, fils d'Ammiel, qui habitait cette ville, y avait reçu dans sa maison Méphiboseth, fils de Jonathas, petit-fils de Saül. II Reg., IX, 4-5. Plus tard, pendant la révolte d'Absalom, Lodabar est nommée de nouveau, parce que le même Machir envoya des vivres et des meubles à David fugitif. II Reg., XVII, 27. Voir Machir 2. — On croit généralement que Lodabar est la même ville que la Dabir transjordanique, dont le vrai nom était *Lidbir.* Jos., XIII, 26. Voir Dabir 3, t. II, col. 1200.

LOG (hébreu : *lôg;* Septante : κοτύλη; Vulgate : *sextarius*), mesure de capacité pour les liquides. Son nom vient probablement de la racine لجّ, qui signifie à la VIIIe forme, en arabe, « être grand, être profond. » Le syriaque ܠܓܬܐ a tout à la fois le sens de « plat » et de « mesure ». Les documents démotiques et coptes mentionnent une mesure au nom à peu près identique, le *lok.* Cf. E. Revillout, dans la *Revue égyptologique,* 1882, p. 196. Le *log* n'est mentionné dans la Bible qu'au ch. XIV du Lévitique, 10, 12, 15, 21, 24. D'après les prescriptions contenues dans ces passages, le lépreux doit offrir entre autres choses, au jour de sa purification, un « *log* d'huile ». L'auteur sacré ne nous dit rien de sa valeur relativement aux autres mesures hébraïques; nous devons donc recourir pour l'évaluer aux traductions des Septante, de la Vulgate et aux traditions conservées et transmises par Josèphe et par les rabbins. De cette valeur relative nous essayerons de déduire approximativement la valeur absolue.

Les Septante ont rendu le mot *log* par κοτύλη; la Vulgate, par *sextarius.* Josèphe ne nomme pas le *log,* mais à propos de IV Reg., VI, 25, il traduit les mots « un quart de *qab* » du texte hébreu par ξέστης. *Ant. jud.,* IX, 4. Or, selon les rabbins, comme nous allons le voir, le quart du *qab* est le *log,* qui est lui-même la 72e partie de l'*éphi.* D'autre part, Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, II, 9, assigne au bath-éphi la valeur de 72 *xestes,* et le *xeste* est la mesure grecque qui répond au *sextarius* romain de la Vulgate; le mot grec dérive même du mot latin. Il nous est donc permis de voir le *log* dans le *xeste* de Josèphe. D'après les rabbins, voir Waser, *De antiquis mensuris Hebræorum,* Heidelberg, 1610, p. 74, 98, le *log* est la plus petite des mesures hébraïques, le 1/4 du *qab,* le 1/12 du *hin,* le 1/24 du *se'âh,* le 1/72 de l'*éphi.* Ils lui attribuent donc la même valeur relative que celle que nous pouvons déduire des textes de la Vulgate et de Josèphe. — Seuls, les Septante semblent avoir reconnu au *log* une tout autre valeur, car la *cotyle* n'est que la moitié du *xeste* dans le système métrologique grec dit système nouveau. Voir Bailly, *Dictionnaire grec-français,* Paris, 1895, appendice sur les *Mesures de capacité grecques* (attiques). Le *log* ne serait donc que la 144e partie de l'éphi. La divergence n'est peut-être qu'apparente. Waser, *loc. cit.,* fait remarquer qu'à l'époque où fut composée la traduction des Septante, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, le *xeste* était encore inconnu aux Grecs. Ce n'est que plus tard qu'il s'est introduit dans le système métrologique nouveau, voir Bailly, *Diction.,* comme une corruption du *sextarius* romain. Les Septante auraient donc employé la mesure qui se rapprochait le plus du *log,* non seulement par son contenu, mais par la signification du mot qui la désignait : κοτύλη, comme *log,* signifie « creux ».

Il n'est pas facile de fixer la valeur réelle du *log.* Les divergences d'opinions déjà signalées à propos des autres mesures hébraïques se reproduisent naturellement ici. Voir Éphi, t. III, col. 1864. Ainsi les rabbins attribuent au *log* une contenance égale à celle de six œufs de poule, soit 0 lit. 278 environ, comme ils ne reconnaissent à l'*éfâh* qu'une capacité de 20 lit. 01. C'est aussi l'opinion de E. Revillout, dans la *Revue égyptologique,* 1882, p. 191, qui prend la *cotyle* des Septante pour l'équivalent exact du *log* à l'époque où parut leur traduction, ce qui donne pour cette mesure la contenance de 0 lit. 270. Mais la plupart des métrologistes admettent pour l'*éphi* une contenance qui varie, selon les auteurs, de 36 lit. 44 à 39 lit. 392; pour le *hin,* une capacité de 6 lit. 49. Voir Hin, t. III, col. 715. Le *log,* qui est la 72e partie de l'*éphi,* la 12e du *hin,* a donc, d'après eux, une capacité de 0 lit. 50 environ. Ce système a pour lui l'autorité de la Vulgate et celle de Josèphe, car le *sextarius* romain, comme le *xeste* grec, contient à peu près 0 lit. 547, d'après Wex, *Métrologie grecque et romaine,* traduction Monet, Paris, 1886, p. 33. Voir Zuckermann, *Das jüdische Maassystem,* Breslau, 1867; Hultsch, *Griechische und römische Metrologie,* 2e édit., Berlin, 1882; Benzinger, *Hebräische Archäologie,* Fribourg, 1894; Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie,* Fribourg, 1894.

F. Martin.

LOGENHAGEN Jacques, théologien belge, prêtre de l'ordre du Saint-Sauveur, né à Anvers, mort en 1611, a publié : *Annotationes in Epistolam canonicam D. Jacobi,* in-8°, Anvers, 1571; *Commentarius in Evangelium secundum Lucam ex operibus S. Augustini excerptus,* in-8°, Anvers, 1574. — Voir Valère André, *Biblioth. Belgica,* p. 418; Dupin, *Table des auteurs ecclésiast. du XVIIe siècle,* col. 1537.

B. HEURTEBIZE.

LOGOS (grec : Λόγος; Vulgate : *Verbum*). — I. LE PROBLÈME. — Le mot λόγος signifie parole et raison, mais tandis que le second sens est très commun chez les écrivains profanes, la première acception est seule usitée dans la Bible. Il ne faut excepter que certaines phrases toutes faites comme λογον διδόναι, rendre compte, τίνι λόγῳ, pour quelle cause, etc. Dans les Septante λόγος est la traduction ordinaire de l'hébreu *dâbâr* ou de ses synonymes poétiques *'ômer* et *millâh.* C'est toujours « parole » ou « discours »; jamais « raison » : λόγος τοῦ Θεοῦ désignera donc un oracle particulier ou l'ensemble de la révélation. Il en est de même dans le Nouveau Testament. Seulement ici ὁ λογος (sous-entendu τοῦ Θεοῦ ou τοῦ Χριστοῦ) devient une sorte de terme technique pour signifier l'Évangile. — On sait que la terminologie de saint Jean est tout à fait spéciale. Six fois dans ses écrits ὁ λόγος tout court désigne un être divin préexistant à la création du monde et qui s'identifie avec Jésus-Christ. Joa., I, 1 (*ter*); I, 14; I Joa., I, 1; Apoc., XIX, 13. Il est impossible de douter que le Verbe de Dieu de l'Apocalypse, XIX, 13, soit identique à celui de l'Évangile et si l'on tient compte du contexte et du parallélisme on affirmera sans hésitation la même chose du Verbe de vie de la première Épître. Cependant, pour la doctrine du Logos, nous ne sortirons pas de l'Évangile, les passages de l'Épître et de l'Apocalypse ne nous offrant guère que le nom. — Nous avons à chercher quelle est la nature du Logos de saint Jean, comment il diffère du Logos de Philon, quelle est l'origine de cette conception dans l'évangéliste comme dans le philosophe alexandrin, enfin quelle est la provenance du nom lui-même.

II. LE LOGOS DANS SAINT JEAN. — 1° *Prologue.* — L'idée du Logos domine tout le Prologue. Il est tour à tour envisagé dans sa triple relation avec Dieu, avec le monde et avec l'humanité. — 1. *Le Logos et Dieu.* — Trois affirmations résument son rôle au sein de la divinité : « Au commencement le Logos existait; » il est donc sans commencement, éternel. « Et le Logos était en Dieu, » résidait auprès de Dieu, πρὸς τὸν Θεόν, par conséquent était distinct de lui, ὁ Θεὸς avec l'article désignant le Père. Enfin « le Logos était Dieu » : καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Il n'est pas dit que le Logos fût le Père, ὁ Θεός, ce qui serait manifestement absurde; mais il est dit qu'il était Dieu, Θεός, qu'il avait la nature divine; et cela est exprimé avec emphase par un procédé d'union et de transition particulier à Jean, procédé qui consiste à renverser la place du sujet et de l'attribut et à mettre ce dernier en tête de l'incise. Il est à noter que les mots ἐν ἀρχῇ, « au commencement, » allusion manifeste au début de la Genèse, affectent les trois premières propositions et que le verbe ἦν, avec ses trois acceptions différentes « exister, subsister, être », indique un état contemporain de ce commencement, mais nécessairement antérieur. — 2. *Le Logos et le monde.* — Ici la doctrine de l'apôtre est la clarté même : « Tout a été fait par lui (δι'αὐτοῦ) et rien n'a été fait sans lui. » Absolument rien (οὐδὲ ἕν) de ce qui est soumis au devenir n'est arrivé à l'existence (ἐγένετο) indépendamment de lui (χωρὶς αὐτοῦ). La matière elle-même est comprise dans une affirmation si générale et si catégorique. — 3. *Le Logos et l'humanité.* — « Et le Logos, s'est fait chair et il a fixé sa tente parmi nous et nous avons vu sa gloire. » I, 14. Il est évident que le Logos est ici identifié avec le Christ historique auquel Jean-Baptiste a rendu témoignage: c'est un même sujet d'attributions, un même agent, une même personne.

2° *Rapports du Prologue avec l'Évangile.* — D'après une explication assez répandue, le Prologue ne serait pas la porte de l'Évangile, mais un vestibule destiné à y introduire sans soubresauts, insensiblement, les esprits imbus de la culture hellénique. Ce serait une façade appliquée après coup à l'édifice et qui ne lui conviendrait pas. La maison n'aurait pas de rapport avec la devanture (Harnack); tout au plus accorde-t-on au Logos une place secondaire, subordonnée (Beyschlag). Les deux raisons qu'on donne pour séparer le Prologue du corps de l'ouvrage et en diminuer l'importance théologique sont : 1° Que le Jésus du quatrième Évangile ne prétend point au titre et à la qualité de Logos. 2° Que ce mot de λόγος ne reparaît plus dans son sens technique, en dehors du Prologue. — Nous croyons au contraire — et H. J. Holtzmann semble l'avoir établi à l'évidence — que le Prologue n'est pas un morceau composé après coup et séparable de l'Évangile, mais qu'il en est le programme et qu'il en livre la clef. L'Évangile entier a pour but de montrer que le Jésus historique possède toutes les propriétés du Logos fait chair du Prologue. En effet, le Logos est Lumière et Vie et il a pour fonction de communiquer aux hommes la lumière et la vie, I, 4-9; mais Jésus lui aussi est la Vie, XIV, le pain de vie, VI, 48, la Lumière, VIII, 12; IX, 5; XII, 46, et il proteste en vingt endroits qu'il apporte aux hommes la lumière, III, 19-21; VIII, 12; XII, 35-36 et la vie éternelle, III, 15, 16, 36; V, 40, 47, 54, 68; X, 10, 28; XVII, 2, 3; XX, 31. Le Logos du Prologue est préexistant d'une préexistence éternelle, tout-puissant, omniscient; mais ce sont là précisément les attributs que nous voyons appliqués à Jésus, avec le plus d'insistance, au cours de l'Évangile. Enfin le Logos est Dieu, I, 1, 18 (nous lisons avec les meilleures autorités : ὁ μονογενὴς Θεός au lieu de υἱός); mais Jésus se donne pour l'égal de Dieu, V, 18, pour *le Fils* de Dieu, XIX, 7, pour Dieu, X, 33; il accepte ce nom de la bouche de saint Thomas, XX, 28; si saint Jean ne lui fait pas revendiquer le titre même de Logos, c'est que ce nom est notoirement étranger à la terminologie du Maître. On est donc obligé de reconnaître que le Prologue est soit un canevas tracé d'avance que l'Évangile remplit, soit un résumé qui condense en quelques lignes la quintessence de l'Évangile. Dans un cas comme dans l'autre, son importance, au point de vue de la théologie johannique, est capitale. « Le Prologue et le livre sont à expliquer l'un par l'autre; ils sont inintelligibles l'un sans l'autre. » A. Loisy, *Études évangéliques,* 1902, p. 127.

3° *Le Prologue et le reste du Nouveau Testament.* — Bien que le mot de Logos soit propre à saint Jean, car I Pet., I, 23, et II Pet., III, 5, ne peuvent pas s'entendre du Logos personnel, non plus que Heb., IV, 12, la doctrine elle-même lui est commune avec d'autres écrivains sacrés. Les Épîtres de saint Paul, Col., I, 13-20; II, 9; Phil., II, 5-11, ainsi que Heb., I, 1-4, expriment en substance toutes les idées essentielles du Prologue, relativement à la personne unique du Christ et à sa double nature, mais elles les revêtent d'une terminologie différente. Elles s'accordent avec saint Jean sur les points suivants : 1. Identification, avec la personne historique de Jésus, d'un être divin, préexistant d'une préexistence éternelle. Notez comme ils passent, sans changement de sujet, de la *préhistoire* du Christ à sa vie historique et ensuite à son état glorifié. — 2. Filiation divine en un sens tout spécial qui ne convient ni ne peut convenir à aucun autre. Il est *le* Fils par excellence, Heb., I, 2, 5, 8; III, 6, etc.; Col., I, 13; le Monogène. Joa., I, 18. — 3. Rôle actif dans la création et la conservation de tous les êtres sans exception. Heb., I, 2-3; Col., I, 16-17;

Joa., I, 3. — 4. Enfin attributs divins et appellation divine décernés à cette personne. Joa., I, 1, 18; Heb., I, 8 (ὁ Θεός), 10-12; Col., II, 9; Phil., II, 5 (la *forme de Dieu* et l'*égalité avec Dieu*). La formule de Paul, Col., II, 9: Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν το πλήρωμα θεότητος σωματικῶς, « en lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement, » équivaut, pour l'expression théologique de l'incarnation, à la formule de Jean, I, 14: Ὁ λόγος σαρξ ἐγένετο, « le Logos s'est fait chair. »

III. Philon et saint Jean. — 1° *Le Logos de Philon.* — Il est malaisé de ramener à l'unité la doctrine de Philon au sujet du Logos, amalgame d'éléments irréductiblement opposés. — 1. Il y a d'abord l'élément *scripturaire* et celui de la théologie judaïque contemporaine. Philon se souvient des personnifications bibliques de la Parole de Dieu, de l'Esprit de Dieu, de la Sagesse de Dieu, personnifications flottant entre l'hypostase réelle et la prosopopée poétique. Il tire de l'Écriture, Gen., I, 27, sa théorie favorite du Logos image (εἰκών) ou ombre (σκια) directe de Dieu, laquelle sert de modèle (παράδειγμα) au monde et à l'homme. *Leg. Alleg.*, III, édit. Mangey, t. I, p. 106. C'est aussi sur un texte des Septante, Gen., XXXI, 12 : Ἐγω εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθεις σοι ἐν τόπῳ Θεοῦ, qu'il s'appuie pour désigner Dieu par ὁ Θεός avec l'article et le Logos par Θεός sans article. *De somniis*, t. I, p. 653. Les épithètes du Logos ἀΐδιος χαρακτὴρ Θεοῦ, *De plantat.*, t. I, p. 332, et ἀνθήλιος αὐγή, *De somniis*, t. I, p. 655, paraissent empruntées au Livre de la Sagesse. — La théologie judaïque est représentée surtout par les titres qui font du Logos le médiateur universel : ἀρχάγγελος, μεθόριος, « intermédiaire, » ἱκέτης, « intercesseur, » ἑρμηνεύς, « interprète, » ὕπαρχος, « lieutenant, » etc. — 2. L'élément philosophique vient principalement de Platon et d'Héraclite, peut-être aussi des stoïciens. Platon fournit sa théorie des idées, exploitée surtout dans le *De mundi opif.*, t. I, p. 4-7 : le Logos est l'archétype (ἀρχέτυπον παράδειγμα), l'idée intelligible (νοητὴ ἰδέα), l'idée des idées (ἰδέα τῶν ἰδεων), enfin le centre, le lieu et le monde des idées (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος). Par conséquent le λογος de Philon correspond au νοῦς de Platon, appelé accidentellement λογος dans le *Timée :* c'est l'entendement divin en acte ou, si l'on veut, l'acte de l'entendement divin, analogue au plan de l'architecte et à l'idéal de l'artiste. — Philon se réfère expressément à Héraclite, dont il admire fort le génie, pour sa théorie du λόγος τομεύς. *Quis rerum divin. hæres*, t. I, p. 503. Quant aux stoïciens, s'il s'inspire largement de leurs idées morales, nous ne trouvons chez lui aucune trace certaine de leur panthéisme cosmogonique. Cependant il emprunte souvent leur langage, par exemple quand il fait du Logos le lien ou la loi du monde, *De fuga*, t. I, p. 562; *De plantatione*, t. I, p. 330-331; *Quis rerum divin. hæres.*, t. I, p. 499 (κολλα καὶ δεσμός); *De vita Mosis*, II, t. II, p. 155 (τοῦ συνέχοντος καὶ συνοικοῦντος τα πάντα, expressions techniques dans le système stoïcien du Logos), etc. Mais il corrige leur monisme pour maintenir la transcendance du Dieu personnel, conformément à l'orthodoxie juive. — 3. Il y a enfin l'apport personnel de Philon. Entraîné par sa fureur d'allégorisme, il reconnaît des figures du Logos dans l'épée flamboyante des anges qui gardaient l'Éden, *De Cherubim*, t. I, p. 144, dans le grand-prêtre juif, *De profugis*, t. I, p. 662, dans la manne, *Leg. Alleg.*, III, t. I, p. 120-122, dans la tourterelle offerte en sacrifice, *Quis rerum divin. hæres*, t. I, p. 505-506, etc. Une fois en possession de son allégorie, il la poursuit jusque dans ses moindres détails, par une suite de rapprochements aussi forcés que puérils; l'imagination l'égare et il serait oiseux de chercher une doctrine suivie dans ces divagations. Il reconnaît, par exemple, dans le Logos les qualités de la manne, légère, brillante, pareille à la graine de coriandre. Qu'on lise en particulier l'application au Logos du mot Τί, traduction du nom hébreu de la manne, *Leg. Alleg.*, III, t. I, p. 122, ou les rapprochements avec les prescriptions relatives au grand-prêtre, qui est tenu d'épouser une vierge, qui ne déchire pas ses habits en signe de deuil, etc. *De profugis*, t. I, p. 662. — Le Logos de Philon est souvent qualifié de divin (θεῖος), il est même quelquefois appelé Dieu (Θεός). *Leg. Alleg.*, t. I, p. 128; *De somniis*, t. I. p. 655. D'après Eusèbe, *Præpar. Evang.*, VII, 13, t. XXI, col. 545, il serait aussi désigné par ὁ δεύτερος Θεός, mais on ne sait pas si Eusèbe cite textuellement ou s'il interprète. Toujours est-il que cette expression ne paraît pas dans les *Quæstiones et solutiones* auxquelles Eusèbe se réfère et dont on possède le texte arménien, traduit en latin par Aucher. Il est vrai qu'elles commencent à Gen., II, 4, de sorte que le début, d'où la citation d'Eusèbe a pu être tirée, semble perdu. Nous avons exposé plus haut l'origine de cette théorie du Logos Θεός.

2° *Le Logos de Philon et le Logos de saint Jean.* — 1. *Ressemblances.* — Elles ressortent de ce qui précède. Des deux côtés le Logos est appelé Fils de Dieu et Dieu; un rôle lui est attribué dans la formation du monde; il est médiateur entre Dieu et les hommes, il apporte aux hommes la révélation céleste. — 2° *Différences.* — *A*) Le Logos de Philon est une notion abstraite, vague et flottante, une idée constamment personnifiée, mais qui n'atteint pas la personnalité véritable. Jamais Philon n'a identifié son Logos avec le Messie et il aurait repoussé avec horreur la formule : ὁ Λόγος σαρξ ἐγένετο. Le Logos de saint Jean est un être concret, le Fils de Dieu incarné, Jésus-Christ, gardant sa personnalité immuable à travers sa double existence préhistorique et historique. — *B*) Le Logos de Philon est démiurge, le Logos de Jean est créateur. Le dernier produit la matière elle-même : tout a été fait par lui et rien n'a été fait sans lui. Le premier agit sur une matière préexistante, rebelle, mauvaise : instrument de Dieu, il l'assouplit et la façonne; par lui l'univers est formé, ἐδημιουργεῖτο, *De monarch.*, t. II, 225, ou préparé, κατεσκευάσθη. *De Cherub.*, t. I, p. 162. Dans ce dernier texte, Philon expose les quatre causes du monde : la cause efficiente (ὑφ'οὗ), Dieu; la cause matérielle (ἐξ οὗ), la matière increée; la cause instrumentale (δι'οὗ), le Logos divin; la cause finale (δι'ὅ), la bonté de Dieu. — *C*) Le Logos de Philon est fils de Dieu, mais au même titre que le monde. Il n'est pas fils unique, il est fils aîné, (ὁ πρεσβύτερος υἱός, *Quod Deus immut.*, t. I, p. 277), le monde étant le fils cadet (ὁ νεώτερος υἱός), si bien que le temps, lequel est lui-même fils du monde, se trouve être ainsi le petit-fils (υἱωνός) de Dieu. Dans le même sens, il est appelé souvent πρεσβύτατος υἱός ou πρωτόγονος. *De confus. linguar.*, t. I, p. 414. En saint Jean au contraire, le Verbe, identifié avec la personne de Jésus-Christ, est le Dieu monogène (ὁ μονογενὴς Θεός) ou, d'après d'autres autorités, le Fils monogène (ὁ μονογενὴς υἱός). Joa., I, 18. Mais, dans tous les cas, sa filiation diffère infiniment de la production du monde, qui n'est pas une filiation, et de la filiation participée et analogique des enfants de Dieu. — En résumé, les différences sont profondes et portent sur les points fondamentaux; les ressemblances sont superficielles et s'expliquent par l'usage commun de l'Ancien Testament, y compris les Livres deutérocanoniques. Nous croyons donc devoir conclure avec Cremer, *Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität*, 9e édit., Gotha, 1902, p. 646 : « Il faut bien se garder d'interpréter le Logos de Jean par le Logos philonien; d'autant plus que le Prologue s'inspire de concepts empruntés à l'Ancien Testament et entendus dans un sens qui n'est pas celui de Philon. »

IV. Origine de la notion et du nom de Logos. — 1° *Dans Philon.* — On affirme souvent que Philon emprunte sa théorie du Logos à la philosophie grecque et que saint Jean, à son tour, tire sa doctrine du Logos des spéculations de Philon. Cette explication peut se

recommander par sa simplicité, mais elle ne résiste pas à un examen approfondi. Sans la Bible, Philon n'aurait jamais pensé au Logos. En effet la raison divine, centre et lieu des idées, s'appelle dans Platon νοῦς et non pas λόγος. Le λόγος τομεύς d'Héraclite, cette loi qui préside à l'évolution de l'univers en tirant les contraires de l'unité primordiale, n'exprime qu'un aspect très particulier et très exceptionnel du Logos philonien. D'autre part, le λόγος des stoïciens, c'est-à-dire l'intelligence et la force divines répandues dans la matière (λόγος σπερματικός), l'âme du monde qui remue et vivifie la masse inerte (*mens agitat molem et magno se corpore miscet*, Virgile, *Æneid.*, VI, 727), est nettement panthéiste. C'est le principe actif de la matière, principe passif : Τὸ δὲ πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν Θεόν. Voir tout le passage de Diogène Laërce, *Vit. philosoph.*, VII, I, 68, édit. Didot, p. 188-191. Jamais Philon ne se fût inspiré de ces spéculations blasphématoires. Il peut être dualiste, mais il n'est ni matérialiste, ni panthéiste, ni athée. — Philon a pris sa première idée du Logos dans l'Écriture. Dans l'Ancien Testament le Verbe de Dieu (*dâbâr*) est assez souvent personnifié. C'est par lui que les cieux ont été créés. Ps. XXXIII (XXXII), 4, 6. Il fait surtout fonction de messager de Jéhovah. Is., IX, 7; Ps. CVII (CVI), 20; CXLVII (CXLVI), 15. — Isaïe, LV, 11, soutient plus longuement la prosopopée : « Le verbe qui sort de ma bouche ne reviendra pas à moi sans effet : il exécutera ma volonté et accomplira mes desseins. » Au Livre de la Sagesse, XVIII, 15-16, la personnification fait un pas de plus : « Ton verbe tout-puissant du haut des cieux, des trônes royaux, s'élança guerrier impitoyable au milieu de la terre de perdition; portant, comme un glaive tranchant, ton ordre explicite, partout il semait la mort. Pendant qu'il touchait au ciel il marchait sur la terre. » — Ces passages et d'autres semblables préparaient les esprits aux spéculations du judaïsme sur le médiateur appelé *Memra*. *Memra* (quelquefois *dibbura*, même sens) veut dire « parole » et correspond exactement à la signification biblique de λόγος. Le *Memra* joue un très grand rôle dans la théologie judaïque et son emploi dans les Targums est continuel : 1. Pour éviter les anthropomorphismes. Quand Dieu regarde, entend, se lève, se repent, se met en colère, jure par lui-même, etc., c'est le *Memra* de Jéhovah qui le fait à sa place. — 2. Pour servir d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il est vrai que la rédaction des Targums est postérieure à Philon, mais on ne peut guère douter que l'esprit et la tradition n'en remontent à cette époque, et Weber, *Jüdische Theologie*, 2e édit., 1896, p. 184, se prononce catégoriquement dans ce sens. Du reste Philon lui-même rapporte à la Bible, c'est-à-dire à sa manière de l'entendre, sa théorie du Logos dans ce qu'elle a de plus grec et de moins biblique : *De mundi opif.*, t. I, p. 5 : Μωϋσέως ἐστὶ τόδε δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν, il s'agit du Logos prototype des choses. *Quis rer. divin. hæres*, t. I, p. 503. — Philon fut très heureux de rencontrer un terme également usité dans la philosophie grecque et la théologie judaïque. Il s'en empara et, avec le syncrétisme dont il était coutumier, il le chargea des acceptions qu'il avait reçues de part et d'autre, en essayant de se persuader et de faire croire qu'au fond ces notions opposées étaient identiques. Sa théorie hybride du Logos n'a pas d'autre source.

2° *Dans saint Jean.* — Nous avons vu que le Logos de saint Jean est spécifiquement chrétien. Jean n'est ni l'auteur, ni le premier promulgateur du système qui applique au Christ ce que l'Ancien Testament dit de la Sagesse de Dieu, du Verbe de Dieu, de l'Ange de Jéhovah, etc., en accentuant encore les caractères divins et personnels de ces demi-hypostases. Il a été devancé dans cette voie par saint Paul et par le rédacteur de l'Épître aux Hébreux. Il n'a de propre que le nom de Logos. C'est un signe que la théorie du Logos — au nom près — remonte à la tradition apostolique et, plus haut encore, à la prédication de Jésus. Il est à noter que saint Jean rapporte à l'enseignement du Maître tous les traits constitutifs de son Logos : la préexistence au sein de Dieu, I, 30, VIII, 38, 58, XVII, 5; l'origine céleste, III, 13-21, VI, 62, VII, 28-29, VIII, 14, 23, 42, XVI, 28; l'unité avec le Père, XII, 45-50, XIV, 7-11, XVI, 15, XVII, 21; la divinité, V, 19-30, X, 33-38, XX, 28-29; la lumière du monde, XII, 46, XVIII, 37; la source de vie, VI, 57, XIV, 6, XVII, 2, XX, 31, etc. La question de savoir d'où provient la doctrine du Logos se trouve ainsi résolue. Reste la question du nom lui-même. Ici nous sommes réduits à des conjectures plus ou moins probables. — 1. On ne saurait admettre que l'évangéliste emprunte *directement* le terme de Logos à Philon, car il ne montre aucune connaissance et ne semble pas avoir lu une seule ligne du philosophe alexandrin; mais on peut supposer qu'il lui en est redevable *indirectement*. Les écrits de Philon doivent avoir été assez répandus parmi les Juifs hellénistes. Il est curieux de noter qu'Apollos, évidemment imbu de philonisme, prêcha à Éphèse avant et après son baptême et ne dut pas manquer d'y exercer une influence égale à celle qu'il avait conquise à Corinthe. Ce mot de Logos peut avoir été vulgarisé par lui ou par un autre adepte de Philon et saint Jean se serait emparé de ce terme d'ailleurs très propre à exprimer sa conception du Christ. — 2. D'autres pensent que le *Memra* de Jéhovah jouait déjà dans les écoles juives de langue hébraïque le rôle prépondérant que nous lui voyons prendre à l'époque du Targum et du Talmud. L'évangéliste l'aurait traduit en grec, lui aurait conservé ses attaches avec les textes de l'Ancien Testament où il est question d'intermédiaire divin, l'aurait appliqué au grand Médiateur de la nouvelle alliance en lui surajoutant les acceptions de la christologie chrétienne. — 3. Enfin il n'est pas absurde de supposer que les premiers hérétiques, ces pères des gnostiques contre lesquels saint Jean, selon la tradition, dirigeait spécialement son Évangile, eussent déjà abusé de ce nom de Logos, comme les gnostiques postérieurs en abusèrent dans la suite sans cependant lui donner plus de relief qu'aux autres éons. Saint Jean leur aurait arraché ce terme avec ceux de *vie*, de *lumière*, de *vérité*, etc., et les aurait retournés contre eux. Beaucoup d'exégètes croient remarquer dans les Épîtres de la captivité de saint Paul une semblable tactique. — Il nous paraît plus vraisemblable que deux de ces causes ou même toutes les trois ont agi à la fois. Le mot Logos (*Memra*) était très fréquent dans la théologie judaïque contemporaine; Philon l'avait vulgarisé dans les milieux juifs de langue grecque; sans doute des esprits curieux et inquiets en faisaient déjà le thème de leurs spéculations. D'autre part ce terme, commun aux Juifs et aux Gentils, était merveilleusement adapté à la personne de celui qui est la sagesse substantielle de Dieu, l'image par laquelle le Père s'exprime et se traduit, la révélation vivante et le médiateur de la révélation parfaite et définitive, enfin celui qui réunit en lui-même, en un sens éminent, les propriétés du λόγος ἐνδιαθετός (immanent) et du λόγος προφορικός des philosophes. Il ne faut pas chercher au *nom* du Logos une autre origine : nous avons déjà dit que la doctrine même du Logos dans saint Jean est originale, sauf les points d'attache avec l'Ancien Testament.

V. Le Logos dans les Pères de l'Église. — Il ne nous appartient pas de suivre l'histoire du Logos au delà du siècle apostolique. Nous remarquerons seulement que la doctrine du Logos a peu de relief chez les écrivains du Ier siècle et du IIe à son début. Elle n'a pas une importance marquée dans les premiers systèmes gnostiques : le Logos n'est qu'un éon comme les autres, formant avec Zoé, « la Vie, » le troisième

couple du système de Valentin. C'est à partir de saint Justin et des apologistes philosophes que l'importance du Logos augmente. Tertullien l'a constamment sous la plume; il le traduit en latin par *Sermo*, par *Ratio* ou par *Verbum*. Cf. Stier, *Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians*, Gœttingue, 1899. On connaît le rôle que lui font jouer Clément d'Alexandrie et Origène. Aall, *Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur*, Leipzig, 1899. Eusèbe ouvre son *Histoire ecclésiastique* par une longue dissertation sur le Logos préexistant.

VI. Bibliographie. — Les dissertations sur le Logos sont innombrables. Tous les commentateurs de saint Jean, Schanz, Knabenbauer, Meyer-Weiss, etc., traitent la question avec plus ou moins d'ampleur. Toutes les théologies bibliques du Nouveau Testament, Weiss, Beyschlag, Holtzmann, Bovon, Stevens, etc., consacrent un chapitre au Logos. — 1. Sur le Logos de Philon on peut consulter, outre les historiens de la philosophie, comme Zeller : Grossmann, *Quæstiones Philoneæ. De λόγῳ Philonis*, Leipzig, 1829; Niedner, *De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem tributa*, Leipzig, 1848; Delaunay, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 2e édit., 1870; Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie*, Oldenbourg, 1872; Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des A. T.*, Iéna, 1875 (ouvrage capital malgré quelques idées systématiques); H. Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alex.*, Turin, 1876; Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alex.*, Genève, 1877; Aall, *Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie*, Leipzig, 1896; Herriot, *Philon le Juif*, Paris, 1898; J. Drummond, *Philo Judæus*, Londres, 1888, t. II, chap. VI : *The Logos*, p. 156-273. — 2. Sur le Logos de saint Jean et ses rapports avec le Logos philonien : Réville, *La doctrine du Logos dans le 4e Evangile et dans les œuvres de Philon*, Paris, 1881; Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Fribourg-en-Brisgau, 1898; W. Lütgert, *Die Johanneische Christologie*, chap. VI : *Die Logoslehre*, Gütersloh, 1899, p. 115-139; K. Weiss, *Der Prolog des heiligen Johannes*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Calmes, *Études sur le prologue du 4e Evangile*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 5-29, 378, 399; 1901, p. 512-521; Loisy, *Le prologue du quatrième Évangile*, dans *Études évangél.*, Paris, 1902.

F. Prat.

LOI MOSAÏQUE, législation formulée dans le Pentateuque, et qui a Moïse pour auteur et pour promulgateur. Cette loi est appelée par excellence *tôrâh*, νόμος, *lex*, « la Loi, » Deut., I, 5; IV, 8; Jos., I, 7; IV Reg., XVII, 13, etc., « la loi de Moïse, » III Reg., II, 3; IV Reg., XIV, 6; II Esd., VIII, 1, ou « la loi de Dieu ». II Par., XVII, 9; I Esd., VII, 10; II Esd., VIII, 18, etc. — Le mot *tôrâh* dérive du verbe *yârâh*, dont la forme *hiphil*, *hôrâh*, signifie « montrer avec le doigt, enseigner ». Exod., XXXV, 34; Job, VI, 24; Mich., III, 11, etc. Il a donc le sens général d'enseignement, avec l'idée de doctrine impérative, destinée à régler la conduite. La *tôrâh* est quelque chose de plus étendu et de plus compréhensif que le *mišpâṭ*, décision portée par celui qui a autorité, le *miṣvâh*, le précepte particulier, et le *ḥoq*, prescription limitative du droit. La *tôrâh* comprend ordinairement l'ensemble des lois. Exod., XIII, 9; XVI, 4, 28, etc. Quelquefois cependant ce nom est donné à des lois particulières. Lev., VI, 9; XI, 46; Num., V, 29; VI, 13, etc. Le mot *tôrâh* peut s'appliquer également à la loi mosaïque elle-même et au livre qui la contient. Les Hébreux donnaient le nom de *tôrâh* à tout le Pentateuque. C'était le Pentateuque tout entier qui était divisé en 154 *parsiyôt* ou sections, pour être lu dans les synagogues le jour du sabbat dans le cours de trois années. Cf. *Megilla*, 29 *b*. Les prophètes fournissaient matière à une autre lecture. Voir Lecteur, col. 146. C'étaient eux en effet qui avaient à expliquer et à continuer l'œuvre législative de Moïse.

I. Ses divisions. — La loi mosaïque ne se présente pas dans le Pentateuque sous la forme d'un code logiquement ordonné. Les articles divers y sont rattachés occasionnellement aux faits historiques, ou bien viennent à la suite les uns des autres sans lien apparent. On peut les grouper ensemble sous quatre titres principaux, bien que quelques-uns d'entre eux puissent se rattacher à des titres différents.

I. Lois morales. — 1° *Loi fondamentale :* le Décalogue. Exod., XX, 2-17; Lev., XIX, 3, 11-18; Deut., V, 1-33.

2° *Lois positives :* sur la pratique de la justice, Exod., XXIII, 1-8; Lev., XIX, 35, 36; Deut., XXIV, 14, 15; XXV, 13-16; — sur la restitution. Num., V, 5-10.

3° *Lois prohibitives :* contre l'idolâtrie, Exod., XXII, 20; XXIII, 13, 24, 25; XXXIV, 17; Lev., XIX, 4; XX, 1-5; Deut., XVI, 21, 22; — contre la malédiction de Dieu, du roi, des parents, Exod., XXII, 28; Lev., XX, 9; XXIV, 16; — contre les manquements envers les parents, Exod., XXI, 15-17; — contre l'homicide, Exod., XXI, 18-27; Lev., XXIV, 17; — contre les fautes opposées aux mœurs, Exod., XXII, 16-19; XXIII, 26; Lev., XIX, 20-22; — contre la prostitution, Lev., XIX, 29; Deut., XXIII, 17, 18; — contre les unions illicites et immorales, Lev., XVIII, 1-30; XX, 10-21; Deut., XXII, 30; — contre les pratiques superstitieuses, Lev., XIX, 26-28, 31; XX, 6-8, 27; Deut., XIV, 1, 2; XVIII, 9-14; — contre les travestissements, Deut., XXII, 5; — sur les impuretés légales, Lev., XV, 1-33; Num., V, 1-4; — sur la distinction des animaux purs et impurs. Lev., XI, 1-47; XX, 25; Deut., XIV, 1-21.

4° *Lois de bienveillance :* sur la part à laisser aux indigents, aux étrangers, aux passants, dans les champs et les vignes, Lev., XIX, 9-10; Deut., XXIII, 24, 25; XXIV, 19-22; — sur la balustrade prescrite à la terrasse des maisons, Deut., XXII, 5; — sur le devoir de ramener à leur maître les animaux égarés, Exod., XXIII, 4; Deut., XXII, 1-4; — sur la compassion envers les animaux. Exod., XXIII, 5, 19; Deut., XIV, 21; XXII, 6, 7.

II. Lois cérémonielles. — 1° *Les personnes :* les prêtres, Lev., XXI, 1-23; — leur consécration, Exod., XXIX, 1-37; — leurs vêtements, Exod., XXVIII, 1-43; — leurs droits dans les sacrifices, Lev., X, 12-15; XXII, 1-16; — revenus des lévites, Num., XVIII, 8-32; — droits des prêtres et des lévites, Deut., XVIII, 1-18; — les premiers-nés, Exod., XIII, 11-16; XXXIV, 19, 20; Deut., XV, 19-23, les animaux compris; — le nazarét. Num., VI, 1-21.

2° *Les lieux du culte :* endroit assigné pour les sacrifices, Lev., XVII, 1-9; — le Tabernacle et son mobilier. Exod., XXV-XXVII, XXX, 1-10, 17-38.

3° *Les temps sacrés :* le sabbat, Exod., XVI, 23-26; XXIII, 12; XXXI, 12-17; XXXIV, 21; Lev., XIX, 3; — la Pâque, Exod., XII, 1-11, 24-28; — les jours des azymes, Exod., XIII, 3-10; XXXIV, 18, 25; — les trois grandes fêtes, Exod., XXIII, 14-17; XXXIV, 22, 23; Lev., XXIII, 1-43; Deut., XVI, 1-17; — la fête de l'Expiation. Lev., XVI, 1-34.

4° *Les rites sacrés :* les sacrifices, Exod., XXIII, 18; Num., XV, 1-31; — leur époque, Num., XXVIII, 1-39; — victimes à offrir, Lev., XXII, 18-30; — le sacrifice perpétuel, Exod., XXIX, 38-42; — les holocaustes, Lev., I, 1-17; VI, 1-6; — les sacrifices d'action de grâces, Lev., III, 1-17; VII, 11-21, 28-36; XIX, 5-8; — les sacrifices pour différentes fautes, Lev., IV, 1-35; V, 1-19; VI, 1-7, 14-30; VII, 1-21; — les offrandes, Lev., II, 1-16; VI, 14-23; — la purification de la femme après ses couches, Lev., XII, 1-8; — la purification de la lèpre, Lev., XIV, 1-32; — les autres purifications, Lev., XV, 29, 30, etc.; — le rite de la vache rousse. Num., XIX, 2-22.

5° *Les choses saintes :* les pains de proposition, Lev., XXIV, 1-9; — les vœux, Lev., XXVII, 1-29; Num., XXX, 1-17, Deut., XXIII, 21-23; — les prémices, Exod., XXII, 29, 30; XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XXVI, 1-5; — les dîmes, Lev., XXVII, 30-33; Deut., XIV, 22-29; XXVI, 12-15;

— le sang et la graisse soustraits aux usages profanes. Lev., VII, 22-27; XVII, 10-14; XIX, 26.

III. LOIS CIVILES. — 1° *Institutions de gouvernement :* les anciens, Exod., XVIII, 25, 26; — les juges et les magistrats, Deut., XVI, 18-20; XVII, 8-14; — la royauté. Deut., XVII, 14-20.

2° *Institutions sociales :* la bigamie, Deut., XXI, 15-17; — les atteintes à la légitimité du mariage, Deut., XXII, 13-21, 28, 29; — le lévirat, Deut., XXV, 5-10; — le mariage des héritières, Num., XXXVI, 5-9; — le divorce, Deut., XXIV, 1-4; — la veuve et l'orphelin, Exod., XXII, 22-24; — les esclaves, Exod., XXI, 1-11; Deut., XV, 12-18; XXI, 10-14; XXIII, 15, 16; — les étrangers, Exod., XXII, 21; XXIII, 9, 32, 33; XXXIV, 12-16; Lev., XIX, 33, 34; — l'année sabbatique, Exod., XXIII, 10, 11; Lev., XXV, 2-7; Deut., XV, 1-11; — l'année jubilaire. Lev., XXV, 8-55.

3° *Lois de police :* les témoins, Deut., XIX, 15-21; — le vengeur du sang, Num., XXXV, 16-34; — l'homicide inconnu, Deut., XXI, 1-9; — la femme soupçonnée d'adultère, Num., V, 11-31; — les prêts et les gages, Exod., XXII, 25-27; Deut., XXIII, 19, 20; XXIV, 6, 10-13, 17; — le respect des bornes, Deut., XIX, 14; — les accidents fortuits et les imprudences, Exod., XXI, 28-36; — les dommages volontaires ou involontaires, Exod., XXII, 1-15; Lev., XXIV, 18-22; — le siège des villes, Deut., XX, 10-20; — l'exemption du service militaire, Deut., XX, 5-9; XXIV, 5; — les villes lévitiques, Num., XXXV, 1-5; — les villes de refuge. Num., XXXVI, 6-15; Deut., XIX, 1-13.

4° *Lois d'hygiène :* les impuretés légales, voir t. III, col. 857; — la lèpre des hommes, des maisons et des vêtements, Lev., XIII, 1-59; XIV, 34-57; Deut., XXIV, 8-9; — la propreté du camp. Deut., XXIII, 9-14.

5° *Prescriptions symboliques :* porter des franges aux vêtements, Num., XV, 37-41; Deut., XXII, 12; — ne pas mélanger ensemble des choses d'espèces différentes. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 9, 10.

IV. LOIS PÉNALES. — 1° *La peine de mort :* contre celui qui pratique l'idolâtrie, Exod., XXII, 20; Deut., XIII, 6-18; XVII, 1-7; — le blasphémateur, Lev., XXIV, 16; — les adorateurs de Moloch, Lev., XX, 1-5; — le profanateur du sabbat, Exod., XXXI, 14; — la magicienne, Exod., XXII, 18; — le fils indocile, Deut., XXI, 18-21; — celui qui frappe ou maudit ses parents, Exod., XXI, 15-17; Lev., XX, 9; — l'homicide, Exod., XXI, 12-14; Lev., XXIV, 17; — le meutrier d'une femme enceinte, Exod., XXI, 22-25; — l'Israélite qui réduit un de ses frères en esclavage malgré lui, Exod., XXI, 16; Deut., XXIV, 7; — ceux qui se rendent coupables de fornication, Deut., XXII, 23-27; — d'adultère, Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22; — d'inceste, Lev., XX, 11, 12, 14; — de sodomie, Lev., XX, 13; — de bestialité. Exod., XXII, 19; Lev., XX, 15, 16.

2° *Le mode d'exécution :* la lapidation, Lev., XX, 27; — la mort par le feu, Lev., XX, 14; XXI, 9; — exposition du cadavre, Deut., XXI, 22, 23; — les pères ne sont pas punis pour les enfants, ni les enfants pour les pères. Deut., XXIV, 15.

3° *Les autres peines :* la flagellation, Deut., XXV, 1-3; — la mutilation, Deut., XXV, 11, 12; — le talion, Exod., XXI, 23-27; Lev., XXIV, 18-20; — le retranchement ou exclusion de la société israélite. Lev., XX, 17, 18; Deut., XXIII, 1-8.

V. LOIS ANTÉRIEURES. — A ces lois postérieures à l'époque du séjour en Égypte, il convient d'ajouter celles que Moïse a consignées dans la Genèse, comme instituées à l'époque patriarcale, encore en vigueur de son temps et consacrées par la mention qu'il en fait dans son récit : les lois du sabbat, Gen., II, 2, 3; — du mariage, Gen., II, 23, 24; — du travail, Gen., II, 15; III, 17; — les préceptes noachides sur la multiplication du genre humain, l'alimentation animale et l'abstention du sang, Gen., IX, 1-7; — la distinction des animaux purs et impurs, Gen., VII, 2; VIII, 20; — la loi de la circoncision, Gen., XVII, 10-14; — la tolérance de la polygamie, Gen., IV, 19; XXIX, 31-35; XXX, 1-25; — la coutume de ne point manger le muscle ischiatique des animaux, Gen., XXXII, 32; — la loi du lévirat, Gen., XXXVIII, 8-10; — la sanction contre le meurtre, Gen., IX, 6, et contre la fornication. Gen., XXXVIII, 24. Voir dans le DICTIONNAIRE l'article spécial à chacune des lois mosaïques.

VI. AUTRES DIVISIONS. — Les lois mosaïques sont encore groupées sous différents titres, se rapportant soit à leur origine, soit à leur objet : 1. Le « Livre de l'alliance », Exod., XXIV, 7, qui comprend les lois édictées au Sinaï. Exod., XX, 22-XXIII, 33; Lev., XI-XXVII. La partie de ces lois consignée dans le Lévitique est formellement rapportée à l'époque où Dieu parla à Moïse sur le Sinaï. Lev., XXVI, 46; XXVII, 34. — 2. La loi des sacrifices, se composant d'une première partie, Lev., I, 1-VI, 7, sur les différents sacrifices, et d'une seconde, Lev., VI, 8-VII, 38, qui règle certains détails concernant le même objet. — 3. La loi de pureté. Lev., XI-XV. — 4. La loi de sainteté, Lev., XVIII-XXII, comprenant des prescriptions diverses pour interdire certains actes et en commander d'autres, dans le but d'assurer le respect dû à la sainteté divine. — 5. Enfin les lois qui sont répétées dans le Deutéronome et celles qui y sont soit expliquées et complétées, soit formulées pour la première fois. — Le groupement appelé aujourd'hui « code sacerdotal » est un groupement factice, dans lequel on fait entrer toutes les prescriptions du Pentateuque concernant les prêtres, dans le but d'en faire descendre l'origine à une époque très postérieure à Moïse. On insère habituellement dans ce groupement une partie ancienne, Lev., XVII-XXVI, qu'un rédacteur postérieur aurait refondue, puis les parties qu'on prétend assigner à l'époque d'Esdras. Exod., XXV-XXXI, XXXV-XL; Lev., I-XVI, XXVII; Num., I-X, XV-XIX, XXV-XXXVI. Sur la valeur des affirmations concernant le « code sacerdotal », voir PENTATEUQUE.

II. OCCASIONS HISTORIQUES DE SA PROMULGATION. — La loi mosaïque n'a pas été présentée aux Hébreux comme un tout réglé et codifié à l'avance. C'est pendant le séjour de quarante ans au désert que Moïse, suivant les circonstances ou les nécessités, a promulgué les multiples articles de sa législation. — 1° La première loi qui apparaît dans le récit mosaïque est celle de la Pâque. Elle est rattachée naturellement à l'histoire de la délivrance de la servitude d'Égypte. Exod., XII, 14-20. Il est possible qu'en prescrivant la première Pâque, Moïse ait déjà ordonné que le souvenir en fût célébré annuellement. Il est à croire toutefois qu'il n'entra dans le détail qu'au moment de la rédaction de son récit, plus ou moins longtemps après l'événement. Une multitude de gens de toute espèce accompagna les Hébreux dans leur exode. Exod., XII, 38. Il importait de déterminer la place qu'ils occuperaient dans la société théocratique qui allait se fonder. La participation à la Pâque devant être le signe extérieur de l'agrégation au peuple nouveau, Moïse règle que ceux-là seuls participeront à la Pâque annuelle qui auront été circoncis, et, en vertu de leur circoncision, admis dans la famille d'Abraham. Exod., XII, 42-49. La loi sur les premiers-nés vient immédiatement après. Exod., XIII, 1-16. Elle est comme une conséquence du droit que Dieu vient d'affirmer et d'exercer en immolant les premiers-nés des Égyptiens et en épargnant ceux d'Israël. — 2° Dès les premiers temps du séjour au désert, Moïse est débordé par le règlement des mille affaires sur lesquelles son peuple venait lui demander avis, dans une situation aussi imprévue que celle où il se trouvait subitement placé au désert. Cette circonstance appelle tout naturellement, sur le conseil de Jéthro, l'institution des anciens. Exod., XVIII, 13-26. — 3° La difficulté était grande pour Moïse de dominer, de discipliner et de conduire tout un peuple dans des conditions si anormales. Voilà pour-

quoi Dieu affirme son autorité souveraine, au Sinaï, en promulgant solennellement le décalogue et en accréditant Moïse comme le représentant de sa souveraineté. Exod., xx, 1-21. Suivent immédiatement des lois pour régler ce qui pressait le plus dans la circonstance, le culte de Dieu, Exod., xx, 22-26; xxiii, 13-19, et les rapports des Israélites entre eux, au point de vue de l'esclavage, des violences et des querelles qui devaient se produire si naturellement dans une pareille foule, des accidents provenant des animaux emmenés d'Égypte en grand nombre, Exod., xii, 38, de la propriété et des mœurs. — 4° Les lois formulées ensuite instituent en grand détail ce qui concerne le culte et le sacerdoce. En Égypte, les Hébreux avaient gravement succombé aux tentations de l'idolâtrie. Jos., xxiv, 14. Pourtant ils avaient au milieu d'eux une sorte de sacerdoce patriarcal dont les traces apparaissent dans le récit mosaïque. D'après l'usage primitif, c'était l'aîné de la famille qui remplissait les fonctions de prêtre. Voir Ainesse, 2°, t. i, col. 318. Moïse, sur l'ordre de Dieu, institua un sacerdoce nouveau, auquel il donna des lois en rapport avec sa mission. De là, cette longue série de préceptes concernant le tabernacle, l'autel, les prêtres et les sacrifices, et se rattachant à l'apparition du Sinaï comme au fait qui commandait tout un ordre de choses nouveau. Exod., xxv-xl. — 5° Il faut au plus tôt réaliser le plan divin et constituer le nouveau sacerdoce. Comme il sera établi au moyen de sacrifices, les lois concernant les différents sacrifices sont énumérées en détail, Lev., i-vii, avant le récit de la consécration d'Aaron et de ses fils. Lev., viii-ix. — 6° L'attentat des deux fils d'Aaron, Nadab et Abiu, qui mettent sur l'autel un feu profane, Lev., x, 1-7, est l'occasion de la promulgation des lois de pureté et de distinction entre les choses pures et impures. Lev., xi-xv. La loi concernant la fête de l'Expiation est expressément rattachée à ce même attentat. Lev., xvi, 1. La loi sur le lieu des sacrifices et la prohibition de manger le sang est comme une annexe naturelle à ce qui a déjà été prescrit touchant les sacrifices. Lev., xvii, 1-16. Les lois qui suivent, sur les unions illicites, sur la sainteté des mœurs, sur la justice et la charité qui doivent présider aux rapports des hommes entre eux, Lev., xviii-xx, celles qui concernent la tenue physique et morale des prêtres, le choix des victimes, les fêtes, Lev., xxi-xxiv, ou qui règlent bon nombre de détails de la vie pratique, Lev., xxv, 1-55, avaient pour la plupart à être immédiatement observées. Le législateur ne pouvait donc tarder à les formuler. Le chapitre xxvi du Lévitique, sur les bénédictions et les malédictions, forme la conclusion de cette première partie de la législation mosaïque, avec un épilogue sur les vœux et les dîmes. Lev., xxvii, 1-34. Toutes ces lois se rattachent donc d'une manière très naturelle aux événements racontés par l'historien sacré, de telle sorte qu'on ne pourrait contester sérieusement que, dans leur généralité, elles occupent vraiment dans le récit la place qui convient à leur origine. — 7° On constate le même caractère occasionnel dans les lois formulées au livre des Nombres, à travers les différents récits, loi sur les fonctions des lévites, Num., iv, 1-49, à la suite du dénombrement des hommes appartenant à chaque tribu; lois sur la restitution, sur la femme accusée d'adultère, sur le nazaréat, Num., v, 1-vi, 21, inspirées par des nécessités de chaque jour; lois sur les héritages, Num., xxvii, 1-11; xxxvi, 1-12, portées à l'occasion d'incidents survenus parmi le peuple; lois sur les sacrifices à offrir aux différentes fêtes, pour indiquer aux nouveaux prêtres par le détail ce qu'ils avaient à faire en ces circonstances, Num., xxviii, 1-xxix, 39; loi sur les vœux, pour affirmer sur cette matière le pouvoir restrictif des pères et des maris vis-à-vis de leurs filles et de leurs femmes, Num., xxx, 1-17; enfin lois sur les villes lévitiques, sur les villes de refuge, et comme conséquence de ces dernières, loi sur le vengeur du sang, formulées vers la fin du séjour au désert, alors que les Hébreux allaient bientôt prendre possession de la terre de Chanaan. Num., xxxv, 1-34. — 8° Quant à la législation du Deutéronome, elle n'est que la récapitulation des principales prescriptions antérieurement promulguées, avec les compléments dont une expérience prolongée avait fait sentir la nécessité.

III. Sources de la législation mosaïque. — 1° *La volonté divine.* — 1. Il est incontestable que Dieu a voulu faire du peuple hébreu un peuple à lui, qu'il est intervenu directement pour le tirer d'Égypte, qu'il a désigné Moïse pour en prendre la conduite et qu'il a manifesté son intervention par de très grands miracles. A ce peuple, il a fallu une loi religieuse et sociale; Dieu lui-même lui a donné cette loi par la main de Moïse, de manière à constituer au peuple choisi un caractère qui le distinguât nettement des autres peuples, le rendît apte à sa mission et en même temps le préservât, dans la mesure nécessaire, de tout contact compromettant avec des voisins idolâtres et immoraux. Le nœud de toute la législation mosaïque est dans la scène grandiose du Sinaï. Dieu y apparaît comme le législateur suprême, dictant à Moïse le Décalogue, Exod., xx, 1-17, et le mettant à même de rédiger en son nom d'autres lois d'une application immédiate. Exod., xx, 22-xxiii, 33. Puis, Moïse est appelé à entendre, pendant quarante jours et quarante nuits, Exod., xxiv, 18, les prescriptions divines relatives au nouveau culte et au nouveau sacerdoce. Exod., xxv-xxxi. Même transmise par le ministère des anges, Act., vii, 53, cette législation procède directement de la volonté divine et est présentée comme telle par Moïse. Les principales divisions en sont précédées de la formule significative : « Jéhovah parla à Moïse et dit. » Exod., xxv, 1; xxx, 11, 17, 22, 34; xxxi, 1, 12. A sa seconde ascension sur le Sinaï, après l'incident du veau d'or, Moïse reçoit encore dans les mêmes termes les communications divines, Exod., xxxiv, 1, 27; il porte sur son visage les traces glorieuses de son commerce avec Dieu, et, quand ensuite il promulgue quelque loi nouvelle, il ne le fait qu'après s'être transporté « devant Jéhovah », dans le Tabernacle où Dieu lui révèle ses volontés. Exod., xxxiv, 29-35. — 2. Les lois mosaïques sont fréquemment appuyées d'une autre formule qui est comme la signature de Jéhovah. La loi de la Pâque porte la clause : « Moi, Jéhovah. » Exod., xii, 12. Le Décalogue commence par la formule : « Moi, Jéhovah, ton Dieu. » Exod., xx, 2. Des formules semblables terminent ou précèdent les prescriptions sur les animaux purs et impurs, Lev., xi, 44, 45; sur les unions illicites, Lev., xviii, 2, 30; sur les devoirs moraux et sociaux, Lev., xix, 2, 3, 10, 12, 14, 16, etc.; sur la pénalité criminelle, Lev., xx, 7, 8, 24; sur les devoirs des prêtres, Lev., xxi, 8, 12, 15, 23; sur la participation aux victimes, Lev., xxii, 2, 3, 8, 9, 16, 30, 33; sur les fêtes, Lev., xxiii, 22, 43; sur les années sabbatiques et jubilaires, Lev., xxv, 17, 38, 55; elles accompagnent le texte des bénédictions et des malédictions, Lev., xxvi, 1, 2, 45, et se retrouvent dans le règlement relatif aux trompettes d'argent. Num., x, 10.

2° *Lois antérieures à Moïse.* — 1. Rien absolument n'oblige à admettre que Moïse ait créé de toutes pièces une législation *a priori* pour le peuple qu'il avait à conduire et à constituer à l'état de nation. Ce peuple n'était pas sans racines dans le passé; par ses ancêtres, il tenait à la Chaldée. Il ne s'était pas développé en Égypte, pendant plusieurs siècles, sans se plier à une loi coutumière réglant les rapports des hommes entre eux. Dans la terre de Gessen, où ils étaient confinés sans presque aucun contact social et politique avec les Égyptiens, les Hébreux avaient très vraisemblablement des chefs et des juges, Exod., ii, 14, par conséquent certaines lois auxquelles ils obéissaient. Il faut donc

s'attendre à trouver, dans la législation mosaïque, un certain nombre de prescriptions déjà en vigueur parmi le peuple, consacrées par une expérience plus ou moins longue et simplement renouvelées et codifiées par Moïse. — 2. La Genèse suppose, déjà observées par les patriarches, des lois qui se retrouvent dans le code mosaïque. Le récit de la création a pour conclusion la sanctification du septième jour par Dieu lui-même, c'est-à-dire la mise à part de ce jour qui termine la semaine. Gen., II, 2, 3. On est d'autant plus fondé à penser que le repos sabbatique a été observé par les patriarches, que la formule même du Décalogue : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier, » Exod., XX, 8, indique formellement le rappel d'une loi déjà en vigueur. La distinction des animaux purs et impurs est connue, avant le déluge. Gen., VII, 2; VIII, 20. Moïse spécifie cette loi par rapport à l'alimentation, Lev., XI, 2-47; on en retrouve les détails dans le Deutéronome, XI, 4-21. La loi du lévirat, Deut., XXV, 5-10, apparait dans la famille de Jacob à l'état de coutume obligatoire et indiscutée. Gen., XXXVIII, 8-9. Des lois naturelles, comme celle du mariage, Gen., II, 23, 24, la pénalité contre le meurtre, Gen., IX, 6, et la fornication, Gen., XXXVIII, 24, et des lois positives, comme la prohibition du sang, Gen., IX, 4, la circoncision, Gen., XVII, 10-14, etc., ont également leur attache historique dans des temps bien antérieurs à Moïse. Il en faut dire autant de l'institution des sacrifices, qui remonte aux premiers âges du monde. Gen., IV, 3-5; VII, 20. — 3. La législation égyptienne ne parait pas avoir eu d'influence appréciable sur le droit coutumier des Hébreux, vivant à part dans la terre de Gessen, ni sur la législation mosaïque, bien que Moïse eût été élevé dans la connaissance des sciences de l'Égypte. Act., VII, 22. Moïse a seulement emprunté à la religion égyptienne quelques formes particulières de culte et l'idée d'un certain nombre d'objets qui devaient servir dans le sanctuaire de Jéhovah. Par contre, l'influence de la législation chaldéenne est devenue indéniable, depuis la découverte du code d'Hammourabi (fig. 108 et 109). Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, 2e série, Paris, 1902. Le monarque babylonien, qui vivait du XXIIIe au XXe siècle av. J.-C., n'a sans doute pas créé de toutes pièces, lui non plus, la législation dont son code nous a conservé une partie. Toujours est-il que ces lois, antérieures à Moïse d'au moins cinq siècles, et peut-être de huit, devaient être connues et observées par les ancêtres d'Abraham, originaires d'Ur en Chaldée. Gen., XI, 28-31. Elles ont servi de base au droit coutumier de la famille d'Abraham, puis de ses descendants, enfin des Hébreux établis en Égypte. Moïse n'a eu ensuite qu'à transcrire ces lois, déjà connues et observées par son peuple, en y apportant les modifications exigées par la religion de ce peuple et en vue de son futur séjour dans la terre de Chanaan. Ces lois avaient déjà la consécration du temps, elles s'adaptaient aux besoins et au caractère de la race sémitique, et beaucoup d'entre elles étaient remarquables par le bon sens et l'équité dont elles faisaient preuve. La législation mosaïque a conservé certains usages chaldéens. Voir MARIAGE, TALION. Néanmoins des différences assez sensibles se manifestent entre les deux législations dans les articles qui leur sont communs. Le code babylonien est fait pour une société déjà avancée, dans laquelle la centralisation administrative est très puissante, tandis que le code mosaïque s'adresse à un peuple qui a gardé des coutumes plus primitives, se gouverne plus simplement et doit rester plus voisin de la vie nomade des ancêtres. Sur certains points, le code babylonien paraît plus parfait que celui des Hébreux : il favorise davantage la monogamie, autorise la femme à demander le divorce, assure l'indépendance de la veuve vis-à-vis de ses enfants, fixe à trois ans seulement le service de celui qui s'est vendu comme esclave volontaire, alors que la loi mosaïque ne le libère qu'à l'année sabbatique. Par contre, il permet au mari de vendre sa femme pour payer une dette, ce dont la pensée ne viendrait même pas à l'Israélite. Au point de vue civil, la législation de Moïse peut paraître en retard sur la législation beaucoup plus ancienne d'Hammourabi. Elle reprend sa supériorité au point de vue religieux et ne connaît ni certaines infamies morales, ni les ordalies superstitieuses, ni les pratiques magiques que sanctionne le code babylonien.



108. — Bas-relief de la stèle d'Hammourabi, sur laquelle est gravé le code de ce roi. D'après l'original du Musée du Louvre.

Cf. Lagrange, *La méthode historique, surtout à propos de l'A. T.*, Paris, 1903, p. 160-171.

3° *Lois attribuables à Moïse.* — Parmi les lois qui apparaissent pour la première fois à l'époque de Moïse, il en est dont il est l'auteur, en ce sens qu'il les a rédigées par l'ordre exprès et l'inspiration immédiate de Dieu, et qu'il a promulguées comme telles. De ce nombre sont les lois sur la Pâque, Exod., XII, 14-20, 43-49; XIII, 3-10; sur les premiers-nés, Exod., XIII, 1, 11-16; le respect de la liberté et de la vie humaine, Exod., XXI, 2-XXIII, 11; sur le culte nouveau et le sacerdoce d'Aaron et de ses descendants, Exod., XXIII, 14-19; XXV-XXXI; Lev., I-VII; XVI; XVII; XIX; XXI-XXIV, 9; sur les années sabbatiques et jubilaires, Lev., XXV, 1-55; sur les vœux et les dîmes, Lev., XXVII, 1-34; sur les lévites, Num., IV, 1-33, sur la pureté du camp, la restitution, la femme soupçonnée d'adultère et le nazaréat, Num., V-VI; sur les lampes du sanctuaire, Num., VIII, 1-4; sur la consécration des lévites, Num., VIII, 5-19; sur les trompettes d'argent, Num., X, 1-10; sur la verge d'Aaron, Num., XVII, 1-11; sur les revenus des prêtres et des lévites, Num., XVIII; sur la vache rousse et l'eau de purification, Num., XIX; sur les temps des sacrifices, Num., XXVIII-XXIX; sur les villes lévitiques, les villes de refuge et le vengeur du sang, Num., XXXV; sur les héritières. Num., XXXVI, 5-9. Il est assez probable que Dieu n'a fait connaître à Moïse que le fond même de ces lois, en lui laissant le soin de les rédiger et même d'en régler certains détails. — 2. D'autres fois, Moïse ordonne sans se référer directement à Dieu. Ainsi, il institue les an-

TRADUCTION

DU FRAGMENT D'INSCRIPTION

DE LA

STÈLE D'HAMMOURABI

RELATIF AU MARIAGE CHEZ LES CHALDÉENS

ET REPRODUIT CI-CONTRE

---

§ 137. — Si un homme s'est disposé à répudier une concubine qui lui a procuré des enfants ou bien une épouse qui lui a procuré des enfants, il rendra à cette femme son trousseau, et on lui donnera l'usufruit des champ, verger et autre bien, et elle élèvera ses enfants. Après qu'elle aura élevé ses enfants, on lui donnera une part d'enfant de tout ce qui sera donné aux enfants, et elle épousera l'époux de son choix.

§ 138. — Si un homme veut répudier son épouse qui ne lui a pas donné d'enfants, il lui donnera tout l'argent de sa dot, et lui restituera intégralement le trousseau qu'elle a apporté de chez son père, et il la répudiera.

§ 139. — S'il n'y a pas de dot, il lui donnera une mine d'argent pour la répudiation.

§ 140. — Si c'est un *mouchkînou*, il lui donnera un tiers de mine d'argent.

§ 141. — Si l'épouse d'un homme qui demeure chez cet homme, était disposée à sortir, a provoqué la division, a dilapidé sa maison, négligé son mari, on la fera comparaître et si son mari dit : Je la répudie, il la laissera aller son chemin, et ne lui donnera aucun prix de répudiation. Si son mari dit : Je ne la répudie pas, son mari peut épouser une autre femme, et cette première femme demeurera dans la maison de son mari comme esclave.

§ 142. — Si une femme a dédaigné son mari et lui a dit : Tu ne me posséderas pas, son secret sur le tort qu'elle subit sera examiné, et si elle est ménagère sans reproche, et si son mari sort et la néglige beaucoup, cette femme est sans faute; elle peut prendre son trousseau et s'en aller dans la maison de son père.

§ 143. — Si elle n'est pas ménagère, mais coureuse, si elle dilapide la maison, néglige son mari, on jettera cette femme dans l'eau.

§ 144. — Si un homme a épousé une femme, et si cette femme a donné à son mari une esclave qui a produit des enfants, si cet homme se dispose à prendre une concubine, on n'[y] autorisera pas cet homme, et il ne prendra pas une concubine.

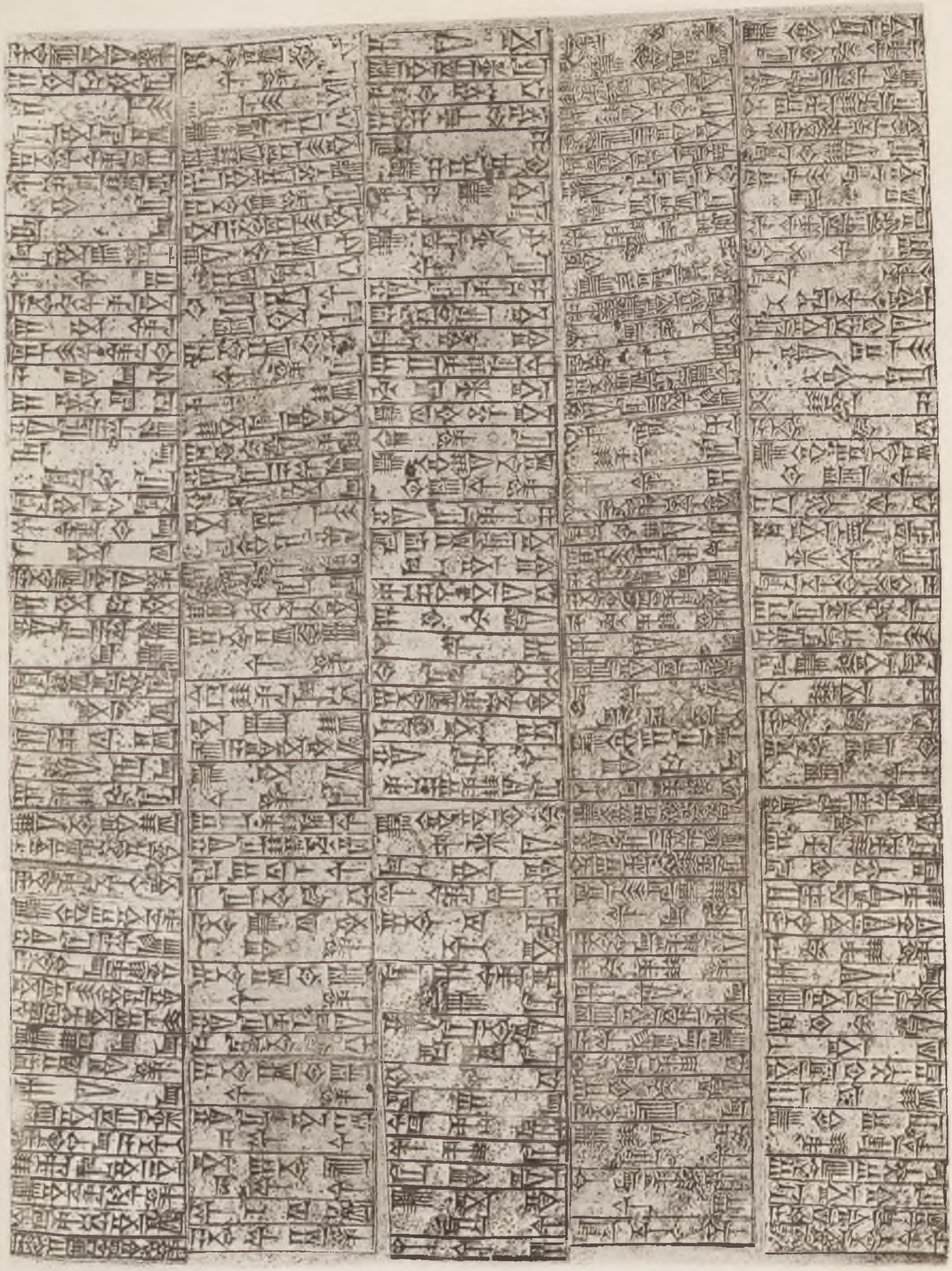
§ 145. — Si un homme a pris une épouse et si elle ne lui a pas donné d'enfants, et s'il se dispose à prendre une concubine, il peut prendre une concubine, et l'introduire dans sa maison. Il ne rendra pas cette concubine l'égale de l'épouse.

§ 146. — Si un homme a pris une épouse et si celle-ci a donné à son mari une esclave qui lui procure des enfants; si ensuite cette esclave rivalise avec sa maîtresse, parce qu'elle a donné des enfants, sa maîtresse ne peut plus la vendre: elle lui fera une marque et la comptera parmi les esclaves.

§ 147. — Si elle n'a pas enfanté d'enfant, sa maîtresse peut la vendre.

§ 148. — Si un homme a pris une épouse et si une maladie (?) l'a contractée (*sic*) et s'il se dispose à en prendre une autre, il peut la prendre, mais il ne répudiera pas son épouse que la maladie (?) a contractée (*sic*); elle demeurera à domicile, et aussi longtemps qu'elle vivra, il la sustentera.

Traduction du P. Scheil.



FRAGMENT D'INSCRIPTION DE LA STÈLE D'HAMMOURABI
RELATIF AU MARIAGE CHEZ LES CHALDÉENS

ciens sur le seul conseil de Jéthro. Exod., XVIII, 13-24. D'une manière générale, toute la législation du Deutéronome est présentée comme rappelée directement par Moïse lui-même. C'est donc à lui qu'il faudrait rapporter les lois nouvelles contenues dans cette répétition, sur certaines dettes à ne pas exiger, Deut., XV, 2-11; le tribunal suprême, Deut., XVII, 8-13; la royauté, Deut., XVII, 14-20; la guerre, Deut., XX; le meurtrier inconnu, Deut., XXI, 1-9; la captive prise pour épouse, Deut., XXI, 10-14; le fils premier-né, Deut., XXI, 15-17; le fils rebelle, Deut., XXI, 18-21; et bon nombre d'autres détails législatifs. Deut., XXI, 22; XXII, 5, 6, 8, 13-21; XXIII; 15, 17. 24; XXIV, 1-4, 5, 16; XXV, 1-12, 17-19. — 3. Même la clause qui accompagne si souvent les textes législatifs: « Moi, Jéhovah, » n'exclut pas la part personnelle de Moïse dans la rédaction de la plupart de ces textes. En principe et en fait, Moïse parle au nom de Jéhovah. Parle-t-il ainsi comme un simple agent de transmission, qui a reçu de Dieu tous les détails d'une réglementation et se contente de les reproduire à la lettre? Ne légifère-t-il pas plutôt, dans la plupart des cas, en homme qui a reçu de Dieu une délégation et une inspiration générales, et use de cette autorité et de cette assistance divine au mieux des intérêts qui lui sont confiés? La clause « Moi, Jéhovah » n'oblige pas à s'en tenir à la première interprétation. Déjà, avant le Sinaï, le peuple venait à Moïse « pour consulter Dieu », Exod., XVIII, 15, manière de parler qui ne signifie pas que Moïse allait demander à Dieu la solution de chaque cas proposé, mais qui indique seulement au nom de quelle autorité il rendait ses décisions. Jéthro lui conseilla alors de se contenter personnellement des affaires qui étaient du ressort divin, c'est-à-dire de celles que la sagesse humaine ne pouvait trancher par elle-même et auxquelles Dieu seul pouvait apporter une solution. Exod., XVIII, 19, 20. Il dut en être de même pour la législation mosaïque, Dieu prescrivant directement à Moïse un certain nombre de points fondamentaux, et Moïse, de son côté, agissant à la fois avec l'assistance et l'approbation de Dieu, et aussi avec sa sagesse et son expérience personnelles. Il demeure d'ailleurs impossible de déterminer la part qui doit revenir à chacun des deux éléments divin et humain. L'essentiel est que Dieu a couvert toute cette législation de son autorité et ainsi l'a faite sienne, sans qu'elle cessât par là même d'être mosaïque.

4° *Lois postérieures à Moïse.* — 1. La loi mosaïque a reçu des additions et des retouches, d'après plusieurs commentateurs modernes. Cela est sans doute possible, mais on ne l'établit pas d'une manière certaine. On cite comme exemple de lois postérieures à Moïse les règlements sur la fermeture des citernes, Exod., XXI, 33, sur les dégâts faits dans le champ et dans la vigne, Exod., XXII, 5, sur les prémices de la moisson et de la vendange, Exod., XXII, 29, sur l'année sabbatique, Exod., XXIII, 10, 11, et sur les prémices des fruits de la terre. Exod., XXIII, 19. Rien n'empêche que ces lois n'aient été promulguées par Moïse dans le désert. La terre de Chanaan lui était connue et les règles de l'agriculture lui étaient familières; rien ne lui était donc plus facile que de prévoir les règles qu'on devrait y appliquer aux récoltes, etc. La nécessité de boucher l'ouverture des citernes n'était pas moins pratique au désert du Sinaï qu'en Palestine. — Quant aux retouches et au manque d'ordre logique dans la promulgation de certaines lois, faits sur lesquels on s'appuie pour voir dans l'Exode et les livres suivants du Pentateuque des additions d'une époque postérieure, elles s'expliquent par le récit lui-même et par la manière dont a été édictée la loi : elle a été faite non d'un seul jet, mais au jour le jour, selon les circonstances. De là des redites, des explications, des compléments qui ont été ajoutés lorsque l'occasion s'en est présentée pendant les quarante ans de séjour dans le désert. Il n'est pas toujours possible de déterminer d'une manière certaine la date de tous les textes législatifs. Mais il ne faut pas se hâter de décider que tel ou tel article n'est pas du premier législateur, en supposant à tort que celui-ci a créé sa législation tout d'une pièce et qu'en conséquence les additions et les retouches ne peuvent être de lui. On se demandait naguère comment Moïse avait pu suffire à la rédaction de sa législation, au milieu des occupations si multipliées que la conduite de son peuple dut lui imposer pendant les quarante ans du désert. La découverte du code babylonien montre que la tâche s'est souvent bornée pour lui à rédiger ou à modifier une législation déjà en vigueur à l'état coutumier. Moïse a donc eu tout le loisir nécessaire non seulement pour régler le présent, mais encore pour pourvoir, dans une assez large mesure, aux nécessités de l'avenir. — 2. On a cru pouvoir signaler des contradictions dans le code mosaïque et l'on prétend à tort établir par là soit la différence des auteurs, soit la différence des temps qui ont inspiré les articles que l'on compare. Ainsi il est marqué que l'esclave hébreu doit être libéré l'année sabbatique. Exod., XXI, 3; Deut., XV, 12. Ailleurs, Lev., XXV, 40, sa libération est assignée à l'année jubilaire. Il y a là évidemment deux cycles différents dont les effets s'ajoutent, au lieu de s'exclure, en sorte que l'esclave peut être libéré, soit l'année sabbatique, soit l'année jubilaire. Le rachat des premiers-nés des animaux impurs fait l'objet de trois articles, Exod., XIII, 13; XXXIV, 20; Num., XVIII, 15, 16; Lev., XXVII, 27, qui diffèrent un peu entre eux, parce que les circonstances ne sont pas les mêmes et que les détails de la loi vont en se précisant. Le service des lévites commence tantôt à trente ans, Num., IV, 3, tantôt à vingt-cinq. Num., VIII, 24. C'est parce que, dans le premier cas, il s'agit des lévites qui doivent porter les ustensiles du temple dans les marches au désert, tandis que le second se rapporte au service ordinaire et moins pénible du culte divin. Il en est de même des autres passages, en petit nombre, dans lesquels on a cru reconnaître des dispositions législatives inconciliables entre elles. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 5e édit., 1902, t. IV, p. 419-427; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 137-142. Il ne faudrait pas non plus voir une difficulté dans ce fait que certaines lois sont formulées dans le Pentateuque, et qu'ensuite il n'en est plus fait mention dans la suite de l'histoire israélite. Ce silence prouve simplement que l'application de cette loi n'a donné lieu à aucun incident saillant. Ainsi la loi du lévirat, Deut., XXV, 5-10, mentionnée au livre de Ruth, IV, 1-3, ne serait jamais rappelée dans la Sainte Écriture, sans un problème posé à Notre-Seigneur par les sadducéens. Matth., XXII, 23-27. Pourtant cette loi n'a jamais cessé d'être en vigueur. Voir LÉVIRAT, col. 213. — 3. Voici donc ce qu'on peut conclure au sujet des origines de la loi mosaïque : Par l'ordre et avec l'inspiration de Dieu, Moïse a codifié un ensemble de lois religieuses et civiles, destinées à un peuple déjà ancien par la race, mais encore en formation au point de vue national. Le code mosaïque n'est pas sorti tout d'une pièce, ni des révélations du Sinaï, ni du génie de Moïse. Le législateur a tenu compte des coutumes ancestrales qui avaient déjà force de loi chez les Hébreux et qui étaient en vigueur chez les peuples sémitiques, particulièrement chez les Chaldéens, auxquels les Hébreux se rattachaient directement par leur origine. Moïse ne modifia ces coutumes que dans les cas où l'exigeaient la mission providentielle assignée à Israël et la religion qui lui était imposée. Dieu intervint pour révéler à Moïse les grandes lignes de cette religion et l'assister dans le règlement des détails. Lui-même couvrit le législateur de son autorité suprême et lui enjoignit de parler et de commander en son nom. Moïse rédigea ses différentes lois à mesure que se présentait l'occasion de les pratiquer; il les compléta, quand le besoin s'en fit sentir; il y inséra même

certains détails minutieux, Exod., XXI, 6; XXIII, 19; XXXIV, 26; Lev., XIX, 9, 19, 23-25; Deut., XIV, 21, etc., qui lui étaient probablement inspirés par des coutumes antérieures; enfin, il ne fit pas une législation complète et capable de suffire absolument à toutes les époques de l'histoire d'Israël. Sa loi put recevoir, au cours des âges, quelques explications et quelques compléments nécessaires, comme nous le voyons, par exemple, par les règlements nouveaux que fit David dans le service du sanctuaire. I Par., XXIII-XXVI. Mais ce qu'affirment certains commentateurs modernes sur l'origine post-mosaïque d'un nombre plus ou moins considérable de lois du Pentateuque n'est nullement démontré. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* Paris, 1897, t. I, p. 274-307.

IV. CARACTÈRES DE LA LÉGISLATION MOSAÏQUE. — 1° *Institution de la théocratie.* — La loi mosaïque est essentiellement une loi théocratique; elle place le peuple hébreu sous le gouvernement direct de Dieu. Le législateur agit au nom de Dieu et demeure en rapport étroit avec Dieu pour l'accomplissement de son œuvre. Dieu fonde une nation qu'il dirigera lui-même dans un sens déterminé. C'est sa volonté qui inspire toutes les lois, tant civiles que religieuses, qui les sanctionne et les maintient en vigueur. A proprement parler, le peuple n'a pas d'autre chef que Dieu ni d'autre règle que sa loi. Les chefs qu'il aura à sa tête dans le pays de Chanaan ne viendront guère que pour le défendre contre ses ennemis et veiller à l'observation de la loi. Plus tard, les rois n'auront pas d'autre rôle, et les prophètes se tiendront auprès d'eux pour leur rappeler que l'unique maître de la nation, c'est Dieu. C'est ce qui fait dire à Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 16 : « Notre législateur a donné à notre république la forme de théocratie. En attribuant ainsi à la divinité la souveraine autorité, il est surtout parvenu à tourner vers elle tous les yeux et tous les esprits, comme vers la source et la cause de tous les biens qui surviennent à tout le genre humain, ou qu'obtiennent les particuliers par leurs vœux et leurs prières dans leurs crises difficiles. Il devint ainsi impossible d'écarter la pensée de celui auquel n'échappent ni les actes ni les pensées mêmes des hommes... De plus, notre législateur voulut que les actes fussent en harmonie avec l'équité de ses lois, et, non content d'amener à sa manière de voir ses contemporains, il fixa inébranlablement dans l'esprit de ses enfants et de leurs descendants la foi à la divinité. » Cf. Zschokke, *Historia sacra antiq. Testam.*, Vienne, 1888, p. 97-103.

2° *Séparation du peuple hébreu.* — Tout en laissant aux Hébreux les usages qui étaient traditionnels parmi les peuples sémitiques, la loi mosaïque avait pour but de faire d'eux une nation à part. Dieu se plaît à appeler les Hébreux « mon peuple ». Exod., III, 7; V, 1, etc. Il leur dit : « Si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi. Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » Exod., XIX, 5, 6. Pour que le peuple hébreu gardât ce caractère durant tout le cours de son histoire et restât fidèle dépositaire des vérités religieuses que Dieu voulait lui confier, il était nécessaire que sa législation le séparât nettement des nations idolâtres qui l'entouraient. De là les préceptes si formels sur la sainteté, sur la fuite de l'idolâtrie, considérée comme le crime capital contre Dieu, sur le culte si minutieusement réglé, sur la pureté légale, devant conduire à l'idée de pureté morale et saisissant l'Israélite dans presque tous les actes de sa vie, etc. Pour que l'influence funeste des nations idolâtres ne s'exerçât pas sur son peuple, Dieu défend toute alliance avec elles. Exod., XXIII, 32; XXXIV, 12-16. Enfin, pour s'attacher les Hébreux par le lien qui leur était le plus sensible, il leur promet les bénédictions terrestres s'ils sont fidèles à sa loi et les menace des plus graves châtiments temporels s'ils n'obéissent pas. Exod., XXVI, 3-45. La législation mosaïque réussit si bien à faire des Israélites un peuple à part que, même dispersés à travers les autres nations du monde, ils continuent à rester Juifs, bien que nominalement citoyens de patries diverses. L'Église ne fait que constater ce fait lorsque, dans une de ses oraisons du vendredi-saint, elle qualifie de « peuple » l'ensemble des Israélites. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 861.

3° *Douceur relative de la loi mosaïque.* — Comparée aux autres lois anciennes, la loi mosaïque est remarquable par l'esprit qui l'anime. Elle est bienveillante pour tous, autant du moins que le comportait la rudesse des mœurs de l'époque. Dans la famille, la polygamie et la répudiation sont tolérées. Il eût été impossible de ramener le mariage à ses lois primitives sans imposer aux Hébreux un joug qu'ils eussent été incapables de porter. Mais la polygamie n'est permise que dans les formes légales et à l'exclusion de tout caprice. Deut., XXII, 28, 29. Le divorce est également soumis à des règles qui sauvegardent la liberté de la femme. Voir DIVORCE, t. II, col. 1449. L'esclavage continue à subsister. C'était une nécessité des temps. La loi mosaïque en atténue considérablement la rigueur. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1921-1926. L'autorité paternelle, base de la société, est sévèrement protégée. La peine de mort frappe l'enfant coupable du crime caractérisé d'outrages ou de coups vis-à-vis de ses parents. Exod., XXI, 15, 17. La rébellion opiniâtre de l'enfant est déférée au tribunal des anciens, qui décident de l'application de la peine de mort, et présentent ainsi une garantie contre l'emportement des parents. Deut., XXI, 18-21. On sait que, chez d'autres peuples et dans le vieux droit romain, le pouvoir de vie et de mort d'un père sur ses enfants était absolu et sans contrôle. Le châtiment mérité par un membre de la famille ne doit pas être étendu à un autre membre. Deut., XXIV, 16. Dieu s'était réservé ce droit. Exod., XXXIV, 7. La férocité des mœurs antiques englobait d'ordinaire tous les membres d'une famille dans la peine méritée par un seul. L'homicide était poursuivi et châtié par le « vengeur du sang » qui, chez les peuples orientaux même contemporains, est chargé de mettre à mort le meurtrier soit volontaire, soit par imprudence. Moïse est obligé de consacrer cette coutume, qui a des résultats avantageux et qui d'ailleurs s'imposait aux anciens Hébreux. Voir GOËL, t. III, col. 261-264. Il en atténue du moins la rigueur en ménageant au meurtrier involontaire des villes de refuge dans lesquelles il devient inviolable. Num., XXXV, 22, 23; Deut., XIX, 4-6. Il réclame toujours deux témoins pour la condamnation d'un coupable. Deut., XVII, 6; XIX, 15. Le voleur est condamné à la restitution du double ou du quintuple; quand il procède par effraction, si on le tue pendant qu'il fait nuit, on n'est pas coupable, mais si on le tue de jour, on est considéré comme homicide. Exod., XXII, 1-4. La peine est ainsi toujours proportionnée au délit, sans qu'il soit permis à personne d'aller au delà. Les lois concernant l'année sabbatique et l'année jubilaire sont dictées par une haute bienveillance. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1751, 1752; SABBATIQUE (ANNÉE). Enfin bon nombre de prescriptions, minimes en elles-mêmes, ont pour but d'adoucir la dureté naturelle du peuple hébreu. Telles sont les lois qui permettent le glanage et le grappillage, voir t. III, col. 248, 308, qui autorisent à manger des raisins ou des épis dans la vigne ou le champ du prochain, Deut., XXIII, 24, 25; qui défendent de faire cuire le chevreau dans la graisse de sa mère, Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XIV, 21, de prendre en même temps la mère et les petits oiseaux, Deut., XXII, 6, de faire labourer ensemble le bœuf et l'âne, Lev., XIX, 19, de museler le bœuf qui foule le grain, Deut., XXV, 4, etc. D'autres lois prescrivent la charité en faveur des pauvres, voir AUMÔNE, t. I, col. 1245-1249, des étrangers, voir ÉTRANGERS, t. II, col. 2040, etc. « Si nous séparons des coutumes antiques,

grossières et cruelles, les éléments supérieurs, ceux qui rapprochent ces lois de la civilisation chrétienne, nous pourrons en admirer la sagesse et la beauté. La justice est alliée à la charité, la stabilité des familles et des héritages est jointe à une certaine liberté de transactions; les droits et les intérêts des pauvres sont soigneusement ménagés. C'est, en un mot, la législation imposée à un peuple grossier par un législateur infiniment supérieur à ce peuple; c'est une œuvre digne du Dieu des chrétiens, bien que très inférieure à la morale et à la législation inspirée de l'Évangile. » De Broglie, *L'idée de Dieu dans l'Anc. Test.*, Paris, 1890, p. 253.

V. La loi mosaïque dans l'histoire d'Israel. — 1° *De Josué à la captivité.* — Dès le temps de Josué, le livre de la loi de Moïse est mentionné et ses prescriptions obéies. Jos., VIII, 31; XXII, 2. Josué lui-même écrit dans le livre de la loi de Dieu l'alliance renouvelée entre Dieu et le peuple, à Sichem, et les lois et ordonnances promulguées à cette occasion. Jos., XXIV, 25, 26. Samuel écrit le droit de la royauté dans un livre qu'il dépose devant Jéhovah. I Reg., X, 25. Mais le roi, tel qu'il est conçu dans le Deutéronome, XVII, 18, 19, doit être le premier observateur de la loi. Il a à en écrire lui-même une copie pour son usage, à y faire une lecture tous les jours et à se soumettre à toutes ses prescriptions. Sous David et Salomon, la loi mosaïque commande manifestement toute la vie des Israélites. David mourant avertit formellement son fils d'avoir à se conduire « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse ». III Reg., II, 3; I Par., XXII, 13. Salomon, dans la construction du Temple et l'organisation du personnel qui doit le desservir, s'en tient exactement aux prescriptions de Moïse. Devenu lui-même infidèle à l'alliance et aux lois prescrites par Dieu, il reçoit l'annonce que, en punition de ses propres fautes, son royaume sera divisé en deux. III Reg., XI, 11. Le pieux roi Josaphat envoie dans tout son royaume des chefs, des lévites et des prêtres, avec « le livre de la loi de Jéhovah », afin d'enseigner le peuple. II Par., XVII, 7-9. Sous Josias, on retrouve dans le Temple « le livre de la loi » et on en profite pour ramener le peuple à une pratique plus fidèle de cette loi. IV Reg., XXII, 8-13. Pendant toute cette période, la loi mosaïque est en pleine vigueur. Les rois pieux la suivent et la font observer. Elle est fréquemment et gravement transgressée sous les autres règnes; elle n'en subsiste pas moins toujours avec toute son autorité.

2° *La loi et les prophètes.* — Cette expression revient plusieurs fois dans la sainte Écriture, mais seulement à partir du second siècle avant Jésus-Christ. Eccli., *prol.*; II Mach., XV, 9; Matth., VII, 12; XI, 13; XXII, 40; Luc., XVI, 16; Act., XIII, 15; XXIV, 14; XXVIII, 23; Rom., III, 21. Les prophètes sont ainsi mentionnés au même titre que la loi, parce que leur fonction consistait précisément à veiller au maintien de la loi de Moïse et de l'alliance avec Dieu qui en était la conséquence. Dieu les rendait en quelque sorte responsables de la manière dont le peuple observait la loi. Ezech., III, 17, 18. Même dans le royaume schismatique d'Israël, ils rappelaient la loi de Dieu. III Reg., XIX, 10, 14; IV Reg., XVII, 13; Is., LVI, 2, 6, 7; Jer., XVII, 20-27; XXXIII, 18, 20-22; Ezech., XX, 11, 12; XXII, 8; etc. Ils continuaient la fonction remplie par Moïse, expliquaient les passages de la loi qui en avaient besoin, I Reg., XV, 22; Is., LVIII, 3-7; Ose., VI, 6; Am., V, 21-24; Mich., VI, 68, etc., et faisaient connaître au peuple et aux rois les volontés de Dieu, selon les circonstances. Is., LI, 16; LIX, 21; Jer., I, 9; V, 14, etc. En réalité, leur ministère le plus ordinaire consistait à procurer l'obéissance à la loi. Voir Prophète. C'est pour punir le peuple et ses princes de leur rébellion perpétuelle à la loi mosaïque que la captivité fut décrétée par Dieu. II Par., XXXVI, 12, 14-16.

3° *De la captivité à l'époque évangélique.* — 1. La captivité ramena les Israélites à une pratique sérieuse de la loi mosaïque. Baruch, III, 9-IV, 4, console les exilés de Babylone en leur faisant l'éloge de cette loi. Ce thème sera repris par l'auteur du Ps. CXVIII, à l'imitation de l'un de ses devanciers. Ps. XIX (XVIII), 8-15. Au retour à Jérusalem, Esdras fait la lecture solennelle de la loi et la remet en vigueur. II Esd., VIII, 1-18. A plusieurs reprises, il en rappelle les prescriptions; des mesures énergiques sont même prises ensuite pour assurer l'exécution fidèle de la loi. II Esd., X, 29-39; XII, 43-47; XIII, 1-31. L'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 32, 33, après avoir fait l'éloge de la sagesse, résume tout en disant : « C'est là le livre de l'alliance du Très Haut, la loi que Moïse a donnée, l'héritage des synagogues de Jacob » (d'après les Septante, que la Vulgate rend plus longuement). Cf. Eccli., XLV, 6. Les Machabées se soulèvent et combattent vaillamment à ce cri de Mathathias : « Que tous ceux qui ont le zèle de la loi, pour maintenir l'alliance, viennent après moi! » I Mach., II, 27. Beaucoup de Juifs tendaient alors à substituer les mœurs et la religion des Grecs à celles des ancêtres. L'insurrection des Machabées fut une heureuse réaction contre cette tendance. En dehors de ceux qui prennent les armes pour la défense de la loi, le vieillard Éléazar, les sept frères martyrs et leur mère donnent d'admirables exemples de fidélité à cette loi. II Mach., VI, 18-VII, 1-41. — 2. Notre-Seigneur fait profession d'obéir à la loi, et non de la détruire. Matth., V, 17, 18; Luc., XVI, 17. Il la cite comme une autorité incontestable. Matth., XII, 5; Luc., X, 26; XXIV, 44; Joa., VIII, 17. Il reconnaît aux scribes et aux docteurs pharisiens le droit d'être assis dans la chaire de Moïse, c'est-à-dire d'exercer son autorité. Il constate qu'ils imposent des obligations pesantes et insupportables, dont ils s'exemptent eux-mêmes, et il conclut : « Faites et observez tout ce qu'ils vous disent, mais n'agissez pas comme ils le font. » Matth., XXIII, 2-4. Or, ce que disaient les docteurs, c'était d'observer la loi de Moïse, les prescriptions des prophètes et celles que les docteurs eux-mêmes avaient formulées en tant que successeurs de Moïse et des prophètes. Ils donnaient le nom de « haie à la loi » aux multiples et minutieuses ordonnances au moyen desquelles ils prétendaient faire observer la loi elle-même. Cf. *Pirke Aboth*, I, 2. Pilate sait très bien que les Juifs ont une loi à eux, Joa., XVIII, 31, et c'est au nom de cette loi que ceux-ci font condamner Notre-Seigneur, Joa., XIX, 7, et ensuite persécutent ses disciples. Act., VI, 13; XXI, 28. Saint Paul atteste qu'il a été élevé dans la connaissance exacte de la loi et dans le zèle pour Dieu, comme les meilleurs Juifs. Act., XXI, 20; XXII, 3. Au moment où la loi nouvelle commence à remplacer l'ancienne, il se trouve parmi les chrétiens d'anciens pharisiens qui pensent encore que les païens convertis doivent être assujettis à la loi de Moïse. Act., XV, 5. Voir Judaïsants, t. III, col. 1779. — 3. Dans toute la Sainte Écriture, il est fait de continuelles allusions à la loi mosaïque. Elle est appelée « loi de Moïse », IV Reg., XIV, 6; XXIII, 21, 25; I Par., XVI, 40; II Par., XXIII, 18; XXV, 4; XXX, 16; XXXI, 3; XXXV, 13; I Esd., III, 2; II Esd., VIII, 1; IX, 14; X, 34, 36; XIII, 1; Tob., I, 8; Eccli., XXIV, 33; Bar., II, 2; Dan., IX, 13; XIII, 62; Mal., IV, 4; Luc., II, 22; Joa., I, 17, 45; VII, 19, 23; VIII, 5; I Cor., IX, 9; Heb., X, 28; « loi du Seigneur, » Is., I, 10; XXX, 9; LI, 4; Jer., VIII, 8; IX, 13; XLIV, 10; Bar., IV, 12; Dan., VI, 5; Ose., IV, 6; Am., II, 4; I Mach., I, 55; II, 15; IV, 42; II Mach., IV, 2; VI, 1, 23; VII, 2; Luc., II, 23, 24, 39; « loi de nos pères, » I Mach., II, 19, 20; II Mach., VII, 24, 37; Act., XXII, 3; « loi des Juifs, » II Mach., XI, 31; XII, 40; ou enfin simplement « la loi ». I Mach., II, 26-68; Joa., VII, 49; XII, 34; Act., VI, 13; XVIII, 13; XXIII, 3; Rom., II, 12; I Cor., IX, 21, etc.

VI. Valeur religieuse de la loi mosaïque. — 1° *Sa perfection relative.* — La supériorité de la loi mosaïque lui vient surtout de sa partie religieuse. — 1. Au milieu de nations polythéistes, idolâtres et tirant de leurs dieux

mêmes l'exemple de la corruption, elle affirme catégoriquement l'unité et la sainteté de Dieu. Ce Dieu unique, qui a le nom de *'Ēl* chez les vieux peuples sémitiques, devient pour Israël Jéhovah ou *Jahvéh,* nom qui n'implique aucune attache aux choses de la nature, mais ne désigne que l'être pur, l'être mystérieux par excellence. Ce Dieu est au-dessus de tous les êtres; il les a tous créés sans exception. Pour l'honorer, il faut l'aimer et lui obéir. Il est sévèrement défendu d'en faire des représentations, pour ne pas tomber dans l'inconvénient des Égyptiens et des autres peuples, qui confondaient si facilement la divinité avec sa représentation matérielle, si grossière et abjecte qu'elle fût. Moïse n'empruntait pas ce dogme de la divinité aux peuples qui l'entouraient, puisque des idées contraires régnaient chez ces derniers. Il ne le trouvait pas non plus au sein de son propre peuple, qui fut toujours si porté à l'idolâtrie et à ses pratiques dégradantes. Les patriarches eux-mêmes, malgré les révélations dont ils avaient été l'objet, étaient loin d'avoir sur Dieu des idées aussi élevées que celles qui furent communiquées à Moïse. Cf. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Gen.*, XXVIII, 16, t. LXIX, col. 188. La législation religieuse de Moïse dépasse en grandeur, en pureté, en perfection, tout ce qui existait alors dans le monde. « Si l'on prend ces caractères dans leur ensemble, ils sont certainement transcendants, sinon tout à fait dans le sens métaphysique, au moins dans le sens historique, pour le temps. » Lagrange, *La méthode historique,* p. 64. — 2. Le culte prescrit envers Jéhovah avait pour condition principale l'imitation de sa sainteté. « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, parce que je suis saint, » Lev., XI, 44, était-il dit, même à l'occasion d'une simple loi de pureté légale. Les cérémonies tendaient au même but. Voir CÉRÉMOMIES, t. II, col. 439, 440. La morale se résumait toute à aimer Dieu par-dessus tout, Deut., VI, 5, et ensuite son prochain comme soi-même. Si ces préceptes ne se dégagent que peu à peu des premières formules, ils ne sont pas moins le fond de toute la loi et des prophètes. Matth., XXII, 36-40; Marc., XII, 30-33; Rom., XIII, 8-10; Gal., V, 14. De ce principe de l'amour découlait la pratique des autres vertus morales, Gal., V, 22-23, et la condamnation des vices. I Tim., I, 8-10. — 3. Certaines croyances, il est vrai, étaient moins avancées chez les Hébreux que chez d'autres peuples. Mais il est des vérités qu'il fallait laisser un peu dans l'ombre pour empêcher un peuple grossier d'en tirer des conséquences funestes. Ainsi l'immortalité de l'âme apparaissait chez les Égyptiens avec une clarté beaucoup plus vive, tandis que Moïse semble éviter de parler de ce dogme. Mais cette espèce de silence était nécessaire pour que le culte des morts ne dégénérât pas, comme partout ailleurs, en culte idolâtrique. Moïse se contente de proscrire tout ce qui a trait à ce culte. Deut., XXVI, 13, 14. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 6e édit., t. II, p. 524-528. Il est remarquable cependant que, quand Notre-Seigneur veut prouver aux sadducéens l'immortalité de l'âme, c'est à un texte de l'Exode, III, 6, qu'il fait appel. Matth., XXII, 32. En somme, il n'y a pas eu dans l'antiquité de doctrine sur Dieu et sur les rapports de l'homme avec Dieu, qui approchât en hauteur et en pureté de celle que Moïse a consignée dans sa loi.

2o *Son caractère figuratif.* — 1. La loi de Moïse n'était faite ni pour tous les temps ni pour tous les lieux. Elle préparait une loi plus parfaite, définitive et universelle. Les Juifs attendaient un Messie ou envoyé de Dieu, devant réaliser les promesses de bénédiction pour toutes les nations de la terre, qui avaient été faites à Abraham, Gen., XXII, 18, un Messie qui naquît de Juda, Gen., XLIX, 10, et fût le grand prophète promis par Moïse lui-même. Deut., XVIII, 15; cf. Joa., I, 45; Act., III, 22; VII, 37. L'idée messianique alla en se développant et en se précisant par l'action des prophètes. Mais toutes les institutions de la loi mosaïque avaient pour but d'entretenir la grande espérance et de figurer la réalité future. Les lois civiles isolaient le peuple hébreu des autres peuples et concentraient son attention sur la mission qui lui était assignée de préparer la venue du Messie et de le donner un jour au monde. Les lois religieuses tendaient à représenter à l'avance ce que serait un jour le nouvel ordre de choses établi par ce Messie. — 2. Notre-Seigneur témoigne lui-même de ce caractère de la loi mosaïque en disant que Moïse a écrit de lui, Joa., V, 46, et en déclarant que devait s'accomplir tout ce qui était écrit de lui dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes. Luc., XXIV, 44. La loi était l'ombre des choses futures qui devaient être réalisées par le Christ. Col., II, 17; Heb., X, 1. « Le Christ est la fin de la loi, » Rom., X, 4, c'est-à-dire non pas seulement le terme auquel elle aboutit, mais le bien par excellence qu'elle prépare et qu'elle figure : « La loi est notre pédagogue vers le Christ. » Gal., III, 24. Le παιδαγωγός était un esclave chargé de conduire l'enfant auprès de son maître. Cf. Hérodote, VIII, 75; Euripide, *Jon.,* 725; *Elect.,* 287; Cicéron, *De amic.,* 20; Sénèque, *De ira,* II, 22, etc. La loi mosaïque est ainsi clairement caractérisée : elle a été une institution d'ordre subalterne, chargée de surveiller et de contenir un peuple indocile, pour le conduire à son véritable maître, le Christ. Voilà pourquoi saint Paul dit encore : « Avant que vînt la foi, nous étions enfermés sous la garde de la loi, en vue de la foi qui devait être révélée. » Gal., III, 23. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1427-1429. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCVIII-CIII.

3o *Impuissance relative de la loi pour le salut.* — 1. La loi mosaïque ajoutait une charge à la loi naturelle. Les païens se contentaient de cette dernière et pouvaient, en la suivant consciencieusement, accomplir l'essentiel de ce que prescrivait la loi mosaïque. Rom., II, 14, 15. La loi mosaïque est présentée comme n'étant pas au-dessus des forces et hors de la portée des Israélites. Deut., XXX, 11. Elle est bonne, juste et sainte, Rom., VII, 12; mais, en multipliant les prescriptions, elle a multiplié les causes de péché, par suite du penchant qui inclinait au mal les sujets de cette loi. Rom., VII, 7-13. En provoquant la transgression, non par elle-même, mais par la faute de l'homme, la loi a provoqué la colère, Rom., IV, 15, et la malédiction. Gal., III, 10. — 2. Les Juifs avaient pourtant grande confiance dans leur loi. Ils en exagéraient et en multipliaient les prescriptions, jusqu'à la rendre impraticable. Matth., XXIII, 4; Luc., XI, 46. Notre-Seigneur remarque que les Juifs sondent les Écritures, parce qu'ils pensent avoir en elles la vie éternelle. Joa., V, 39. Saint Paul interpelle le Juif qui se repose sur la loi, qui croit posséder dans la loi la règle de la science et de la vérité, qui se flatte d'être capable de conduire les autres, grâce à la loi, et qui cependant ne sait pas lui-même observer la loi. Rom., II, 17-20. — 3. En réalité, « la loi n'a rien amené à l'état parfait. » Heb., VII, 19. Elle n'a fait que donner plus de force au péché, I Cor., XV, 56, en multipliant les occasions de transgression. Israël, même en la pratiquant, n'a pu parvenir à la justice. Rom., IX, 31. C'est pourquoi saint Paul le déclare à plusieurs reprises : pas de justification possible par les œuvres de la loi de Moïse. Act., XIII, 38; Rom., III, 20; Gal., II, 16. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1877, 1878. — 4. Comme le salut ne peut venir aux hommes que par Jésus-Christ, Act., IV, 12, et que la justice qui sauve n'est possible que par la foi en Jésus-Christ, Rom., III, 22, il reste à conclure que la loi mosaïque, impuissante par elle-même à sauver les âmes, ne pouvait que les disposer au salut, en leur révélant le vrai Dieu et en leur faisant espérer le Messie, dont la grâce agissait à l'avance sur leurs âmes. C'est cette grâce qui, en vue des mérites futurs de la rédemption, les aidait à pratiquer la vertu, à se repentir de

leurs fautes et à s'assurer pour l'avenir la possession de l'éternité bienheureuse. Saint Pierre dit que Notre-Seigneur trouva dans les limbes, par conséquent sur le chemin assuré du salut, des incrédules du temps de Noé, qui avaient été engloutis par le déluge. I Pet., III, 20. A plus forte raison faut-il regarder comme sauvés tant de saints patriarches et de pieux Israélites dont la Sainte Écriture fait l'éloge. Eccli., XLIV-L; Heb., XI, 1-40, etc. A ce point de vue important, grâce à leur connaissance du vrai Dieu et à leurs rapports avec lui, les Israélites se trouvaient donc dans une situation meilleure que les païens.

VII. Abrogation de la loi mosaïque. — 1. La loi mosaïque se composait, comme on l'a dit, d'éléments divers. Elle comprenait des préceptes de morale naturelle ou positive, et des prescriptions cérémonielles et civiles. Il est évident que les préceptes de morale naturelle ne pouvaient être abrogés, puisqu'ils tiennent aux rapports essentiels de l'homme avec Dieu. Les préceptes de morale positive se rattachent logiquement, pour la plupart, aux préceptes du Décalogue; ils n'étaient donc pas davantage susceptibles d'abrogation. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. C, a. 12. Ce sont ces préceptes que Notre-Seigneur déclare toujours en vigueur et dont il ne veut pas retrancher un iota. Matth., v, 17; Luc., XVI, 17. — 2. Il y a dans la loi mosaïque d'autres préceptes concernant le culte, la vie religieuse et civile, qui ne devaient spécialement concerner que les Juifs, et dont la raison d'être et l'obligation allaient cesser à l'apparition de la loi nouvelle. Les Apôtres eux-mêmes eurent quelque peine à le comprendre. Ainsi saint Pierre hésite beaucoup à passer par-dessus les lois de pureté légale pour aller baptiser le centurion Corneille. Les autres apôtres et les disciples lui surent mauvais gré de ce qu'ils regardaient comme une infraction à une loi intangible, et saint Pierre fut obligé de se justifier devant eux. Act., x, 13-XI, 18. L'observation de la loi mosaïque par les nouveaux chrétiens devint bientôt l'objet de vives discussions. La difficulté n'existait guère pour les Juifs qui se convertissaient et qui n'avaient pas de peine à continuer les anciennes pratiques. Mais fallait-il assujettir aux prescriptions mosaïques les chrétiens venus du paganisme? D'acharnés judaïsants le voulaient. Voir Judaïsants, t. III, col. 1779-1782. Saint Paul s'y opposa énergiquement. Saint Pierre porta le premier coup à l'antique législation en proclamant qu'on n'était sauvé que par la grâce du Sauveur Jésus, et que ce serait tenter Dieu que de vouloir mettre sur le cou des disciples un joug que ni les Juifs actuels ni leurs pères n'avaient pu porter. Act., XV, 10, 11. Sans déclarer l'ancienne loi absolument abrogée, les Apôtres se contentèrent d'imposer aux nouveaux convertis l'abstinence des viandes sacrifiées aux idoles, du sang des animaux étouffés et de l'impudicité. Act., XV, 29. C'étaient les seuls préceptes anciens maintenus par saint Jacques. Act., XV, 20. Le dernier était de droit naturel. Les deux premiers étaient conservés pour ménager les susceptibilités des Juifs. Mais tout le reste de la loi mosaïque était abandonné comme n'ayant plus de raison d'être. Bientôt même les restrictions concernant les aliments furent abolies en pratique dans les chrétientés de la gentilité, et saint Paul ne les maintint que dans les cas où il y eût eu scandale à passer outre. Rom., XIV, 15; Col., II, 16. L'abrogation porta en définitive sur ce qui caractérisait essentiellement la vie juive : la circoncision, la séparation d'avec les étrangers, les pratiques de pureté extérieure, le choix des aliments, les sacrifices sanglants, la fréquentation du Temple, la célébration des fêtes, la fixation du sabbat au septième jour de la semaine, etc. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIII, a. 3; q. CIV., a. 3. — 3. La légitimité de cette abrogation est démontrée dans l'épître aux Hébreux. Jésus-Christ, Fils de Dieu, humilié dans son incarnation, puis glorifié à la suite de ses souffrances, est supérieur à Moïse. Heb., III, 3. Son sacerdoce est supérieur à celui d'Aaron. Heb., V, 4-6. Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et non selon l'ordre d'Aaron, il remplace le sacerdoce lévitique, qui était imparfait, par son sacerdoce à lui. Or, « le sacerdoce étant changé, il y a aussi nécessairement changement de la loi. » Heb., VII, 12. « Il y a ainsi abrogation de la législation antérieure, à cause de son impuissance et de son inutilité, — car la loi n'a rien amené à l'état parfait, — et introduction d'une meilleure espérance, par laquelle nous approchons de Dieu. » Heb., VII, 18, 19. Jésus-Christ est « le médiateur d'une meilleure alliance, établie sur de meilleures promesses, car si la première avait été sans défaut, il n'y aurait certes pas lieu à lui en substituer une autre ». Heb., VIII, 6, 7. Par ses prophètes le Seigneur a promis une nouvelle alliance. « Or, qui dit nouvelle, suppose une précédente qui est ancienne. Mais ce qui est ancien et a vieilli est bien près de disparaître. » Heb., VIII, 13. La première alliance a été scellée par le sang des victimes, la seconde est scellée par le sang de Jésus-Christ. C'est ce sang qui assure « le rachat des transgressions commises sous la première alliance ». Heb., IX, 15. « La loi, qui ne possède que l'ombre des biens à venir et non la véritable représentation des choses, ne peut jamais, par les mêmes sacrifices perpétuellement offerts chaque année, amener à la perfection ceux qui y prennent part. » Mais le Christ, « par une seule offrande, a amené pour toujours à la perfection ceux qui sont sanctifiés. » Heb., X, 1, 14. « Jésus est le médiateur de la nouvelle alliance. » Heb., XII, 24. Les paroles du prophète : « Encore une fois j'ébranlerai non seulement la terre, mais aussi le ciel, » indiquent le changement des choses provisoires et qui ont fini de servir, afin que demeurent les choses définitives. Accueillant donc le royaume qui ne doit pas changer, soyons reconnaissants en servant Dieu par un culte qui lui soit agréable. Heb., XII, 27, 28. L'abrogation de la loi mosaïque et son remplacement par la loi évangélique est ainsi une conséquence nécessaire de l'incarnation et de la rédemption. La Providence prit soin de rendre cette abrogation effective : le Temple fut définitivement détruit en l'an 70, les sacrifices et toute la partie rituelle de la loi ancienne devinrent dès lors impraticables, les Juifs furent dispersés loin de leur patrie et obligés de renoncer à la plupart de leurs usages traditionnels. — 4. Non seulement les pratiques de la loi mosaïque ont été abrogées et sont devenues inutiles, mais même elles ne pourraient que rendre coupable celui qui continuerait à s'y attacher en leur supposant encore quelque valeur. Saint Paul disait : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... Vous êtes séparés du Christ, vous tous qui cherchez la justification dans la loi ; vous êtes déchus de la grâce. » Gal., v, 2, 4. Du reste, l'abrogation de la loi ne se fit pas brusquement, ainsi que le montre la pratique des Apôtres qui continuent un certain temps à fréquenter le Temple, Luc., XXIV, 53; Act., III, 1, et maintiennent provisoirement certaines prescriptions mosaïques. Act., XV, 29. De leur conduite et de leurs paroles, il résulte que, jusqu'à la passion du Sauveur, les rites mosaïques furent obligatoires pour les Juifs et utiles; de la passion du Sauveur à la propagation suffisante de l'Évangile, ils furent inutiles en eux-mêmes, mais restèrent facultatifs; enfin, après la prédication de l'Évangile, ils devinrent nuisibles et prohibés, pour autant qu'on prétendait leur attribuer de la valeur au point de vue du salut. Cf. S. Jérôme, *Ep.*, CXII, 12-14; CXVI, 18-20, t. XXII, col. 923-925 ; 944, 945; S. Augustin, *Epist.*, XL, 3-7, t. XXXIII, col. 155-157; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIII, a. 4; Cornely, *Epist. ad Galat.*, Paris, 1892, p. 465-557. — Sur la législation mosaïque, voir J. H. Hottinger, *Juris Hebræorum leges*, Zurich, 1655;

J. Selden, *De jure nat. et gent. juxta disciplinam Hebræorum*, Londres, 1640; Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus et eorum rationibus*, Cambridge, 1685; Reland, *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum*, Utrecht, 1741; H. S. Reimar, *Cogitationes de legibus mosaicis ante Mosen*, Hambourg, 1741; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741; Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri Codicis*, Leipzig, 1748; *De institut. et ceremon. leg. mosaic. ante Mosen*, Brême, 1751; J. D. Michaëlis, *Mosaisches Recht*, Francfort-s.-M., 1775-1780; Stäudlin, *De legum mosaicarum momento et ingenio*, Gœttingue, 1796; Purmann, *De fontibus et æconomia legum mosaicarum*, Francfort-s.-M., 1789; Salvador, *L'histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris, 1828 (très rationaliste); Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837; J. L. Saalschütz, *Das mosaische Recht*, Leipzig, 1853; Dollinger, *Paganisme et Judaïsme*, Bruxelles, 1858, trad. J. de P., t. II, p. 165-220; P. Scholz, *Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel*, Ratisbonne, 1868; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 123-219; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, p. 202-215; *Sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1892, p. 157-273; Vos, *The mosaic origin of the pentateuchal Codes*, Londres, 1886; Zschokke, *Historia sacra Ant. Test.*, Vienne, 1888, p. 95-146; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, Paris, 1897, t. I, p. 206-264; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, 1898, t. II, p. 464-496, et les commentateurs cités à l'article PENTATEUQUE.

H. LESÊTRE.

LOI NOUVELLE ou **ÉVANGÉLIQUE,** loi que Jésus-Christ a donnée aux hommes pour les conduire au salut éternel. On l'appelle « loi nouvelle », parce qu'elle remplace l'ancienne, « loi de grâce, » à cause de sa nature, « nouveau testament » ou « nouvelle alliance », à raison de sa substitution à l'alliance ancienne.

I. LE LÉGISLATEUR. — 1° Jésus-Christ, Fils de Dieu, est l'auteur de la loi évangélique. C'est à lui que la prophétie de Jacob promettait le respect et l'obéissance des peuples. Gen., XLIX, 10. C'est lui que l'ange Gabriel annonça à Marie comme devant régner éternellement sur la maison de Jacob, Luc., I, 33, par conséquent comme devant commander et être obéi. C'est lui encore que Moïse avait prédit comme le prophète qu'il faudrait écouter, et qui serait comme lui législateur de son peuple. Deut., XVIII, 15; Act., III, 22, 23. — 2° Par l'incarnation, la rédemption et la résurrection, le Père a fait Jésus « Seigneur et Christ », Act., II, 36, lui donnant ainsi le pouvoir de commander et de racheter. A la transfiguration, le Père dit de lui : « Écoutez-le. » Matth., XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 35. Lui-même affirme que tout pouvoir lui a été donné, Matth., XXVIII, 18-20; Marc., XVI, 15, que le Père a tout remis entre ses mains, Joa., XIII, 3, qu'il lui a conféré la puissance sur toute chair, Joa., XVII, 2, et qu'un jour il jugera lui-même les hommes auxquels il a reçu mission d'imposer la loi. Matth., XXV, 31. — 3° Notre-Seigneur exerce le pouvoir qui lui a été donné par le Père. Joa., X, 18; XII, 49, 50; XIV, 31. Il chasse les marchands du Temple, pour assurer au Père l'honneur qui lui est dû, Joa., II, 14-19; Matth., XXI, 12-17; Marc., XI, 15-19; Luc., XIX, 45-48, et affirme ainsi son autorité. Quand il formule sa loi, il s'exprime en législateur incontestable : « Il vous a été dit... Et moi, je vous dis. » Matth., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44. Il se met ainsi au-dessus de celui qui a promulgué la première loi. Le peuple lui-même s'aperçoit qu'il enseigne « comme ayant autorité », Matth., VII, 29, c'est-à-dire qu'il parle et commande en vertu d'un pouvoir personnel et supérieur à celui des scribes et des pharisiens. Ce pouvoir est celui qui lui vient de son Père. — 4° Notre-Seigneur définit et promulgue lui-même la loi évangélique. Mais comme cette loi est destinée à tous les peuples du monde et à tous les temps, il faudra après lui une autorité qui la maintienne, l'explique, la développe et l'adapte aux besoins spirituels des hommes. Notre-Seigneur, suprême législateur, délègue donc le pouvoir nécessaire à ses Apôtres et à leurs successeurs, Matth., XVI, 19; XVIII, 18; il commande de leur obéir, sous peine de ne plus faire partie de la société fondée par lui. Matth., XVIII, 17; Luc., X, 16. Les Apôtres usent de ce pouvoir pour légiférer, Act., XV, 28,29; I Cor., VII, 10; XI, 17; I Tim., V, 7, etc., et après eux ce pouvoir n'a pas cessé d'être exercé dans l'Église, au nom de Jésus-Christ lui-même.

II. RAPPORTS ENTRE LA LOI ÉVANGÉLIQUE ET LA LOI MOSAÏQUE. — 1° *Points communs.* — 1. Les deux lois ont une commune origine divine. Moïse légifère au nom de Dieu; Jésus-Christ, Dieu lui-même, légifère en personne d'abord et ensuite par ses représentants, assistés du Saint-Esprit. Act., XV, 28. — 2. Notre-Seigneur déclare qu'il ne vient pas abolir la loi, qu'un seul iota n'en disparaîtra pas, que celui qui transgressera ou observera le plus petit des commandements, sera petit ou grand dans son royaume, que le ciel et la terre passeront, plutôt qu'un seul point de la lettre de la loi. Matth., V, 17-19; Luc., XVI, 17. Ces assurances ne s'appliquent évidemment qu'à la partie de la loi mosaïque qui comprend la loi naturelle. Quand il est question des commandements à observer par tous et toujours, Notre-Seigneur cite le Décalogue. Matth., XIX, 18, 19; Marc., X, 19; Luc., XVIII, 20. Dans sa loi, comme dans la loi ancienne, il met l'amour de Dieu et du prochain en tête de tous les commandements. Matth., XXII, 37-40; Marc., XII, 29-31. — 3. Il ramène à leur véritable sens les prescriptions de la loi ancienne que les pharisiens ont déformées par leurs interprétations et qui doivent être observées, même sous la loi nouvelle, mais dans le sens voulu de Dieu. Ces prescriptions portent sur les devoirs envers les parents, sur la pureté intérieure, Matth., XV, 1-20; Marc., VII, 1-23, sur la loyauté et l'humilité dans le service de Dieu, Luc., XI, 37-54, sur le jurement, le désintéressement et la fuite des vices. Matth., XXIII, 1-39; Marc., XII, 38-40; Luc., XX, 45-47. Il déclare d'une manière générale que, dans la loi nouvelle, il faudra entendre et pratiquer la justice d'une tout autre manière que ne font les scribes et les pharisiens. Matth., V, 20.

2° *Différences et additions.* — 1. Notre-Seigneur reprend plusieurs des lois anciennes, et, tout en les conservant, les modifie ou y ajoute des obligations plus parfaites. La loi ancienne défend le meurtre; il y ajoute la défense expresse de tout ce qui blesse l'amour du prochain, colère, injures, dissentiments. Matth., V, 21-26. La loi ancienne défend la fornication; il condamne même la pensée et le désir du mal et veut qu'on sacrifie tout plutôt que d'y succomber. Matth., V, 27-30. La loi ancienne permet le divorce; il ramène le mariage à sa loi primitive, ne permet que la séparation en cas d'adultère et réprouve sévèrement tout nouveau mariage du vivant des deux époux. Matth., V, 31, 32; XIX, 3-12; Marc., X, 2-12; Luc., XVI, 18. La loi ancienne défend le parjure; il veut qu'on évite même de jurer, au moins sans grave nécessité. Matth., V, 33-37. La loi ancienne autorise la coutume du talion; il commande de rendre le bien pour le mal. Matth., V, 38-42; Luc., VI, 27-36. La loi ancienne ordonne d'aimer le prochain et, en certaines circonstances, commande ou autorise la haine envers les ennemis; il veut qu'on aime aussi ces derniers et qu'on les traite avec bienveillance. Matth., V, 43-47. Dans la loi ancienne, on ne regardait comme prochain que l'Israélite; il montre que l'étranger même a droit à ce titre de prochain. Luc., X, 29-37. La loi ancienne autorisait, au moins dans l'idée des docteurs, à se contenter de la justice et à négliger la charité; il fait voir que celui qui procède ainsi encourt la condamnation éternelle. Luc., XVI, 19-22. Le pharisien

orgueilleux se croyait en sûreté de conscience, grâce à la pratique de certaines vertus; Jésus-Christ déclare que l'humilité est de rigueur. Luc., XVIII, 9-14. — 2. La loi mosaïque n'était destinée qu'aux seuls Israélites; elle ne devait durer que jusqu'à la venue du Messie et renfermait un grand nombre de prescriptions propres au gouvernement temporel de la nation. La loi nouvelle est faite pour tous les hommes de l'univers; elle doit durer jusqu'à la fin des siècles, Matth., XXVIII, 19-20, et ne s'occupe que du gouvernement spirituel des consciences et de la société fondée par le Sauveur.

3° *Abrogations.* — Jésus-Christ est né sous la loi, Gal., IV, 5, et il en a observé les prescriptions, même quand elles ne le concernaient pas. Matth., XVII, 24-26. Mais il a annoncé que les articles strictement mosaïques allaient être abrogés. Il déclare à la Samaritaine que ce n'est plus à Jérusalem que désormais l'on ira adorer, Joa., IV, 21, et il prédit l'abandon du Temple et sa destruction complète. Matth., XXIII, 38; XXIV, 2; Marc., XIII, 2; Luc., XXI, 6. Il se donne comme le maître du sabbat et prépare ainsi le remplacement de ce jour du Seigneur par le dimanche. Matth., XII, 8; Marc., III, 28; Luc., VI, 5. Il refuse de condamner à la lapidation la femme adultère, passible de cette peine d'après la loi mosaïque. Joa., VIII, 5-11. Il compare la loi ancienne à un vieux manteau incapable de supporter des pièces neuves, à de vieilles outres qu'un vin nouveau ferait éclater. Matth., IX, 16, 17; Marc., II, 21, 22; Luc., V, 36, 39. Le vieux manteau et les vieilles outres ne peuvent plus servir à rien. De même, la loi nouvelle ne saurait s'adapter aux coutumes de l'ancienne; celle-ci doit donc disparaître. Le Sauveur n'abroge pas lui-même formellement toutes les pratiques de la loi mosaïque. Sur ses indications, les Apôtres le feront après lui, mais sans rien brusquer. Cf. A. Th. Hartmann, *Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen*, Hambourg, 1831. Sur l'abolition de l'esclavage, voir ESCLAVAGE, t. II, col. 1920.

III. ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA LOI NOUVELLE. — 1° La loi nouvelle comprend d'abord tous les préceptes de la loi naturelle et de la loi morale, telles que les connaît la raison de l'homme et telles que les a rappelées la loi mosaïque. Parmi ces préceptes, le Sauveur accentue surtout celui de l'amour fraternel. Il l'appelle un commandement nouveau, tant il était méconnu par les hommes; il en donne même la pratique comme la marque distinctive de ses vrais disciples. Joa., XIII, 34-35; XV, 17. Saint Paul dit que l'amour du prochain constitue le parfait accomplissement de la loi. Rom., XIII, 8, 10. Saint Jean appelle ce devoir un commandement à la fois ancien et nouveau. I Joa., II, 3-10; III, 22-24; IV, 21; II Joa., 4-6. Il était ancien, car la loi mosaïque le rappelait, Lev., XIX, 18; il devait être nouveau par la manière plus générale et plus fidèle dont il allait être observé. Sur la morale de la loi nouvelle, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1486-1487. — 2° Elle a aussi ses préceptes particuliers. Pour entrer dans cette vie, il faut naître de nouveau, de l'eau et de l'Esprit, Joa., III, 3, 5; avoir la foi à la prédication évangélique et être baptisé, Marc., XVI, 16; obtenir la rémission des péchés, Joa., XX, 23; recevoir en nourriture le corps du Christ, Joa., VI, 54, 55; se mettre au nombre des brebis du Sauveur, Joa., X, 14-16; accepter l'autorité de celui qui est chargé de paître les agneaux et les brebis, Joa., XXI, 15-17; prier de la manière que le divin Maître a enseignée. Matth., VI, 9-13; Luc., XI, 2-4. Dieu est le Père qu'il faut aimer par-dessus tout, mais on ne l'aime qu'autant qu'on obéit à ses commandements. Joa., XIV, 15, 21; I Joa., V, 2, 3; Rom., II, 13; Gal., VI, 2. Des préceptes plus spéciaux sont adressés par Jésus-Christ à ceux qui parlent en son nom. Matth., X, 5-42; Marc., VI, 8-11; Luc., IX, 3-5; X, 1-10. Ses ministres ont surtout à continuer le sacrifice qu'il a offert la veille de sa mort, Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 25, et à prêcher partout son évangile. Matth., XXVIII, 19; Marc., XVI, 15. — 3° Aux préceptes, la loi évangélique ajoute des conseils, qui sont l'expression de ce que Dieu désire des âmes appelées à une plus grande perfection. Voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 922-924.

IV. ESPRIT DE LA LOI NOUVELLE. — Notre-Seigneur dit à la Samaritaine que le Père cherche des adorateurs en esprit et en vérité. Joa., IV, 23. Le service de Dieu, tel que le prescrit la loi évangélique, comporte des sentiments et des pratiques qui ont été plus ou moins complètement étrangers à la loi ancienne. — 1° *Fidélité intérieure.* — La loi ancienne multipliait les formalités extérieures; les Israélites avaient même fini par attacher à ces pratiques une importance exclusive. De là les plaintes du Seigneur : « Quand ce peuple s'approche de moi, il m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. » Is., XXIX, 13; Matth., XV, 8. Cf. Matth., VI, 7; Luc., XVII, 11-12. Le Sauveur ne veut pas qu'on pratique le bien pour être vu et loué par les hommes. C'est uniquement pour le Père, qui voit dans le secret, que tout devoir doit être accompli, que ce soit celui de l'aumône, de la prière, du jeûne, etc. Matth., VI, 1, 3-6, 16-18. Les paroles mêmes de la prière ne servent de rien pour le salut, si l'on n'exécute pas loyalement et de tout cœur la volonté du Père. Matth., VII, 21; XII, 50; Marc., III, 35, Joa., IX, 31; Eph., V, 17; VI, 6; Col., IV, 12; I Joa., II, 17. Or le Père n'est servi en esprit et en vérité que quand l'âme a des sentiments dignes de lui et en harmonie avec les actes extérieurs de religion. La pureté extérieure ne suffit donc pas; la pureté intérieure est essentielle dans la loi nouvelle. Matth., XV, 17-20; Marc., VII, 18-23; Matth., XXIII, 25-28. Reprenant une parole d'Osée, VI, 6, Notre-Seigneur déclare que ce qu'il veut, c'est la miséricorde plutôt que le sacrifice, Matth., IX, 13; XII, 7; Marc., XII, 33, c'est-à-dire la vertu sincère plutôt que la formalité religieuse purement extérieure. Du reste, c'est l'amour de Dieu qui constitue le fond essentiel de la vie nouvelle, et la pratique de la loi évangélique ne peut jamais exister sans cet amour. D'autre part, cet amour n'est véritable et sincère que s'il se manifeste extérieurement par l'observation des commandements. Joa., XIV, 21, 24. Il suit de là que la loi évangélique commande une vie à la fois intérieure et extérieure : intérieure, parce qu'autrement on tombe dans un pur et inutile formalisme dont Dieu ne saurait être honoré, Matth., VI, 1-2; extérieure, parce que la loi nouvelle fonde une société spirituelle, mais visible, dont tous les membres doivent se soutenir par leurs bons exemples. Matth., V, 15, 16. Marthe et Marie sont comme la personnification de cette double vie, chez l'une plus active, et chez l'autre plus contemplative et plus parfaite. Luc., X, 38-42.

2° *Aspiration aux biens spirituels.* — 1. Dans la loi ancienne, la prospérité temporelle était promise à la fidélité envers Dieu. Lev., XXVI, 3-12; Deut., XI, 13-15. La loi nouvelle a un autre idéal : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et les autres choses vous seront ajoutées. » Matth., VI, 33; Luc., XIII, 31. « Cherchez les choses d'en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu; aspirez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. » Col., III, 1, 2. « Nos affaires publiques à nous, ἡμῶν τὸ πολίτευμα, *nostra conversatio,* sont dans les cieux. » Phil., III, 20. « Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. » Heb., XIII, 14. Le chrétien doit donc regarder la vie présente comme un passage; il n'attachera aux choses de ce monde qu'un intérêt restreint; tous ses efforts iront à la conquête des deux grands biens proposés à ses désirs, ici-bas le royaume de Dieu et sa justice, c'est-à-dire la grâce divine et les vertus qu'elle aide à pratiquer, et plus tard le ciel. — 2. De là suit la nécessité du détachement plus ou moins effectif des biens d'ici-bas : des parents, Matth., X, 37; Luc., XIV, 26; des richesses, Matth., VI,

24; Luc., xvi, 13; des honneurs, Matth., xviii, 4 Luc., xxii, 26; du repos, Matth., v, 10-12; Marc., x, 30; de la vie même. Matth., x, 28, 39; xvi, 25; Marc., viii, 35. Ce détachement peut aller depuis la simple disposition intérieure à sacrifier les biens temporels en vue du salut, ce que la loi évangélique impose à tous, jusqu'au renoncement réel à ces biens, ce qui fait l'objet du conseil. — 3. La loi évangélique, en donnant la première place aux intérêts spirituels, ne condamne nullement la recherche et le soin des intérêts inférieurs. Les conseils du Sauveur sur la confiance en la Providence, qui donne la nourriture aux oiseaux et le vêtement aux plantes, Matth., vi, 25-34; Luc., xii, 22-31, ne tendent nullement à recommander l'insouciance et l'abstention du travail en vue des choses nécessaires à la vie. Le conseil peut aller jusque-là, pour le petit nombre de ceux qui sont appelés à une vie exceptionnellement parfaite. Mais nulle part Notre-Seigneur ne réprouve l'activité humaine. Il condamne au contraire très formellement celui qui a gardé son talent sans le faire valoir. Matth., xxv, 24-28; Luc., xix, 20-24. Il emprunte ses paraboles à des formes très diverses de l'activité humaine, la culture, Matth., xiii, 1-9; xx, 1-16, etc., la pêche, Matth., xiii, 47, 48, le labeur domestique, Matth., xiii, 33; Luc., xv, 8, le commerce, Matth., xiii, 45, 46, la banque. Luc., xix, 23, etc. Lui-même, après avoir travaillé comme les autres hommes, Marc., vi, 3, prend pour apôtres des travailleurs. Matth., iv, 18; ix, 9; Act., xviii, 3. C'est donc à tort que les païens reprochaient aux premiers chrétiens de se désintéresser totalement des intérêts de ce monde et ainsi de nuire à la prospérité de la société. Cf. Tertullien, *Apologet.*, xlii, t. i, col. 490-494. — 4. Enfin, la loi nouvelle ne préconise aucune forme spéciale de vie individuelle ou de vie sociale et politique. Elle se contente d'exiger l'obéissance à la volonté divine, dans les questions sur lesquelles cette volonté intervient, et, pour le reste, prescrit seulement de faire tout en vue de la gloire de Dieu. I Cor., x, 31.

3° *Attitude patiente en face du mal.* — 1. Notre-Seigneur établit sa loi pour que ses disciples la pratiquent au milieu du monde. Joa., xvii, 11, 15. Or, le monde obéit à l'influence du démon et il aime et fait le mal. I Joa., ii, 16; v, 19. Il hait donc Jésus-Christ, qui condamne ses œuvres. Joa., vii, 7. Il haïra également ses disciples, parce qu'ils ne vivent pas de sa vie. Joa., xv, 18, 19. Il les persécutera. Joa., xv, 20; xvi, 33; Matth., v, 11, 12; xxiii, 34; Luc., xxi, 12. Il ira même jusqu'à s'imaginer qu'il honore Dieu en les mettant à mort. Joa., xvi, 2. — 2. Le divin Maître avertit ses disciples de ce qui les attend. Il les envoie comme des brebis au milieu des loups, en leur recommandant la prudence, la simplicité et la défiance. Luc., x, 16, 17. Il ne veut pas qu'ils craignent les persécuteurs, dont le pouvoir s'arrête à maltraiter le corps, mais ne saurait atteindre l'âme. Matth., x. 25, 26, 28, 31; Luc., xii, 5, 7, 32. Il ordonne de prier pour eux. Matth., v, 44. Lui-même en donne l'exemple, Luc., xxiii, 34, et cet exemple est suivi. Act., vii, 60; Rom., xii, 14, 21. Dans ces conditions, la persécution devient une béatitude, c'est-à-dire une source de bénédictions spirituelles. Matth., v, 10-11; Luc., vi, 22; Jacob., i, 12; I Pet., iii, 14; iv, 14. — 3. Ce n'est pas à dire que le disciple de Jésus-Christ soit abandonné à la haine des méchants comme une proie sans défense. Un cheveu de sa tête ne peut tomber sans la permission du Père. Matth., x, 30; Luc., xii, 7; xxi, 18; Act., xxvii, 34. Il y aura pour lui d'amples compensations dans l'autre vie, Luc., xvi, 25, et sa récompense sera infiniment supérieure à ses souffrances et à ses mérites. Matth., v, 12; x, 42; Marc., ix, 40; Luc., vi, 23, 35; Apoc., xxii, 12; Matth., xxv, 34-40. Ainsi, sans nuire en rien aux intérêts légitimes de la vie présente, la loi évangélique assigne à l'homme la vie future comme but de ses désirs et de son activité.

V. Principes d'action de la loi nouvelle. — 1° *La grâce.* — 1. Le divin Maître enseigne que son disciple ne peut porter aucun fruit s'il ne lui est attaché comme la branche au cep de vigne, et il dit formellement : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. » Joa., xv, 1-27. « Celui qui n'amasse pas avec moi disperse. » Luc., xi, 23. Nul ne peut même venir à lui si le Père ne l'attire. Joa., vi, 44. — 2. Au contraire, l'aide de Dieu met le disciple à même d'accomplir les prescriptions de la loi évangélique. « Nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce sur grâce. » Joa., i, 16. « Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. » Joa., vi, 57. Incapables par nous-mêmes de concevoir le bien, tel que l'ordonne la loi nouvelle, « notre capacité nous vient de Dieu. » II Cor., iii, 5; cf. Act., xiv, 25; Rom., iii, 24; v, 15; I Cor., xv, 10; II Cor., xii, 9; Eph., iv, 7; I Tim., i, 14; Heb., xii, 15. — 3. De là vient que la loi nouvelle est appelée « la loi de grâce » ou simplement « la grâce », à cause de l'action indispensable de Jésus-Christ dans l'âme du disciple qui veut obéir à cette loi ou en suivre les conseils. Joa., i, 17; Act., xx, 24; Rom., vi, 14; Gal., i, 6; v, 4; Col., i, 6. On l'appelle aussi « la loi de Dieu », I Cor., xiv, 37; « la loi du Christ, » Gal., vi, 2; « la loi de la foi, » qui vient elle-même de Dieu, Rom., iii, 27, 31; « la loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ, » Rom., viii, 2; « le saint commandement, » II Pet., ii, 21; « la loi parfaite, la loi de liberté, » Jacob., i, 25; ii, 12, parce qu'elle n'est pas assujettie aux entraves de la loi mosaïque; « la loi royale, » Jacob., ii, 8, à cause du précepte de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain qu'elle met à la tête de tous les autres. — 4. Cette grâce essentielle à la loi nouvelle a été assurée à l'homme par les mérites de la rédemption. Aussi Notre-Seigneur appelle-t-il le sang qu'il va verser sur la croix et qu'il donne à l'homme dans l'Eucharistie, « le sang de la nouvelle alliance, » καινῆς διαθήκης, *novi testamenti.* Matth., xxvi, 28; Marc., xiv, 24; Luc., xxii, 20; I Cor., xi, 25. C'est ce sang versé qui lui permet de satisfaire à la justice du Père, qui consacre le sanctuaire de la loi évangélique et communique à l'âme la force surnaturelle nécessaire à sa vie. Heb., ix, 12, 14, 15; x, 29. Par ce sang, qui satisfait à toutes les exigences de la justice et de la miséricorde, la loi nouvelle devient « l'alliance éternelle », qu'aucune autre ne remplacera. Heb., xiii, 20. Enfin ce sang communique la grâce qui permet de vaincre le mal et de conquérir le ciel. Apoc., xii, 11; xxii, 14.

2° *La coopération de l'homme.* — 1. Rien n'est plus formel dans la loi nouvelle que les invitations de Notre-Seigneur à travailler pour correspondre à sa grâce. Il veut que l'âme chrétienne ne se contente pas d'écouter la parole de Dieu, mais qu'elle la mette en pratique, Luc., xi, 28; qu'elle soit comme l'arbre qui porte de bons fruits, Matth., vii, 17-19; xiii, 23; Marc., iv, 20; Luc., viii, 15; comme le serviteur toujours occupé à sa tâche et ne faisant ainsi que son devoir, Luc., xii, 43; xviii, 10; comme l'ouvrier qui travaille à la vigne, Matth., xx, 1-16; comme l'intendant qui fait valoir les dons reçus de son maître, Matth., xxv, 15-19; Luc., xix, 13, 15-26; comme l'invité qui répond à l'appel qui lui a été adressé. Matth., xxii, 3-10; Luc., xiv, 17, 24. Les œuvres particulièrement recommandées sont celles de la pénitence, Marc., i, 15; Luc., xv, 18, 20; xxvi, 47, et de la charité. Matth., xxv, 34-45. Il faut porter sa croix. Matth., x, 38; xvi, 24; Marc., viii, 34; Luc., ix, 23; xiv, 27; Gal., ii, 19. C'est en agissant ainsi qu'on s'amasse des trésors dans le ciel. Matth., vi, 19. L'œuvre est difficile; car la route et la porte qui conduisent à la vie sont étroites, il faut faire effort pour arriver et l'on n'arrive qu'avec peine. Matth., vii, 13, 14; Luc., xiii, 24. Mais avec la prière qui obtient la grâce, Matth., vii, 7, 8; Luc., xi, 9, 10, et la vigilance qui tient en haleine,

Matth., XXIV, 42; Marc., XIII, 35; Luc., XXI, 36, on réussit à se sauver, parce que rien n'est impossible à Dieu sous ce rapport, Matth., XIX, 26; Marc., X, 27; Luc., XVIII, 27; on trouve même que le joug du Seigneur est doux et son fardeau léger. Matth., XI, 28-30; I Joa., V, 3. Avant de monter au ciel, le Sauveur donne à ses apôtres la mission de faire observer par les fidèles ce qu'il a commandé. Matth., XXVIII, 20. — 2. Les Apôtres insistent sur cet enseignement de Notre-Seigneur. Faisant allusion à la sentence du divin Maître qui constate qu'il y a beaucoup d'appelés, κλητοί, *vocati*, mais peu d'âmes d'élite, ἐκλεκτοί, *electi*, Matth., XX, 16; XXII, 14, saint Pierre recommande aux premiers chrétiens d'accomplir de bonnes œuvres, afin d'assurer leur appel, κλῆσις, *vocatio*, et leur élection, ἐκλογή, *electio*, leur qualité d'âmes d'élite, d'élus. II Pet., I, 10. Saint Paul prescrit aux gentils qu'il convertit de faire de dignes œuvres de pénitence. Act., XXVI, 20. Il veut que les disciples du Sauveur abondent en toutes sortes de bonnes œuvres. II Cor., IX, 8; Col., I, 10; II Thess., II, 16; I Tim., II, 10; V, 10; VI, 18; Tit., II, 7, 14; III, 1, 8; Heb., X, 24, etc. Il annonce qu'un jour ces bonnes œuvres passeront par l'épreuve du feu, et que celles-là seules qui n'en subiront pas l'atteinte mériteront la récompense. I Cor., III, 13-15. Saint Jacques, II, 14-26, enseigne très expressément que, sans les œuvres, la foi est morte et ne sert de rien. Voir Justification, t. III, col. 1878, 1879. Enfin saint Jean tient un langage analogue, I Joa., III, 18; Apoc., II, 2. 5, 19; III, 1; il rappelle que les œuvres du chrétien le suivent au tribunal de Dieu, Apoc., XIV, 13, et que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Apoc., II, 23; XXII, 12. — La loi nouvelle prescrit donc un genre particulier de vie, qui se superpose à la vie ordinaire sans gêner celle-ci en ce qu'elle a de légitime, qui porte l'homme à se préoccuper surtout du ciel et à le mériter, et qui est comme une résultante de deux actions très différentes dans leur nature, mais concordantes dans leur effet, la grâce de Dieu et l'effort de l'homme. — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVI-CVIII; Döllinger, *Le christianisme et l'Église*, trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 452-538; Curci, *La nature et la grâce*, trad. Dureau, Paris, 1867, t. I, p. 362-387; Capecelatro, *Exposition de la doctrine catholique*, trad., Paris, 1884, t. II, p. 300-321; De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, p. 212-367.

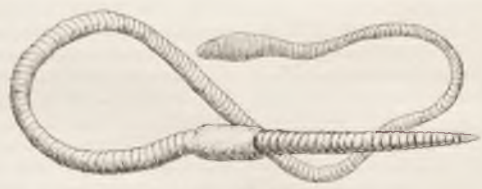
H. Lesêtre.

LOIS (grec : Λωΐς), aïeule de Timothée, disciple de saint Paul. II Tim., I, 5. On ne peut guère douter qu'elle ne fût la mère d'Eunice (t. II, col. 2043), mère elle-même de Timothée, parce que le mari de cette dernière était gentil et que l'éloge que saint Paul fait de Loïs suppose qu'elle était Juive. Il est probable qu'elle habitait Lystre, patrie de Timothée, et c'est sans doute d'elle, en même temps que de sa mère Eunice, que le disciple de saint Paul acquit la connaissance des Saintes Écritures. II Tim., III, 15. L'éloge que l'Apôtre fait de sa foi semble indiquer qu'elle était chrétienne. Il l'avait peut-être convertie lui-même dans son premier ou dans son second voyage à Lystre. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 2e édit., 1701, t. II, p. 142.

LOMB Conrad, théologien allemand, né à Fulda, mort le 26 juin 1862. Chanoine et professeur de théologie, il a publié : *Commentarius in D. Pauli Apostoli Epistolam ad Hebræos*, in-8°, Ratisbonne, 1843; *Biblische Hermeneutik nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt*, in-8°, Fulda, 1847. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 1024.

B. Heurtebize.

LOMBRIC, ou ver de terre, *lumbricus*, annélide au corps arrondi, allongé, nu, pouvant se contracter, composé d'anneaux d'où sort une humeur muqueuse, qui facilite le glissement et empêche le dessèchement de l'animal (fig. 110). Les lombrics, qui servent de proie à quantité de petits quadrupèdes, d'oiseaux, de mollusques, etc., se creusent des trous dans la terre pour y chercher leur nourriture et s'y abriter. Ils fréquentent de préférence les sols un peu humides. Parfois, ils se contentent de s'enfoncer dans la terre en la comprimant au passage de leur corps. Le plus souvent, ils avalent la terre elle-même, en absorbent les éléments nutritifs, œufs, larves, spores, etc., et remontent à la surface pour y déposer leurs petits tas bien connus de traînées visqueuses. Leur trou fait, ils y entraînent, d'une façon très ingénieuse, des feuilles dont ils se nourrissent sans cesser toutefois d'absorber de la terre et de s'en débarrasser au dehors.



110. — Lombric.

Grâce à ce travail continuel, ils ameublissent le sol, en ramènent périodiquement au grand air les parties plus profondes, recouvrent peu à peu les pierres et les menus débris qui gisent à sa surface et font arriver jusqu'aux racines des plantes les détritus végétaux dont elles profiteront. Ils peuvent ainsi contribuer puissamment à rendre riche en humus un sol médiocre. Un lombric ne ramène guère à la surface qu'un demi-gramme de terre par jour; mais, dans un sol qui compte une douzaine de lombrics par mètre carré, on calcule, par hectare, 60 kilogrammes de terre ramenée chaque jour à la surface, et près de 22 tonnes chaque année. Cf. Darwin, *The formation of vegetable Mould through the action of Worms*, Londres, 1881; *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, janvier 1883, p. 340-342. Les lombrics se trouvent dans tous les pays; on en compte plusieurs espèces en Palestine. Les services qu'ils rendent ont été ignorés des anciens, et l'on a toujours vu dans ces animaux le symbole de ce qui est petit, faible ou méprisable. C'est à ce point de vue que la Sainte Écriture y fait allusion. Elle n'a pas de nom particulier pour les lombrics; elle leur donne ceux qui se rapportent aux vers en général. Pour représenter sa petitesse devant Dieu, Baldad compare l'homme au *rimmâh*, σαπρία (pourriture), *putredo*, et le fils de l'homme au *tôl'âh*, σκώληξ (ver de terre, *Iliad.*, XIII, 654); *vermis*. Job, XXV, 6. Les deux mots hébreux sont les noms du ver. Au Psaume XXII (XXI), 7, le Messie souffrant dit de lui-même : « Je suis un ver, *tôlâ'*, σκώληξ, *vermis*, non un homme, l'opprobre des hommes, le méprisé du peuple. » Il est en effet dépouillé, faible, foulé aux pieds par ses ennemis, comme le lombric qui rampe lentement sur le passage du voyageur. Isaïe, XLI, 14, dit à son peuple, en lui promettant sa restauration : « Ne crains rien, vermisseau, *tôla'at*, σκώληξ, *vermis*, de Jacob. » Le peuple d'Israël, foulé aux pieds des nations, n'est plus qu'un ver faible et méprisé, au secours duquel Dieu promet de venir. — Les vers dont il est question dans d'autres passages, I Mach., II, 62, etc., ne sont pas des lombrics.

H. Lesêtre.

LOMBROSO Jacob, médecin espagnol juif, vécut dans la première moitié du XVIIe siècle. Il était versé dans la connaissance de l'hébreu, et publia quelques ouvrages, parmi lesquels une *Biblia hebraica cum commentario*, in-4°, Venise, 1639. Cette Bible et son commentaire sont justement estimés des Juifs d'Espagne et du Levant, tant à cause de l'interprétation des textes que des notes grammaticales. Il est à remarquer

que ce commentaire, bien qu'en langue espagnole, est écrit en caractères hébreux. A. Regnier.

LONGÉVITÉ, longueur de vie extraordinaire attribuée à certains hommes, surtout aux plus anciens patriarches.

I. Patriarches antédiluviens. — 1° Les patriarches antédiluviens sont au nombre de dix, comme les dix premiers rois chaldéens mentionnés par Bérose, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 1, t. XIX, col. 107-108. La Genèse, V, 3-31, attribue aux premiers une vie de 365 à 950 ans d'après le samaritain, de 365 à 969 d'après l'hébreu et d'après les Septante. Bérose note non pas la durée de la vie, mais la durée du règne des dix rois chaldéens. Il la compte par sares. Le sare a une valeur astronomique équivalant à 3600 ans, et une valeur civile qui est seulement de 18 ans et demi. Cf. *Historic. græcor. fragmenta,* t. XIX, col. 113-114, 121; Suidas, *Lexicon,* édit. Kuster, t. III, p. 289. Avec la première estimation, on a des règnes qui durent de 10 800 à 64 800 ans; avec la seconde, ils se réduisent de 55 ans et demi à 148. La Genèse n'indique pas seulement le nombre d'années qu'a vécu chaque patriarche; elle note aussi à quel âge il a mis au monde le fils destiné à continuer la race. Le tableau suivant résume les données fournies par la Bible et par Bérose au sujet des dix personnages en question :

PATRIARCHES de la GENÈSE.	DURÉE DE LA VIE.			AGE A LA NAISSANCE DU DESCENDANT PRINCIPAL.			SARES.	ANNÉES		ROIS CHALDÉENS de Bérose.
	Hébreu et Vulgate.	Samaritain.	Septante.	Hébreu et Vulgate.	Samaritain.	Septante.		CIVILS.	ASTRONOMIQUES.	
Adam.	930	930	930	130	130	230	10	185	36 000	Alorus.
Seth.	912	912	912	105	105	205	3	55 1/2	10 800	Alaparus.
Énos	905	905	905	90	90	190	13	240 1/2	46 800	Almelon.
Caïnan	910	910	910	70	70	170	12	222	43 200	Ammenon.
Malaléel.	895	895	895	65	65	165	18	333	64 800	Amegalarus.
Jared	962	847	962	162	62	162	10	185	36 000	Daonus.
Hénoch	365	365	365	65	65	165	18	333	64 800	Edoranchus.
Mathusalem . . .	969	720	969	187	67	187	10	185	36 000	Amempsinus.
Lamech	777	653	777	182	53	182	8	148	28 800	Otiartes.
Noé.	950	950	950	500	500	500	18	333	64 800	Xisuthrus.
	8575	8087	8575	1656	1302	2242	120	2220	432 000	

Il faut remarquer que le total des années du règne des rois chaldéens, calculées en sares civils, a parfois quelque ressemblance avec celui des années que les Septante assignent à chaque patriarche, à la naissance du principal fils. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 293-296; Brunengo, *L'Impero di Babylonia e di Ninive,* Prato, 1886, t. I, p. 115, 120; t. II, p. 523.

2° La tradition des dix patriarches antérieurs au déluge, ou du moins pères primitifs de l'humanité, se retrouve dans le Phénicien Sanchoniaton, cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 10, t. XXI, col. 76-77; chez les Iraniens, avec leurs dix monarques « hommes de l'ancienne loi »; chez les Hindous, avec leurs dix Pîtris ou pères, composés de Brahma et des neuf Brahmadikas; chez les Germains et les Scandinaves, avec les dix ancêtres d'Odin; chez les Chinois, avec les dix premiers empereurs qui participent à la nature divine; chez les Arabes, avec les dix rois primitifs des Adites, etc. Or, à ces anciens personnages, la tradition attribue toujours une longévité extraordinaire. Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 9, cite les auteurs qui leur assignent mille ans de vie : Manéthon pour l'Égypte, Bérose pour la Chaldée (dont Josèphe prend ainsi les sares avec leur valeur civile), Mochus, Hestiée et Jérôme l'Égyptien pour la Phénicie, et en outre Hésiode, Hécatée, Hellanicus, Acusilaüs, Éphorus, et Nicolas. Il ajoute : « Que chacun, sur ce sujet, pense ce qu'il jugera bon. » Lucien de Samosate a consigné les anciennes traditions sur la longévité des premiers hommes dans son livre intitulé Μακρόϐιοι.

3° La vie des dix patriarches antédiluviens est résumée sous une formule à peu près uniforme : « Jared vécut 162 ans et engendra Hénoch. Jared, après avoir engendré Hénoch, vécut 800 ans et engendra des fils et des filles. Tous les jours de Jared furent de 962 ans et il mourut. » Gen., V, 18-20. La biographie de chaque patriarche tient dans un cadre semblable : le nombre des années seul diffère. Le texte sacré paraît très clair et très affirmatif sur l'âge qu'avait le patriarche quand il engendra son principal héritier, sur le nombre d'années qu'il vécut ensuite et sur la totalité de son âge. La longévité de ces premiers hommes a été expliquée par la vigueur extraordinaire de leur tempérament, en ce premier âge de l'humanité, et par l'utilité qu'il y avait, d'une part, à favoriser la prompte multiplication du genre humain, et de l'autre, à maintenir les traditions fondamentales de la religion primitive en laissant très longtemps les ancêtres en contact avec leurs descendants. Cf. De Hummelauer, *In Genes.*, Paris, 1895, p. 206-207; W. J. Thomas, *Human longevity, its facts and its fictions,* Londres, 1879; Pelt, *Hist. de l'Ancien Testament,* Paris, 1897, t. I, p. 63-65; Schervier, *Ueber den hohe Lebensdauer der Urväter,* Aix-la-Chapelle, 1857; Zschokke, *Historia sacra,* Vienne, 1888, p. 43.

4° La longueur de vie attribuée aux patriarches antédiluviens n'a pas laissé de causer de l'étonnement à certains lecteurs de la Genèse. Saint Augustin, *De civitate Dei,* XV, 12, 14, t. XLI, col. 451-457, parle de ceux qui, pour rendre plus croyable le récit biblique, faisaient les années patriarcales dix fois moins longues que les nôtres. Ils s'appuyaient surtout sur un passage de Pline, *H. N.*, VII, 49, qui, parlant d'hommes autrefois arrivés à l'âge de 152, 300, 600 et même 800 ans, dit que cette longévité prétendue doit s'expliquer par l'ignorance des temps, et que chez certains peuples l'année se composait d'une saison et même de trois mois. En divisant par dix le nombre des années de chaque patriarche au moment où il engendra, on obtiendrait encore des chiffres sortables, mais seulement d'après les Septante : les plus jeunes auraient engendré à 16 ans, les autres de 17 à 23 ans, Noé à 50 ans; Hénoch serait disparu à 36 ans, et les autres seraient morts de 77 à 97 ans. Le résultat serait au contraire inacceptable avec les chiffres de l'hébreu et du samaritain : plusieurs patriarches

auraient dû engendrer dès l'âge de 6 ans, Lamech même à 5 ans. Saint Augustin montre avec raison que les années patriarcales ne différaient pas des années ordinaires, puisque, dans le récit du déluge, il est question de second, de septième, de dixième mois, et, plus de 54 jours après ce dixième mois, d'un premier jour du premier mois. Gen., VII, 11; VIII, 4-13. Pour expliquer l'âge déjà avancé des patriarches un moment où naît le fils qui doit leur succéder, le saint docteur remarque avec raison que ce fils n'est pas nécessairement le premier-né, comme le prouve l'exemple de Seth occupant la première place après Adam, bien qu'ayant eu certainement pour aînés Caïn et Abel.

5° On a cherché à résoudre autrement la difficulté que l'on croit voir dans la longévité des patriarches. Les noms des patriarches ne seraient que des noms de peuples issus les uns des autres, et la longueur de leur vie ne représenterait qu'une période de la vie de chaque peuple. La disposition du texte se prête fort peu à cette explication. Un peuple n'engendre pas un autre peuple à date fixe, et ensuite ne meurt pas régulièrement après avoir engendré aussi d'autres peuples. Pour éviter cet inconvénient, on dit que la plupart des chiffres marquant les années sont des additions postérieures au texte primitif. Cf. Ch. Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, Gotha, 1856-1857, t. IV, p. 443; t. V, part. 2, p. 72. On n'aurait écrit d'abord que l'âge du patriarche; les autres chiffres marqueraient des cycles durant lesquels la race du patriarche a survécu à l'état distinct. Cf. Chevallier, *L'année religieuse dans la famille d'Abraham ou chronologie antique retrouvée dans la Bible,* Paris, 1873. Bien que cette manière d'interpréter le texte offre une solution commode, elle ne paraît guère conforme à la pensée de l'écrivain, qui parle comme on le fait quand il s'agit d'hommes, et non de peuples ou de périodes. Cf. de Broglie, *Les généalogies bibliques,* dans le *Congrès scient. internat. des catholiques,* Paris, 1889, t. I, p. 105, 106.

6° Pour justifier l'interprétation cyclique donnée aux chiffres de la généalogie patriarcale, on a encore imaginé une corrélation entre le total des années attribuées aux dix patriarches et les 432 000 ans des rois chaldéens. On suppose que le sare de la Genèse, évalué d'après un système duodécimal, valait 72 ans, soit 12 ans multipliés par 6, le nombre des jours de travail de la semaine. Le sare astronomique chaldéen aurait au contraire été calculé d'après le système décimal, et comprendrait 60 sosses ou minutes de 60 ans ou secondes cosmiques, soit 3 600 ans. Moïse et Bérose donnent chacun 120 sares à la durée de la période antédiluvienne; seulement les sares de Moïse ne sont que la cinquantième partie des sares de Bérose. Or le cinquantième de 432000 ans donne 8640 ans, soit à peu près le total des années patriarcales d'après l'hébreu et les Septante. Cette ressemblance serait l'indice d'une tradition cyclique commune à Moïse et à Bérose, ressemblance d'autant plus frappante qu'elle se retrouve entre le total d'années des sares civils de Bérose et celui des années que les Septante attribuent aux dix patriarches avant la naissance de leur héritier. Cf. Bourdais, *Patriarches* (*Chronologie des*), dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889, p. 2360-2363; O. Zockler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen,* Gütersloh, 1879, p. 244; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* Paris, 1880, t. I, p. 214.

6° L'examen attentif de la table généalogique des patriarches antédiluviens autorise à ne pas l'interpréter avec une littéralité absolue. Tout d'abord, la plupart des noms des patriarches sont des noms hébreux. Ils ne représentent donc pas les noms primitifs. Peut-être ne sont-ils qu'une traduction approximative des noms véritables, auxquels on aura tenu, comme il est d'usage en Orient, à donner un sens intelligible dans la langue parlée par ceux qui recueillaient l'antique tradition. Cf. Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'A. T.,* Paris, 1903, p. 188-193. Ensuite, il ne paraît guère possible de soutenir la continuité des généalogies bibliques. Elles renferment très certainement des lacunes, et ces lacunes sont probablement très considérables dans la série antédiluvienne. Cf. CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 723, 724; GÉNÉALOGIE, t. III, col. 165, 166. Le nombre de dix patriarches a été choisi, d'après le nombre des doigts, pour aider la mémoire, et le narrateur primitif s'est préoccupé beaucoup plus de fixer la descendance que d'établir une chronologie exacte. « Il faut reconnaître qu'il y a eu, depuis une très haute antiquité, une erreur d'interprétation que toute la tradition des exégètes a suivie, d'après laquelle on a supposé d'une part la continuité des généalogies, et d'autre part l'intention, chez l'auteur sacré, de fournir les éléments d'une chronologie générale. La discontinuité est démontrée par les nombreux exemples de sauts par-dessus plusieurs générations avec l'emploi des termes servant dans notre langue à désigner les relations d'un père avec son fils. L'emploi large des termes *hôlîd, yâlad,* « il engendra, » ou *benê,* « fils, » même avec la mention de chiffre d'années, paraît constituer le style technique des généalogies, style sur le sens duquel les interprètes se sont trompés. Quant à l'intention de faire une chronologie générale, elle ne doit pas être présumée, les procédés employés pour cela n'étant pas aptes à ce but... Observons que cet abandon de la chronologie antérieure à Abraham ne touche en rien ni au caractère historique de la Bible en général, ni à l'exactitude de la chronologie postérieure : ce sont des questions toutes différentes. » De Broglie, *Les généalogies bibliques,* 1889, p. 111. S'il ne faut entendre d'une manière rigoureusement littérale ni les noms attribués aux dix patriarches, ni la descendance immédiate des uns par rapport aux autres; s'il faut voir dans les dix personnages mentionnés des repères destinés à jalonner la route et non à la mesurer, il s'en suit que le nombre des années assigné à chacun peut être pris également dans un sens très large. Il y a évidemment une tradition commune aux anciens peuples sur la longévité de leurs premiers ancêtres, et cette tradition se présente sous une forme particulièrement concordante chez les Hébreux et chez les Chaldéens. Mais il ne semble pas qu'elle permette de conclure au delà d'une longévité des premiers hommes, dépassant notablement celle de leurs descendants. Les chiffres, probablement établis à l'origine d'après une conception dont nous n'avons pas le secret, n'ont sans doute pas été conservés plus exactement par la tradition orale qu'ils ne l'ont été ensuite par les textes écrits. Ils n'auraient donc qu'une valeur très relative au point de vue historique et biographique. Saint Augustin, *De peccato origin.*, 23, t. XLIV, col. 398, dit au sujet des patriarches antédiluviens : « Pourquoi les anciens hommes ont-ils vécu aussi longtemps que l'atteste l'Écriture? Pourquoi n'ont-ils commencé à avoir des fils que très tard, relativement à leur vie plus longue? Comment a pu vivre Mathusalem, qui n'était pas dans l'arche, et qui, d'après la plupart des textes grecs et latins, doit avoir survécu au déluge?... Qui ne comprend que dans ces questions et une foule d'autres semblables, qui se rapportent soit aux œuvres les plus mystérieuses de Dieu, soit aux secrets les plus profonds des Écritures, on peut ignorer beaucoup de choses sans risque pour la foi chrétienne, et même parfois se tromper sans avoir à être accusé d'hérésie. » On ne peut donc que constater la longévité des premiers patriarches, mais il faut renoncer à la mesurer. Sa durée extraordinaire se justifierait, si elle est à prendre à la lettre, soit par miracle, soit plutôt par des conditions de vie humaine beaucoup plus favorables que celles qui ont prévalu depuis.

II. PATRIARCHES POSTDILUVIENS. — 1° Comme les précédents, ils se présentent au nombre de dix, en y compre-

nant Caïnan, mentionné seulement par les Septante. Voir Caïnan, t. ii, col. 41. Voici les noms et l'âge de ces patriarches :

NOMS des PATRIARCHES.	AGE A LA NAISSANCE DU DESCENDANT PRINCIPAL.			ANNÉES DE VIE APRÈS CETTE NAISSANCE.			AGE TOTAL.			APRÈS LE DÉLUGE.		
	Hébreu.	Samaritain.	Septante.	Hébreu.	Samaritain.	Septante.	Hébreu.	Samaritain.	Septante.	Hébreu.	Samaritain.	Septante.
Sem.	100	100	100	500	500	500	600	600	600	500	500	500
Arphaxad	35	135	135	403	303	400	438	438	535	438	438	535
Caïnan	»	»	130	»	»	330	»	»	460	»	»	595
Salé.	30	130	130	403	303	330	433	433	460	468	568	725
Héber.	34	134	134	430	270	270	464	404	404	529	669	799
Phaleg.	30	130	130	209	109	209	239	239	339	338	638	868
Réu.	32	132	132	207	107	207	239	239	339	368	768	998
Sarug	30	130	130	200	100	200	230	230	330	391	891	1121
Nachor	29	79	179	119	69	129	148	148	308	339	939	1229
Tharé.	70	70	70	135	65	135	205	145	205	425	1015	1305

Ce tableau présente une diversité de chiffres plus grande encore que le précédent. L'âge atteint par les patriarches va en décroissant assez brusquement d'une centaine d'années, d'après les Septante, entre Sem et Arphaxad, entre Héber et Phaleg, entre Nachor et Tharé. Les Septante attribuent à quatre patriarches une centaine d'années de plus que les autres textes; l'écart va jusqu'à cent soixante ans pour Nachor. L'âge des patriarches à la naissance de leur héritier principal, qui d'ailleurs n'est pas nécessairement leur fils aîné, est encore assez avancé, sauf d'après le texte hébreu. — 2° On reconnaît généralement que cette chronologie est incertaine, et que le temps qui se serait écoulé entre le déluge et Abraham, fils de Tharé, serait beaucoup trop court pour s'accorder avec les données positives de l'histoire des anciens peuples. Voir Chronologie biblique, t. ii, col. 725-727. Il y a donc là encore discontinuité dans les généalogies, sauf entre Noé et Sem, Tharé et Abraham, dont les relations de père à fils sont affirmées par des détails historiques dont il serait difficile de ne pas tenir compte. Les 1305 ans que les Septante comptent entre le déluge et la naissance d'Abraham seraient acceptables dans l'hypothèse d'un déluge partiel, qui n'aurait atteint ni les Égyptiens, antérieurs à Abraham de trente ou quarante siècles, ni plusieurs autres anciens peuples. Cf. Ch. Robert, *La chronologie biblique,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 609-612. Mais si, en s'en tenant aux données fournies par les Septante, on fait vivre Sem 1305 ans avant Abraham, et par conséquent 3450 ans seulement avant Jésus-Christ, on se heurte à une grave difficulté tirée de la longévité de ce patriarche et de ses descendants. Cet âge de 600 à 200 ans qu'ils atteignent ne devait évidemment pas leur être particulier. Dans le xxxiv[e] siècle avant Jésus-Christ, on devrait retrouver trace en Égypte ou en Chaldée de vies aussi prolongées. Or on n'en voit aucune. Dans les dynasties chaldéennes postérieures au déluge qu'énumère Bérose, il y en a d'abord une comprenant 86 rois ayant régné 34 091 ans, soit une moyenne d'environ 409 ans pour chacun. Mais immédiatement après cette première dynastie légendaire, la seconde dynastie n'a que 8 rois ayant régné 224 ans, soit 23 ans par règne; la troisième en a 11 ayant régné 248 ans, soit 22 ans et demi par règne; la quatrième en a 49 ayant régné 458 ans, soit moins de dix ans par règne, etc. La somme de tous ces règnes, allant du déluge à la conquête perse, atteint un total de 36 000 années, soit la douzième partie des 432 000 ans attribués aux rois antédiluviens. En dehors des 34091 ans de la dynastie légendaire, il ne reste que 1909 ans pour les règnes suivants. Ici encore, Bérose a établi sa chronologie d'après un cycle astronomique. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. i, 1895, p. 591-592. Les princes des premières dynasties chaldéennes n'avaient donc pas une longévité extraordinaire. L'examen des dynasties égyptiennes conduit à une conclusion analogue. D'après les listes de Manéthon, le plus long règne est de 62 ans dans la première dynastie, de 48 dans la seconde, de 42 dans la troisième, de 66 dans la quatrième, de 44 dans la cinquième, et de 100 dans la sixième. D'après les listes monumentales, le plus long règne est de 83 ans dans la première dynastie, de 95 dans la seconde, de 38 dans la troisième, de 24 dans la quatrième, de 30 dans la cinquième et de 90 dans la sixième. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 786, 787. Or ces dynasties remontent à 4800 ans environ avant Jésus-Christ, et la durée des règnes ne suppose nullement une longévité comparable à celle qui est attribuée à la plupart des patriarches postdiluviens. Il reste donc à conclure que la seconde liste généalogique a pour but, comme la première, de déterminer la descendance beaucoup plus que de mesurer le temps. Dans l'hypothèse du déluge restreint, la longévité attribuée à chaque patriarche dépasse trop notablement celle des autres hommes de cette époque. Dans l'hypothèse du déluge universel, le temps laissé entre le déluge et Abraham est beaucoup trop court pour satisfaire aux exigences de l'histoire. Dans les deux cas, les chiffres indiqués n'ont qu'une valeur relative et représentent une conception chronologique dont le secret nous échappe.

III. Autres cas de longévité. — 1° En annonçant le châtiment du déluge, Dieu dit que les jours de l'homme seront de 120 ans. Gen., vi, 3. Ces mots ne signifient pas, comme l'ont cru Josèphe, *Ant. jud.,* I, iii, 2; Lactance, *Divin. Instit.,* ii, 13, t. vi, col. 325, etc., que désormais les hommes ne vivront plus que cent vingt ans, ce que la suite de la Genèse dément aussitôt, mais que le genre humain ne sera plus laissé sur la terre que durant cet espace de temps. Cf. S. Jérôme, *Quæst. in Gen.,* vi, 3, t. xxiii, col. 948. Il n'y a donc pas là une limitation de la vie individuelle. — 2° Voici l'âge atteint par un certain nombre de personnages bibliques qui ont dépassé les limites ordinaires : Sara, 127 ans, Gen., xxiii, 1; Abraham, 175 ans, Gen., xxv, 7; Ismaël, 137 ans, Gen., xxv, 17; Isaac, 180 ans, Gen., xxxv, 28; Jacob, 147 ans, Gen., xlvii, 28; Joseph, 110 ans, Gen., l, 25; Lévi, 137 ans, Exod., vi, 16; Caath, 133 ans, Exod., vi, 18; Amram, 137 ans, Exod., vi, 20; Aaron, 123 ans, Num., xxxiii, 39; Moïse, 120 ans, Deut., xxxiv, 7;

Josué, 110 ans, Jos., XXIV, 29; Héli, 98 ans, I Reg., IV, 15; Joïada, 130 ans, II Par., XXIV, 15; Tobie, 99 ans, Tob., XIV, 16; Judith, 105 ans, Judith, XVI, 28. Jacob, qui avait 130 ans quand le pharaon d'Égypte l'interrogea, ne se trouvait pas extraordinairement âgé, puisqu'il répondait : « Les jours des années de ma vie ont été peu nombreux et mauvais; ils n'ont pas atteint les jours des années de la vie de mes pères. » Gen., XLVII, 9. Abraham et Isaac avaient en effet notablement dépassé cet âge. Après ses épreuves, Job, qui avait eu déjà sept fils et trois filles, vécut encore 140 ans. Job, I, 2; XLII, 16. — 3° Les Hébreux regardaient la longévité comme un bienfait de Dieu, Ps. XXI (XX), 5; XCI (XC), 16, et comme la récompense de la vertu. Prov., III, 2; Eccli., I, 12; XXIII, 38. Aussi Baruch, III, 14, dit-il aux Israélites : « Apprends où est la prudence, la force, la sagesse, et tu sauras par là-même où est la longévité, » μακροβίωσις, *longiturnitas vitæ*. Gabélus souhaitait au jeune Tobie et à son épouse de voir les enfants de leurs enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Tob., IX, 11. Ce vœu s'accomplit, car Tobie le jeune vécut 99 ans et vit la cinquième génération de ses enfants. Tob., XIV, 15. — 4° Les longues vies des patriarches postdiluviens, au moins depuis Phaleg, ne sont pas des phénomènes absolument exceptionnels, échappant aux lois de la nature. Si l'auteur du Psaume XC (LXXXIX), 10, dit que le nombre des années de l'homme va jusqu'à 70, et pour les plus robustes à 80, c'est qu'il ne parle que des cas ordinaires. L'Ecclésiastique, XVIII, 8, porte à 100 ans le terme de la vie humaine. Hérodote, III, 22-23, raconte que quand les envoyés de Cambyse, roi des Perses, arrivèrent chez le roi d'Éthiopie, celui-ci leur demanda la durée de la vie humaine chez les Perses. Ils répondirent qu'elle était au plus de 80 ans, sur quoi l'Éthiopien leur réplique que, grâce à leur genre de vie, la plupart de ses sujets atteignaient 120 ans et que quelques-uns même dépassaient cet âge. On a remarqué que, chez les mammifères, l'âge normal égale à peu près cinq fois le temps de la croissance. Or l'homme n'atteint son plein accroissement qu'à vingt ans ou plus. Il doit donc normalement vivre une centaine d'années. Il atteindrait cet âge si mille causes, dont il est la plupart du temps responsable, n'abrégeaient sa vie. On constate également un certain nombre de cas dans lesquels la vie normale peut se prolonger dans une vie extra-normale d'égale durée. Des exemples de vies très longues ont été authentiquement constatés dans les temps modernes. En Angleterre, on cite le paysan Effingham, mort à 144 ans, un autre paysan, Thomas Parre, mort à 152 ans sous Charles Ier et inhumé à Westminster, le pêcheur Henri Jenkins, mort à 169 ans. Le vétéran allemand, Mittelstedt, mourut à 112 ans en 1792. En Norvège, le marin Draakenberg atteignit 146 ans et Joseph Surrington alla jusqu'à 160 ans, en laissant un fils de 103 ans. En 1750, le Hongrois Bowin mourut à 172 ans, en laissant une veuve de 164 ans et un fils de 115 ans. En Hongrie, Pierre Czortan mourut à Témœsvar, âgé de 195 ans, laissant derrière lui un fils de 155 ans. Un Livonien, qui avait assisté à la bataille de Poltava, en 1709, mourut à l'âge de 168 ans. Un vétéran russe s'éteignit en 1825, à l'âge bien constaté, dit-on, de 202 ans. En 1838, Marie Priou mourut à 158 ans dans la Haute-Garonne. Le peintre baron de Waldeck, qui exposait encore en 1870, mourut cinq ans après, à l'âge de 111 ans. En 1878 est mort, au Vénézuéla, Burgos, âgé de 119 ans. En 1893, à Zsombolyi, dans le comitat de Torontal, en Hongrie, deux vieillards ont célébré le centenaire de leur mariage. En 1894, il y avait à Bogota un cultivateur âgé de 180 ans. En 1898, on voyait encore à Buenos-Ayres un nègre, Bruno Cotrin, de 150 ans, en Serbie trois vieillards de 135 à 140 ans, dix-huit de 126 à 135 et 290 de 115 à 125 ans, et en France, à Fay-le-Froid, un homme de 111 ans. La comtesse irlandaise Desmond mourut à 145 ans. N. Savin, ancien officier de hussards, fait prisonnier à la Bérésina, professa jusqu'à 110 ans et mourut à plus de 126. Cf. W. Hufeland, *Macrobiotique*, trad. franç., Paris, 1796; Flourens, *De la longévité humaine*, Paris, 1876; P. Foissac, *De la longévité humaine*, Paris, 1874; Dr Saffray, *Les moyens de vivre longtemps*, Paris, 1878, p. 31-41. Ces exemples, et beaucoup d'autres qu'on pourrait alléguer si des observations avaient été authentiquement faites à tous les temps et dans les diverses parties du monde, montrent que les longues vies de la plupart des patriarches postdiluviens n'ont rien eu que de conforme aux lois actuelles de la nature. On constate du reste qu'aujourd'hui encore la longévité est plus considérable qu'ailleurs dans certaines parties de l'Asie, et la vie simple et au grand air que menaient les patriarches hébreux, leur sobriété et la pureté de leurs mœurs constituaient des conditions éminemment favorables à la prolongation de leur existence. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 10, dit que, parmi les esséniens, beaucoup dépassaient la centaine, ce qu'il attribue à la simplicité de leur nourriture et de leurs habitudes. On tend aujourd'hui « à attribuer au phénomène du vieillissement le caractère d'un accident remédiable... Dans un organisme qui vieillit, il y a des éléments jeunes, des éléments de tout âge à côté des éléments séniles. Tant que la désorganisation de ceux-ci n'est pas poussée trop loin, ils peuvent être rajeunis. Il suffit de leur rendre un milieu ambiant approprié ». Dastre, *La vie et la mort*, Paris, 1903, p. 318-319. Si l'accident est remédiable, on conçoit que, de temps en temps au moins, se produisent naturellement les conditions favorables à l'arrêt de la désorganisation.

H. LESÊTRE.

LOOMIM, descendants de Dadan. Gen., XXV, 3. La Vulgate les appelle *Laomim* dans I Par., I, 32. Voir LAOMIM, col. 87.

LORICH Gerhard, théologien allemand du XVIe siècle. Né à Hadamar, il exerça dans cette ville les fonctions de pasteur protestant. Ayant reconnu ses erreurs, il se convertit au catholicisme. Parmi ses ouvrages : *Compendium textus et glossematum in omnes libros Novi et Veteris Testamenti*, 2 in-f°, Cologne, 1541-1546. — Voir Lelong, *Bibl. sacra*, p. 833; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 1201.

B. HEURTEBIZE.

LORIN (Jean de), jésuite français, né à Avignon, en 1559, mort à Rome le 26 mars 1634. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 2 octobre 1575. Ses études terminées, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie, puis l'Écriture Sainte à Rome, Paris et Milan. Il fut longtemps le théologien attitré du général de son ordre. Ses ouvrages d'exégèse sont fort nombreux et eurent pour l'ordinaire plusieurs éditions. C'est : 1° *In Acta Apostolorum commentaria*, in-f°, Lyon, 1605, Cologne, 1609, 1617, 1621. 2° *Commentarii in Ecclesiasten. Accessit expositio in Psalmum LXVII*, in-4°, Lyon, 1696, 1613 et 1619; Cologne, 1624, 1629, 1642. 3° *Commentarii in Sapientiam*, in-4°, Lyon, 1607; Mayence, 1608; Cologne, 1624, 1629, 1642. 4° *In catholicas tres B. Joannis et duas B. Petri Epistolas commentarii*, in-f°, Lyon, 1609; in-4°, Mayence, 1610; Lyon, 1621; Cologne, 1623; Lyon, 1644. 5° *Commentariorum in Librum Psalmorum tomi tres*, in-f°, Lyon, 1612-1616. De nouvelles éditions de ce savant ouvrage furent successivement données à Cologne, 1619; Wurzbourg, 1677; Mayence, 1688; Venise, 1714-1720 et 1737. 6° *Commentarii in Leviticum*, in-f°, Lyon, 1619; Douai, 1620. 7. *In catholicas BB. Jacobi et Judæ Apostolorum Epistolas Commentarii*, in-f°, Lyon, 1619; Mayence, 1622; Cologne, 1623. 8° *Commentarii in Librum Numeri*, in-f°, Lyon, 1622. 9° *Commentarii in Deuteronomium*, in-f°, Lyon, 1625. 10° *Disputatio de Sacra Scriptura* a R. P. Lorino dictata in Collegio Claromontensi, in-4°, 1589-1590.

P. BLIARD.

LO-RUCHAMAH (hébreu : *Lôʾ Ruḥâmâh;* Septante : Οὐκ Ἠλεημένη; Vulgate : *Absque misericordia*), nom symbolique donné, sur l'ordre de Dieu, par le prophète Osée à la fille qu'il eut de Gomer. Ose., I, 6, 8; II, 23 (hébreu, 25). *Lo-Ruchamah* signifie « celle pour laquelle on n'a point de pitié », et représente le peuple infidèle d'Israël pour lequel Dieu sera sans miséricorde à cause de son idolâtrie. Ose., I, 6. Cependant le Seigneur pardonnera aux Israélites qui se convertiront et se réuniront à Juda et il les appellera Ruchamah, *misericordiam consecuta,* « celle qui a obtenu miséricorde. » Ose., II, 3, 23. — Saint Paul; Rom., IX, 25, et saint Pierre, I Pet., II, 10, ont vu dans le nom donné aux filles d'Osée une prophétie de la conversion des gentils à qui Dieu a fait miséricorde. La sœur de Lo-Ruchamah porte en effet comme elle un nom également symbolique. Voir LO-AMMI, col. 317, et aussi le nom du fils d'Osée, JEZRAHEL 2, t. III, col. 1544.

LOSSIUS ou **LOSS** Lucas, érudit et théologien protestant allemand, né le 18 octobre 1508, à Fack, non loin de Furth, mort à Lunebourg, le 8 juillet 1582. Fils d'un paysan, il fit ses études d'abord dans l'école de son village, puis à Münden, à Gœttingue (1525), à Lunebourg (1528). Mais, l'année suivante, l'école de Lunebourg ayant été licenciée à la suite d'une contagion, il se rendit à Munster, où il résida un an. Il étudia ensuite à l'université de Leipzig, d'où il ne tarda pas à être chassé par la peste. Il se rendit alors à Wittenberg, où il se lia avec Luther, Mélanchthon et d'autres personnages importants. C'est sur leur recommandation qu'il fut, en 1532, proposé par Urbain Rhegius pour la place de recteur de l'école de Saint-Jean, à Lunebourg. Il mourut dans cette ville après avoir occupé ce poste pendant cinquante ans. Outre beaucoup d'ouvrages pédagogiques, historiques, philosophiques, et même sur la musique, on a de lui :*Annotationes in Evangelia,* in-8°, Leipzig, 1560; *Annotationes in Novum Testamentum,* 5 in-8°, Francfort, 1558 sq. A. REGNIER.

LOT (hébreu : *Lôt;* Septante : Λώτ), fils d'Aran, frère d'Abraham. Gen., XI, 27, 31. Quand Abraham et Tharé, père d'Abraham, quittèrent, sur l'ordre de Dieu, Ur en Chaldée, leur patrie, pour aller demeurer à Haran, Lot les accompagna. Son père Aran était déjà mort à Ur. Gen., XI, 28, 31. Tharé mourut à Haran. Abraham, sur un nouveau commandement de Dieu, se rendit alors dans la terre de Chanaan, et amena avec lui son neveu Lot. Gen., XII, 4. Celui-ci suivit Abraham dans ses divers campements à Sichem et dans les montagnes, entre Béthel et Haï, 6, 8, 9. Le texte sacré ne dit pas expressément qu'il le suivit aussi en Égypte, lors de la disette, 10-20, mais il le suppose, puisque nous lisons Gen., XIII, 1 : « Abraham monta donc de l'Égypte avec sa femme et tout ce qu'il possédait, et il se dirigea avec Lot, vers le Négeb. » Abraham, de retour de l'Égypte, fixa de nouveau son séjour avec son neveu entre Béthel et Haï. Tous les deux possédaient alors de nombreux troupeaux; les pâturages et les puits du pays avaient peine à suffire à l'entretien de tant de bétail. Il en résulta qu'une dispute s'éleva entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot. Abraham, ami de la paix, proposa alors à Lot de se séparer, et lui laissa généreusement le choix de la région que celui-ci préférerait. Lot choisit la région située sur le Jourdain, la vallée de Siddim, où se trouvait la Pentapole, région fertile et bien arrosée. Et il fixa sa tente dans les alentours de Sodome. Gen., XIII, 8-12. Là l'attendait un grave malheur. Les cinq villes de la région du Jourdain, Sodome, Gomorrhe, Adama, Séboïm et Bala, après une soumission de douze ans à Chodorlahomor (voir t. II, col. 711), roi des Élamites, s'étaient enfin révoltées contre lui. Chodorlahomor, avec trois rois alliés, vint leur faire la guerre soumettant les peuples qu'il rencontrait sur son passage. Les rois de la Pentapole se rencontrèrent avec lui dans la vallée de Siddim. Ils furent battus. Les rois de Sodome et de Gomorrhe périrent dans le combat, les autres prirent la fuite; les villes furent livrées au pillage, et Lot, qui se trouvait à Sodome, fut emmené en esclavage. Gen., XIV, 1-12. Dès qu'Abraham, qui séjournait alors dans le voisinage d'Hébron, eut appris cet événement, il emmena avec lui trois cent dix-huit de ses plus vaillants serviteurs, et se mit à la poursuite des rois alliés. Il surprit ceux-ci, la nuit, dans la contrée de Dan, les battit, et les poursuivit jusqu'à Hoba, non loin de Damas, leur enlevant toute leur proie, en particulier Lot et ses biens. Gen., XIV, 13-16.

Mais les Sodomites étaient une race perverse, de mœurs corrompues, et Dieu envoya trois anges pour détruire Sodome ainsi que les autres villes de la Pentapole. En vain Abraham, auprès duquel les trois anges avaient reçu l'hospitalité avant de se rendre dans la Pentapole, avait intercédé auprès du Seigneur : il ne se trouva pas dix justes dans Sodome. Gen., XVIII. Les anges, non plus au nombre de trois, mais de deux, arrivèrent à Sodome vers le soir; ils avaient l'aspect de voyageurs étrangers. Lot, assis aux portes de la ville, le lieu public par excellence en Orient, se leva et les invita à accepter l'hospitalité dans sa demeure. Mais ceux-ci, soit pour éprouver la sincérité de l'offre, soit pour mieux se faire remarquer par les Sodomites, refusèrent d'abord, et n'acceptèrent que sur des instances réitérées. Lot les traita avec générosité. Gen., XIX, 1-3. Cependant les Sodomites, dont les passions avaient été excitées à la vue de ces deux jeunes hommes, se rendirent en très grand nombre à la maison de Lot, afin de demander à celui-ci de leur livrer les deux étrangers, pour leurs honteuses débauches. Lot ne voulut pas consentir à pareille infamie. Et plutôt que de violer les lois de l'hospitalité, lois si sacrées en Orient, il offrit, par une faiblesse coupable (voir S. Augustin, *Lib. cont. mend.*, 9, t. XL, col. 530; cf. S. Ambroise, *De Abraham*, I, 6, t. XIV, col. 440; S. Jean Chrysostome, *Hom. XLIII in Gen.*, t. LIV, col. 400-401), de leur abandonner ses deux filles vierges. Mais les Sodomites ne voulurent point de l'offre, et cherchèrent à obtenir par la force ce qu'on leur refusait. Déjà ils s'attaquaient à Lot même, et voulaient enfoncer la porte. Mais les anges survinrent, firent entrer Lot et, d'une manière prodigieuse, empêchèrent les assaillants de voir la porte de la maison.

Les anges se manifestèrent alors à Lot, et lui firent connaître le but de leur venue. Ils lui conseillèrent de fuir avec les siens de cette cité, qui allait être bientôt ruinée. Mais les gendres de Lot, ou les fiancés (ainsi dit la Vulgate, et les meilleurs interprètes; d'autres interprètent, mais à tort, par maris) de ses deux filles, rirent de l'avertissement, Lot lui-même se montrait hésitant; et quand, le matin venu, les anges le pressèrent de nouveau de partir, il ne pouvait se décider; alors les anges le prirent par la main, ainsi que sa femme et ses deux filles, et les conduisirent hors de la ville, leur recommandant toutefois de ne pas regarder en arrière, et de ne pas s'arrêter dans la région avoisinante, mais de se réfugier dans les montagnes. Lot, craignant de ne pouvoir y arriver à temps, demanda à l'ange de se réfugier dans une petite ville, qui se trouvait assez proche. L'ange le lui permit, et Lot entra, vers l'heure du lever du soleil, dans la ville appelée, en souvenir de ce fait, *Ṣôʿar,* Vulgate : *Segor*. Voir SÉGOR. Et subitement la Pentapole fut détruite par le feu du ciel. La femme de Lot, restée un peu en arrière, se retourna pour voir, malgré l'ordre de l'ange, ce qui se passait, et elle fut changée en statue de sel. Gen., XIX, 12-26.

Lot, se croyant peu en sûreté à Ségor, se retira avec ses filles dans les montagnes, à l'orient de la mer Morte, et se réfugia dans une caverne. Là ses deux filles, pour

avoir une postérité, devinrent criminelles. Voir S. Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 42-45, t. XLII, col. 426-427; cf. S. Irénée, *Hær.*, IV, 31, t. VII, col. 1008-1070; Origène *Hom V in Gen.*, t. XII, col. 190-191; *Cont. Celsum*, IV, 45, t. XI, col. 1101-1104; S. Jean Chrysostome, *Hom. XLIV in Gen.*, t. LIV, col. 411-412; Théodoret, *Quæst. X in Gen.*, t. LXXX, col. 117-130; S. Ambroise, *De Abraham*, I, 6, t. XIV, col. 441, etc. Elles enivrèrent leur père pendant deux nuits consécutives, et elles eurent chacune de lui sans qu'il s'en aperçût, un fils; l'aînée eut Moab, duquel descendent les Moabites; la seconde eut Ammon, père des Ammonites.

L'Ancien Testament ne nous dit plus rien sur la vie de Lot; il ne fait pas même mention de sa mort. Une fois séparé entièrement d'Abraham, Lot devient sans importance pour l'histoire du peuple élu. Parfois on parlera de ses descendants, quand ceux-ci entrent en relation avec les Israélites, et c'est à cause de ces relations qu'on a raconté l'origine de ces peuples. Le nom de Lot se retrouve plusieurs fois dans l'Ancien Testament, dans cette phrase : *les fils de Lot*, dans le Deutéronome, II, 9, pour indiquer les Moabites ; dans le même livre, II, 19, pour signifier les Ammonites et dans le Psaume LXXXIII, 8, pour désigner les deux peuples à la fois. Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur rappelle la catastrophe de Sodome « aux jours de Lot », Luc., XVII, 28-29, et saint Pierre la manière dont Dieu le sauva de ce désastre. II Pet., II, 7-9. — La sépulture de Lot serait, selon la tradition orientale, à l'est d'Hébron, près du village de *Beni-Naïm*. Ed. Robinson et E. Smith, *Palæstina*, Halle, 1841, t. II, p. 413.

Le caractère de Lot se montre bien différent de celui d'Abraham. Lot, comme l'a dit Grotius, est un honnête homme, mais de peu de foi; Abraham, au contraire, est croyant au plus haut point. De plus, Abraham nous apparaît énergique, constant, intrépide ; Lot, sans force d'âme, se laisse dominer par l'amour des choses terrestres ; il était, selon le mot de Philon, ἀβέβαιος καὶ ὑπαμφίβολος. Il est enfin à remarquer que, selon la Genèse, Lot a dû son salut, lors de la destruction de Sodome, surtout aux mérites d'Abraham. Gen., XIX, 29.

J. BONACCORSI.

2. LOT (LA FEMME DE). L'Écriture ne nous fait connaître de la femme de Lot que la punition qu'elle eut à subir pour avoir regardé en arrière, malgré les ordres de l'ange, lorsqu'elle quitta Sodome. Gen., XXI, 26. « Et la femme regarda derrière lui (Lot), et elle devint une colonne de sel. » Dans la Vulgate on lit : *respiciensque uxor ejus post se*; c'est inexact. Le texte hébreu laisse supposer que la femme non seulement regarda en arrière, mais qu'elle resta en arrière de son mari. Son châtiment est rappelé par l'auteur de la Sagesse, qui, X, 7, parle d'une colonne de sel (στήλη ἁλός), monument d'une âme infidèle (μνημεῖον ἀπιστούσης ψυχῆς), et par Notre-Seigneur lui-même. Luc., XVII, 32. D'après la tradition juive et chrétienne, la colonne ou statue de sel se serait longtemps conservée. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 4, assure avoir vu lui-même la femme de Lot changée en sel. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, 11, t. I, col. 232, et saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, 31, t. VIII, col. 1070, parlent aussi de cette statue comme existant encore. On lit dans le *Carmen de Sodoma*, faussement attribué à Tertullien, t. II, col. 1104, plusieurs détails fabuleux :

Ipsaque imago sibi formam sine corpore servans
Durat adhuc, etenim nuda statione sub æthram,
Nec pluviis dilapsa situ, nec diruta ventis.
Quin etiam si quis mutilaverit advena formam,
Protinus ex sese suggestu vulnera complet...

Bon nombre de pèlerins affirment aussi avoir vu la statue. A noter néanmoins le témoignage de la *Peregrinatio Sylviæ*, où nous lisons que l'évêque de Ségor dit à l'illustre pèlerine, que la statue de sel ne pouvait plus se voir depuis quelques années, et qu'elle avait disparu sous les eaux de la mer Morte (édit. Gamurrini, p. 55).

Cependant l'histoire de la femme de Lot changée en une stèle ou statue de sel a paru trop invraisemblable à beaucoup de critiques. Depuis le XVIIe siècle, on a cherché à interpréter de diverses manières le texte sacré. Calmet, *Commentaire littéral, Genèse*, 1715, p. 446, entend *statue de sel* dans le sens de *cadavre salé*, dénomination donnée par les Grecs aux momies égyptiennes, parce que dans la momification, le nitre jouait un grand rôle. Cela étant, on peut facilement supposer que cette femme soit morte suffoquée par la fumée et les flammes, et que les fibres de son corps aient été pétrifiées par la pénétration du nitre, ce que plusieurs exemples nous montrent. — D'après d'autres la femme de Lot serait morte parce que les masses de sel qui se trouvaient dans le sol, échauffées et fondues par la chaleur de l'incendie, se seraient amassées autour d'elle jusqu'à la couvrir complètement (Kaulen). — Le P. von Hummelauer, *Comment. in Gen.*, Paris, 1895, p. 417, fait remarquer qu'aujourd'hui encore la mer Morte, en temps de tempête, inonde la plage et la recouvre tout entière d'écume et d'une croûte de sel. Comme la tempête dut être excessivement violente au moment de la catastrophe, il n'y aurait donc rien d'étonnant que la femme de Lot, restée un peu en arrière, fût saisie par les flots, recouverte d'eau salée et étouffée, et lorsque à ses cris Lot et les siens regardèrent en arrière, ils ne virent plus qu'une masse informe toute couverte de sel.

La punition infligée à la femme de Lot est certainement en harmonie avec les conditions physiques de la contrée, où facilement les objets se recouvrent d'une croûte de sel ; les pierres de sel, comme il résulte de la relation faite par les explorateurs envoyés par le gouvernement fédéral d'Amérique, *Narrative of M. S. Expedition to the Jordan and Dead Sea*, 1849, p. 307 et passim, et de la narration des autres explorateurs, s'y trouvent en grande quantité. Aujourd'hui encore, vers la partie sud-ouest de la mer Morte, non loin de la rive, s'élève un promontoire, appelé le mont d'*Usdum*, long, haut de 100 à 150 pieds, entièrement de pierre de sel, nu, découpé. Sur son flanc oriental, du côté de la mer Morte, au bord d'un précipice étroit et profond, se trouve une colonne massive de sel, de forme ronde et haute de 15 mètres environ, qu'on appelle « la femme (d'après les Arabes, la fille) de Lot » (fig. 111). Cette colonne est crue être la statue de sel dans laquelle avait été transformée la femme de Lot. Cf. Ed. Robinson et E. Smith, *Palæstina*, Halle, 1841, t. II, p. 435, t. III, p. 22.



111. — Colonne de sel à *Usdum*. D'après une photographie.

Est-ce là la statue dont ont parlé saint Clément, saint Irénée, et le *Carmen de Sodoma?* Il est difficile de le savoir. La femme de Lot est appelée par les anciens Juifs עירית, *Edith,* « le témoin, » et une de ses filles פלוטית, *Plutith.* J. Bonaccorsi.

LOTAN (hébreu : *Lôtân;* Septante : Λωτάν), fils aîné de Séir l'Horréen. Voir Séir 1. Il avait une sœur qui s'appelait Thamna et il eut pour fils Hori et Héman ou Homam. Gen., xxxvi, 20, 22; I Par., i, 38-39. Lotan fut un des chef (*'allûf*) du pays de Séir, avant que la famille d'Ésaü fût devenue maîtresse du pays. Gen., xxxvi, 29. Thamna, sa sœur, est nommée, dans sa généalogie, probablement parce qu'elle est la même que la Thamna qui devint la seconde femme (*pîlégés*) d'Éliphaz, fils d'Ésaü. Gen., xxxvi, 12. Il s'établit ainsi des liens de parenté entre les anciens habitants de Séir et les descendants d'Ésaü. Voir Horréen et Iduméens, t. iii, col. 757, 834.

LOTUS (hébreu : *šûsan;* Septante : κρίνον; Vulgate : *lilium*), fleur et motif d'architecture.

I. Description. — Sous ce nom les anciens Égyptiens désignaient les fleurs de diverses Nymphéacées habitant les eaux tranquilles et chaudes de leur pays. Ces grandes herbes aquatiques sont fixées au sol par des rhizomes charnus qui se ramifient dans la vase où ils enfoncent de nombreuses racines latérales, et qui produisent sur leur face dorsale des pétioles et des pédoncules assez allongés pour que les fleurs et les limbes foliaires viennent s'épanouir à l'air libre, malgré la profondeur des eaux. La fleur se compose d'un réceptacle charnu, étalé ou même creusé en forme de coupe, logeant en son milieu les carpelles avec leurs nombreux ovules. Les graines à maturité renferment un embryon recouvert par un périsperme charnu doublé extérieurement par un albumen farineux. Les sépales, au nombre de



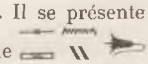
112. — *Nymphæa Lotus.*

4 ou 5, bordent la coupe réceptaculaire, puis en dedans, suivant une spirale continue, une série de larges pétales passe insensiblement à des staminodes rétrécis pour se terminer par de vraies étamines à filets minces et anthères fertiles. Les fleurs sont blanches dans le *Nymphæa Lotus* (fig. 112) de Linné, dit lotus blanc, et les feuilles bordées de dents aiguës. Dans le lotus bleu, *Nymphæa stellata* de Willdenow (fig. 113), les pétales



113. — *Nymphæa stellata.*

sont azurés, plus étroits, et les anthères pourvues d'un long appendice. Enfin, le lotus rose, *Nymphæa Nelumbo* de Linné (fig. 114), est placé aujourd'hui dans un genre distinct, *Nelumbium,* pour ses feuilles qui se dressent en l'air au lieu de reposer à la surface de l'eau, et dont le limbe est pelté-orbiculaire au lieu d'être échancré en cœur comme dans les précédents. En outre, à la maturité, ses fruits libres indéhiscents et réduits chacun à une seule graine font saillie hors des alvéoles du réceptacle qui prend une forme comparable à celle d'une pomme d'arrosoir. Ce *Nelumbium speciosum* semble aussi avoir une origine plus orientale et n'être en Égypte que naturalisé. F. Hy.

II. Exégèse. — Le nom égyptien du lotus blanc, *Nymphæa Lotus,* est intéressant à noter à cause de sa ressemblance avec le nom hébreu du lis. Il se présente fréquemment dans les textes sous la forme  *sešni, sušin :* c'est bien le même mot que le *šûšan* hébreu. Seulement ce dernier s'applique d'ordinaire à d'autres plantes que le lis des eaux ou lotus. Voir Lis, col. 283. Il paraît cependant retenir ce sens de lotus dans III Reg., vii, 19, 22, 26, 49, où il s'agit d'un motif d'architecture. — Le lotus blanc se trouve représenté sur les monuments les plus anciens de l'Égypte ; ses fleurs bien conservées, disposées en guirlandes se rencontrent souvent dans les tombeaux; elles servaient d'ornement aux Égyptiennes. « Il n'est pas rare de voir, dit V. Loret, *La Flore pharaonique,* 2e édit., Paris, 1892, p. 114, surtout à l'époque des Ramessides, des femmes coiffées d'un diadème d'or autour duquel s'enroulent en spirale des pédoncules du *Nymphæa Lotus,* dont les fleurs viennent gracieusement retomber sur le front. » Est-ce à cet ornement que fait allusion le traducteur latin de Judith, x, 3, qui, parmi les parures de l'héroïne, signale les *lilia,* ce mot pouvant s'appli-

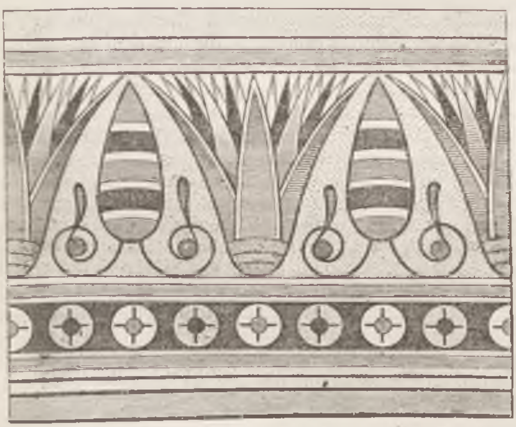
quer au lis des eaux, ou lotus? Le sens du mot grec, ψέλια, il est vrai, est plutôt celui de bracelet ou de collier.

Parmi les motifs de décoration de l'art égyptien revient fréquemment le lotus dont on représente la feuille,



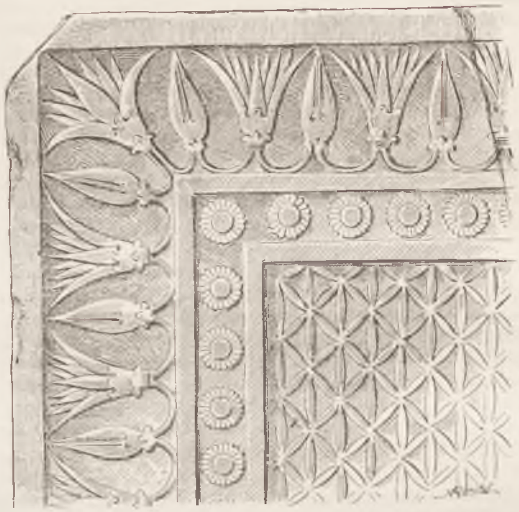
114. — *Nymphæa Nelumbo* ou *Nelumbium speciosum.*

le bouton et la fleur. Avec le mélange de ces différentes parties de la plante, il sert souvent de bordure aux tableaux funéraires. Ce motif de décoration se trouve non seulement en Égypte (fig. 115), mais en Chaldée (fig. 116),



115. — Bordure de fleurs et de boutons de lotus. Thèbes. XVIII[e] dynastie. D'après Prisse d'Avesne.

en Chypre, en Phénicie et à Carthage (fig. 117). G. Perrot, *Hist. de l'art,* t. II, p. 319-331 ; t. III, p. 109, 460; t. IV, p. 325. Il est à croire qu'il a dû passer, avec tant d'autres emprunts, d'Égypte et de Phénicie en Palestine. Les décorations du temple et des monuments hébreux, étant tirées surtout du règne végétal, ces fleurs épanouies



116. — Fragment du seuil d'une porte de Khorsabad. D'après l'original. Musée du Louvre.

dont parle III Reg., n. 30, devaient être quelque chose de semblable. — Le lotus bleu, appelé en égyptien *sarpat,* se retrouve joint au lotus blanc dans les guirlandes des



117. — Stèle punique, avec fleurs et boutons de lotus. Bibliothèque nationale. Paris.

momies, et sur les tableaux funéraires. Sa ressemblance de forme avec le précédent pouvait lui faire donner par

des étrangers le même nom de *šûšan* comme au lotus blanc, et il pouvait également être emprunté par la décoration hébraïque. — Mais le lotus sacré des Égyptiens était le lotus rose, le *Nelumbium speciosum*, appelé *Neheb* ou *Nescheb* dans les textes, qui a maintenant disparu de la terre des Pharaons. C'est ce lotus qu'Hérodote, II, 92, nomme le lis rose du Nil. Précisément parce que c'était une plante sacrée, on ne le trouve pas en nature dans les tombeaux comme les deux autres. Mais c'est lui que l'on remarque le plus fréquemment employé comme motif de décoration, et dans la forme des chapiteaux. Il est vrai que cette représentation n'est pas semblable à la réalité : la fleur sacrée ainsi peinte ou sculptée sur les monuments est un type de convention. V. Loret, *La Flore pharaonique*, p. 112; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. I, p. 577-585. Dans l'architecture légère on retrouve cependant une imitation plus fidèle du lotus réel. Perrot, *ibid.*, fig. 312, 317, 318 p. 541-543, 585. C'est dans les chapiteaux égyptiens en forme de lotus qu'il faut aller chercher l'explication des ỳ. 19 et 22 du chap. VII du IIIe livre des Rois. « Les chapiteaux qui étaient sur la tête des colonnes étaient en forme de *šûšan*. » « Sur la tête des colonnes il y avait un ouvrage en forme de *šûšan*. » Le *šûšan* paraît bien être ici le lis d'eau, le lotus et non pas le lis proprement dit dont la forme ne se retrouve pas dans les chapiteaux égyptiens et phéniciens. Les descriptions de ce chapitre, éclairées par l'art égyptien et phénicien, permettent de reconstruire les chapiteaux des colonnes de bronze. M. de Vogüé l'a tenté dans *Le Temple de Jérusalem*, in-f°, Paris, 1864, p. 34 et pl. XIV. Mais si le chapiteau a des pétales de lotus sculptés sur son pourtour, en lui-même il n'a pas l'aspect d'une fleur aux divisions de la corolle nettement accusées; il est plutôt campaniforme. L'*Histoire de l'art*, t. IV, pl. VI et VII, et p. 318-320, donne une autre restitution qui répond mieux de ce côté aux conditions du problème. Le chapiteau a une partie bombée et cette sorte de bulbe ou de boule s'épanouit en fleur de nénuphar ou lotus. Les divisions de la corolle sont nettement accusées par les profondes échancrures du contour. Mais les pétales étant tronqués, l'ensemble ne représente encore qu'assez imparfaitement le calice ou la corolle du lotus. Voir LIS, col. 285. La mer d'airain était en forme de *šôšaunah*, II Par., IV, 5. La restitution qu'en donne l'*Histoire de l'art*, t. IV, fig. 172, p. 327, est plutôt campaniforme. Voir MER D'AIRAIN. Fr. Wœnig, *Die Pflanzen in alten Aegypten*, 2e édit., Leipzig, 1886, p. 17-74.

E. LEVESQUE.

LOUAGE. Voir LOCATION, col. 319.

LOUIS DE LÉON, augustin espagnol, né à Belmonte, dans la Manche, province de Cuença, en 1527 (non à Grenade), mort à Madrigal le 6 août 1591. Il fit ses études dans cette dernière ville et entra en 1543 dans l'ordre des augustins. En 1561, il devint professeur de théologie scolastique à l'Université. Ses leçons et ses livres eurent un grand succès, mais une de ses publications, le Commentaire du Cantique des Cantiques, qu'il expliquait allégoriquement, fut mal accueillie et déférée à l'Inquisition, qui lui reprocha aussi certaines propositions sur la Vulgate. Louis de Léon fut emprisonné à Valladolid de 1572 à 1577. Il supporta cette épreuve avec beaucoup de courage et de patience. Remis en liberté, il reprit sa chaire à l'Université et devint plus tard vicaire général de la province de Castille et enfin provincial de son ordre. Voir Gr. Mayans y Siscar, *Vida y juicio del M. Fray Luis de Leon*, en tête de ses Œuvres, dans la *Biblioteca de autores españoles* de Ribadeneyra.

Ses œuvres scripturaires sont contenues dans les trois premiers tomes de l'édition complète de ses écrits en langue latine, *Mag. Luyssi Legionensis, Augustiniani, divinorum librorum primi apud Salmaticenses Interpretis Opera, nunc primum ex MSS. ejusdem omnibus P.P. Augustiniensium studio edita*, 7 in-4°, Salamanque, 1891-1895. Le tome premier contient : *Proœmium et Expositio in Canticum Moysis : In Psalmos proœmium; Expositio in Psalmos* XXVI, XXVIII, LVII, *et* LVIII; *In Ecclesiastem proœmium, argumentum et expositio : quam Magister non absolvit, sed à vers. 13 capitis* IX *perfecta fuit à P. Didaco de Tapia, Ord. S. Augustini. Continet etiam hoc volumen appendicem in Psalmos* XV, XVI, XVIII *et* CLV, *quorum expositio Magistro Legionensi falso adscripta est.* — Tome second : *In expositionem Cantici Canticorum introductio, et in quodlibet caput ipsius Cantici triplex explanatio.* — Tome troisième. *In Abdiam Prophetam explanatio : In Epistolam B. Pauli ad Galatas expositio; Commentaria in Epistolam II B. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses, quæ versiculo 4, capitis* II, *abrumpit, et P. Tapia resumpsit usque ad reditum Magistri, quum tamen hujus continuatio inventa fuerit. Scripsit etiam, in lucemque edidit paulo ante mortem opusculum : De utriusque Agni immolatione legitimo tempore, quo Ludovicus magnam inter doctos circa Paschæ tempus disceptationem promovit.* Vernacula lingua edidit : *Los Nombres de Cristo* (De nominibus Christi); *Exposicion de Job* (Job commentaria); *La Perfecta Casada* (De perfectæ uxoris exemplari).

Louis de Léon fut un grand écrivain, en langue espagnole et en latin; il connaissait l'hébreu et le grec. — Comme beaucoup de ses œuvres furent dictées à ses élèves, et plus tard corrigées et développées par lui avant de les livrer à l'impression, les manuscrits qui nous en ont été conservés diffèrent les uns des autres. Il corrigea lui-même plusieurs fois ses écrits, toujours mécontent de son travail, sévère et très difficile pour la forme littéraire. L'édition de Salamanque (1891-1895) est la plus correcte et la plus sûre.

Les commentaires du *Cantique de Moïse*, des *Psaumes* et de l'*Ecclésiaste* sont littéraux, fondés sur le texte original, avec de nombreuses concordances bibliques et une grande érudition profane : le tout entremêlé d'applications morales. — Quant à son *Exposition du Cantique des Cantiques*, il en publia d'abord une traduction espagnole avec des notes. Elle est dans la *Biblioteca de Autores españoles*, de Ribadeneyra, *Escritores del siglo* XVI, t. II, Madrid, 1855, p. 247-284. C'est elle qui lui valut son procès inquisitorial. Plus tard, il la publia en latin à Salamanque, en 1582, en y ajoutant le commentaire du Psaume XXVI. Une nouvelle édition parut en 1582. L'une et l'autre renferment un commentaire littéral et un commentaire moral. En 1589, une dernière édition, publiée également à Salamanque, fut enrichie d'un troisième commentaire, un commentaire mystique. L'auteur expose ainsi lui-même sa triple explication : *Prima verborum interpretationem continet; altera Deum amantis animæ progressus in amore complectitur; tertia comprehendit Ecclesiæ militantis, a mundi initio usque ad finem sæculi, amoris cursum atque rationem.* — L'*Expositio in Abdiam Prophetam* est littérale, historique et allégorique. D'après l'auteur: par Édom il faut entendre non seulement les Iduméens, mais aussi les Perses et les Juifs. L'*Expositio in Epistolas Pauli et in Ecclesiastem* est également littérale avec des réflexions morales. — Voir Gonzalès de Tejada, *Vida de Fray Luis de Leon*, Madrid, 1863; H. Reusch, *Luis de Leon*, Bonn, 1873.

R. MARTINEZ Y VIGIL.

LOUP (hébreu : *ze'êb*, le *zîbu* assyrien et le *deeb* arabe; Septante : λύκος; Vulgate : *lupus*), carnassier du genre chien.

1° Il diffère du chien par sa taille plus grande, un museau plus allongé, une mâchoire plus forte, des oreilles toujours droites et un pelage très touffu (fig. 118). Il a

plus de férocité que de courage. Il n'attaque l'homme que quand il est affamé, mais il fait une guerre terrible aux bergeries et aux basses-cours. — Le loup commun, *canis lupus*, a fait de tout temps la terreur des troupeaux



118. — Loup de Syrie.

de Palestine, bien qu'aujourd'hui il soit surtout confiné dans le Liban. Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. LX. On le rencontre néanmoins encore assez souvent dans les plaines maritimes ou celles de Génézareth, dans les ravins de Galilée et surtout du territoire montagneux de Benjamin, et quelquefois aussi dans les forêts de Basan et de Galaad. Les loups de Palestine, bien que beaucoup moins nombreux que les chacals, font beaucoup plus de ravages que ces derniers. Voir CHACAL, t. II, col. 477. Ils ne vont pas par bandes, mais deux ou trois seulement à la fois. Ils se cachent la nuit à proximité des bergeries, derrière des rochers, avancent avec cette démarche caractérisée par notre expression française « à pas de loup », sans éveiller l'attention des chiens de bergers, sautent dans l'enceinte qui renferme le troupeau, voir t. II, fig. 611, col. 1987, saisissent leur victime en silence et s'enfuient avec leur proie. Les bergers de Galilée ont coutume de tirer de temps en temps des coups de fusil pendant la nuit, afin de tenir à distance ces dangereux carnassiers. Le loup de Syrie a le pelage plus clair que celui d'Europe. Les indigènes parlent d'une autre espèce plus féroce, celle du loup qu'ils appellent *scheeb,* qui n'est autre probablement que le *Canis lycaon* des naturalistes. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 153-155. Dans le sud de la Palestine se rencontre aussi le loup d'Égypte, *canis lupaster,* qui a une taille plus petite que celle du loup ordinaire, un poil jaune doré et un système musculaire qui ne lui permet pas de s'attaquer à de gros animaux. Il doit se contenter tout au plus d'agneaux ou de chevreaux, et vit surtout d'animaux morts dont il traîne les cadavres dans les cavernes. Il a à peu près les mœurs des chacals. Pour préserver les troupeaux de ses attaques, on entoure pendant la nuit les parcs à moutons de branchages épineux. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 340. D'ordinaire le carnage du loup ne se borne pas à une seule brebis. Si les chiens sont absents ou inattentifs, il étrangle tout ce qu'il peut, emporte avec lui une première victime qu'il mange et revient en chercher ensuite deux ou trois autres qu'il cache. La faim l'oblige quelquefois à se jeter sur un troupeau, même en plein jour. Il lui arrive aussi de suivre l'homme pour le surveiller de loin et profiter de ses moindres faiblesses pour l'assaillir.

2° La Sainte Écriture ne parle guère des loups qu'au sens figuré. Jacob mourant dit prophétiquement du dernier de ses fils : « Benjamin est un loup qui déchire; le matin, il dévore la proie, et le soir, il partage le butin. » Gen., XLIX, 27. Voir BENJAMIN (TRIBU DE), t. I, col. 1598. Le loup est naturellement l'image de ceux qui exercent la violence, des chefs de Jérusalem qui ruinent et dévorent le peuple, Ezech., XXII, 27, des juges iniques d'Israël qui n'attendent même pas au matin pour commettre l'injustice. Soph., III, 3. Une peinture du cimetière de Calliste représente Susanne sous la figure d'une brebis menacée à droite et à gauche par deux animaux, dont l'un au moins est certainement un loup, et caractérisent bien les deux vieillards accusateurs (fig. 119). Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiq. chrét.,* 2e édit., Paris, 1877, p. 747. Les Chaldéens vont tomber sur Juda comme les loups du désert. Jer., V, 6. Ils sont montés sur



119. — Susanne entre les deux vieillards figurés par un loup et un léopard. Peinture du cimetière de Calliste. D'après Perret, *Les catacombes de Rome,* t. I, pl. LXXVIII.

des chevaux plus rapides que les loups du soir. Hab., I, 8. Le loup sort le soir pour chercher sa proie : il peut faire jusqu'à cent soixante kilomètres dans sa nuit pour la trouver ou se mettre à l'abri. Nul cheval n'approche d'une vitesse si grande et si soutenue. En Sibérie, on a vu plus d'une fois des bandes de loups accompagner et même devancer, dans leur course affolée, les chevaux attelés aux traîneaux. L'agneau a dans le loup un ennemi acharné; nul accord n'est possible entre eux. Eccli., XIII, 21. Et pourtant, à l'époque de la rédemption, ils habiteront et paîtront ensemble, Is., XI, 6; LXV, 25, c'est-à-dire que les hommes les plus ennemis deviendront tous frères, par la grâce du Sauveur. — Dans le Nouveau Testament, où les agneaux et les brebis représentent les disciples de Jésus-Christ, les ennemis de l'Évangile sont naturellement figurés par les loups. Ces loups sont d'abord les faux prophètes : « Ils viennent à vous avec des vêtements de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. » Matth., VII, 15. Ces paroles font allusion à la ruse hypocrite du loup. Il se dissimule pour commettre ses méfaits, ou bien il fait montre de douceur. Quand un loup veut s'emparer d'un jeune chien encore inexpérimenté, mais peut-être défendu par des gardiens plus à craindre, il s'approche, attire son attention par des gambades de toutes sortes comme pour l'inviter à jouer, et, quand il a réussi à le faire venir à l'écart, se jette sur lui. Il sait de même amener un chien plus vigoureux dans une embuscade où se trouve un autre loup,

et où tous deux peuvent le terrasser. Ces procédés ne sont pas ignorés des faux prophètes. En donnant la mission à ses apôtres, Notre-Seigneur leur dit qu'il les envoie « comme des brebis au milieu des loups ». Matth., x, 16. Plus tard, il envoie de même ses disciples « comme des agneaux au milieu des loups ». Luc. x, 3. Les Juifs d'abord, puis les persécuteurs païens n'ont que trop justifié cette comparaison. Enfin, saint Paul dit aux pasteurs d'Éphèse : « Je sais qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau. » Act., xx, 29. Il explique lui-même que ces loups sont les faux docteurs qui, par un enseignement pernicieux, entraîneront des disciples après eux. Act., xxix, 30. — Un des chefs des Madianites qui pillaient la Palestine du temps de Gédéon s'appelait *Ze'êb* (Vulgate : *Zeb*), c'est-à-dire le Loup. Jud., vii, 25. Voir Zeb. H. Lesêtre.

LÖW Jehuda, rabbin et commentateur juif, né à Worms, en 1520, mort à Prague, en 1609. Il fonda dans cette dernière ville une école pour l'étude du Talmud. Ce fut un cabbaliste célèbre et l'on a raconté de lui bien des choses extraordinaires. Ses œuvres les plus remarquables, énumérées dans l'épitaphe placée sur son tombeau, sont : *Explication du Pentateuque de Raschi,* Prague, 1578; *Derekh chajjim,* explication des paroles des Pères, Cracovie, 1589; *'Or ḥôdeš,* « la nouvelle lumière, » explication d'Esther (1600). J. Sedlacek.

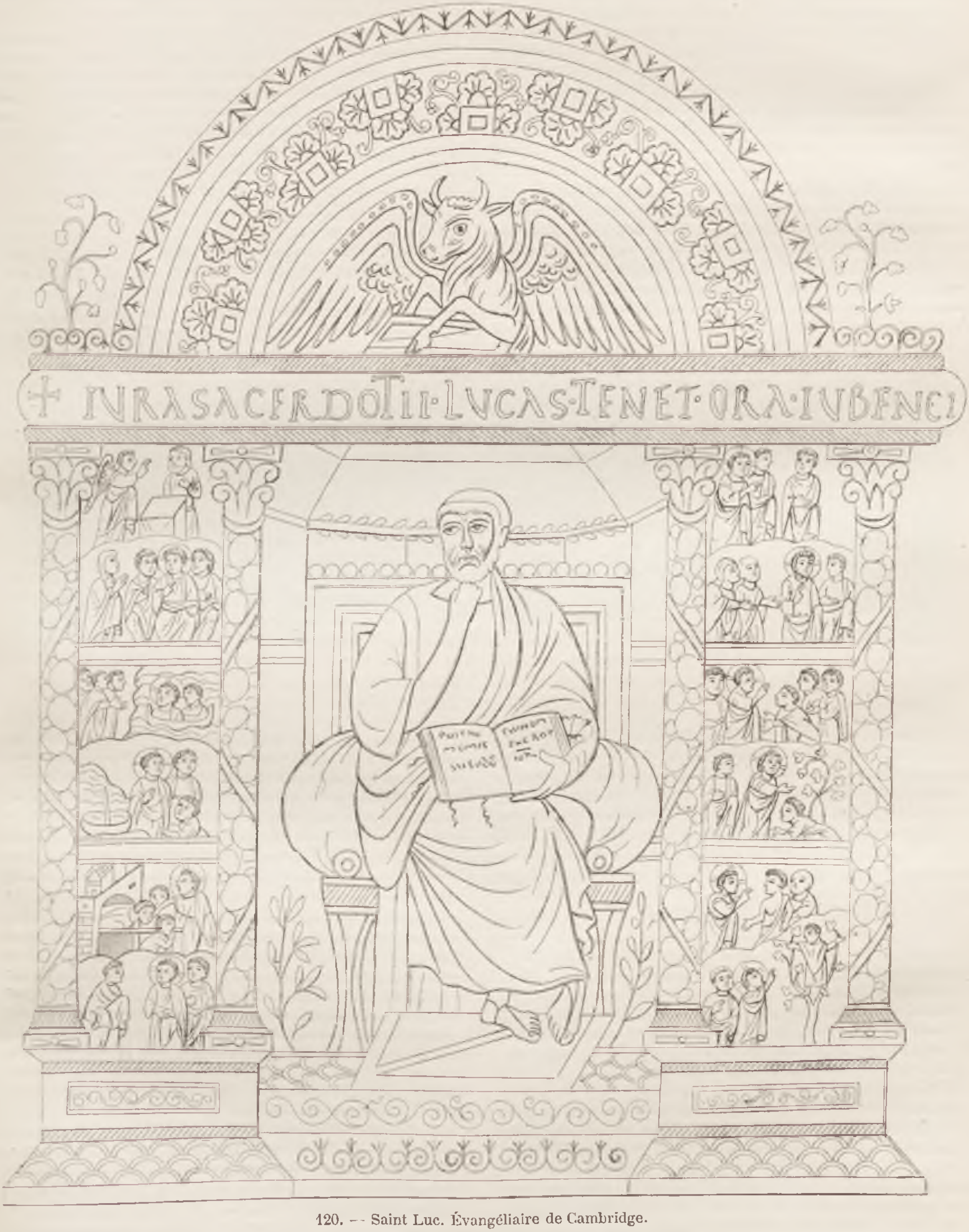
1. LOWTH Robert, fils de William Lowth, théologien et hébraïsant protestant anglais, né à Buriton le 27 novembre 1710, mort à Londres, le 3 novembre 1787. Il entra, en 1722, au collège de Winchester, et, en 1729, à *New College,* à Oxford, où il prit ses grades universitaires. Il reçut ensuite les ordres, et fut d'abord vicaire à Overton, Hampshire, en 1735. En 1741, il fut nommé professeur de poésie à Oxford, et fit un cours sur la poésie des Hébreux qu'il publia plus tard. Il accompagna Henry Bilson-Legge dans son ambassade à Berlin, en 1748. Choisi en 1749 pour faire l'éducation des fils du duc de Devonshire, il voyagea quelque temps avec eux. Après avoir occupé diverses charges ecclésiastiques et divers évêchés, il obtint enfin l'évêché de Londres en 1777, et il occupa ce siège jusqu'à sa mort. Le plus célèbre de ses ouvrages est son livre sur la poésie hébraïque : *De sacra poesi Hebræorum. Prælectiones academicæ Oxonii habitæ a Roberto Lowth. Subjicitur metricæ Harianæ brevis confutatio, et oratio Crewiana,* in-4°, Oxford, 1753; 2e édit., in-8°, 1763. Réimprimé avec les notes de J. D. Michaelis, 2 in-8°, Gœttingue, 1758-1762; id., 1769-1770. Une 3e édit., du livre parut à Oxford, en 1775, in-8°; une autre fut publiée à Leipzig, en 1815, in-8°, par E.-F.-C. Rosenmüller *cum notis et epimetris J. D. Michaelis... Insunt C. F. Richteri de ætate libri Jobi definienda atque C. Weisii de metro Hariano commentationes.* La réfutation du système de Hare donna lieu à une controverse assez longue entre Lowth et plusieurs savants de son temps (Thomas Edwards, Warburton, John Brown). Son livre fut traduit en allemand, avec notes, par Michaelis, Gœttingue, 1763 et 1793; en anglais par Gregory, avec les notes de Michaelis, 2 in-8°, 1793; en français par Suard, 2 in-12, Lyon, 1812, et Avignon, 1839; en français également par Roger, de l'Académie française, in-8°, Paris, 1813. — Il faut citer encore de lui : *Isahia, a new translation, with a preliminary dissertation and notes,* in-4°, Londres, 1778; in-4°, 1779; in-8°, 1790; 13e édit., in-8°, 1842. Il en existe une traduction allemande par G.-H. Richerz, avec des additions et des notes par B. Koppe, 4 in-8°, Leipzig, 1779-1781. Dans cet ouvrage, Lowth modifia trop arbitrairement le texte original sous prétexte de le corriger, mais il eut le grand mérite de faire ressortir, dans sa dissertation préliminaire et dans sa version même, le caractère et la forme de la poésie hébraïque, qu'il avait déjà étudiés avec succès dans son premier écrit. C'est à lui que l'on doit d'avoir mis en évidence le trait caractéristique de la poésie hébraïque qu'il appela « parallélisme », nom qui lui est resté. Voir Hébraïque (Langue), t. iii, col. 489. — Voir *Memoirs of the Life and Writings of the late Bishop Lowth,* 2 in-8°, Londres et Gœttingue, 1787. A. Regnier.

2. LOWTH William, théologien protestant anglais, né à Londres le 3 septembre 1660, mort à Buriton (Southampton), le 17 mai 1732. Il étudia d'abord sous la direction de son grand-père, Simon Lowth, puis entra à *Merchant Taylors' school,* à Londres, le 11 septembre 1672, et enfin fut admis comme élève à *St-John's college,* à Oxford, le 11 juin 1675. C'est là qu'il termina ses études, et il devint plus tard *fellow* du même collège. Son premier ouvrage, intitulé *Vindication of the divine authority of the Old and New Testaments,* Londres, 1683 et 1690, et publié pour répondre aux attaques de Le Clerc contre l'inspiration de l'Écriture Sainte, lui concilia les bonnes grâces de Peter Mew, évêque de Winchester, qui fit de lui son chapelain, puis le nomma chanoine, le 8 octobre 1696, et enfin lui donna le bénéfice de Buriton, où il vécut jusqu'à sa mort. Outre l'ouvrage déjà mentionné, on peut citer de lui : *Commentary on the prophets,* qui parut en plusieurs parties de 1714 à 1725, et qui fut ensuite réuni en un volume pour faire suite à un livre de Patrick intitulé *Commentary on the earlier books of the Old Testament,* avec lequel il fut plus d'une fois réimprimé, en même temps que les Commentaires du Nouveau Testament de Whitby, Arnald et Lowman. A. Regnier.

1. LUC (SAINT) (grec : Λουκᾶς), troisième évangéliste et auteur des Actes des Apôtres (fig. 120). — 1° *Son nom.* — Λουκᾶς est généralement aujourd'hui regardé comme une abréviation de Λουκανός. Il existe dans le Nouveau Testament d'autres abréviations de noms propres de cette sorte, par exemple : Κλεόπας de Κλεόπατρος. Voir t. ii, col. 806. Les manuscrits de l'Italique, *Vercellensis, a, Corbeiensis, ff*², *Vindobonensis, i,* et le *codex Dublinensis* de la Vulgate (du ixe siècle) intitulent le troisième Évangile *secundum Lucanum.* Cf. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1893, t. i, fasc. 3, p. 307. Ce nom de Lucanus se retrouve dans Priscillien, *Opera,* édit. Schepss, Vienne, 1889, p. 47, et sur un sarcophage d'Arles, du ve siècle (fig. 121). C'est le nom du poète Lucain. Godet, *Introduction au N. T.,* Paris, 1900, p. 448-449, conclut sans raison suffisante, de la forme abrégée de son nom et de sa qualité de médecin, les médecins étant ordinairement des affranchis, que Luc était originaire de la Lucanie et un esclave affranchi de « l'excellent Théophile » à qui il a dédié ses deux livres. Cette contraction du nom de Luc est préférable à celle qui le fait dériver de Λουκιανός, car on ne s'expliquerait pas l'élision de l'*i*, et les exemples analogues de noms latins montrent bien que *Lucianus* aurait été plutôt contracté en *Lucius.* Par cette raison déjà il faudrait écarter les identifications, parfois proposées, de saint Luc avec les Lucius nommés dans le Nouveau Testament. Cf. Origène, *In Rom.,* l. X, 32, t. xiv, col. 1288. D'ailleurs, d'autres motifs s'y opposent. Un Lucius est le parent de saint Paul, Rom., xvi, 21; l'autre était originaire de Cyrène. Act., xiii, 1. Voir ces noms. La contraction de Lucilius, soutenue par Grotius, malgré l'analogie avec 'Ολυμπᾶς, Rom., xvi, 15, dérivé de 'Ολυμπιόδωρος, est moins vraisemblable que celle à laquelle s'est ralliée la majorité des critiques.

2° *Sa patrie et sa condition.* — Au témoignage de saint Paul, Col., iv, 14, cf. ℣. 11, Luc était un médecin d'origine païenne. Il est placé par l'Apôtre au nombre de ses compagnons, distincts de ceux qui étaient sortis

du judaïsme, ỳ. 11. Sa connaissance des formes plus classiques du grec peut confirmer cette origine. J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 110-111. Les hébraïsmes de son style ne s'y opposent pas, car ils peuvent provenir des sources qu'il a reproduites dans ses écrits. D'ailleurs, il faut convenir avec saint Jérôme, *In Is.*, VI, 9, t. XXIV, col. 98 qu'il savait mieux le grec que l'hébreu. Cf. *Epist.*, XX, 4, t. XXII, col. 378. D'autre part, son exacte connaissance des usages juifs a fait penser à plusieurs qu'il était prosélyte. Saint



120. — Saint Luc. Évangéliaire de Cambridge.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, pl. 141.

Jérôme, *Liber heb. quæst. in Gen.*, t. XXIII, col. 1002, rapporte cette tradition, sans l'accepter. Les fréquentes relations de Luc avec les Apôtres et avec les chrétiens, convertis du judaïsme, ont suffi à le mettre au courant

des coutumes juives. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont généralement affirmé que saint Luc était originaire d'Antioche. Eusèbe, *H. E.*, III, 4, t. XX, col. 220; *Quæst. ad Stephan.*, suppl., 4, t. XXII, col. 961 (plusieurs critiques pensent qu'Eusèbe a puisé ce renseignement dans l'*Epist. ad Aristidem* de Jules Africain); S. Jérôme, *De vir. illust.*, 7, t. XXIII, col. 610; Euthalius, *Elenchus*, prolog., t. LXXXV, col. 636. Les anciens prologues latins du troisième Évangile, qui sont antérieurs à ces écrivains, indiquaient déjà le même lieu d'origine. P. Cossen, *Monarchianische Prologe*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 7; Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J.-C. latine*, Oxford, 1893, t. I, fasc. 3, p. 269, 271. Cette désignation du lieu de naissance de Luc ne provient pas d'Act., XIII, 1, puisque l'auteur du troisième Évangile et des Actes est différent de Lucius de Cyrène, mentionné là comme membre de l'Église d'Antioche. M. Ramsay, *Paulus in der Apostelgeschichte*, p. 330, a prétendu que Luc était originaire de Macédoine et que sa famille avait seulement des relations à Antioche. Mais les anciens affirment que Cléophas est nommé, Luc., XXIV, 18, le trahissait à leurs yeux. Cf. Théophylacte, *Enarrat. in Evang. Luc.*, t. CXXIII, col. 685, 1113. Mais le contexte exige que le personnage nommé soit un témoin des événements de la semaine, ce qui ne convient pas à saint Luc. L'auteur du canon de Muratori dit expressément du troisième évangéliste : *Dominum tamen nec ipse vidit in carne.* La tradition patristique a reconnu dans saint Luc non un apôtre, mais un homme apostolique, non un disciple immédiat du Christ, mais seulement un disciple des apôtres. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, IV, 2, t. VII, col. 845; Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 2, t. II, col. 363; S. Jérôme, *In Is.*, l. XVIII, t. XXIV, col. 650; *In Matth.*, prol., t. XXVI, col. 18; S. Augustin, *De consensu Evangel.*, I, II, III, t. XXXIV, col. 1043; *Cont. Faust.*, XVII, III, t. XLII, col. 341; *Constit. apost.*, II, LVII, t. I, col. 729; S. Chrysostome, *In Matth.*, hom. I, 2, t. LVII, col. 16; *In Acta*, hom. I, 1, t. LX, col. 13; Théodoret, *Hist. relig.*, præf., t. LXXXII, col. 1283. On ne sait pas avec certitude à quelle époque et dans quelles circonstances Luc devint chrétien. Comme il était originaire



121. — Sarcophage d'Arles. D'après une photographie.

explicitement que Luc est né à Antioche. Ils attribuent, ainsi que l'auteur du Canon dit de Muratori, à saint Luc la profession de médecin. Saint Paul, d'ailleurs, l'avait appelé Luc « le médecin ». Col., IV, 14. On a confirmé cette dénomination par les détails médicaux et les termes techniques, employés dans le troisième Évangile, IV, 38; XXII, 43, etc., et dans les Actes, XIII, 11. Hobart, *The medical language of saint Luke*, Dublin, 1882; A. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1892, t. VIII, fasc. 4, p. 37-40. Eusèbe, *Quæst. ad Stephan.*, suppl., 4, t. XXII, col. 961, et saint Jérôme, *Epist.*, XX, 4, t. XXII, col. 378, concluaient de la profession de saint Luc qu'il était *inter omnes evangelistas græci sermonis eruditissimus.* Comme les médecins étaient souvent, dans l'antiquité, de condition servile, des exégètes modernes, ainsi qu'on l'a vu plus haut, ont conclu, contrairement à la tradition, que Luc était un esclave affranchi.

3° *Sa conversion.* — Dans le prologue de son Évangile, I, 1-3, saint Luc laisse clairement entendre qu'il n'a pas été un des disciples immédiats de Jésus, puisqu'il se propose de raconter les faits, non tels qu'il les a vus, mais tels qu'il les a appris des témoins oculaires et des auditeurs du Sauveur. Néanmoins, on a voulu le mettre en rapports directs avec Notre-Seigneur. Adamantius, *Dial. de recta in Deum fide*, t. XI, col. 1721, et saint Épiphane, *Hær.*, LI, 11, t. XLI, col. 908, en ont fait un des soixante-douze disciples. Luc., X, 1. Saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, præf., I, 3, t. LXXV, col. 517, rapporte que quelques-uns reconnaissaient en lui le second disciple qui vit Jésus ressuscité, sur le chemin d'Emmaüs; son silence sur ce personnage, alors d'Antioche, il est vraisemblable qu'il a été converti de bonne heure par les premiers prédicateurs de l'Évangile, qui vinrent de Jérusalem en cette ville. Act., XI, 19-30. Cette conclusion est confirmée par une addition que le texte occidental contient dans ce récit entre les versets 27 et 28. Le *Codex Cantabrigiensis D* présente, en effet, cette leçon : Ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις, συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς, etc., appuyée par plusieurs manuscrits de la vieille version latine, ainsi qu'il résulte d'une citation de saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. II, c. XVII, 57, t. XXXIV, col. 1295 : *Eratque magna exsultatio. Congregatis autem nobis, surgens unus*, etc. Si cette leçon était originale, il en résulterait qu'elle mettrait en scène l'auteur du livre des Actes et que par suite saint Luc aurait été un des premiers membres de la jeune Église d'Antioche. Quelques-uns ont pensé qu'il avait été converti à la foi chrétienne par saint Paul après que celui-ci eut été amené à Antioche par Barnabé. Act., XI, 25. Mais on remarque avec raison que saint Paul n'appelle jamais Luc son « fils ».

4° *Luc, compagnon de saint Paul.* — Quoi qu'il en soit, nous savons avec certitude que saint Luc a été le compagnon de saint Paul et son collaborateur. Lui-même nous a laissé dans les Actes le récit circonstancié d'un témoin oculaire. Voir t. I, col. 153-155. L'écrivain témoigne de sa présence par l'emploi du pronom pluriel *nous* à partir d'Actes, XVI, 10. Nous ignorons comment il se rencontra avec saint Paul à Troade, mais il devait être connu de l'apôtre qui avait séjourné à Antioche. Il partit avec lui et l'accompagna jusqu'à Philippes de Macédoine. Son récit montre qu'il eut une part à la fondation de l'Église de cette ville. Act., XVI, 10-17. Il ne fut

pas emprisonné avec Paul et Silas et ne les suivit pas à leur départ. 19-40. On en a conclu qu'il demeura à Philippes pour affermir et développer la communauté chrétienne. La séparation de Luc et de Paul dura cinq ou six années. Cela résulte de l'absence de la salutation de la part du premier dans six lettres du second. Ce ne fut que lorsque Paul, après ses deux missions en Grèce et en Asie Mineure, repassa à Philippes pour aller porter à Jérusalem l'argent recueilli dans les Églises de la Macédoine, que Luc l'accompagna de nouveau. Act., XX, 6. Du rapprochement de ce texte avec II Cor., VIII, 18, il ressort que le frère, loué dans ce dernier passage, ne peut guère être saint Luc, quoi qu'en aient pensé plusieurs Pères. S. Ignace, *Ad Ephes.*, 15, t. V, col. 749; Origène, *In Luc.*, hom. I, t. XIII, col. 1804; S. Ambroise, *In Luc.*, I, t. XV, col. 1538; S. Jérôme, *Epist.*, LIII, n. 8, t. XXII, col. 548; *De viris illust.*, 7, t. XXIII, col. 619; S. Chrysostome, *In Act.*, hom. I, 1, t. LX, col. 15; *In II Tim.*, hom. X, 1, col. 655; (quoiqu'il reconnaisse Barnabé, *In II Cor.*, hom. XVIII, 1, t. LXI, col. 523). Ce frère, célèbre dans toutes les Églises par sa prédication de l'Évangile (et non par la rédaction d'un Évangile), avait été délégué par les Églises de la Macédoine pour cet office de charité consistant à recueillir des collectes pour les fidèles de Jérusalem, en vue de l'accompagner dans cette ville. R. Cornely, *Comment. in S. Pauli Epist. ad Cor. alteram*, Paris, 1892, p. 230-232. Saint Paul l'envoie de Macédoine, II Cor., VIII, 1, avec Tite et un autre frère. *Ibid.*, 16-22. Or, c'est de la Macédoine que le même apôtre revint à Philippes, où il retrouva Luc qui, au lieu d'aller à Corinthe, fit route avec lui et d'autres compagnons parmi lesquels n'est pas Tite, vers Jérusalem. Act., XX, 3-6. Voir t. II, col. 998-999. Si l'on admettait néanmoins que ce frère soit saint Luc, il faudrait reconnaître que saint Paul attendit à Philippes son retour de Corinthe avant de partir pour Jérusalem, emportant la collecte faite parmi les Corinthiens.

A partir de la rencontre de Paul et de Luc à Philippes, le livre des Actes devient une sorte de journal de voyage. Après la fête de Pâques, Paul et Luc rejoignirent à Troade, où ils les avaient devancés, leurs compagnons de route. Ils y demeurèrent sept jours. Act., XX, 5, 6. Tandis que Paul se rendait à Assos par terre, Luc et les autres y allaient par mer. Ils emmenèrent l'Apôtre à Mitylène, puis par mer à Samos et à Milet. Act., XX, 13-15. Après l'entrevue si émouvante avec les anciens d'Éphèse, les voyageurs s'embarquèrent pour Cos, Rhodes et Patare, puis, sur un autre vaisseau, pour Tyr. Act., XXI, 1-3. De Tyr, ils descendirent à Ptolémaïde et à Césarée, où ils séjournèrent quelques jours. Act., XXI, 7, 8. Malgré les dangers prédits à Paul, ils montèrent à Jérusalem, où ils furent bien accueillis. Act., XXI, 15, 17. Luc fut témoin oculaire des événements qui s'accomplirent en cette ville et qu'il raconte. Act., XXI, 18-XXVI, 32, aussi bien que de l'emprisonnement de Paul à Césarée. On ne peut affirmer qu'il soit demeuré constamment dans cette ville auprès de l'Apôtre. Quoique le récit à la première personne du pluriel cesse dans les Actes, il est légitime de penser que Luc était un de ces amis de Paul à qui le gouverneur Félix autorisa l'accès de la prison. Act., XXIV, 23. Ce qui rend vraisemblable son séjour continu à Césarée durant les deux années de l'emprisonnement de Paul, c'est que, dès que l'envoi de celui-ci à Rome fut décidé, Luc et Aristarque se trouvèrent là pour l'accompagner. Act., XXVII, 1, 2.

Luc fut donc témoin oculaire des événements du voyage de Césarée à Rome et put raconter dans les Actes les circonstances du trajet, les villes où ils firent escale, les changements de vaisseaux, le naufrage à Malte, la continuation du voyage jusqu'à Rome et la situation de l'Apôtre dans cette ville. Act., XXVII, 2-XXVIII, 29. Saint Paul y demeura deux ans. Act., XXVIII, 30. Saint Luc resta un certain temps avec lui, car dans les Épîtres aux Colossiens, IV, 14, et à Philémon, ℣. 24, qu'on rapporte généralement à la première captivité de Paul à Rome, l'apôtre salue ses correspondants au nom de Luc. Mais de l'absence de salutation de sa part dans l'Épître aux Philippiens, qui a été écrite de Rome après les précédentes, il résulte qu'il avait quitté l'apôtre avant la fin de son séjour en cette ville. D'autre part, saint Paul était seul lors de sa première comparution devant César. II Tim., IV, 16. Nous ignorons où se rendit Luc en sortant de Rome. L'indication fournie par les *Acta Pauli*, Lipsius, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891, t. I, p. 104, suivant laquelle Luc se serait rendu en Gaule, n'a aucune valeur. Durant la seconde captivité de Paul à Rome, nous retrouvons Luc à ses côtés. II Tim., IV, 11. On rapporte généralement la composition des Actes à la deuxième année de la première captivité de saint Paul à Rome. Voir t. I, col. 155. Le troisième Évangile, qui est un πρωτος λόγος, Act., I, 1, serait antérieur. Voir plus loin. Quelques critiques ont attribué à saint Luc, sans raisons suffisantes, la rédaction de l'Épître aux Hébreux. Voir t. III, col. 545.

5° *Dernières années.* — Nous manquons de renseignements anciens et certains sur l'histoire de saint Luc après la mort de saint Paul et sur la fin de sa vie. Ceux que nous possédons sont relativement récents et souvent contradictoires. Saint Épiphane, *Adv. hær.*, LI, 11, t. XLI, col. 907, prétend que saint Luc prêcha l'Évangile en Dalmatie, en Gaule, en Italie et en Macédoine, surtout en Gaule, comme Crescens. Voir t. II, col. 1111. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIII, 11, t. XXXVI, col. 228, le fait aller en Achaïe, où il aurait rédigé son Évangile. *Carm.*, l. I, sect. I, carm. XII, t. XXXVII, col. 474. Les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XLVI, t. I, col. 1052, affirment que saint Luc ordonna Avilius, le deuxième évêque d'Alexandrie. Diverses subscriptions de manuscrits du troisième Évangile, citées en note, *ibid.*, par Cotelier, indiquent Alexandrie la Grande comme le lieu de la composition de cet Évangile. Siméon Métaphraste, *Vita S. Lucæ*, 7, t. CXV, col. 1136, fait retourner saint Luc de Rome en Orient, parcourir toute la Libye et parvenir en Égypte, où il convertit la Thébaïde supérieure et où il fut institué évêque dans une ville aux sept portes de la Thébaïde inférieure. Selon lui, *ibid.*, 8, col. 1137, saint Luc y mourut en paix. Néanmoins, il place sa sépulture en Achaïe et raconte la translation de ses reliques de Thèbes en Béotie à Constantinople par les soins de Constance. *Ibid.*, 9, 10, col. 1137. De telles contradictions montrent le peu de valeur de ses renseignements. Cf. Ménologe grec, au 18 octobre, t. CXVII, col. 113. Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 43, t. CXLV, col. 876, prétend que l'évangéliste alla de Rome en Grèce. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, IV, n. 69, t. XXXV, col. 589, est le premier qui parle du martyre de saint Luc. Saint Gaudence, évêque de Brescia, *Serm.*, XVII, t. XX, col. 962, rapporte que saint Luc fut tué à Patras en Achaïe. Saint Isidore de Séville, *De vita et obitu Patrum*, 82, t. LXXXIII, col. 154, sait que saint Luc mourut à l'âge de 74 ans et qu'il fut enseveli en Bithynie; il déclare qu'il avait été très chaste dès son enfance. Le vieux prologue du troisième Évangile contenait ces mêmes renseignements : *neque uxorem unquam habens neque filios, LXXIV annorum obiit in Bithynia, plenus Spiritu sancto.* P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig, 1896, p. 8. Selon Nicéphore Calliste, *loc. cit.*, saint Luc fut pendu à un olivier et son sépulcre était célèbre. Le pseudo-Dorothée, *Patr. Gr.*, t. CXXIII, col. 685, prétend que saint Luc est mort et a été enseveli à Éphèse. Cf. A. Dutau, *Un prétendu tombeau de saint Luc à Éphèse restitué à la mémoire de saint Antipas*, Paris, 1883. La vingtième année du règne de Constance, en 357, les

reliques de saint Luc ont été transférées d'Achaïe (mais de Bithynie, selon S. Isidore de Séville) à Constantinople. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 7, t. XXIII, col. 621; *Cont. Vigilantium*, 5, *ibid.*, col. 343; *Chronic.*, an. 360, t. XXVII, col. 690; Théodore le Lecteur, *Excerpta*, t. LXXXVI, col. 213; S. Isidore de Séville, *De vita et obitu Patrum*, 82, t. LXXXIII, col. 154. Quelques ossements se trouvaient à Brescia, S. Gaudence, *Serm.*, XVII, t. XX, col. 963; à Funda, S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, n. 17, t. LXI, col. 339: à Antioche et à Ostie. Id., *Poema*, XXX, v. 35, *ibid.*, col. 672. L'Église célèbre la fête de saint Luc le 18 octobre. On a donné le bœuf comme symbole au troisième évangéliste parce que son récit commence par le sacrifice offert par Zacharie, père de Jean-Baptiste.

6° *Saint Luc était-il peintre?* — D'après Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. II, c. XLIII, t. CXLV, col. 876, saint Luc était très habile dans l'art de la peinture. Siméon Métaphraste, *Vita S. Lucæ*, 6, t. CXV, col. 1136, lui attribue une image du Christ qu'on honorait de son temps. On lui a attribué aussi des peintures de la sainte Vierge. Cette attribution repose sur le témoignage de Théodore le Lecteur, du VI[e] siècle. Il rapporte que l'impératrice Eudoxie avait trouvé à Jérusalem un portrait de la mère de Dieu, peint par l'apôtre Luc, et qu'elle l'avait envoyé à Constantinople pour en faire présent à sa belle-sœur Pulchérie, femme de Théodose II. Théodore le Lecteur, *Excerpta*, I, 1, t. LXXXVI, col. 165. Les Madones dites de saint Luc reproduisent un type byzantin de la Vierge et peuvent remonter au V[e] siècle. Rien d'authentique ne justifie l'attribution à saint Luc de ces images. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2[e] édit., Paris, 1877, p. 791-792; E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899, t. II, p. 266**-280**. Cf. *Acta sanctorum*, octob. t. VIII, p. 282-313. E. MANGENOT.

2. LUC (ÉVANGILE DE SAINT). — I. AUTHENTICITÉ. — L'authenticité du troisième Évangile n'a jamais été contestée, et la critique la plus avancée respecte l'universelle attribution de ce récit à saint Luc. Les titres grecs et latins : Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, *Evangelium secundum Lucam*, ou autres analogues, qui se lisent en tête des manuscrits et des éditions, remontent au II[e] siècle, voir t. II, col. 2060, à l'époque où le troisième Évangile était expressément attribué à Luc, son auteur. Mais des citations formelles ou implicites du troisième Évangile dans les écrits de la fin du I[er] siècle et du commencement du II[e] prouvent que ce livre existait déjà et était connu dans l'Église entière.

1° *Existence et connaissance du troisième Évangile à la fin du I[er] siècle et au commencement du II[e].* — Saint Clément de Rome cite, de mémoire, semble-t-il, des paroles prononcées par Jésus. Aucune ne répond textuellement à aucun des synoptiques. Quelques mots cependant ressemblent de plus près à saint Luc, qu'à saint Matthieu. Ainsi, *I Cor.*, XIII, 2, ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν, rappelle de très près Luc., VI, 38. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, 2[e] édit., Tubingue, 1887, p. 78. *I Cor.*, XLVI, 8, combine Matth., XXVI, 24, et Luc., XVII, 2. *Ibid.*, p. 120. La ressemblance entre *I Cor.*, XXIII, 4, et Luc., XXI, 29, 30, est plus éloignée. Sans être décisives, ces coïncidences sont plus que suffisantes à prouver l'emploi du troisième Évangile à Rome entre 93 et 95. La Διδαχή, qui est de peu postérieure, mêle en deux endroits, I, 3; XVI, 1, Funk, *Doctrina duodecim Apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 6, 46, Luc., VI, 28-32; XII, 35, à des passages de saint Matthieu. Cf. t. II, col. 2064. La citation que fait saint Ignace, *Ad Smyrn.*, III, 2, Funk, p. 236, ne convient pas exclusivement à Luc., XXIV, 39, car si ce passage est visé, il est complété par une citation étrangère aux Évangiles canoniques. Saint Polycarpe, *Ad Philip.*, II, 3, Funk p. 268, mélange Matth., VII, 1, avec Luc., VI, 36-38, et Matth., V, 3, 10, avec Luc., VI, 20. L'écrit de Papias étant perdu on ne peut prétendre avec certitude que cet écrivain ne connaissait pas saint Luc; il pouvait le citer sans qu'Eusèbe ait pris soin de le noter. Il est d'ailleurs vraisemblable que Papias l'avait entre les mains aussi bien que saint Ignace et saint Polycarpe. Dans le Pasteur d'Hermas, *Simil.*, IX, c. XXVI, 3, Funk, p. 547, il y a une allusion évidente à une parole de Jésus. Luc., IX, 24; XVII, 33. La *II[a] Clementis*, XIII, 4, cite textuellement en partie Luc., VI, 32, 35; V, 2, Luc., X, 3; VIII, 5, Luc., XVI, 10, avec cette entrée en matière : Λέγει γὰρ ὁ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; toutefois, comme la première partie de la citation ne se trouve pas dans les Évangiles canoniques, quelques critiques pensent que l'auteur cite un évangile apocryphe; VI, 1, Luc., XVI, 13, Funk, p. 150, 154, 160. Basilide, qui enseignait à Alexandrie vers l'an 120, se servait du troisième Évangile. D'après les *Philosophumena*, VII, 26, t. XVI, col. 3315, il citait Luc., I, 35, comme une parole sainte. Les *Acta Archelai*, 55, t. X, col. 1524, nous apprennent que le treizième livre de son commentaire sur l'Évangile commençait par la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche, que Luc seul raconte, XVI, 19-31. Au rapport de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, t. VIII, col. 888, les disciples de Basilide célébraient le jour du baptême de Jésus et ils en fixaient la date à la quinzième année de Tibère, date indiquée par saint Luc, III, 1, pour le début de la prédication de Jean-Baptiste. Quelques-uns d'entre eux plaçaient la mort de Jésus à la seizième année de Tibère. Or, selon saint Irénée, *Cont. hær.*, II, XXII, t. VII, col. 781, c'étaient des valentiniens qui s'appuyaient sur Luc., IV, 19, citant Is., LXI, 2. Dans le c. LI, ajouté au traité *De præscript.*, de Tertullien, t. II, col. 70, il est dit que Cerdon ne recevait que le seul Évangile de saint Luc, et encore pas en entier. Carpocrate interprétait d'une façon singulière une parole de Jésus, citée par saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXV, n. 4, t. VII, col. 683, en des termes se rapprochant de Luc., XII, 58-59, plus que de Matth., V, 25-26. De cette enquête il résulte qu'au milieu du II[e] siècle, le troisième Évangile se trouvait aux mains de tous les chrétiens, catholiques ou hérétiques.

2° *Dans la seconde moitié du II[e] siècle.* — Les preuves de la connaissance et de la diffusion du troisième Évangile dans cette courte période abondent, et c'est alors que se manifeste l'attribution précise de cet écrit à saint Luc. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 103, t. VI, col. 717, déclare que les Évangiles, qu'il nomme *Mémoires des apôtres*, ont été écrits par des Apôtres ou par des disciples des Apôtres. Il sait donc les noms des évangélistes, bien qu'il ne les cite pas, et il place évidemment saint Marc et saint Luc parmi les auteurs de la seconde catégorie, puisque cette mention sert à introduire le récit de la sueur de sang de Jésus, qui est particulier à saint Luc, XXII, 44. D'ailleurs, un très grand nombre de traits de la vie du Sauveur cités par lui ne sont rapportés que dans le troisième Évangile. Voir t. II, col. 2068, 2069. Tatien, disciple de saint Justin, a publié un Διὰ τεσσάρων, qui combinait en un seul récit les quatre narrations canoniques de la vie de Jésus. On sait qu'il en excluait les généalogies. Or, l'une d'elles se trouve dans l'Évangile de Luc. Une allusion à Luc., VI, 25, se remarque, *Orat. adv. Græcos*, XXXII, t. VI, col. 872. Dans le fragment de Tatien, conservé par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 12, t. VIII, col. 1181, il y a une autre allusion soit à Luc., XVI, 13, soit à Matth., VI, 24. Les hérétiques de cette époque rendent le même témoignage en faveur du troisième Évangile. Marcion a rejeté les trois autres Évangiles qu'il connaissait pour ne conserver que celui de saint Luc comme son seul Évangile et celui de ses Églises. Il l'abrégeait encore, en enlevant ce qui ne cadrait pas avec ses doctrines, et il ne gardait qu'une parcelle d'Évangile.

S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXVII, 2, t. VII, col. 688; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, II, V, t. II, col. 364, 367. Quelques critiques avaient prétendu que l'Évangile écourté de Marcion était l'original même de saint Luc et que le troisième Évangile canonique n'en était qu'une amplification. Cette prétention est insoutenable, car le plus grand nombre des omissions s'explique par l'intérêt doctrinal et les versets supprimés ont tous le cachet propre au style de saint Luc. Il est donc évident que la modification du texte de saint Luc vient de Marcion et non de l'Église catholique. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1891, t. II, p. 409-455, qui a reconstitué l'Évangile de Marcion, p. 455-494. Comme Marcion, Valentin se servait de passages évangéliques qui n'étaient fournis que par saint Luc, et ses disciples les interprétaient arbitrairement. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XIV, 3-4, t. VII, col. 916, 917. Ils cherchaient en particulier de grands mystères dans le récit de l'Annonciation. Luc., I, 26-55. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XV, 3, t. VII, col. 620; *Philosophumena,* VI, 35, 51, t. XVI, col. 3247, 3279. Héracléon, disciple de Valentin, donnait une interprétation de Luc., XII, 8-12, que Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, t. VIII, col. 1281-1284, rapporte et discute. Les Marcosiens reconnaissaient dans la drachme perdue, dont saint Luc est seul à parler, XV, 8, l'image de la sagesse égarée. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XVI, 1, t. VII, col. 629. Ptolémée, autre disciple de Valentin, acceptait cette explication et entendait d'une manière analogue la parabole de la brebis perdue, propre à saint Luc, XV, 4, les actes du vieillard Siméon, et de la prophétesse Anne, relatés dans le troisième Évangile, Luc., II, 28, 36; il interprétait aussi suivant son système Luc., VII, 35. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, VIII, 2, col. 529, 532. L'épisode de Jésus au temple à l'âge de douze ans, Luc., II, 42, et le choix que le Sauveur fit de douze Apôtres, Luc., VI, 13, étaient pour les valentiniens des indices de l'existence des douze Éons. *Ibid.*, I, III, 2, col. 469. Les Ophites expliquaient dans leur sens les récits concernant la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus, ainsi que la mort du Christ. *Ibid.*, I, XXX, 11, 14, col. 701, 703. Voir t. II, col. 2070. Les *Récognitions clémentines,* dont la source judéo-chrétienne remonte au milieu du IIe siècle, citent plusieurs fois le texte de saint Luc, I, 40, 54; II, 32; IV, 5; V, 13; VI, 4; X, 45, t. I, col. 1231, 1237, 1264, 1317, 1336, 1349, 1442-1443. Les *Homélies clémentines* font de même. *Hom.*, III, 15; IV, 71; VIII, 7; IX, 22; XII, 23; XVII, 5; XVIII, 3; XIX, 2, t. II, col. 121, 156, 229, 257, 300, 388, 405, 424. Ces citations de saint Luc sont d'autant plus remarquables que l'auteur de la littérature clémentine était un adversaire de saint Paul; elles montrent ainsi l'autorité dont l'Évangile de saint Luc jouissait dans l'Église entière. Un païen lui-même, Celse, qui écrivait vers 178, connaît le troisième Évangile. Il reproche à son auteur l'insolence audacieuse avec laquelle il fait remonter la généalogie de Jésus, fils d'un charpentier, au premier homme et aux rois d'Israël. Origène, *Cont. Cels.*, II, 32, t. XI, col. 852. Il oppose les évangélistes, Matthieu et Marc, qui parlent de deux anges, et les autres, Luc et Jean, qui n'en placent qu'un auprès du tombeau de Jésus. *Ibid.*, V, 56, col. 1269.

3° *Affirmations que saint Luc est l'auteur du troisième Évangile.* — C'est dans la même période de la seconde moitié du IIe siècle que nous rencontrons les premières affirmations explicites de la composition du troisième Évangile par saint Luc. Le canon dit de Muratori, qui date des environs de 170, l'attribue expressément à Luc, le médecin et le disciple de saint Paul. Voir t. II, col. 170. Il est témoin de la tradition de l'Église romaine, bien placée pour connaître l'activité littéraire de saint Luc, compagnon de Paul pendant sa captivité à Rome. Saint Irénée, représentant des Églises d'Asie Mineure et de Gaule, dans son traité *Cont. hær.*, composé entre 177 et 189, connaît les noms des auteurs des quatre Évangiles canoniques; il nous dit du troisième : Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. III, I, 1, t. VII, col. 845. Il fait ainsi ressortir la relation qui existe entre le troisième Évangile et la prédication de saint Paul. Le prêtre africain, Tertullien, attribue le troisième Évangile à Luc, un homme apostolique, qui a vécu avec les Apôtres et après les Apôtres. *Adv. Marcion.*, IV, 2, t. II, col. 363. Il affirme au même endroit, col. 364, que saint Paul a été *illuminator Lucæ.* Cf. c. III, col. 365. Il déclare, *ibid.*, c. V, col. 367, que les Églises apostoliques ont coutume d'attribuer à Paul l'écrit de Luc. Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes* qui sont perdues, a conservé, au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552, une tradition particulière sur l'ordre de composition des quatre Évangiles canoniques : il plaçait en premier lieu les Évangiles qui renfermaient des généalogies de Jésus. Il connaissait donc le troisième Évangile. Mais Origène, disciple de Clément, mettait l'Évangile de Luc au troisième rang; il déclarait en outre qu'il avait été recommandé par Paul et écrit pour les gentils. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584. Cf. *In Luc., Hom.* I, t. XIII, col. 1803. Le vieil argument latin, qui est en tête du troisième Évangile et qui remonte au IIIe siècle, attribue ce récit évangélique à saint Luc et affirme qu'il l'a rédigé en Achaïe après saint Matthieu et saint Marc. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1893, fasc. 3, p. 269, 271. Les *Constitutions apostoliques,* II, 57, t. I, col. 729, attribuent les quatre Évangiles, qui étaient lus dans les assemblées liturgiques, aux apôtres Jean et Matthieu et aux compagnons de Paul, Luc et Marc. Eusèbe affirme plusieurs fois que Luc est l'auteur du troisième Évangile. *H. E.*, III, 4, 24, t. XX, col. 220, 269. De même S. Jérôme, *De viris,* 7, t. XXIII, col. 621; *Comment. in Ev. Matth.*, prol., t. XXVI, col. 18; S. Chrysostome, *In Acta, Hom.* I, n. 1, t. LX, col. 15. Dès lors, tous les écrivains ecclésiastiques ont unanimement attribué à saint Luc la composition du troisième Évangile. Qu'on ne prétende pas que cette tradition n'a point de fondement historique et qu'elle n'est que le résultat du travail exégétique des Pères sur le troisième Évangile. Bien qu'elle se manifeste tardivement en termes formels, elle ne se présente pas dans les premiers témoignages comme une opinion, fondée sur l'examen intrinsèque du livre, mais comme un fait simplement affirmé et recueilli de la tradition antérieure. D'ailleurs, le nom de l'auteur n'est pas mentionné dans l'Évangile; en le donnant, on a reproduit un souvenir vraiment historique. Si l'on eût procédé par simple supposition, d'autres noms de personnages plus connus que Luc se seraient plus naturellement présentés à la pensée. « Une tradition aussi unanime et aussi précise que celle qui a désigné le nom de l'auteur du troisième Évangile et des Actes ne peut être un pur accident, et ceux qui la rejettent sont, comme dit Plummer, tenus de l'expliquer. » Godet, *Introduction au Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1900, t. II, p. 666. D'autre part, dans le contenu du troisième Évangile, rien ne s'oppose à l'attribution de ce récit à saint Luc. Loin de là, des critiques y trouvent, au contraire, une confirmation des données traditionnelles. Cf. Bacuez, *Manuel biblique,* 10e édit., Paris, 1900, t. III, p. 160-165; Cornély, *Introductio specialis,* Paris, 1886, p. 128-132.

II. Intégrité. — Toutes les éditions critiques du Nouveau Testament reproduisent intégralement le texte du troisième Évangile. Quelques-unes cependant essaient d'exclure un passage célèbre, celui qui raconte la sueur de sang du Sauveur au jardin de Gethsémani. Luc., XXII, 43, 44. Lachmann, en 1842, Hort et Westcott, en 1881, l'ont imprimé entre crochets. Ces derniers, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge et Londres, 1882,

p. II, appendix, p. 66, 67, le tiennent pour une interpolation d'origine occidentale adoptée dans des textes éclectiques, et pour un fragment de ces traditions écrites ou orales, qui circulèrent quelque temps en certains pays et que les scribes du IIe siècle sauvèrent de l'oubli. Nous étudierons successivement : 1° les témoignages pour ou contre l'authenticité de ces versets; 2° les causes qui ont fait suspecter l'authenticité de ce passage.

I. TÉMOIGNAGES POUR OU CONTRE L'AUTHENTICITÉ. — 1° *Les manuscrits.* — Les uns omettent ces versets, les autres les contiennent. Cette diversité a été signalée par plusieurs Pères. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinit.*, IV, 1, t. X, col. 375, tout en les commentant, déclare qu'ils manquaient *et in græcis et in latinis codicibus complurimis.* Saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, II, 16, t. XXIII, col. 552, dit qu'ils se lisent seulement *in quibusdam exemplaribus tam græcis quam latinis.* Saint Épiphane, *Ancorat.*, 31, t. XLIII, col. 73, semble dire que ces versets manquent dans certains manuscrits grecs. Du fait que plusieurs Pères grecs et latins ne les comment pas (voir plus loin), on peut conclure qu'ils ne les lisaient pas dans leurs manuscrits. En réalité, les manuscrits grecs qui sont parvenus jusqu'à nous se rangent en deux catégories : les uns omettent ces versets ou les marquent de signes de doute et d'hésitation; les autres les reproduisent. Les onciaux ABRTa les omettent. Mais A a conservé à la marge la section eusébienne σπγ ou 283e, se rapportant au canon ι ou 10. Voir t. II, col. 2052. Or cette section, en cet endroit, ne peut convenir qu'à Luc, XXII, 43, 44. L'original sur lequel ce manuscrit a été copié contenait donc ces versets, et le copiste ne les a probablement pas transcrits parce qu'ils étaient raturés comme ils l'ont été dans ℵ (voir plus loin). L'hypothèse suivant laquelle le copiste aurait emprunté les sections eusébiennes à un autre manuscrit est moins vraisemblable. ℵa (correcteur du *Sinaiticus*, du IVe siècle) pointille ce passage et le met entre crochets; mais ℵb (autre correcteur, du VIe siècle) cherche à faire disparaître ces traces de doute. Seuls les cursifs 124, du XIIe siècle, 561 et 579, du XIIIe, omettent ce passage. 13 n'a de première main que les mots ὤφθη δέ, Luc., XXII, 43; la suite, qui avait été omise, a été suppléée en marge, il y a aussi la section eusébienne σπγ. Dans Γ, Ω, 123, 344, 440, 512, tout le passage est marqué d'obèles. ESVΔΠ, 24, 36, 161, 166, 274, 408, ont auprès du texte un astérisque, qui, en plusieurs cas, est vraisemblablement une indication liturgique. Le cursif 34 contient une scholie, qui signale l'absence de ce passage dans un certain nombre d'exemplaires. Les cursifs 69, 124, 346, 348 (et peut-être les autres qui sont apparentés à ce groupe célèbre, dit groupe Ferrar) reproduisent Luc., XXII, 43, 44, et les premiers mots du ℣. 45, après Matth., XXVI, 39 (346 les a, en outre, à leur place naturelle). Ferrar et Abbott, *A collation of four important manuscripts of the Gospels,* Dublin, 1877, p. 92; J.-P.-P. Martin, *Quatre manuscrits importants du N. T.*, Amiens, 1886, p. 44-45. Une troisième main a ajouté ce passage dans C à la marge en face du même endroit de saint Matthieu. C'est une particularité liturgique qu'on retrouve dans presque tous les évangéliaires grecs. En effet, tandis que le mardi du tyrophage on omettait dans la leçon les versets 43 et 44, à la messe du jeudi-saint on lisait une leçon formée de Matth., XXVI, 2-20; Joa., XIII, 3-17; Matth., XXVI, 21-XXVII, 2; mais dans ce dernier fragment on insérait Luc., XXII, 43, 44 et les premiers mots de 45, modifiés de façon à leur donner dans le contexte un sens, entre les versets 39 et 40 de Matth., XXVI. Cependant l'évangéliaire 8 a le passage contesté dans la leçon du mardi du tyrophage. Les synaxaires présentent les mêmes particularités. Les manuscrits à texte continu, qui ont été adaptés à l'usage liturgique, ont, en face de Matth., XXVI, 39, et de Luc., XXII, 42, des rubriques, des notes ou des sigles qui signalent cette transposition liturgique. On en peut conclure que l'insertion de Luc., XXII, 42-45, dans Matth., XXVI, 39, est due dans les manuscrits du groupe Ferrar à l'influence de la liturgie. Sauf ces rares exceptions, le passage de saint Luc existe dans l'immense majorité des manuscrits, dans les onciaux ℵDFGHKLMQRUXΛΨΞ, dans ESVΓΔΠΩ de première main et dans les cursifs.

2° *Les versions.* — Anastase le Sinaïte (vers 700), *Viæ dux,* XXII, t. LXXXIX, col. 289, faisait ressortir l'importance du témoignage des versions bibliques en faveur de l'authenticité de l'épisode de la sueur de sang. Ceux qui n'ont pas cette section, disait-il, sont convaincus d'erreur, puisqu'on la trouve dans toutes les versions et dans la plupart des Évangiles grecs. Seul de tous les manuscrits latins, le *Brixianus, f*, omet ces deux versets. Aussi les éditeurs Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1893, t. I, fasc. 3, p. 462-463, les ont-ils maintenus dans leur édition critique de la Vulgate. Ce passage se trouve dans toutes les versions syriaques, Peschito, Curetonienne, charkléenne et hiérosolymitaine, ainsi que dans le Διὰ τεσσάρων de Tatien. Il manque cependant dans le manuscrit sinaïtique, publié en 1895 par Mmes Lewis et Gibson. Cf. C. Holzhey, *Der neuentdeckte Codex syrus sinaiticus,* Munich, 1896, p. 72; A. Bonus, *Collatio codicis Lewisiani cum codice Curetoniano,* Oxford, 1896, p. 72. Les versions coptes, à l'exception de plusieurs manuscrits de la version bohaïrique, voir t. II, col. 948, le possèdent ainsi que les traductions éthiopienne, arménienne et arabe. Les lectionnaires syriens, coptes et arméniens (pas tout cependant pour ces derniers) le contiennent aussi.

3° *Les Pères.* — La plupart des Pères ont lu, cité ou commenté ce passage. Le témoignage des Pères grecs est spécialement important. Saint Justin, *Dial. cum Tryphone,* 103, t. VI, col. 717, 720, a lu dans les Mémoires écrits par les apôtres et leurs disciples l'épisode de la sueur de sang. S'il ne nomme pas saint Luc, c'est qu'il ne désigne jamais les Évangiles, qu'il cite comme Mémoires des apôtres, par le nom de leurs auteurs. En parlant des Mémoires des Apôtres et de leurs disciples, il fait allusion au troisième Évangile. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXII, 2, t. VII, col. 957, signale la sueur de sang au milieu de détails évangéliques qui prouvent la réalité de la chair du Sauveur. Saint Hippolyte, *Cont. Noet.*, 18, t. X, col. 828, fait de même. Cf. un autre texte du même érivain, cité par Anastase le Sinaïte, *Viæ dux,* c. XXIII, t. LXXXIX, col. 301. Saint Denys d'Alexandrie, *Interp. Luc.*, t. X, col. 1594, commente ces versets d'une façon singulière. Eusèbe les connaît et en forme une section spéciale, la 283e de saint Luc, qu'il place dans le canon Xe avec les passages propres à un seul Évangile. Arius, cité par saint Épiphane, *Adv. hær.*, hær. LXIX, 19, 59, t. XLII, col. 232, 300, concluait de ce passage que Jésus n'était pas Dieu. Didyme, *De Trinit.*, l. III, c. XXI, t. XXXIX, col. 900, 913, réfute les hérétiques qui en abusaient. Saint Athanase, *In Ps. LXVIII,* 17, t. XXVII, col. 309, le cite. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Ps. LXVIII,* 1, t. LXIX, col. 1161, fait de même. Il est dès lors étonnant qu'on ne trouve pas d'explication dans son commentaire sur Luc, t. LXXII, col. 924. Se servent encore de ces versets le pseudo-Césaire de Nazianze, *Dialog.*, I, inter. 23, 29, t. XXXVIII, col. 881, 884, 888; saint Épiphane, qui réfute Arius, *Adv. hær.*, LXIX, 59, t. XLII, col. 300, et explique le texte, *Ancorat.*, 37, t. XLIII, col. 84; saint Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXXIII, t. LVIII, col. 746; *In Ps. CIX,* 8, t. LV, col. 277; *In Joa.*, homil. LXIII, t. LIX, col. 350 (ici, il attribue le passage à saint Matthieu); Théodore de Mopsueste, *Fragmenta dogmatica,* t. LXVI, col. 984, 995; Théodoret, *In Ps. XV,* 7, t. LXXX, col. 961; *Demonst. per syllog.*, t. LXXXIII, col. 325; le Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De cælest. hierarch.*, IV, 4, t. III, col. 181; et saint Maxime le Con-

fesseur, *Scholia,* in h. loc., t. IV, col. 60, suivant qui la tradition dont parle Denys est l'Évangile de saint Luc rédigé d'après la prédication de saint Paul; Cosmas Indicopleuste, *Topog.*, t. LXXXVIII, col. 437; Anastase le Sinaïte, *Viæ dux,* c. XIII, t. LXXXIX, col. 233; *In Hexæm.*, l. XI, *ibid.*, col. 1028. Parmi les Pères latins, saint Hilaire de Poitiers, *De Trinit.*, l. X, 40, 41, t. X, col. 375, reste indécis par suite de l'absence de ces versets dans beaucoup de manuscrits. Saint Jérôme, *Dial. adv. pelagianos,* l. II, 16, t. XXIII, col. 552, connaît ces versets, reproduits seulement en certains manuscrits grecs et latins. Saint Ambroise les omet dans son commentaire de saint Luc, t. XV, col. 1818. Cependant Anastase le Sinaïte, *Cont. monophysitas,* t. LXXXIX, col. 1185, a conservé un extrait de ce commentaire, dans lequel l'évêque de Milan parle en termes exprès de la sueur de sang et de l'ange consolateur. Saint Augustin cite ces versets. *De consensu Evangelist.*, III, IV, 12, t. XXXIV, col. 1165; *In Ps.* CXL, t. XXXVII, col. 1817, 1818. Vigile de Tapse admet les faits qu'ils expriment. *De Trinit.*, VI, t. LXII, col. 281. Bède, *In Luc.*, VI, t. XCII, col. 603, en commentant ce passage, réfute les anciens hérétiques. La masse des témoignages et des documents est donc favorable à l'authenticité de cet épisode, propre à saint Luc. Ils sont de tous les pays et remontent par saint Justin jusqu'au IIe siècle. On ne peut contester l'originalité pas plus que l'antiquité du passage, et c'est vraisemblablement par suite d'un attachement excessif au *Vaticanus,* qui l'omet, que Hort et Westcott l'ont tenu pour une addition. On comprend mieux la suppression de ces versets en un certain nombre de documents que leur insertion dans la majorité.

II. CAUSES QUI ONT FAIT SUSPECTER LEUR AUTHENTICITÉ. — Les critiques en ont indiqué plusieurs, qui n'ont pas toutes la même vraisemblance. — 1° Depuis Wetstein, ils citent, sans indiquer la source où ils ont puisé ce renseignement, un écrivain arménien, qui n'est autre que Jean Mayrakomiétzi. Il vivait dans la première moitié du VIIe siècle et il s'opposa avec vigueur à l'union des arméniens et des grecs décidée au concile de Garin (629). Or, il affirmait que Saturnilus, hérétique du IIe siècle, avait ajouté au troisième Évangile les versets relatifs à la sueur de sang. Cf. Isaac le Patriarche, *De rebus Armeniæ,* t. CXXXII, col. 1253. Mais, d'après saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 24, t. VII, col. 674, et l'auteur des *Philosophumena,* VII, 28, t. XVI, col. 3322, Saturnilus ou Saturnin enseignait que le Christ n'était pas né, qu'il n'avait ni corps ni figure et qu'il avait seulement paru être un homme. S'il en est ainsi, il est peu vraisemblable qu'il ait ajouté dans saint Luc l'épisode de la sueur de sang. On pourrait plutôt le soupçonner de l'avoir enlevé, parce qu'il était trop contraire à son enseignement docète. D'autre part, Saturnin était Syrien d'origine. Or un correspondant de Photius, *Ad Amphiloch.*, q. CCXIX, t. CI, col. 992, affirmait que quelques Syriens retranchaient ce passage de l'Évangile. Mais ces renseignements sont trop vagues pour qu'on en tire une conclusion ferme.

2° Comme les hérétiques, surtout les ariens, abusaient de ce passage pour nier la divinité de Jésus-Christ, des orthodoxes, c'est-à-dire des catholiques, au rapport de saint Épiphane, *Ancorat.*, 31, t. XLIII, col. 73, l'auraient supprimé par crainte de l'abus qu'on en faisait, et aussi parce qu'ils ne comprenaient pas bien la fin du passage. C'est pourquoi l'évêque de Salamine, *ibid.*, 37, col. 83, l'interprète sainement. Cette suppression expliquerait les témoignages de saint Hilaire de Poitiers et de saint Jérôme, rapportés plus haut.

3° On peut regarder comme certain, nous l'avons déjà remarqué précédemment, que l'omission de Luc., XXII, 43, 44, au moins dans plusieurs manuscrits grecs, a été occasionnée par l'usage liturgique. Ce passage, en effet, ou bien n'était pas transcrit à sa place naturelle, parce qu'il n'était pas lu à l'office public en même temps que les versets qui précèdent et qui suivent, ou bien était copié à la suite de Matth., XXVI, 39, soit en marge, soit dans le texte, ou parfois même se lisait aux deux endroits. Ces faits ont pu précéder l'organisation officielle du sectionnement liturgique actuel de l'Église grecque, de telle sorte que l'omission de ce passage dans les manuscrits du troisième Évangile aurait, au témoignage des Pères de cette époque, été assez répandue au cours du IVe siècle. Mais plus tard et peu à peu, les versets omis ou détachés de leur contexte primitif auraient repris leur place naturelle, qu'ils n'ont plus perdue.

4° Quoi qu'il en soit de ces causes, dont l'action n'est pas certaine, il est avéré qu'au VIIe siècle une branche de l'eutychianisme, la secte des aphtardocètes ou incorrupticoles, qui prétendaient que le corps de Jésus-Christ n'avait subi aucune corruption, rejetait en particulier l'épisode de la sueur de sang. En effet, Anastase le Sinaïte n'accuse pas seulement Apollinaire d'avoir nié ce fait évangélique, *Cont. Monophysit.*, t. LXXXIX, col. 1184, il fait le même reproche aux gaianites, qu'il réfute. *Viæ dux,* c. XIV, *ibid.*, col. 253. Il constate, d'ailleurs, que l'essai de suppression, dont ce passage a été l'objet, a été inutile, puisqu'il est demeuré dans la plupart des manuscrits grecs et dans toutes les versions ; aussi déclare-t-il altérés les manuscrits qui ne la contiennent pas. *Ibid.*, c. XXII, col. 289. Léonce de Byzance, *Cont. Nestorian. et Eutych.*, III, 37, t. LXXXVI, col. 1376, réfute aussi les incorruptibles sur ce point et affirme que les Pères ont admis que Jésus avait été réconforté par un ange dans son agonie.

C'est sous la même influence que la suppression de ces versets a été faite, au milieu du VIIe siècle, dans la version arménienne par le moine Jean Mayrakomiétzi, partisan des erreurs de Julien d'Halicarnasse. Le patriarche Isaac reproche aux arméniens hérétiques d'avoir enlevé de l'Évangile le passage de la sueur de sang de Jésus, sous le faux prétexte que ce phénomène ne convenait pas à un Dieu, *Orat. I cont. Armenios,* c. V, t. CXXXII, col. 1172, bien que saint Chrysostome, sur qui ils appuient leurs erreurs, admette cet épisode évangélique. *Ibid.*, c. VI, 3, col. 1176. Ce sont donc d'impies altérateurs de l'Évangile. *Ibid.*, c. XIII, 13, col. 1208, 1209. Le même reproche est adressé aux Arméniens par un écrivain du IXe siècle, *Collectanea de quibusdam hæresibus earumque auctoribus,* dans J. Basnage, *Thesaurus monument. eccles. et hist.*, t. II, p. 49, et par le moine Nicon, au siècle suivant, *De impia Armeniorum religione,* dans *Pat. Gr.*, t. I, col. 656-657. Mais le patriarche Isaac, *De rebus Armeniæ,* t. CXXXII, col. 1252, a nommé l'auteur responsable de cette altération de la Bible arménienne. C'est le moine Jean Mayrakomiétzi, partisan des erreurs de Julien d'Halicarnasse et adversaire du concile de Chalcédoine. Il prétendait que ce passage avait été ajouté dans l'Évangile par le docète Saturnin. S'il ne fut pas d'abord écouté, sa doctrine finit par être acceptée en Arménie grâce à l'influence d'un de ses disciples, le moine Sergius. Photius, *Epist.*, IX, 5, t. CII, col. 705-706. Ce fait est encore attesté par Théodore Kerthenavor, contradicteur de Jean Mayrakomiétzi. Il déclare, en effet, que les Aphtardocètes arméniens prétendaient qu'on ne pouvait pas admettre le récit de la sueur de sang, contenu dans la première traduction arménienne de l'Évangile, parce qu'il n'était pas conforme à leur sentiment. Voir *Œuvres* (en arménien), publiées à la suite de celles de son disciple Jean Otzniétzi, in-8°, Venise, 1833, p. 148. Une partie de son écrit est remplie par la discussion des objections des hérétiques contre la sueur de sang du Verbe incarné. Elle contient notamment des citations de Pères grecs qui affirment la sueur de sang de Jésus. L'abbé P. Martin en a publié une traduction latine, *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, Paris, 1884-1885,

t. III, p. 493-504. Cf. Jean Otzniétzi, *Orat. cont. Phantasticos,* p. 67, 74. — Toutefois, les Syriens monophysites n'ont pas admis cette opinion des aphtardocètes arméniens. Ils n'acceptaient pas les sentiments de Julien d'Halicarnasse, mais ceux de Sévère d'Antioche. Or, Sévère reconnaissait l'épisode de la sueur de sang comme authentique, dans A. Mai, *Classicorum auctorum Collectio,* t. X, p. 439-440. — Ces causes diverses suffisent à expliquer comment, à des époques différentes et dans des milieux variés, les versets de saint Luc, racontant la sueur du sang du Sauveur et l'intervention de l'ange consolateur, ont été retranchés du troisième Évangile. D'ailleurs, la suppression dans un petit nombre de documents est, de soi, plus naturelle et plus vraisemblable que l'insertion d'un fragment non original dans la masse des textes. Tout concourt donc à démontrer l'authenticité de ces versets célèbres. — Cf. Scrivener *A plain Introduction to the criticism of the New Testament,* t. II, p. 353-356; Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge et Londres, 1882, t. II, appendice, p. 64-67 ; Cornely, *Introductio,* Paris, 1886, t. III, p. 133-134; J.-P.-P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T., partie pratique* (lithog.), Paris, 1884-1885, t. III, p. 1-399, 484-504 ; A. Durand, dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1900, t. I, col. 615-619.

III. Plan et contenu. — Bien que la marche générale du récit de saint Luc soit parallèle à celle des Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, le troisième Évangile a ses particularités propres, voir t. II, col. 2080-2081, et suit un plan spécial. Il débute par un prologue et une dédicace, I, 1-4, uniques en leur genre dans la littérature évangélique et n'ayant d'analogue que le début des Actes, autre écrit de saint Luc. Fait à la manière grecque, peut-être par imitation de Dioscoride, *De re medica,* et d'un fort beau style, ce prologue forme une période cadencée, aux tournures et aux expressions attiques. Comme les historiens grecs, saint Luc y expose son projet et son but, en s'adressant au personnage considérable à qui il dédie son écrit. Voir Théophile. On peut distinguer dans le récit proprement dit quatre parties principales, ou plutôt, puisque l'historien suit régulièrement l'ordre chronologique, quatre périodes de la vie de Jésus.

I. Première partie. — La première, I, 5-II, 52, raconte l'enfance et la jeunesse de Jésus. Saint Luc, qui s'est proposé de remonter au commencement des événements, ne débute pas, comme saint Matthieu, par la naissance du Sauveur; il va jusqu'à l'annonce de la naissance du précurseur. Ses premiers récits comprennent sept morceaux, divisés en deux groupes de trois événements, complétés par un septième fait qui termine la période : — 1° l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste, I, 5-25; — 2° l'annonce de la naissance de Jésus, I, 26-38 ; — 3° la visite de Marie à Élisabeth, I, 39-56; — 4° la naissance du précurseur, I, 57-80 ; — 5° celle de Jésus, II, 1-20; — 6° la circoncision de Jésus et sa présentation au Temple, II, 21-40 ; — 7° le premier voyage de Jésus à Jérusalem et sa manifestation aux docteurs juifs, II, 41-52.

II. Seconde partie. — La seconde partie, III, 1-IX, 50, concerne la préparation au ministère public et la prédication en Galilée. La préparation au ministère public comprend : — 1° le ministère de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, III, 1-22 ; — 2° l'âge et la généalogie du Sauveur, III, 23-38; — 3° la tentation dans le désert, IV, 1-13. — Le ministère galiléen est divisé en deux sections par l'élection des Apôtres. — *Première section.* Avant cette élection : — 1° retour en Galilée et manifestation à la synagogue de Nazareth, IV, 14-30 ; — 2° miracles opérés en divers endroits de la Galilée, IV, 31-44 ; — 3° pêche miraculeuse et choix des premiers disciples, V, 1-11 ; — 4° guérison d'un lépreux et d'un paralytique, V, 12-26 ; — 5° vocation de Lévi et murmures des pharisiens, V, 27-39 ; — 6° nouveaux murmures des pharisiens, parce qu'un jour de sabbat les disciples mangeaient des épis de blé, VI, 1-5 ; — 7° guérison de l'homme dont la main était desséchée, VI, 6-11. — *Seconde section.* Après l'élection des Apôtres : 1° choix de ceux-ci, VI, 12-16 ; — 2° discours au milieu des champs, VI, 17-49 ; — 3° guérison du serviteur du centurion et résurrection du fils de la veuve de Naïm, VII, 1-17 ; — 4° Jean-Baptiste envoie ses disciples vers Jésus qui le loue, VII, 18-35 ; — 5° Jésus est oint par une pécheresse, VII, 36-50 ; — 6° Jésus parcourt la Galilée avec ses disciples : parabole de la semence, Jésus rejoint par sa mère et ses frères, tempête apaisée, le démoniaque délivré et les démons se jetant sur un troupeau de porcs, guérison de l'hémorrhoïsse et résurrection de la fille de Jaïre, VIII, 1-56 ; — 7° mission des Apôtres, IX, 1-6 ; — 8° opinion d'Hérode sur Jésus, IX, 7-9 ; — 9° multiplication des pains, IX, 10-17 ; — 10° confession de Pierre et prédiction de la passion, IX, 18-27 ; — 11° transfiguration, IX, 28-36 ; — 12° guérison d'un lunatique, IX, 37-43 ; — 13° nouvelle prédiction de la passion et avis divers donnés aux Apôtres, IX, 44-50.

III. Troisième partie. — La troisième partie, IX, 51-XIX, 28, contient le récit du long voyage de Jésus vers Jérusalem : — 1° Débuts du voyage à travers la Galilée : opposition des Samaritains, réponses à trois disciples, mission des soixante-douze disciples, parabole du bon Samaritain, réception chez Marthe, l'oraison dominicale et l'ami importun, délivrance d'un possédé, conseils aux foules, repas chez un pharisien, discours aux disciples et à la foule, annonce du massacre des Galiléens, parabole du figuier, guérison de la femme courbée, paraboles du grain de sénevé et du levain, IX, 51-XIII, 21. — 2° Nouvelle série d'incidents du voyage : sur le nombre des sauvés, réponse à faire à Hérode et apostrophe à Jérusalem, Jésus chez un chef des pharisiens, conditions à remplir pour être disciple de Jésus, paraboles de la brebis et de la dragme perdues, de l'enfant prodigue, de l'économe infidèle, du pauvre Lazare et du mauvais riche, avis aux disciples, XIII, 22-XVII, 10. — 3° Derniers épisodes du voyage : guérison des dix lépreux, réponse donnée aux pharisiens sur l'avènement du royaume de Dieu, paraboles du juge et de la veuve, du pharisien et du publicain, bénédiction des enfants, le jeune homme riche et les dangers des richesses, prédiction de la passion, guérison de l'aveugle de Jéricho, Jésus chez Zachée, parabole des mines, en marche sur Jérusalem, XVII, 11-XIX, 28. Voir t. II, col. 2105-2108.

IV. Quatrième partie. — La quatrième partie, XIX-29-XXIV, 53, fait le récit de la passion et de la résurrection de Jésus. — 1re section, préparatifs de la Passion : entrée triomphale à Jérusalem, Jésus dans le Temple chasse les vendeurs et répond aux prêtres, aux pharisiens et aux sadducéens, la petite pièce de la veuve, discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, XIX, 29-XXI, 38. — 2e section, la Passion : trahison de Judas, la cène, l'agonie au jardin des Oliviers, l'arrestation de Jésus, le reniement de Pierre, les insultes des gardiens, la condamnation par le Sanhédrin, Jésus au tribunal de Pilate et devant Hérode, ramené en présence de Pilate, est livré aux Juifs, Simon de Cyrène et les femmes de Jérusalem, la crucifixion, les deux larrons, mort et sépulture de Jésus, XXII, 1-XXIII, 56. — 3e section, résurrection et ascension : les femmes et Pierre au sépulcre, apparitions de Jésus aux deux disciples à Emmaüs, aux Apôtres réunis, dernières recommandations et ascension, XXIV, 1-53.

IV. Date. — Faute de date précise et certaine, on est réduit sur ce point à des conjectures, fondées sur les critères internes et le témoignage des anciens. — 1° *Critères internes.* — 1. Le prologue, I, 2, montre que l'auteur appartenait à la seconde génération chrétienne, puisqu'il a appris les faits qu'il raconte des témoins oculaires et des premiers prédicateurs. Du verset 1er, Jüli-

cher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 265, conclut que la littérature évangélique était « déjà dans sa fleur », quand saint Luc écrivit son récit. Assurément, l'auteur s'excuse d'entreprendre son ouvrage, alors que d'autres l'ont précédé dans cette voie. Néanmoins, il se propose de faire mieux que ses devanciers. La manière dont il s'exprime laisse entendre que la littérature évangélique n'était encore qu'à ses débuts. S'il y avait eu beaucoup d'écrits évangéliques complets, et non de simples essais, saint Luc n'aurait pas, semble-t-il, commencé une œuvre nouvelle. — 2. Les discours eschatologiques de Notre-Seigneur, tels qu'ils sont rapportés par saint Luc, montrent, disent certains critiques, non seulement que cette rédaction est postérieure à celle des deux autres évangélistes, mais encore qu'elle a été faite après la ruine de Jérusalem. En effet, la description du siège de Jérusalem, Luc., XIX, 43, 44, est faite en termes si concrets et si précis que la prophétie devait être déjà réalisée. Tandis que saint Matthieu et saint Marc rapprochent et confondent l'annonce de la ruine de Jérusalem et celle de la parousie, saint Luc, XXI, 24, paraît connaître l'existence d'un intervalle entre ces deux événements. Voir t. II, col. 2271-2272. Mais en saint Matthieu et en saint Marc il n'y a pas nécessairement connexion de temps entre les deux événements, et il y a moyen d'introduire un intervalle considérable dont la durée n'est pas fixée. Voir t. II, col. 2274. D'autre part, si saint Luc est plus précis, c'est qu'il a été plus complètement et plus exactement renseigné. Il n'est donc pas nécessaire de supposer réalisée la destruction de Jérusalem.

2° *Témoignages extrinsèques.* — 1. Dans le prologue des Actes, I, 1, saint Luc parle de son Évangile comme d'un ouvrage antérieur, τὸν μέν πρῶτον λόγον, composé précédemment. La date du δεύτερος λόγος, si elle était fixée avec certitude, servirait à déterminer la date du troisième Évangile. Mais les critiques restent en désaccord au sujet de l'époque de la composition des Actes. Si beaucoup la fixent aux années qui ont suivi de près les derniers événements racontés, voir t. I, col. 155, d'autres nient la dépendance des deux écrits et rabaissent leur âge. P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 32-33. Les Actes ont donc été écrits avant 64, ou entre 78 et 93, ou vers 100 et 105, et le troisième Évangile un peu auparavant, selon les opinions. Voir plus loin. — 2. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont affirmé que les Évangiles avaient paru suivant l'ordre de leur classement ordinaire. Seul, Clément d'Alexandrie rapportait une tradition divergente, d'après laquelle les Évangiles, contenant des généalogies, étaient les plus anciens. Voir t. II, col. 2075. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 27; *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingue, 1883, p. 36, regarde cette donnée comme une réflexion personnelle de Clément qui, visant saint Matthieu, met en première ligne les Évangiles dans lesquels se trouvent les récits de l'enfance, plutôt que comme une tradition particulière de l'Église d'Alexandrie. Les anciens ont dit aussi avec la même unanimité que saint Luc avait écrit son Évangile avant la mort de saint Paul, puisqu'à leur sentiment l'apôtre aurait approuvé l'écrit de son disciple. Il y a toutefois une exception. Saint Irénée, dont le témoignage est rapporté par Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 449, assure bien que saint Luc vient en troisième lieu dans l'ordre des évangélistes, mais il affirme que saint Marc, le second, n'a composé son Évangile qu'après la mort de saint Pierre et de saint Paul. Toutefois, comme ce témoignage paraît inconciliable avec les affirmations des autres Pères et aussi avec celle d'Irénée lui-même sur la composition des Actes du vivant de saint Paul, *Cont. hær.*, III, XIV, 1, t. VII, col. 913-914, on a proposé de traduire ἔξοδος, non par *trépas*, mais par *sortie* de Jérusalem. Patrizi, *De Evangeliis*, l. I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 38; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1880, t. I, p. 54-55; A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896, p. 27-31. Théophylacte, *Enar. in Ev. Lucæ*, arg., t. CXXIII, col. 685, et Euthymius, *Comment. in Lucam*, t. CXXIX, col. 857, indiquent une date très précise, quinze ans après l'ascension, pour la composition du troisième Évangile. Mais cette donnée, qu'on retrouve dans les souscriptions de plusieurs manuscrits grecs, est une tradition tardive qui remonte au plus haut au VIIe siècle et qui est sans valeur. D'ailleurs, d'après les Actes, saint Luc n'était pas encore à cette époque le compagnon de saint Paul.

3° *Opinions des critiques.* — Les dates proposées par les critiques pour la composition du troisième Évangile sont très distantes les unes des autres et s'échelonnent entre les années 64 et 150. Voir t. II, col. 2062. Les plus éloignées sont fondées exclusivement sur les critères internes. Elles présupposent que le récit évangélique présente la ruine de Jérusalem comme un fait accompli. Voir Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Lit.*, t. I, p. 246-250. Mais cette interprétation ne s'impose pas, et il est encore légitime, même en bonne critique, de soutenir que la date du troisième Évangile est antérieure à l'an 70. Les arguments extrinsèques, qui ne manquent pas de poids, sont favorables à ce sentiment. Les catholiques s'y rallient généralement. Ils vont avec Schanz, *Comment. über das Ev. des h. Lucas*, p. 37, des débuts de la guerre juive, 67-70, au temps de la captivité de saint Paul à Rome, 63 ou 64, ou auparavant même, entre 56 et 60.

V. Lieu de la composition. — 1° *Données patristiques.* — L'ancien prologue latin, qui est du IIIe siècle, place la composition de l'Évangile de saint Luc *in Achaiæ partibus.* P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1er, p. 8. Saint Jérôme, *Comment. in Ev. Matth.*, prolog., t. XXVI, col. 18, assure que saint Luc *in Achaiæ Bœotiæque partibus volumen condidit.* Mais son éditeur, Vallarsi, remarque que la plupart des manuscrits préfèrent *Bithyniæ* à *Bœotiæ.* Saint Grégoire de Nazianze, *Carm.*, l. I, sect. I, XII, 32, t. XXXVII, col. 474, affirme aussi que Luc a écrit en Achaïe. La souscription du cursif 293 fournit le même renseignement. Les documents syriens disent que c'est à Alexandrie en Égypte, en même temps qu'ils prétendent que saint Luc est allé dans cette ville. Voir col. 381. Quelques souscriptions de manuscrits parlent de Rome. La donnée la plus ancienne et la plus générale est en faveur de la Grèce; mais elle n'est pas présentée comme une tradition certaine — 2° *Opinions modernes.* — Aussi les critiques n'accordent-ils que peu de valeur aux documents anciens et préfèrent-ils déterminer le lieu de la composition du troisième Évangile d'après leur opinion sur la date de cet écrit. Il ne s'agit évidemment que de ceux qui maintiennent à saint Luc la composition du troisième Évangile. Les critiques qui l'attribuent à un chrétien inconnu ne prennent pas la peine de déterminer le milieu dans lequel il a paru. Parmi les premiers, les uns désignent Rome: c'est là que les Actes ont été composés; c'est là que le troisième Évangile a été connu d'abord. Godet, *Introduction au N. T.*, Paris, 1900, t. II, p. 627, suppose que saint Luc, avant la fin de l'emprisonnement de Paul à Rome, dans le cours de l'an 63, se rendit en Orient, probablement en Palestine et à Césarée, où, auprès du diacre Philippe, il rédigea l'Évangile que Paul avait jugé nécessaire pour le monde gréco-romain. D'autres critiques pensent à l'Asie Mineure, et quelques-uns à Césarée, pendant la captivité de saint Paul.

VI. Destinataires. — Dans le prologue de son Évan-

gile, I, 3, saint Luc adresse son livre à l'*excellent Théophile,* qui est un personnage historique, ayant une dignité officielle, plutôt qu'une désignation collective, représentant les chrétiens qui aiment Dieu et sont aimés de lui. C'est pour lui, dans son intérêt, que Luc a cru bon de rédiger son Évangile selon la méthode et le plan qu'il indique. Toutefois Théophile semble être le *patronus libri,* c'est-à-dire le personnage distingué sous l'autorité et parfois aux frais de qui le livre était présenté au public, plutôt que l'unique destinataire du troisième Évangile. En effet, par-dessus Théophile, l'auteur s'adressait à toute une catégorie de lecteurs, qui se trouvaient dans la même situation que lui et avaient les mêmes besoins religieux. Or, Théophile et les lecteurs du troisième Évangile n'étaient pas des Juifs. Saint Luc ne leur suppose pas une connaissance détaillée de la langue, des mœurs et de la géographie de la Palestine. Il ne cite aucun mot araméen ou hébreu; il explique les usages juifs qu'il rapporte et il nomme toutes les localités par leurs noms grecs. Il présente Jésus comme le Sauveur de l'humanité entière, et non comme le Messie attendu par le peuple juif. Théophile et les lecteurs du troisième Évangile étaient des païens, mais des païens convertis, car rien ne laisse soupçonner que saint Luc se propose d'attirer à la foi chrétienne ceux pour qui il écrit. Les Pères avaient déjà constaté ce caractère du troisième Évangile, et ils avaient déclaré que saint Luc s'adressait à tous les païens convertis, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, Origène, cité par Eusèbe, *H. E.,* l. VI, c. XXV, t. XX, col. 581, ou aux Grecs, d'après le vieil argument latin, P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien,* p. 8; S. Jérôme, *Epist.,* XX, *ad Damas.,* n. 4, t. XXII, col. 378; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.,* l. I, sect. I, XXII, 1, t. XXXVII, col. 492, ou à tous les chrétiens. S. Chrysostome, *In Matth.,* homil. I, n. 3, t. LVII, col. 17. Disciple de saint Paul, Luc visait assurément les Églises fondées par l'Apôtre dans le monde gréco-romain, dans lesquelles la majorité des convertis avait appartenu à la gentilité. Aussi dans son récit évite-t-il ou adoucit-il tout ce qui aurait pu les froisser. Ainsi il omet les paroles de Jésus : *Inviam gentium ne abieritis,* Matth., X, 5; *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel.* Matth., XV, 24. Aux *gentils,* Matth., V, 47, il substitue les *pécheurs,* VI, 34; au lieu de dire : *Eritis odio omnibus gentibus,* Matth., XXIV, 9, il dit simplement : *Eritis odio omnibus,* XXI, 17. Quand il parle de l'empire, de ses magistrats, de ses officiers, c'est avec une considération marquée. II, 1, 2; III, 1; VII, 2-9. Il évite de leur attribuer la mort de Jésus, dont il charge les Juifs. XXIII, 25. Il a reproduit seul les paraboles les plus capables de donner confiance aux païens convertis, et il présente Jésus comme le Sauveur de l'humanité entière.

VII. BUT. — Saint Luc lui-même nous l'apprend dans son prologue : « Plusieurs ayant déjà essayé de rédiger le récit des choses accomplies parmi nous, selon ce que nous ont rapporté ceux qui dès le commencement ont été les témoins oculaires et les ministres de la parole, j'ai cru bon, moi aussi, après avoir tout examiné avec soin depuis l'origine, de t'en écrire, excellent Théophile, une narration suivie, pour que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus dans la catéchèse. » I, 1-4. Il se proposait donc une double fin : 1° celle de composer une biographie de Jésus plus complète et mieux ordonnée que les essais qui avaient été tentés antérieurement; 2° celle de fournir à Théophile et à tous ses lecteurs, chrétiens convertis de la gentilité, un moyen d'affermir leur foi et de confirmer la catéchèse des premiers prédicateurs de l'Évangile. Eusèbe de Césarée, *H. E.,* III, 24, t. XX, col. 268, a fort bien compris et exposé ce but historique et dogmatique de saint Luc.

1° Saint Luc est donc avant tout un historien. Il a des préoccupations historiques; il se propose de remonter plus haut que ses prédécesseurs, de prendre le récit à l'origine et de composer une narration suivie. Il s'est informé de tout et il tient à ce qu'on le croie. Il indique les sources auxquelles il a puisé, et il veut procéder avec exactitude et ordre. Il harmonise la vie de Jésus avec l'histoire profane et il fournit des points de repère pour la naissance et le commencement de la prédication. L'exactitude de l'historien ne saurait être mise en doute. Sur les deux erreurs historiques attribuées à saint Luc, voir LYSANIAS et CYRINUS, t. II, col. 1186-1191. Quant à l'ordre chronologique, il est rigoureusement suivi pour la trame générale des événements. Voir t. II, col. 2099-2114. Toutefois, saint Luc intervertit la suite chronologique pour certains détails, dont quelques-uns ne manquent pas d'importance. Il le fait ou pour grouper ensemble des idées ou des faits analogues, par exemple, I, 64-66; II, 17-20; IV, 36-38; VIII, 34-37; soit pour compléter une narration, avant d'en commencer une autre dont le début se mêle à la fin de la précédente, III, 18-21; XXXIII, 44, 45. Ce procédé particulier qui fait grouper des détails particuliers ne trouble pas l'ordre général des événements. H. Lesêtre, *La méthode historique de saint Luc,* dans la *Revue biblique,* 1892, t. I, p. 171-185.

2° En écrivant la vie de Jésus, saint Luc se propose de confirmer la vérité de la catéchèse orale. On peut donc dire avec raison que cet historien n'a pas écrit exclusivement *ad narrandum,* mais *ad probandum,* dans un but dogmatique. « Non qu'il veuille tirer des faits des conséquences forcées; s'il raisonnait, il ne serait plus historien, mais apologiste; les faits parleront assez d'eux-mêmes; il se contente de les présenter exactement. » Lagrange, *Les sources du troisième Évangile,* dans la *Revue biblique,* 1896, t. V, p. 16. Or, les faits, tels qu'il les expose, montrent que Jésus est le Fils de Dieu et qu'il est descendu du ciel pour sauver tous les hommes; ils présentent l'Homme-Dieu comme le divin médecin de l'humanité. Jésus est venu pardonner aux pécheurs, et l'Évangile de saint Luc a pu être appelé l'Évangile de la miséricorde, parce qu'il est rempli des marques d'amour et de bonté du Sauveur pour les pécheurs. Saint Luc, s'adressant aux chrétiens de la gentilité répandus dans le monde gréco-romain, tend à faire ressortir que le règne de Jésus sur terre n'est pas opposé aux puissances terrestres, et il a soin de remarquer que le royaume de Dieu est intérieur et spirituel. XVII, 20, 21. De là, le soin qu'il prend de ne pas froisser le pouvoir toujours susceptible, et de reconnaître ses droits dans les choses temporelles. XX, 20-26. On a constaté aussi dans tout le troisième Évangile une sympathie prononcée pour les pauvres et une insistance fréquente sur le détachement des biens de la terre et le danger des richesses. — C'est sans aucun fondement que l'école de Tubingue avait reconnu dans l'Évangile de saint Luc un écrit de polémique, dirigé contre le parti judaïsant. Il est de fait que cet Évangile est beaucoup moins antijuif que celui de saint Matthieu. Il n'exclut pas Israël du salut apporté au monde par Jésus. Il raconte que Jésus pleura sur Jérusalem, XIX, 41, et pria pour ses bourreaux, XXIII, 34, et il relate l'ordre donné aux apôtres d'aller prêcher la rémission des péchés parmi toutes les nations païennes, mais en commençant par Jérusalem. XXIV, 47.

VIII. SOURCES. — N'ayant pas assisté aux faits qu'il raconte, saint Luc, avant d'écrire, a dû se renseigner et se procurer des matériaux authentiques. En véritable historien, il nous apprend lui-même dans son prologue qu'il a consulté les témoins oculaires et les ministres de la catéchèse orale. Il ne dit rien qui n'ait été transmis par la tradition des premiers temps; il n'a fait que préciser et coordonner les renseignements qu'il a recueillis. Mais à qui a-t-il eu recours pour connaître la tradition primitive? à des auteurs ou à des témoins? Les

critiques donnent à ces questions des réponses différentes. On admet généralement que saint Luc a eu recours à la tradition orale, puisqu'il l'indique dans son prologue. On se sépare, lorsqu'il s'agit de déterminer l'importance de l'emprunt. Tandis que les tenants de l'hypothèse de la tradition attribuent tout le troisième Évangile à une forme particulière de la catéchèse, voir t. II, col. 2091-2093, d'autres ne font dépendre de cette source que tout ou partie seulement des particularités de son écrit. Quant aux ministres de la parole et aux témoins oculaires que Luc a pu interroger et consulter, on a dressé la liste des personnages de cette double catégorie, avec qui il a eu des rapports d'après l'histoire et la tradition. On a placé en première ligne l'apôtre saint Paul, dont Luc a été le disciple et le compagnon, Les Pères avaient devancé les critiques dans cette voie. On ne peut pas conclure rigoureusement, il est vrai, du texte du canon de Muratori, voir t. II, col. 170, comme l'ont fait quelques critiques, que Luc a écrit son Évangile au nom de Paul, parce que dans ce passage le *nomine* signifie plutôt *en son nom* propre, mais saint Irénée, cité par Eusèbe, *H. E.*, v, 8, t. XX, cl. 449, dit expressément : Καὶ Λουκᾶς δὲ,ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, t. II, col. 367, affirme aussi qu'on a coutume d'attribuer à Paul l'Évangile de Luc. Au témoignage d'Origène, rapporté par Eusèbe. *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584, le troisième Évangile avait été recommandé par saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, III, 4, col. 220, et saint Jérôme, *De viris illust.*, 7, t. XXIII, col. 621, ont signalé comme étant l'avis ou l'hypothèse de quelques-uns que, lorsque saint Paul parlait de son Évangile, il entendait parler du troisième, œuvre de son disciple. Saint Chrysostome, *In Acta, Hom.*, I, n. 1, t. LX, col. 15, en conclut qu'on ne se tromperait pas si on assignait à Paul l'Évangile de saint Luc. Sans admettre cette conclusion qui est forcée, beaucoup de critiques reconnaissent avec raison que l'auteur du troisième Évangile a subi l'influence doctrinale de l'apôtre des gentils et ils retrouvent dans son œuvre des indices de paulinisme. Ils signalent des expressions et des idées communes. Voir Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingue, 1883, p. 22-34. Mais si saint Paul a été un ministre de la parole, il n'a pas été un témoin oculaire des faits. Saint Luc, par conséquent, n'a pu lui faire de larges emprunts ni reproduire la catéchèse de son maître. Tout au plus peut-on penser qu'il a raconté la vie de Jésus-Christ d'après les sources authentiques, de manière à justifier et à affermir l'Évangile de Paul dans le sens de l'universalisme de sa doctrine. Il nous est, d'ailleurs, présenté par les Pères, S. Irénée, *Cont. hær.*, III, X, 1, t. VII, col. 872; Eusèbe, *H. E.*, III, 4, t. XX, col. 220 S. Jérôme, *De vir. illust.*, 7, t. XXIII, col. 621, non seulement comme le disciple de saint Paul, mais encore comme celui des autres apôtres, de la bouche desquels il a appris bien des faits et des détails particuliers. On a supposé, en effet, que saint Luc avait vu saint Pierre et saint Barnabé à Antioche. Il est certain qu'il a été mis en rapport par Paul avec Jacques le Mineur à Jérusalem, Act., XXI, 18, avec l'évangéliste Philippe à Césarée. Act., XXI, 8. On a même conjecturé qu'il avait été renseigné sur les récits de l'enfance de Jésus et de Jean-Baptiste par la sainte Vierge elle-même et par les parents du précurseur. La conjecture ne s'impose pas, parce que l'évangéliste a pu connaître ces faits par l'intermédiaire d'autres personnes ou même au moyen de sources écrites.

Les critiques, en effet, admettent généralement aujourd'hui qu'en dehors de la tradition orale, saint Luc s'est servi de documents écrits, canoniques ou extracanoniques. Ils pensent que ces sources écrites sont désignées par l'évangéliste lui-même lorsqu'il parle de ses devanciers qui avaient essayé déjà de rédiger le récit de la vie de Jésus-Christ. Il est vrai que d'anciens commentateurs, S. Ambroise, *Exposit. Ev. sec. Luc.*, l. I, t. XV, col. 1533-1534; S. Jérôme, *Translat. hom. Origenis in Luc.*, homil. I, t. XXVI, col. 232-233; Bède, *In Luc. Ev. exposit.*, l. I, t. XCII, col. 307, avaient entendu ces expressions comme un blâme jeté sur ces essais qui représentaient des Évangiles apocryphes ou hérétiques. Mais comme ces Évangiles n'avaient pas paru avant celui de saint Luc, les critiques modernes interprètent plus bénignement le terme ἐπεχείρησαν, *conati sunt*, « ont entrepris. » En effet, sans les blâmer, puisqu'il se place sur la même ligne qu'eux, saint Luc dit cependant que ces écrivains ont produit des essais, des tentatives plus ou moins heureuses plutôt que des récits entièrement satisfaisants. Il les a utilisés et s'est efforcé de mieux réussir que leurs auteurs. Pour beaucoup de critiques, ces essais d'écrivains inconnus, quoique composés d'après la tradition apostolique, sont tombés dans l'oubli, puis ont disparu, après que les quatre Évangiles canoniques ont été universellement et exclusivement adoptés dans l'Église. On a même cherché, avec plus ou moins de succès, à reconstituer les sources particulières du troisième Évangile. Selon P. Feine, *Eine vorcanonische Uberlieferung des Lucas*, Gotha, 1891, toute la partie propre à saint Luc aurait été empruntée à un évangile hiérosolymitain, d'origine judéo-chrétienne, composé en grec et formé d'un noyau de discours, auxquels on a joint des paraboles, puis des récits. Mais on a justement observé que ces morceaux ne forment pas une compotion originale, un document distinct par l'esprit et par le style. La tendance judéo-chrétienne, qu'on prétend y retrouver, se remarque dans l'Évangile entier, et le vocabulaire est le même que dans d'autres morceaux. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Drittes Heft, Paralleltexte zu Lucas*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1895, t. X, fasc. 3, p. 834-847, a discerné à la base du troisième Évangile un écrit : תולדות ישוע, βίβλος γενεσέως Ἰησοῦ, ou évangile hébreu de l'enfance, et il a essayé de le reconstituer, *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus*, Leipzig, 1897, *ibid.*, t. X, fasc. 5, p. 202-226. L'essai de reconstitution a paru prématuré, et il en sera de même de toute tentative analogue. Tout au plus, reste-t-il simplement probable et en une certaine mesure vraisemblable, que saint Luc a pu se servir d'écrits antérieurs, composés par des catholiques et relatant les faits évangéliques.

Mais saint Luc a-t-il connu et employé les Évangiles canoniques de saint Matthieu et de saint Marc? Cette question a été vivement débattue par les critiques et a reçu des solutions bien divergentes. Les partisans de l'hypothèse de la dépendance mutuelle des Synoptiques l'admettent généralement. Voir t. II, col. 2088-2091. Sans revenir sur les divers systèmes, et en laissant de côté l'hypothèse d'un proto-Marc, qui est de plus en plus abandonnée, exposons seulement le sentiment prédominant chez les critiques modérés. Ils pensent généralement que, dans les parties communes aux trois Synoptiques, saint Luc s'est servi de saint Marc. Ils constatent la dépendance soit pour l'ordre des faits soit pour l'emploi des termes. Ils expliquent ainsi aisément les ressemblances. Mais dans cette hypothèse, comment rendre compte des divergences notables qui existent entre ces deux évangélistes? Les omissions, les modifications et les transpositions de saint Luc relativement à saint Marc, s'expliquent par la liberté d'allure que le troisième évangéliste a gardée, en utilisant ses sources. Il se proposait, le prologue en fait foi, de les compléter et de les rectifier. Il l'a fait par rapport au second Évangile, en raison du but qu'il voulait atteindre, des lecteurs dont il tenait à confirmer la foi et des procédés littéraires qu'il employait. C'est ainsi qu'il élimine les détails nombreux, accumulés sous la plume de Marc, se contentant d'un large exposé de la vérité évangélique,

D'autre part, il veut faire une composition littéraire; il écrit donc avec art, évite les incohérences du récit, enchaîne les faits et met de l'ordre dans sa narration. La prétendue loi d'économie, d'après laquelle il se serait imposé de ne pas répéter ce qui avait été écrit par ses prédécesseurs, ne se vérifie pas partout, puisqu'il y a entre eux tant de points communs, et elle ne suffit pas à expliquer les omissions de miracles importants et de paroles de Jésus. A son défaut, on est réduit à dire que saint Luc s'est servi librement de saint Marc et lui a emprunté seulement ce qui convenait à son but et rentrait dans son genre littéraire.

L'usage de saint Matthieu par saint Luc crée de plus grandes difficultés. Quelques-uns, considérant les récits de l'enfance, le nient catégoriquement. Ils estiment que si saint Luc avait connu le premier Évangile, il se serait préoccupé d'établir l'accord entre ses récits et ceux de saint Matthieu. D'autres, examinant les parties communes aux Synoptiques, remarquent des faits parallèles, étrangers à Marc, et une dizaine de coïncidences verbales. Par suite, les deux écrits leur paraissent dépendre l'un de l'autre. Jülicher admet la dépendance par les *Logia*, recueil de discours de Jésus, antérieur au premier Évangile. Voir t. II, col. 2097. Cf. Simons, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benützt?* Bonn, 1880. Mais l'hypothèse des *Logia* ne résout pas toutes les difficultés et soulève de graves objections. Il faut donc envisager le rapport de Luc avec Matthieu. Or la dépendance immédiate de Luc à l'égard de Matthieu, tout en étant possible, demeure douteuse, et la dépendance indirecte elle-même n'est que probable, non pas par l'intermédiaire des *Logia*, ouvrage évangélique contenant les discours de Notre-Seigneur avec le récit de la passion, mais par le moyen de catéchèses, d'abord orales, fixées par écrit et exploitées par saint Matthieu et saint Luc. Voir Lagrange, *Les sources du troisième Évangile*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 5-38; Calmes, *Comment se sont formés les Évangiles*, Paris, 1899, p. 35-43.

Quelques critiques allemands ont prétendu que l'auteur du troisième Évangile s'était servi des écrits de l'historien juif Josèphe. Il lui aurait emprunté certains faits historiques et plusieurs termes particuliers. Krenkel, *Josephus und Lukas*, Leipzig, 1894. Ils ont rapproché ce que l'évangéliste dit de saint Jean-Baptiste, III, 1-20, de ce qu'en rapporte Josèphe, *Antiq. jud.*, XVIII, V, 2. Mais les deux récits diffèrent en deux points capitaux : sur les effets du baptême de Jean et sur les causes de sa mort. Voir t. III, col. 1158. Le dénombrement de Cyrinus, t. II, col. 1186. Luc., II, 2, aurait été connu de l'écrivain évangélique par ce qu'en dit l'historien juif. *Antiq. jud.*, XVII, XIII, 15; XVIII, I, 1; XII, 1. Mais on admet généralement que les deux recensements sont différents. Voir t. II, col. 1188. La parabole des mines, Luc., XIX, 11-27, contiendrait, dit-on, une allusion au voyage d'Archélaüs à Rome, dont parle Josèphe, *Antiq. jud.*, XVII, IX, 1; XVIII, IV, 3. Voir t. I, col. 927. Mais Notre-Seigneur devait connaître un fait qui était de notoriété publique et pouvait y faire allusion, sans que son historien ait dû recourir à l'ouvrage de Josèphe. D'ailleurs, le dernier trait de la parabole, Luc., XIX, 27, ne correspond à aucun détail rapporté par l'historien juif. Quant aux termes communs à saint Luc et à Josèphe, ils s'expliquent suffisamment par l'emploi de la même langue de la part de deux écrivains presque contemporains. D'ailleurs, le plus souvent, ils sont usités dans des applications toutes différentes. Les noms de lieux étaient ceux qui avaient cours alors dans le public. La dépendance de saint Luc à l'égard de Josèphe ne repose donc sur aucune preuve suffisante.

IX. STYLE. — De tous les livres du Nouveau Testament, sauf peut-être l'Épître aux Hébreux, l'Évangile de saint Luc possède seul un réel mérite littéraire, et il est écrit dans un grec plus correct et plus soigné que les trois autres Évangiles. Son style présente, d'ailleurs, une grande analogie avec celui du livre des Actes : ce qui n'a rien de surprenant, étant donnée l'identité d'auteur. Voir t. I, col. 154. Toutefois, la langue des deux ouvrages de saint Luc est formée de deux éléments bien distincts. 1° On y trouve, pour le lexique et la syntaxe, un assez grand nombre de vestiges du grec littéraire. Voir t. III, col. 321-322. Saint Luc a un vocabulaire exclusivement personnel. Or une très grande partie de ses expressions propres n'a de parallèle que chez les écrivains de la littérature grecque classique. Sa langue se distingue aussi par une correction soignée et des tournures littéraires qui dénotent un écrivain d'origine grecque. 2° Mais, d'autre part, on y remarque des constructions embarrassées, des hébraïsmes ou aramaïsmes assez nombreux et un style sémitisant. On a signalé comme une particularité surprenante l'emploi par saint Luc du nom hébreu de Jérusalem. Tandis que Matthieu et Marc ne connaissent que la forme grecque Ἱεροσόλυμα (sauf Matth., XXIII, 37), Luc, sur trente passages dans lesquels il nomme la capitale juive, la désigne vingt-six fois par la forme hébraïque Ἱερουσαλήμ, et quatre fois seulement, II, 22; XIII, 22; XIX, 28; XXIII, 7, par la dénomination grecque. Comment expliquer ce contraste, sinon en disant que dans les passages écrits dans la langue littéraire, comme dans le prologue par exemple, il nous faut reconnaître le style propre de saint Luc, tandis que dans les parties où se remarquent les expressions ou les tournures hébraïques ou araméennes, l'auteur utilisait des sources, à savoir ces premiers essais de littérature évangélique, composés en araméen ou en grec aramaïsant, dont il parle dans le prologue et dont nous avons admis plus haut l'existence. Le style de saint Luc est donc disparate. Néanmoins, on ne peut lui dénier l'unité dans le troisième Évangile aussi bien que dans les Actes. Son vocabulaire propre et ses formes syntactiques préférées se retrouvent dans toutes les parties de ses écrits. Cette unité de style résulte assurément de la liberté avec laquelle saint Luc reproduisait le contenu des sources qu'il consultait. Il ne les copiait pas servilement, mais les ordonnait dans la trame de son propre récit et les adaptait à son plan et à son but, en leur imprimant le cachet de sa manière d'écrire. Cette façon de composer explique le caractère littéraire de sa rédaction. Il n'a pas le pittoresque et le dramatique de saint Marc; mais s'il est rarement pathétique, s'il ne recherche pas l'émotion et la vie, il est toujours exact et précis comme un historien et il est parfois élégant et délicat. Aussi Renan, *Les Évangiles*, Paris, 1877, p. 283, a-t-il dit du troisième Évangile : « C'est le plus beau livre qu'il y ait. » Cf. Vogel, *Zur Characteristik des Lucas nach Sprache und Stil*, 1897.

X. TEXTE. — On savait depuis longtemps que le texte grec des ouvrages de saint Luc, surtout des Actes des Apôtres, nous était parvenu en deux états différents, représentés par deux séries de documents critiques : 1° le texte considéré comme étant le plus rapproché de l'original et reproduit dans les manuscrits onciaux ℵ, A, B, C, les deux plus anciennes versions syriaques, la Vulgate (au moins dans son ensemble) et spécialemant parmi les Pères grecs Clément d'Alexandrie, Origène et saint Chrysostome; 2° le texte dit occidental, qu'on retrouvait dans le *Codex Bezæ*, D, dans les versions phyloxénienne et sahidique, dans quelques anciens manuscrits latins et dans saint Irénée, saint Cyprien et saint Augustin, et qui reflétait l'état du texte aux IIe et IIIe siècles. Or de ce double état du texte, F. Blass a conclu à une double rédaction des ouvrages de saint Luc. Pour les Actes, l'auteur aurait rédigé à Rome comme un premier jet, qu'il aurait ensuite revisé avec soin et retouché pour le fond et la forme, avant de l'envoyer à Antioche à Théophile. Le premier jet, ou la rédaction β, est de-

meuré à Rome et s'est répandu en Occident, tandis que la rédaction plus soignée, α, se serait répandue d'Antioche dans tout l'Orient. M. Blass a édité la forme romaine : *Acta Apostolorum secundum formam quæ videtur romanam*, Leipzig, 1896. Il a émis ensuite une hypothèse analogue au sujet du troisième Évangile. Il a supposé que saint Luc l'avait rédigé en Palestine, pendant la captivité de saint Paul à Césarée, puis qu'arrivé à Rome avec l'apôtre, il l'avait retravaillé. Il a donné une édition de la rédaction définitive : *Evangelium secundum Lucam secundum formam quæ videtur romanam*, Leipzig, 1897. Ces hypothèses ont été vivement discutées. Bien que combattue, celle qui concerne les Actes a reçu bon accueil de plusieurs critiques, à qui il a semblé que les nombreux détails contenus dans la recension romaine dérivaient de l'auteur lui-même, étant si peu importants qu'ils n'auraient pas pu être interpolés ou retranchés plus tard. Toutefois, d'autres critiques ont fait ressortir les incorrections et le mauvais état du texte des Actes dans cette recension romaine, soi-disant originale. Voir en particulier B. Weiss, *Der Codex D in der Apostelgeschichte*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1897, nouvelle série, t. II, fasc. 1er. La double rédaction du troisième Évangile a eu moins de succès et les critiques l'ont généralement rejetée. Les variantes de cet écrit dans les deux séries de documents ne présentent pas le caractère constant et marqué qu'elles ont dans le texte des Actes. D'autre part, elles ne se distinguent pas assez fortement des variantes semblables que les trois autres Évangiles ont dans les mêmes documents. Il n'y a donc pas lieu d'admettre pour l'Évangile de saint Luc une double rédaction originale. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 1900, t. II, p. 339-360; J. Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; Id., *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 214-233; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 1901, p. 357-360.

XI. COMMENTATEURS. — 1° *Pères.* — Origène, *Fragmenta*, t. XIII, col. 1901-1910; *In Luc. homiliæ*, trad. lat. de S. Jérôme, *ibid.*, col. 1801-1900; *Pat. lat.*, t. XXVI, col. 221-332; Eusèbe, *Comment. in Luc.*, t. XXIV, col. 529-606; S. Athanase, *Fragmenta in Lucam*, t. XXVII, col. 1391-1404; S. Cyrille d'Alexandrie, *Explanatio in Luc. Ev.*, t. LXXII, col. 475-950; S. Ambroise, *Expositio Ev. sec. Luc.*, t. XV, col. 1527-1850; S. Augustin, *Quæst. Evangel.*, l. II, t. XXXV, col. 1333-1364; Arnobe le Jeune, *Adnotationes ad quædam Ev. loca*, t. LIII, col. 578-580; Tite de Bostra, *Lukascholien*, dans J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien* (*Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1901, nouv. série, t. VI, fasc. 1er, p. 140-245). Le *Commentarius in Lucam*, publié sous le nom de Tite par Cramer, *Catenæ græc. Patrum*, Oxford, 1844, t. II, p. 3-174, n'est pas de lui. Voir J. Sickenberger, *op. cit.*, p. 16-41. La Chaîne de Nicétas d'Héraclée sur saint Luc a été partiellement publiée dans une traduction latine par Cordier, *Catena græcorum Patrum in Lucam*, Anvers, 1628, et en grec par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1837, t. IX, p. 626-724. Cf. J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1902, nouv. série, t. VII, fasc. 4.

2° *Moyen âge.* — Bède, *In Luc. Ev. expositio*, t. XCII, col. 301-634; Druthmar, *Brevis expositio in Luc. Evang.*, t. CVI, col. 1503-1514; Théophylacte, *Enarr. in Ev. Lucæ*, t. CXXIII, col. 683-1126; Euthymius, *Comment. in Lucam*, t. CXXIX, col. 853-1102; Albert le Grand, *In Lucam*, dans *Opera*, Paris, 1894, t. XXII, XXIII; S. Bonaventure, *Comment. in Ev. S. Lucæ*, dans *Opera*, Quaracchi, 1895, t. VII, p. 1-604.

3° *Temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Sans parler des commentaires qui embrassent la Bible entière ou les quatre Évangiles, tels que ceux de Maldonat, de Jansénius, de Corneille de la Pierre, de Luc de Bruges, de Calmet, etc., nommons deux commentaires spéciaux sur saint Luc : Stella, *In Evangelium Lucæ*, 2 in-f°, Salamanque, 1575, souvent réédité; F. Tolet, *Comment. in J. C. D. N. Evangelium sec. Lucam*, Rome, 1600, plusieurs fois réimprimé. Au XIXe siècle, Schegg, *Evangelium nach Lucas*, Munich, 1861-1865, 3 vol.; Bisping, *Exegetisches Handbuch zum N. T.*, 1868, t. II; Curci, *Il Nuovo Testamento*, Turin, 1879, t. I; Mac Evilly, *An Exposition of the Gospel of S. Luke*, Dublin, 1879; Fillion, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1882; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingue, 1882; Liagre, *Commentarius in libros historicos N. T.*, Tournai, 1889, t. II; Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896; Ceulemans, *Comment. in Ev. sec. Marcum et in Ev. sec. Lucam*, Malines, 1899; Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'Évangile selon saint Luc*, Paris, 1903.

2. *Protestants.* — Bornemann, *Scholia in Lucæ Evangelium*, Leipzig, 1830; Ritschl, *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas*, Tubingue, 1846; Van Oosterzee, *Das Evangelium nach Lucas*, Bielefeld, 1859; 4e édit. par Lange, 1880; Heubner, *Erklärung der Evangelien Lucas und Johannes*, 2e édit., 1860; Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien*, édit. H. Holtzmann, 2 vol., Leipzig, 1862; Keil, *Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas*, Leipzig, 1879; Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, 2 in-8°, Neuchâtel, 1871; 3e édit., 1888-1889; B. Weiss, *Die Ev. des Markus und Lucas*, Göttingue, 9e édit., 1901; Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lucas*, Munich, 2e édit., 1896; Hahn, *Das Evangelium des Lukas*, 2 vol., Breslau, 1892, 1894; Holtzmann, *Die Synoptiker und Apostelgeschichte*, 3e édit., Tubingue, 1901; Abbott, *The Gospel according to Luke*, Londres, 1878; Jones, *Speaker's Commentary, New Testament*, 3e édit., Cambridge, 1872, t. I; Farrar, *The Gospel according to St. Luke*, Cambridge, 1880; Plummer, *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Édimbourg, 1896; 3e édit., 1900; A. Wright, *The Gospel according to St. Luke*, Londres, 1900.

XII. BIBLIOGRAPHIE. — Patrizi, *De Evangeliis*, l. I, c. III, Fribourg-en-Brisgau, 1852, p. 62-92; Aberle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 60-83; Kaulen, *Einleitung in die heiligen Schrift A. und N. T.*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 413-427; Jos. Grimm, *Die Einheit des Lucasevangelium*, Mayence, 1863; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 6e édit., Brunswick, 1887, p. 200-218; R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 110-169; Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte*, Paris, 1898, t. III, p. 97-121; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 385-390; Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 114-123; Al. Schäfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 229-248; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 39-46; Godet, *Introduction au N. T.*, Paris et Neuchâtel, 1900, t. II, p. 443-670; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 334-441; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 259-266; J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 104-213.

E. MANGENOT.

3. LUC ou LUCAS François, dit de Bruges, prêtre et théologien catholique flamand, né à Bruges, en 1549, mort à Saint-Omer, le 19 février 1619. Il eut pour maîtres Guillaume d'Harlem et Montanus, et acquit une profonde connaissance des langues grecque, hébraïque, chaldéenne et syriaque. En 1602, il fut nommé archidiacre et doyen de la cathédrale de Saint-Omer. Il est

connu, en latin, sous le nom de *Lucas Brugensis.* Nous avons de lui : *Notationes in Biblia sacra,* in-f°, Anvers, 1580, 1583, et in-4°, 1581; in-f°, Leipzig, 1657. — *Variæ lectiones Veteris et Novi Testamenti, vulgatæ latinæ editionis collectæ,* in-f°, Louvain, 1580-1583, où il a mis une préface et des notes nombreuses qui sont fort estimées. — *Romanæ correctionis in latinis Bibliis jussu Sixti V recognitis loca insigniora,* in-12, Anvers, 1603; Venise, 1745. — *Itinerarium Jesu Christi ex IV Evangeliis.* — *Commentarii in Evangelia,* 4 in-f°, Anvers, 1606, auxquels fait suite le commentaire intitulé : *Notarum ad varias lectiones in IV Evangeliis occurrentes libellus duplex, quorum uno græcæ, altero latinæ varietates explicantur,* ainsi que *De usu chaldaicæ Bibliorum paraphraseos, sive apologia pro chaldaico paraphraste, jussu theologorum Lovaniensium scripta.* — *Sacrorum Bibliorum vulgatæ editionis concordantiæ,* 5 in-f°, Anvers, 1617; La Haye, 1712. C'est la première bonne concordance de la Bible qui ait été publiée. — Enfin Luc prit part à la publication de la Bible polyglotte d'Anvers, et à la *Biblia hebræa et latina Ariæ Montani* (Genève, 1609). Voir A. C. de Schrevel, dans la *Biographie nationale,* publiée par l'Académie de Belgique, t. XII, 1892, col. 550-563.

A. REGNIER.

LUCIEN D'ANTIOCHE. — I. HISTOIRE. — Lucien, né à Samosate vers le milieu du IIIe siècle, commença ses études à Édesse sous un certain Macaire et vint les poursuivre à Antioche sous Malchion. Il y fut ordonné prêtre et y jouit d'une grande réputation d'éloquence et de doctrine. Selon Théodoret, citant une lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople, il aurait passé de longues années exclu de l'Église : Ἀποσυναγωγὸς ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετοῦς χρόνου. *H. E.,* 3, t. LXXXII, col. 901. Si le fait est vrai, on est surpris qu'aucun autre écrivain du IVe ou du Ve siècle n'incrimine son orthodoxie et que tous, au contraire, avec Eusèbe, *H. E.,* IX, 1, t. XX, col. 809, saint Jérôme, *De viris illust.,* 77, t. XXIII, col. 685, et saint Jean Chrysostome, *Homilia in sanct. martyr. Lucianum,* t. L, col. 519-526, le comblent d'éloges. On sait que plus tard les ariens et les macédoniens se réclamèrent de lui et lui attribuèrent une profession de foi hétérodoxe; mais Sozomène, qui rapporte ces accusations, *H. E.,* III, 5, t. LXVII, col. 1044, ne s'y associe point, et Nicéphore, *H. E.,* IX, 5, t. CXLVI, col. 236, les répudie expressément comme mensongères. L'auteur du Dialogue sur la Trinité, imprimé parmi les œuvres de saint Athanase, t. XXVIII, col. 1203-1205, défend lui aussi l'orthodoxie de Lucien. Lucien souffrit le martyre à Nicomédie sous Maximin, l'an 311 ou 312. Il fut enseveli à Hélénopolis. Cf. *Acta sanctorum,* au 7 janvier, t. I, p. 357-364; Siméon Métaphraste, même date, t. CXIV, col. 397-416; c'est à ce dernier que Suidas, *Lexicon,* édit. Bernhardy, au mot Λουκιανός, t. II, 1853, col. 607-608, a emprunté sa notice.

II. ÉDITION CRITIQUE DES SEPTANTE. — 1° *Témoignages des auteurs anciens.* — En Lucien, le critique nous intéresse plus que l'homme privé. Malheureusement, les auteurs qui nous parlent de lui répètent tous à peu près les mêmes détails. Saint Jérôme est le plus explicite. Cf. *De vir. illustr.,* 77, t. XXIII, col. 685; *Epist.* CVI, *ad Sunniam et Fret.,* t. XXII, col. 838. Le texte suivant, *Præf. in Par.,* t. XXVIII, col. 1324 (répété *Adv. Rufin.,* II, 27), quoique bien connu, est si fondamental en cette matière qu'il est nécessaire de le transcrire ici : *Alexandria et Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani* (variante : *Juliani*) *martyris exemplaria probat; mediæ inter has provinciæ Palæstinos* (variante préférable : *Palæstinæ*), *codices legunt, quos ab Origene elaboratos, Eusebius et Pamphilus vulgaverunt : totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.* Ce texte nous apprend deux choses très intéressantes : 1. qu'il y avait, au temps de saint Jérôme, trois principales recensions des Septante : celle d'Hésychius, celle de Lucien et celle d'Origène; 2. que la recension de Lucien était généralement adoptée en Asie Mineure, d'Antioche à Constantinople. On ne sait comment concilier ce détail précis avec la donnée fournie à Sunnia, t. XXII, col. 838 : *Sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Cæsariensis Eusebius, omnesque Græciæ tractatores* κοινήν, *id est communem appellant atque vulgatam, et a plerisque nunc* Λουκιανός *dicitur; aliam Septuaginta interpretum quæ in* ἑξαπλοῖς *codicibus reperitur.* Le pseudo-Athanase, *Synopsis Script.,* 77, t. XXVIII, col. 436, rapporte qu'on trouva l'autographe de Lucien muré dans une construction de Nicomédie. Le même écrivain prend la recension de Lucien pour une septième version pareille aux six autres qu'Origène avait utilisées dans ses *Octaples.* Ce passage se trouve copié dans un opuscule imprimé à la suite des œuvres de Théodoret, t. LXXXIV, col. 29. Un manuscrit de Théodoret contient une note très précieuse : Il faut savoir que le sigle ὁ désigne les Septante, α Aquila, σ Symmaque, θ Théodotion, etc. λ désigne Lucien. Voir le texte grec dans Field, *Origenis Hexapla,* t. I, p. LXXXV. Cette note concorde avec l'avis contenu dans la lettre-préface de la version arabe du texte syro-hexaplaire, qui nous avertit que les leçons de Lucien sont indiquées par la lettre *L.*

2° *Manuscrits de la recension de Lucien.* — C. Vercellone, *Variæ lectiones vulg. lat. Biblior.,* Rome, 1860-1862, t. II, p. 435-436, après avoir reproduit tout au long des variantes très remarquables de II Reg., XXIII, extraites de la marge du codex *Gothicus Legionensis,* ajoutait : « Toutes ces leçons lui sont communes avec les manuscrits 19, 82, 93, 108 de Holmes. Il faut que ces manuscrits appartiennent à une même recension, qui est, à peu de chose près, reproduite dans la Polyglotte d'Alcala, basée elle-même sur le codex 108. » Le codex 108 (Vatican 330) avait été, en effet, envoyé de Rome au cardinal Ximénez, qui s'en était presque exclusivement servi pour l'édition des livres historiques. On avait ainsi un groupe de manuscrits des Septante, étroitement apparentés; mais on ignorait encore la relation qui les rattachait à Lucien. On savait bien par les textes cités plus haut que le sigle λ, en grec, et la lettre *lomad,* en syriaque, désignaient Lucien; et Hodius avait déjà attiré l'attention sur ce point; mais on n'avait pas tenu grand compte jusqu'alors de cette particularité, parce que Montfaucon voyait dans le λ l'initiale de οἱ λοιποί (les autres) et que certains érudits pensaient que le *lomad* devait être un *gomal,* désignant les *trois* versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. — Sur les indications de M. Ceriani, préfet de la Bibliothèque Ambrosienne à Milan, Field, l'éditeur des Hexaples, examina les sept leçons marquées d'un *lomad* dans la traduction syro-hexaplaire du codex *Parisiensis* (Bibliothèque nationale, syriaque 27). Ce codex a été édité depuis par P. de Lagarde, *Veteris Test. ab Origene recensiti fragmenta apud Syros,* Gœttingue, 1880. Il contient des fragments du quatrième livre des Rois et porte en marge la lettre *lomad* devant des leçons spéciales aux endroits suivants : IX, 9, 28; X, 24, 25; XI, 1; XXIII, 33, 35. Field trouva ces variantes conformes au groupe de manuscrits signalés ci-dessus; ces manuscrits appartenaient donc à la recension de Lucien. Procédant de même pour les passages des prophètes, qui dans le codex Barberini portent le sigle λ, Field constata que ces leçons étaient communes aux codex numérotés 22, 36, 48, 51, 61, 90, 93, 144, 147, 233, 308 de Holmes. Field, *Origenis Hexapl. quæ supersunt,* Oxford, 1875, t. I, p. LXXXVII-LXXXVIII. — Si les codex énumérés ci-dessus représentaient bien, comme on le supposait, la recension de Lucien, on devait s'attendre à trouver les

mêmes leçons caractéristiques dans Chrysostome et dans Théodoret, puisque, au témoignage de saint Jérôme, les exemplaires de Lucien étaient généralement employés d'Antioche à Constantinople. Les recherches faites par Field, par P. de Lagarde et par d'autres, confirmèrent ces prévisions et servirent de contrôle à l'hypothèse. — Bref, on regarde aujourd'hui comme appartenant principalement à la recension de Lucien — les textes sont rarement purs de tout mélange — les codex suivants : 19, 22, 36, 48, 51, 61, 82, 90, 93, 95, 108, 118, 144, 147, 153, 185, 231, 233, 308 de la numérotation de Holmes ; de plus : Paris, Coislin grec, 184 ; Athènes, Biblioth. nat., 44 ; pour les Pères : saint Jean Chrysostome et l'école d'Antioche ; pour les versions : la *vetus latina,* la gothique d'Ulfilas, la syriaque philoxénienne, la slavonique, la version arménienne (partiellement). Cf. Swete, *Introd. to the Old Test. in Greek,* Cambridge, 1900, p. 482. P. de Lagarde a édité les livres historiques, selon la recension de Lucien, d'après cinq manuscrits : 108, 82, 19, 93, 118 de Holmes : *Librorum Vet. Test. canonicor. pars prior græce,* Gœttingue, 1883. Cf. *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des A. T.,* Gœttingue, 1882. Faute de fonds, il est mort sans pouvoir publier le reste. Il avait exclu de son édition les livres deutérocanoniques : Judith, Tobie, Machabées.

III. Caractères de la recension de Lucien. — M. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Samuel,* Oxford, 1890, croit pouvoir caractériser de la sorte le travail critique de Lucien : 1. Fréquente substitution de synonymes ; 2. Doublets provenant d'une double version, laissés côte à côte dans le texte ; 3. Adoption de leçons qui supposent un texte hébreu supérieur au texte massorétique. — Le second caractère est particulièrement frappant. Voici quelques exemples : Is., XXIV, 23, les Septante traduisent : καὶ τακήσεται ὁ πλίνθος, καὶ πεσεῖται το τεῖχος, ce que Symmaque rend par : καὶ ἐντραπήσεται ἡ σελήνη, καὶ αἰσχυνθήσεται ὁ ἥλιος. Lucien retient et accole les deux versions, dont l'une, celle des Septante, est certainement un contresens occasionné par une mauvaise leçon. Ezech., XXXI, 10, est traduit par les Septante : καὶ ειδον ἐν τῷ ὑψωθῆναι αὐτόν, au lieu qu'il faudrait : « Et son cœur s'éleva dans sa superbe. » Lucien en fait : καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ ἐπι τῳ ὕψει αὐτοῦ, καὶ εἶδον ἐν τῷ ὑψωθῆναι αὐτόν. — La substitution de synonymes semble assez arbitraire, du moins il est difficile d'y découvrir une loi fixe. Voir Field., *Hexapla,* t. I, p. XC. — Comme Lucien, de même qu'Origène, cherchait à se rapprocher de l'hébreu, on remarque quelquefois entre le texte hexaplaire et Lucien une certaine ressemblance ; mais cette ressemblance est assez superficielle. Un détail qui a son importance parce qu'il a servi de confirmation à la découverte du texte de Lucien, c'est que ce critique, d'après le témoignage d'un auteur syriaque, copié par M. Ceriani dans un manuscrit du Musée Britannique (addition. 12159, fol. 302), remet ἀδωναὶ κύριος dans les passages d'Ézéchiel où les autres manuscrits des Septante ont simplement κύριος. Et cela se vérifie en effet dans les codex 22, 36, 48.

Voici à titre de spécimen, les dernières paroles de David, II Reg., XXIII, 1-5, d'après le manuscrit grec 330 du Vatican qu'on suppose représenter la recension de Lucien. Nous maintenons les abréviations, l'accentuation et la ponctuation du codex, qui n'emploie pas l'iota souscrit et, entre autres singularités, place l'esprit sur la première lettre de la diphtongue initiale. Dans son édition de Lucien, Lagarde reproduit presque sans changement le codex vat. 330 (108 de Holmes). Dans les versets ci-joints il met seulement αρχε au lieu de ἄρχαι (ligne 9) :

Vat. grec. 330, fol. 282 v°

πιστὸς δαδ ὑιὸς ἰεσσαί· πιστὸς ἀνὴρ,
ὃν ἀνέστησεν ὁ θ̅ς χριστόν· ὁ θ̅ς ἰακὼβ :
καὶ ὡραῖος ὁ ψαλμὸς τοῦ ἰη̅λ·
π̅μα κυριόυ ἐλάλησεν ἐν μοὶ·
καὶ λογος αὐτοῦ ἐπὶ γλώσσησμου·
ἐῖπεν ὁ θ̅ς ἰακώβ·
ἐν ἐμοι λαλῆσαι πλάστης ἰη̅λ·
αρξον ἐν ἀνοις δικαίως·
ἀρχαὶ φόβω θ̅υ̅ ὡς φῶς το προϊνόν·
καὶ ἀνατελεῖ ἥλιος το πρωῒ·
καὶ οὐ σκοτάσει ἀπο φέγγους·
ὡς ὑετὸς ὡς βοτάνη ἐκ γῆς·
ὅ τι ουχ οὕτως ὁ οἶκοσμου μετα θ̅υ̅·
ὅ τι διαθήκην ἀιώνιον εθετό μοι
σωσαι με ἕως ὧδε ἐν πᾶσι,
καὶ φυλάξει αὐτήν·

Texte des Septante de Swete, t. I, p. 663

1. — Πιστὸς Δαυεὶδ υἱὸς Ἰεσσαί, καὶ πιστὸς ἀνὴρ
ὃν ἀνέστησεν Κύριος ἐπὶ χριστὸν θεοῦ Ἰακώβ,
καὶ εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραήλ·
2. — πνεῦμα Κυριόυ ἐλάλησεν ἐν ἐμοί,
καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐπὶ γλώσσης μου·
3. — λέγει ὁ θεὸς Ἰσραήλ·
ἐμοὶ ἐλάλησεν φύλαξ ἐξ Ἰσραήλ Παραβολὴν εἰπόν
Ἐν ἀνθρώπῳ πῶς κραταιώσητε φοβον Χριστοῦ;
4. — καὶ ἐν θεῷ φωτὶ πρωίας ἀνατεῖλαι ηλιος,
το πρωὶ οὐ Κύριος παρῆλθεν
ἐκ φέγγους·
καὶ ὡς ἐξ ὑετοῦ χλόης ἀπο γῆς.
5. — οὐ γαρ οὕτος ὁ οἶκός μου μετὰ Ἰσχυροῦ;
διαθήκην γαρ αἰώνιον ἔθετο μοι,
ἑτοίμην ἐν παντὶ καιρῷ,
πεφυλαγμένην.

Vulgate, II Reg., XXIII, 1-5.

1. — Dixit David filius Isai : dixit vir cui
constitutum est de christo Dei Jacob,
egregius psaltes Israel.
2. — Spiritus Domini locutus est per me,
et sermo ejus per linguam meam.
3. — Dixit Deus Israel mihi,
locutus est fortis Israel,
dominator hominum,
justus dominator in timore Dei.
4. — Sicut lux auroræ, oriente sole,
mane absque nubibus rutilat,
et sicut pluviis germinat herba de terra.

Nous donnons aussi, comme terme de comparaison, la version latine contenue dans la marge du Codex *Gothicus Legionensis,* dont la collation se conserve au Vatican, latin 4859. Nous avons dit que Vercellone avait remarqué les rapports entre cette version et le texte grec de quatre manuscrits parmi lesquels se trouve notre codex 330. Cette observation fit faire un grand pas à la découverte de la recension de Lucien :

Vat. latin 4859, pars 1, fol. 116 v°.

Fidelis David filius Jesse, fidelis vir quem
suscitavit Deus Christum Dei Jacob :
et speciosus psalmus Israel.
Spiritus Domini locutus in me,
et verbum ejus in lingua mea est,
Dixit Deus Jacob,
in me locutus est custos Israel,
parabolam dic hominibus
juste incipit in timore Domini.
Quasi lux matutina et orietur sol mane
et non tenebrescet a lumine ;
quasi pluvia, quasi herba de terra.

Vulgate, II Reg., XXIII, 1-5.
Nec tanta est domus mea apud Deum,
ut pactum æternum iniret mecum,
firmum in omnibus
atque munitum.

Vat. latin 4859, pars I, fol. 116 v°.
Quoniam non sic domus mea cum Deo
quoniam testamentum æternum posuit mihi
paratum salvare me quæ in omnibus
et custodiet hæc.

Il est évident de prime abord : 1. que la version du codex *Gothicus* suppose un texte grec très voisin de la recension dite de Lucien; 2. que la recension de Lucien suppose un texte hébreu différent du texte massorétique, lequel est identique au fond avec celui qu'a eu sous les yeux l'auteur de la Vulgate; 3. que la recension de Lucien, dans le passage cité, équivaut à une traduction nouvelle : c'est le cas en particulier pour les morceaux difficiles où le texte original est moins bien conservé et peut s'entendre de plusieurs façons. Mais la différence entre les Septante et Lucien est rarement aussi accentuée. — La polyglotte d'Alcala suit d'abord assez fidèlement le codex 108 (de Holmes) qui lui servait de prototype; mais elle l'abandonne à partir du verset 4.

IV. Lucien et le Nouveau Testament. — Saint Jérôme, dans sa lettre à Damase, *Præf. in Evang.*, t. XXIX, col. 527, parle de *codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos, paucorum hominum asserit perversa contentio*. D'après sa remarque formelle, il s'agit du Nouveau Testament aussi bien que de l'Ancien. A la fin du décret de Gélase nous trouvons cette mention : *Evangelia quæ falsavit Lucianus, apocrypha*, t. LIX, col. 162, qui semble faire écho à la protestation de saint Jérôme. Mais l'authenticité du décret de Gélase est très suspecte, surtout pour les derniers articles. Ce sont, dans l'antiquité, les seules traces d'une recension du Nouveau Testament entreprise par Lucien. Cependant Westcott et Hort, *The New Testament in Greek*, Cambridge, 1882, *Introd.*, p. 138, regardent comme assez probable que Lucien ait pris part à la revision du texte qu'ils appellent syrien.

V. Conclusions. — 1. On ne sait rien de positif sur la participation de Lucien à une recension du Nouveau Testament. — 2. Au contraire, on est arrivé à déterminer avec une certitude suffisante, au moyen d'indices convergents, les versions et les manuscrits qui représentent sa recension des Septante. — 3. Cependant, comme les textes sont presque toujours mêlés et qu'il est souvent difficile de ramener une leçon à sa véritable origine, il faut se garder de croire que nous soyons en mesure de reconstituer dans ses détails la recension de Lucien. P. de Lagarde lui-même ne regarde pas son édition comme définitive. — 4. Le plus pressé en ce moment semble être de restituer les Hexaples, en utilisant tous les moyens aujourd'hui à notre disposition. On classerait ensuite tous les manuscrits connus des Septante d'après la recension à laquelle ils appartiennent Alors seulement une édition définitive de la version alexandrine deviendrait possible. Tout porte à croire que la recension de Lucien servirait beaucoup à ce travail.

F. Prat.

LUCIFER (hébreu : *hêlêl;* Septante : ἑωσφόρος; Vulgate : *lucifer*), planète connue en astronomie sous le nom de Vénus.

1° Vénus est une des planètes inférieures, c'est-à-dire de celles qui sont plus voisines du soleil que la terre. Sa distance au soleil, par rapport à cette dernière, est seulement de 0,72. Elle paraît osciller tantôt à l'est, tantôt à l'ouest du soleil, de 45° à 48° dans chaque sens. Dans le premier cas, on la voit le soir, s'éloignant, puis se rapprochant du point de l'horizon où le soleil se couche; dans le second, on la voit le matin, exécutant le même mouvement avant le lever du soleil. La révolution de l'astre dure environ 225 jours; mais c'est seulement au bout de 584 jours qu'il occupe la même position relativement au soleil et à la terre. Vénus a des phases, comme la lune. Sa lumière est blanche et surpasse en éclat celle de toutes les autres planètes. Cependant cet éclat n'atteint pas son maximum quand le disque est complètement éclairé, car alors l'astre est à son plus grand éloignement par rapport à nous; il se montre quand l'astre, encore voisin de la terre, marche vers son premier quartier, ou abandonne son dernier. Les anciens n'ont pas connu les phases de Vénus, à cause de la faiblesse de son diamètre apparent. Mais les Égyptiens s'étaient rendu compte de l'identité de *Bonou*, « oiseau, » l'astre en deux personnes, qui se montre tantôt le soir et tantôt le matin. Ils lui donnaient pour cela deux autres noms, *Ouâîti*, l'étoile solitaire qui apparaît la première après le coucher du soleil, et *Tiou-noutiri*, le dieu qui salue le soleil à son lever. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 96. Les Grecs appelaient cette planète Ἑωσφόρος, « qui amène l'aurore, » Ἕσπερος, « l'étoile du soir, » et Φωσφόρος, « porte-lumière; » les Latins *Lucifer*, « porte-lumière, » *Vesper*, « étoile du soir, » et *Venus*, à cause de sa beauté. Nous l'appelons aussi « étoile du matin » et « étoile du berger ».

2° Dans sa prophétie contre Babylone, Isaïe, XIV, 12, interpelle le roi en ces termes : « Te voilà donc tombé du ciel, Lucifer, fils de l'aurore, » *hêlêl bên šaḥar*, ὁ Ἑωσφόρος ὁ πρωὶ ἀνατέλλων, *Lucifer qui mane oriebaris*, « Lucifer, qui te levais au matin. » Le monarque assyrien l'emportait jadis en puissance et en gloire sur tous les autres princes, comme la planète dépasse en éclat les autres étoiles. Le mot *hêlêl* vient de *hâlal*, qui signifie « briller », comme l'arabe *halal* et l'assyrien *elêlu*. Aquila et le Syriaque l'ont fait venir de *yâlal*, « se lamenter. » Saint Jérôme, *In Is.*, V, 14, t. XXIV, col. 161, adoptant leur interprétation, traduit *hêlêl* par *ulula*, « effraie, » mot latin qui a une ressemblance phonétique avec l'hébreu. Il ajoute d'ailleurs que ce nom désigne Lucifer, parce que celui-là doit pleurer et se lamenter, qui autrefois dans sa gloire a été comparé à la splendeur de l'astre du matin. — Ce texte d'Isaïe, bien que se rapportant littéralement au roi de Babylone, a été souvent appliqué au démon, le grand déchu du ciel, dont la ruine a surpassé toutes les autres en honte et en profondeur. — Le grand-prêtre Simon, fils d'Onias, est comparé à l'étoile du matin, à cause de l'éclat de son ministère et de sa vertu. Eccli., L, 6. — Le Fils de Dieu doit donner au vainqueur l'étoile du matin, qui représente ici la gloire du ciel. Apoc., II, 28. — Jésus-Christ lui-même est appelé par saint Pierre le Lucifer qui doit se lever dans les cœurs des chrétiens, par la grâce et la lumière de la foi en cette vie, et ensuite en personne à son second avènement. II Pet., I, 19. — Saint Jean le nomme aussi « l'étoile brillante du matin ». Apoc., XXII, 16. — Dans sa liturgie du samedi-saint, à l'*Exultet*, l'Église reprend ce titre donné au Sauveur. Elle souhaite que le Lucifer matinal trouve le cierge pascal allumé, « ce Lucifer qui ne connaît pas de déclin, et qui, revenu des enfers, a fait briller sa pure lumière sur le genre humain. » — Malgré son sens littéral et son application à Jésus-Christ, le nom de Lucifer a fini par ne garder dans la tradition chrétienne que le sens péjoratif qui lui vient de son application à Satan. Encore les Pères remarquent-ils que ce nom n'est pas propre au démon et qu'il indique seulement ce que l'ange déchu était avant sa révolte. Cf. Pétau, *De angelis*, III, III, 4.

3° La Vulgate emploie encore le mot *lucifer* pour traduire *boqér*, « la lumière du matin, » Job, XI, 17; *mazzârôt*, « les signes du zodiaque, » Job, XXXVIII, 32, et *šaḥar* « l'aurore. » Ps. CX (CIX) 3. H. Lesêtre.

LUCIUS (grec : Λεύκιος), nom d'un consul romain, d'un Cyrénien et d'un parent de saint Paul.

1. LUCIUS, consul romain qui écrivit à Ptolémée VII Physcon, roi d'Égypte, la lettre par laquelle il lui faisait savoir que le grand-prêtre Simon avait envoyé une ambassade à Rome pour renouveler l'alliance conclue en 161 avant J.-C entre les Romains et Judas Machabée. Les Romains, lui disait-il, ont reçu le bouclier d'or que leur offrait Simon. C'est pourquoi il leur a plu d'écrire aux rois et aux peuples de ne pas attaquer les Juifs et de ne pas porter secours à ceux qui les attaqueraient. Ils devaient en outre renvoyer en Judée les fugitifs de ce pays réfugiés chez eux. Copie de cette lettre était adressée à Démétrius II de Syrie, à Attale II de Pergame, à Ariarathe V de Cappadoce, à Arsace VI roi des Parthes, à Lampsaque, aux Spartiates, à Délos, à Mynde, à Sicyone, en Carie, à Samos, en Pamphylie, en Lycie, à Halicarnasse, à Coos, à Sidé, à Aradon, à Rhodes, à Phaselis, à Gortyne, à Gnide, à Chypre et à Cyrène. I Mach., xv, 16-23. Voir tous ces mots. Le consul est désigné seulement par son prénom, il y a donc lieu de chercher parmi les magistrats de cette époque quel est le Lucius dont il s'agit ici. Trois noms ont été mis en avant avec plus ou moins de vraisemblance.

1° *Lucius Cæcilius Metellus Calvus* qui fut consul en 142 avant J.-C. Sans doute Simon envoya une ambassade à Rome avant le décret des Juifs en sa faveur, décret qui est daté du 18 du mois d'Elul de l'an 172 des Séleucides, c'est-à-dire de l'an 140 avant J.-C. I Mach., xiv, 24-27. Néanmoins il est peu probable que l'ambassade soit antérieure de deux ou trois ans au décret et que la réponse ait été faite par le consul de l'an 142.

2° *Lucius Valerius*, préteur. Ceux qui regardent comme possible l'identification de ce personnage avec le consul Lucius s'appuient sur un texte de Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VIII, 5. L'écrivain juif donne à la date du mois Panemos de la neuvième année du règne d'Hyrcan II, 54 avant J.-C., un sénatus-consulte que la plupart des historiens modernes identifient avec celui qui fut voté au temps de Simon. Lucius Valerius, fils de Lucius, préteur, présida la séance du sénat aux ides de décembre, c'est-à-dire le 13 de ce mois, dans le temple de la Concorde. Ses assesseurs furent Lucius Copinius, fils de Lucius, de la tribu Collina, et Papirius, de la tribu Quirina. Les ambassadeurs juifs qui comparurent devant le sénat s'appelaient Alexandre, fils de Jason, Numénius, fils d'Antiochus, et Alexandre, fils de Dorothée. Ils offrirent un bouclier d'or en signe d'amitié. Le sénat fit alliance avec les Juifs et écrivit aux rois et aux villes indépendantes de ne pas leur nuire et de respecter leur pays. La teneur du sénat-consulte est identique à la lettre de Lucius. I Mach., xv, 16-23. Josèphe se serait donc trompé de date, à moins que le même fait ne se soit reproduit deux fois. Quant à la confusion entre le titre de préteur et celui de consul, elle est explicable par la traduction du grec en hébreu et de l'hébreu en grec, et par le fait que dans cette langue le préteur est appelé στρατηγός et le consul στρατηγὸς ὕπατος.

3° *Lucius Calpurnius Pison*, consul en 139. La date de son consulat coïncide avec celle de l'envoi de cette lettre. C'est l'hypothèse la plus généralement admise. On donne souvent à ce personnage le prénom de Cnéius, mais la meilleure leçon de Valère Maxime, I, III, 2, édit Teubner, 1888, p. 17, le nomme Lucius. C'est à cette occasion que le même auteur rapporte l'intervention du préteur Hispalus qui força à retourner chez eux les Juifs qui essayaient d'implanter leur culte à Rome. Valère Maxime, I, III, 2. La date du consulat de Lucius Calpurnius Pison est celle de l'année où les ambassadeurs juifs retournèrent à Jérusalem, c'est-à-dire l'an 174 des Séleucides, 139-138 avant J.-C.

BIBLIOGRAPHIE. — Mendelssohn, *De senatus consulti Romanorum ab Josepho Antiq., XIV, VIII, 5, relati temporibus*, in-8°, Leipzig, 1873; Ritschl, *Eine Berichtigung der republicanischen Consularfasten*, dans le *Reinische Museum*, t. XXVIII, 1873, p. 586-614; t. XXIX, 1874, p. 337; Th. Mommsen et Ritschl, dans le *Zeitschrift fur wissenschaftl. Theologie*, 1874, p. 231-238; Lange, dans le *Jahrbericht über die Fortschritte der classischen Alterthums-wissenschaft*, de Bursian, t. I, 1873, p. 872-876; Th. Mommsen, *Der Senatusbeschluss bei Josephus, Antiq., XIV, VIII, 5*, dans l'*Hermès*, t. IX, 1875, p. 281-291; Mendelssohn et Ritschl, *Der römische Senatusbeschluss bei Josephus*, dans le *Rhein. Museum*, t. XXX, 1875, p. 419-435; Wieseler, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1875, p. 524; 1877, p. 281-290; Grimm, dans la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theolog.*, 1876, p. 121-132; E. Schürer, *Geschichte der Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8° Leipzig, 1890, t. I, p. 199-200.

E. BEURLIER.

2. LUCIUS de Cyrène (grec : Λούκιος ὁ Κυρηναῖος; Vulgate : *Lucius Cyrenensis*). Les Actes des Apôtres, XIII, 1, nomment Lucius de Cyrène parmi les prophètes et les docteurs qui enseignaient à Antioche et qui, sur l'ordre de l'Esprit-Saint, imposèrent les mains à Barnabé et à Saul, destinés par lui à une mission particulière. Act., XIII, 1-3. On ne sait rien par ailleurs sur ce personnage. Les *Constitutions apostoliques*, VII, 46, t, I, col. 1053, disent que saint Paul établit un Lucius comme évêque à Cenchrées : on ne peut savoir si c'est celui-ci ou un autre. L'hypothèse qui l'identifie avec saint Luc est inadmissible : le nom de celui-ci, Λουκᾶς, est une abréviation de Λουκάνος. Le pseudo-Hippolyte, *De LXX Apost.*, 44, t. X, col. 955, compte Lucius parmi les soixante-douze disciples et le fait évêque de Laodicée. D'après les martyrologes d'Usuard et d'Adon, il aurait été le premier évêque de Cyrène. L'Église latine célèbre sa fête le 6 mai. Voir *Acta sanctorum*, 6 mai, t. II, 1680, p. 99, Voir LUC, col. 379. E. BEURLIER.

3. LUCIUS, parent de saint Paul. Dans Rom., XVI, 21, Lucius est nommé avec Timothée Jason et Sosipater parmi les parents de saint Paul qui saluent les Romains. Nous ne savons rien de ce personnage, en dehors de ce qui est dit de lui à cet endroit, et il est impossible de savoir s'il doit être ou non identifié avec le précédent. Si c'est le même personnage, comme on le croit communément, sa parenté avec saint Paul montre clairement qu'il est Juif; par conséquent il n'est pas le même que saint Luc qui n'est jamais appelé parent de l'Apôtre, Col., IV, 14; II Tim., IV, 11; Philem., 24, et qui n'était pas Juif d'origine. E. BEURLIER.

LUCKE Gottfried Christian Friedrich, théologien allemand protestant, né à Egeln près de Magdebourg, le 23 août 1781, mort à Gœttingue le 14 février 1855. S'étant fait recevoir à Berlin licencié en théologie, il fit en cette ville des cours d'exégèse sur le Nouveau Testament. En 1818, il obtint une chaire à la nouvelle université de Bonn, d'où il passa en 1827 à celle de Gœttingue. Il a publié : *Commentatio de Ecclesia Christianorum apostolica*, in-4°, Gœttingue, 1813; *Ueber den neutestamentlichen Kanon der Eusebius von Cäsarea*, in-8°, Berlin, 1816; *Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte*, in-8°, Gœttingue, 1817; *Commentar über die Schriften der Evangelisten Johannes*, 4 in-8°, Bonn, 1820-1832; 3e édit., 1843-1856 Il a collaboré à la *Synopsis Evangeliorum*, publiée par son ami de Wette, in-4°, Berlin, 1818.

B. HEURTEBIZE.

LUD (hébreu : *Lûd;* Septante : Λούδ), le quatrième fils de Sem. Gen., x, 22; I Par., I, 17. D'après l'opinion commune, il est l'ancêtre des Lydiens. Telle est la tradition judaïque. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 4, qui l'appelle Λοῦδας, dit qu'il est le père de ceux qu'on appelle

aujourd'hui Λύδοι et qu'on nommait auparavant Λούδοι. Hérodote, I, 7, place de même dans la période mythique un héros nommé Lydus, père des Lydiens. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 9e édit., in-8°, Paris, 1881, t. I, p. 288, pense au contraire qu'il y a là une assonance de noms purement fortuite, que les Lydiens sont un peuple de race et de langage aryens. D'après lui, Lud représente la division septentrionale des Araméens ou Syriens. Que Lud désigne une race sémitique, cela est incontestable, mais il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas le père d'une de celles qui ont formé la nation lydienne, où l'on rencontre à côté d'éléments aryens les traces évidentes d'éléments sémitiques. G. Radet, *La Lydie au temps des Mermades*, in-8°, Paris, 1892, p. 54-57, 67. Voir LYDIE.

E. BEURLIER.

LUDIM (hébreu : *Lûd*, *Lûdim ;* Septante : Λουδιείμ, Λωδιείμ, Λούδ, Λύδοι; Vulgate : *Ludim, Lydi, Lydii, Lydia*), descendants de Mesraïm, fils de Cham. Gen., x, 13; cf. I Par., I, 11. C'est donc une race chamite habitant l'Égypte. Quel est ce peuple? il est difficile de le dire exactement. D'après E. de Rougé, *Recherches sur les monuments des six premières dynasties*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXV, 1866, p. 228; G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, in-8°, Leipzig, 1868, t. I, p. 39; et Fr. Lenormant, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 9e édit., in-8°, Paris, 1881, p. 269; les Lûdim sont les mêmes que les *Rutennu*, c'est-à-dire *les hommes*, la race dominante; ce mot peut, en effet, se lire aussi *Lut-ennu*. Cette identification est niée par Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie*, in-8°, Paris, 1866, p. 352. Cf. De Saulcy, *Bulletin de la Société de géographie*, t. XVII, 1879, p. 209-241; 327-357. M. de Rochemonteix, dans le *Journal asiatique*, VIIIe sér., t. XII, 1888, p. 199-201, voit dans les *Rutennu*, *Romitou* ou *Rotou*, les fellahs ou le petit peuple, par opposition aux *Anamim*, qui formaient la classe riche. Voir ANAMIM, t. I, col. 538. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 43, considère le mot *Romitou* ou *Rotou* comme étant le nom ethnique des Égyptiens mais il ne se prononce pas sur le rapprochement de ce nom avec celui des Lûdim. Ce peuple est plusieurs fois cité par les prophètes. Dans Isaïe, LXVI, 19, le Seigneur annonce que parmi ceux qui auront échappé au châtiment, il en enverra du côté de la mer, en Afrique et en Lydie, nations armées de flèches, etc., et qu'ils annonceront sa gloire aux gentils. Le mot *Lydia* de la Vulgate correspond au mot Λούδ des Septante et au mot *Lûd* de l'hébreu. S'agit-il ici des *Lûdim* de l'Égypte? Le rapprochement avec le mot *Pul* ou probablement *Phut* ou *Put* qui désigne un autre peuple africain, rend cette hypothèse très vraisemblable, mais d'autre part il est aussi question dans le texte hébreu de ce passage, de *Ṭarsiš*, de *Tubal* et *Yâvân*, c'est-à-dire des Tibaréniens situés sur les bords de la mer Noire, des Ioniens et des îles. Les Septante intercalent Λούδ entre Φούδ et Μοσόχ, et ajoutent : καὶ εἰς Θοβὲλ καὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ εἰς τὰς νήσους; la Vulgate traduit les mots *Ṭubal* et *Yâvân* par *Italiam* et *Græciam*.

Cette liste énumère des peuples des diverses parties du monde, on ne peut donc pas exclure avec certitude l'hypothèse que le mot *Lûd* s'applique au Lydiens d'Asie, d'autant plus que dans le texte grec de Judith, II, 23, où est racontée la campagne d'Holoferne contre les Lydiens d'Asie Mineure, le mot Λούδ est comme ici précédé du mot Φούδ. Voir LYDIE. Jérémie, XLVI, 9 (Septante, XXVI, 9), prophétisant contre Néchao II, roi d'Égypte, nomme dans les troupes égyptiennes les *Lydii* (hébreu, *Lûdim;* Septante, Λύδοι), il s'agit bien ici d'une peuplade africaine. Ézéchiel, XXVII, 10, nomme les *Lydii* (hébreu, *Lûd;* Septante, Λύδοι), parmi les mercenaires au service de Tyr. Ce nom est placé dans le texte hébreu entre celui des Perses et celui de *Phût* dans les Septante et dans la Vulgate entre les Perses et les Lydiens. Faut-il les rapprocher des premiers et y voir les Libyens d'Asie, ou des derniers et y voir les *Lûdim* d'Égypte? il est vraiment impossible de le dire. Les Tyriens pouvaient également avoir des mercenaires des deux contrées. Plus loin Ézéchiel, XXX, 5, prophétisant contre l'Égypte, donne la liste des peuples de cet empire qui périront par l'épée avec lui, et il nomme les *Lydi* (hébreu, *Lûd;* Septante, Λύδοι). Dans ce verset le texte hébreu et la Vulgate ne nomment avec les *Lydi* que des peuples africains, l'Éthiopie, la Libye; les Septante y ajoutent les Perses et les Crétois, mais c'est probablement une interpolation, car on ne voit pas trop leur place entre les Éthiopiens, les *Lûdim* et les Libyens. Les *Lûdim* sont représentés comme des archers, Is., LXVI, 19; Jer., XLVI, 9 (Septante, XXVI, 9). Voir ARC, t. I, fig. 219, col. 900; fig. 225, col. 903; ARCHER, col. 932.

E. BEURLIER.

LUDOLPHE DE SAXE (Ludolphus ou Leutholfus de Saxonia), célèbre moine du XIVe siècle, était probablement originaire de Saxe, comme son nom l'indique. On ne connaît pas la date exacte de sa naissance (vers 1300); on sait seulement qu'il entra d'abord dans l'ordre de saint Dominique, où il se distingua par sa piété aussi bien que par son érudition. Il y resta vingt-six ans (trente ans suivant d'autres), après lesquels il se décida à entrer chez les chartreux, où il pensait trouver plus de facilité encore pour mener une vie contemplative; il ne tarda pas à être élu prieur de la chartreuse de Strasbourg, où il mourut probablement aux environs de 1370. Selon d'autres, il mourut à Mayence. Son principal ouvrage est une *Vita Christi*, Strasbourg, 1474, qui fut très répandue pendant deux siècles, et qu'on a réimprimée de nos jours : *Vita Jesu Christi*, in-f°, Paris, 1865; 4 in-8°, Paris, 1870. Cet ouvrage fut traduit en français et publié à Lyon, en 1487. Lecoy de la Marche a donné une nouvelle édition de cette traduction, *Vie de Jésus-Christ composée au XVe siècle d'après Ludolphe le Chartreux; texte rapproché du français moderne*, in-4°, Paris, 1869-1872. Autres traductions : dom Fl. Broquin, *La grande vie de Jésus-Christ*, nouvelle traduction intégrale, 6 in-8°, Paris, 1864-1865; 7 in-12, Paris, 1870-1873; *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ traduite nouvellement sur le texte latin*, 2 in-12, Paris, 1848; 5e édit., 1873. Nous avons aussi de lui : *Commentaria in Psalmos davidicos juxta spiritualem præcipue sensum*, Paris, 1506, 1517 et 1528; in-f°, Venise, 1521; in-4°, Lyon, 1540, etc. Ludolphe de Saxe est un des auteurs auxquels on a attribué l'*Imitation de Jésus-Christ;* mais cette opinion n'a guère d'autre fondement qu'une certaine ressemblance, dans le style et dans les idées, entre l'*Imitation* et la *Vita Christi*. Voir Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris, 1877-1883, t. I, col. 1429.

A. REGNIER.

LUGDUNENSIS (CODEX). — 1° *Histoire*. — La fortune de ce précieux codex est assez curieuse. En 1837, Fleck avait signalé à l'attention du monde savant un manuscrit ancien, examiné par lui à la Bibliothèque de Lyon, où il portait le n° 54. Il comprenait deux parties très hétérogènes : 1. Un Bède, donné par l'archevêque de Lyon Amolus (841-852) à sa cathédrale; 2. Une version latine du Pentateuque, différente de la Vulgate. M. L. Delisle, qui l'étudia à son tour dans les *Mélanges de Paléographie et de Bibliographie*, Paris, 1880, p. 1-35 (*Le Pentateuque de Lyon à lettres onciales*, mémoire lu à l'Académie des Inscriptions, le 23 octobre 1878), fit une découverte importante. Entre autres lacunes, le Lévitique et les Nombres manquaient totalement dans le manuscrit de Lyon. M. Delisle se ressouvint que ces deux livres composaient justement un manuscrit appartenant à lord Ashburnham et publié à ses frais, dix ans

auparavant. La première page du codex Ashburnham portait : *Explicit liber Exodus. Incipit Leviticum;* la dernière : *Explicit liber Numeri. Incipit Deuteronomium.* Cela comblait exactement la lacune du manuscrit de Lyon. Par la paléographie, par la dimension des pages et la disposition des colonnes, par l'arrangement des cahiers numérotés, M. Delisle prouva à l'évidence que les deux codex n'en avaient fait qu'un autrefois et que Fleck les avait encore vus ensemble vers 1837. Sur ces preuves, lord Ashburnham restitua généreusement à Lyon les feuillets qui lui avaient été vendus en 1847 par Libri, l'auteur de tant de vols commis au préjudice de nos bibliothèques publiques. — En octobre 1895, quand fut mise en vente la bibliothèque du baron de Verna, M. Delisle remarqua dans le catalogue un manuscrit qu'il reconnut être la suite des précédents et la bibliothèque de Lyon s'empressa de l'acquérir.

2° *Description.* — Le manuscrit tel qu'il est aujourd'hui contient 232 feuillets de parchemin : 64 feuillets restés à Lyon, 80 restitués par lord Ashburnham, 88 achetés en 1895. Les pages, mesurant 0m 30 × 0m 24, sont — chose rare — à *trois* colonnes de 26 ou 27 lignes. Les lignes ont 14 ou 15 lettres en moyenne. L'écriture est continue, sans séparation entre les mots qui sont souvent coupés en deux à la fin des lignes. La ponctuation primitive est très rare et les signes semblent employés un peu au hasard. La division en paragraphes, indiquée par des lettres plus grandes placées en vedette, tient lieu de ponctuation. Quelquefois, au milieu des paragraphes, un espace plus ou moins considérable marque une pause; assez souvent, à la fin des paragraphes se voit une feuille de lierre. — Par endroits, le parchemin est jauni, noirci, fripé; mais en général l'état de conservation est très satisfaisant et peu de manuscrits de cet âge ont un plus bel aspect.

3° *Age, origine, valeur critique.* — Ziegler attribue notre manuscrit au VIIe siècle; mais cette date est certainement trop tardive. M. Delisle pense qu'il est du VIe. G. Paris, *Journal des savants,* 1883, p. 389, ne voit aucune objection à le faire remonter au Ve. M. Ul. Robert est de cet avis : il lui semble qu'on n'aurait pas copié, d'une façon si coûteuse, un ancien texte biblique à peu près hors d'usage, après l'adoption générale de la Vulgate. De plus la formule : *Incipit Exodus. Lege cum pace* (folio 24 v°), ne lui paraît pas pouvoir être postérieure au Ve siècle. — Pour des raisons philologiques, G. Paris inclinait à penser que la version avait été faite dans le midi de la France, peut-être à Lyon même. M. Robert croit au contraire, en s'appuyant principalement sur le vocabulaire, qu'elle est d'origine africaine. Peut-être cependant sa base d'observation n'est-elle pas assez étendue. — On se rendra compte de l'importance du nouveau texte si l'on songe qu'avant la découverte du manuscrit de Verna, le Deutéronome, à partir de XI, 4, n'était représenté dans les versions préhiéronymiennes que par le cantique de Moïse, XXXII, publié par Sabatier, par Deut., XXIII, 42-53; 55-58; XXXI, 11-26 du Codex *Wirceburgensis* (Ranke, *Antiquissima Vet. Test. versionis latinæ fragmenta,* Vienne, 1871) et par Deut., XXII, 7-XXIII, 4; XXVIII, 1-31, XXX, 16-XXXII, 29 du Codex *Monacencis* (Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch,* Munich, 1883). Voici la conclusion de M. Ulysse Robert, *Pentateuchi,* etc., 1881, p. CXLI-CXLII : « Le codex *Lugdunensis* a été de bonne heure, vers le VIIe siècle, l'objet de revisions ou de corrections qui ont eu pour but de le ramener à la Vulgate. La traduction est à peu près sûrement d'origine africaine et semble remonter à la dernière moitié du IIIe siècle et être antérieure à la fin du IVe. Elle a été faite sur une version grecque qui diffère assez de celles du Codex *Vaticanus* et du Codex *Alexandrinus.* Elle n'est pas la version nommée par saint Augustin *Itala.* Elle a dû être connue de quelques-uns des premiers Pères et de plusieurs écrivains chrétiens. Malgré les nombreuses fautes qu'elle présente, elle n'en a pas moins un grand intérêt, parce qu'elle comble une importante lacune dans la série des Livres saints de l'Église primitive. » Dans son étude sur la troisième partie (manuscrit de Verna), M. Robert compare le texte du *Lugdunensis* avec les 66 manuscrits employés par Holmes et Parsons. Le résultat est que les manuscrits les plus rapprochés du *Lugdunensis* sont ceux qui dans la nomenclature critique portent les numéros 74, 54, 106, 134; les trois premiers sont du XIVe siècle, le dernier du Xe ou du XIe. Swete pense, mais avec un point d'interrogation, que les nos 74, 106, 134 appartiennent à la recension d'Hésychius.

4° *Éditions.* — La partie qui n'a jamais quitté Lyon, comprenant : Gen., XVI, 9-XVII, 18; XIX, 5-29; XXVI, 33-XXXIII, 15; XXXVII, 7-XXXVIII, 22; XLII, 36-L, 26; Ex., I, 1-VII, 19; XXI, 9-36; XXV, 25-XXVI, 13; XXVII, 6-XL, 36; Deut., I, 1-XI, 4, a été éditée, avec une savante préface et des photogravures, par M. U. Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi,* Paris, 1881. — La partie volée par Libri, renfermant l'ensemble du Lévitique et des Nombres, moins Lev., XVIII, 30-XXV, 16, avait été précédemment publiée par les soins de lord Ashburnham, mais ne fut pas mise dans le commerce : *Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita,* Londres, 1868. Voir *Revue critique,* 1870, t. IX, p. 341. — Enfin la partie achetée en 1895, contenant le Deutéronome à partir de XI, 4, Josué et les Juges jusqu'à XX, 31, a été éditée, avec une étude sur le texte, par M. Robert : *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi,* Lyon, 1900.

F. PRAT.

LUITH (hébreu : *hal-Lûḥit;* Septante : Λουειθ, 'Αλωθ), localité du pays de Moab. Isaïe, XV, 5, et Jérémie, XLVIII, 5, dans leurs prophéties contre Moab, disent en termes semblables que l'habitant de ce pays montera en pleurant « la montée de Luith ». D'après Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Parthey et Larsow, 1862, p. 266, 267, le village de Luith, qui existait encore de leur temps, sous le nom de Lueitha ou Luitha, était situé entre Aréopolis et Zoar. Aréopolis est l'Ar-Moab de l'Écriture. Voir t. I, col. 814. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* t. I, p. 310, 317; t. II, p. 42 (cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 272), croit que la montée de Luith peut être identifiée avec la route qui, des environs de Zoar, sur la rive orientale de la mer Morte, conduit aux hauts plateaux de Moab par l'ouadi *Benê Hammad,* au nord de l'ouadi *Kérak;* il y eut là une voie romaine. Voici comment s'exprime de Saulcy : « Une localité des plus importantes à déterminer, c'est celle de Loueïth. Elle était sur la route d'Aréopolis à Zoar du temps d'Eusèbe. L'Écriture la place sur une montée; donc Loueïth, placée sur la voie fréquentée d'Aréopolis à Zoar, voie qui passait, à n'en pas douter, par l'ouad-ebni-Hammid, devait se rencontrer de toute nécessité dans l'ouad qui, de la rive moabitique, montait à la plaine d'Aréopolis. Or, la dernière montée qui donne accès à ce haut plateau gravit, à travers des ruines énormes, un Djébel-Nouehin ou Nouehid; ces ruines portent le même nom de Nouehin ou Nouehid; les lettres L et N, dans la bouche des Arabes de cette contrée, permutent avec une extrême facilité : je n'hésite donc pas un seul instant à voir dans les ruines et la montagne de Nouehid les ruines et la montée de Loueïth. » *Voyage autour de la mer Morte,* t. II, p. 42-43. « Cette ville ruinée, ajoute le même auteur, *Dictionnaire topographique de la Terre-Sainte,* in-8°, Paris, 1877, p. 210, est à deux heures de marche au nord d'*er-Rabbah.* » M. Conder, *Palestine,* in-12, Londres, 1889, p. 258, identifie la montée de Luith avec *Tal'at*

el-Heith, ou, comme il l'écrit dans *The Survey of western Palestine,* t. I, 1889, p. 228, *Talát Heisah* ou *el Heithah,* vallée dont un sentier conduit au côté méridional du mont Nébo, mais il reconnaît lui-même que son identification ne repose que sur une altération possible de l'hébreu *Lûḥît.* — On croit avoir trouvé ce nom dans une inscription nabatéenne découverte dans le pays de Moab et conservée maintenant au Musée du Vatican. *Corpus inscript. semit.,* part. II, t. I, fasc. II, n° 196, p. 219. Cf. Clermont-Ganneau, *Notes nabatéennes,* dans le *Journal asiatique,* mai-juin 1891, p. 537-538. Le P. Lagrange, qui a publié le premier l'inscription, *Une inscription nabatéenne,* dans la *Zeitschrift fur Assyriologie,* 1890, p. 290-291, avait lu *Behitu,* au lieu de *Be-Luheitu.*

LUMIÈRE (hébreu : *'ôr, 'ôrâh, mâ'ôr, nehârâh, nîr ;* Septante : φῶς, φωτισμός; Vulgate : *lumen, lux*), vibration d'un milieu très subtil, appelé éther, et dont l'effet le plus important est de rendre les corps visibles.

I. LA LUMIÈRE PHYSIQUE. — 1° Dieu est le créateur de la lumière. Gen., I, 3-5; Eccli., XXIV, 6; Is., XLV, 7; Jer., XXXI, 35; Bar., III, 33, 34; II Cor., IV, 6. C'est pourquoi la lumière est invitée à le louer, comme toutes les autres créatures. Ps. CXLVIII, 3; Dan., III, 72. Dieu a séparé la lumière d'avec les ténèbres. Gen., I, 4; Job, XXVI, 10; Eccle., II, 13; II Cor., VI, 14. — 2° Certains corps ont le pouvoir de répandre de la lumière; tels sont, dans le firmament, les astres, le soleil, la lune et les étoiles, Gen., I, 14-18; Is., XIII, 10; Ezech., XXXII, 7; Sap., X, 17; Matth., XXIV, 29, et, sur la terre, le feu des foyers, Sap., XVII, 5; II Mach., I, 32; Luc., XXII, 56, des incendies, II Mach., XII, 9, ou des flambeaux. II Mach., IV, 22; Luc., VIII, 16; XI, 33; Act., XVI, 29; Apoc., XVIII, 23. Mais Dieu s'est réservé le secret de la production et de la distribution de la lumière. Job, XXXVIII, 19, 24. — 3° Il fait lever sa lumière sur tous. Job, XXV, 3; Matth., V, 45. Quand celle-ci paraît, la terre devient comme l'argile qui reçoit une empreinte, c'est-à-dire que tous les objets, auparavant ensevelis dans l'ombre, se montrent avec leur relief naturel. Job, XXXVIII, 13 (hébreu). La lumière éclairait les Hébreux pendant que les Égyptiens étaient dans les ténèbres. Exod., X, 23. La lumière est douce aux yeux de l'homme. Eccle., XI, 7. C'est grâce à elle qu'il peut diriger sûrement ses pas sur la terre. Joa., XI, 9, 10. — 4° C'est l'apparition de la lumière qui constitue le jour. Gen., I, 14; Job, III, 4, 9; Tob., V, 12; XI, 8; XII, 3; Sap., XVII, 19; XVIII, 1, 4, etc. De là les expressions « avant la lumière », Judith, XII, 5; Ps. CXXVII (CXXVI), 2; I Mach., VI, 33; XI, 67; Luc., XXIV, 22; « dès la lumière, » Ps. LXIII (LXII), 2; « la lumière du matin, » Jud., VI, 31; I Reg., XXV, 34; II Reg., XXIII, 4; Sap., VI, 15; XVI, 28; Mich., II, 1; Act., XXVII, 33; « jusqu'à la lumière, » Act., XX, 11, pour désigner différents moments du jour ou de la nuit. Cette lumière est particulièrement brillante dans les jours d'été. Is., XVIII, 4; cf. Eccli., XXXIII, 7. — 5° « Voir la lumière, » c'est naître à la vie de ce monde, ou, comme nous disons en français, voir le jour. Job, III, 16; Bar., III, 20. « Donner la lumière, » c'est faire naître. Job, III, 20. La lumière est appelée « lumière des vivants », parce qu'elle éclaire les hommes qui vivent sur la terre. Job, XXXIII, 30; Ps. LVI (LV), 13. Quand cette lumière disparaît, c'est la mort. Eccli., XXII, 10; cf. Eccle., XII, 2. — 6° Par métonymie, la lumière des yeux est la faculté qu'ont les yeux de percevoir la lumière. Ps. XXXVIII (XXXVII), 11; Tob., X, 4; XIV, 3. Elle réjouit l'âme, Prov., XV, 30, et sert à l'homme pour se guider. Matth. VI, 23. — 7° Une lumière miraculeuse éclaire saint Pierre dans sa prison de Jérusalem, Act., XII, 7, et saint Paul sur le chemin de Damas. Act., IX, 3; XXII, 6, 9, 11; XXVI, 13.

II. LA LUMIÈRE DANS LE SENS MÉTAPHORIQUE. — 1° La lumière est très souvent prise comme symbole de la prospérité. Esth., VIII, 16; X, 6; XI, 11; Job, XXII, 28; XXXIII, 28; Bar., III, 14. Cette lumière est assurée au juste. Ps. XCVII (XCVI), 11; Prov., IV, 18; XIII, 9. Elle brillera pour Israël au jour de sa restauration, Is., LVIII, 8, et ira en croissant. Is., XXX, 26. Souvent cependant ce sont les ténèbres de l'épreuve qui empêchent de luire la lumière de la prospérité. Job, XVII, 12; XXX, 26; Is., LIX, 9; Jer., XIII, 16; Lam., III, 2. Cette lumière s'éteint pour le méchant. Job, XVIII, 5, 6, 18; XXXVIII, 15; Jer., IV, 23; XXV, 10. Elle disparaît au jour des vengeances divines. Am., V, 18, 20; Zach., XIV, 6, 7. — 2° Elle est aussi le symbole de la gloire. Tob., XIII, 13. — 3° Enfin la lumière, par conséquent la beauté, l'éclat, caractérise les œuvres de bien. La Sainte Écriture compare donc à la lumière la sagesse, Sap., VI, 23, 24; VII, 10; Eccli., XXIV, 37; la justice, Ps. XXXVII (XXXVI), 6; Sap., V, 6; Eccli., XXXII, 20; la charité. Is., LVIII, 10; I Joa., II, 9, 10, etc. — 4° Mettre une chose à la lumière, c'est la faire connaître, la révéler publiquement. Job, XII, 22, 25; XXVIII, 11; Matth., X, 27; Luc., XII, 3; cf. Ephes., V, 13. Comme Dieu connaît tout, les ténèbres sont lumière à ses yeux. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 12; Dan., II, 22. — 5° Saint Jean-Baptiste a été un flambeau de lumière, par sa prédication et ses vertus. Joa., V, 35. Satan, pour tromper les hommes, sait se transformer en ange de lumière, c'est-à-dire prendre l'apparence d'un envoyé de Dieu. II Cor., XI, 14.

III. LA LUMIÈRE DIVINE. — 1° La lumière physique n'est qu'une image de la lumière surnaturelle qui entoure la divinité. Dieu est le Dieu de lumière. Eccli., XLVI, 18. Il a tout l'éclat de la lumière la plus vive. Hab., III, 4. Il est vêtu de lumière, Ps. CIV (CIII), 2, et habite une lumière inaccessible. I Tim., VI, 16. Sa Sagesse est une lumière éclatante. Sap., VII, 26, 29. C'est Dieu qui illumine tout le ciel de sa splendeur. Apoc., XXII, 5. — 2° Dieu est le Père des lumières. Jacob., I, 17; I Joa., I, 5. Il étend sa lumière tout autour de lui, Job, XXXVI, 30, 32, et répand sur ses créatures la lumière de ses miséricordes. Eccli., XXXVI, 1; Bar., V, 9. La lumière de son visage désigne sa providence, sa bonté et son assistance. Ps. IV, 7; XXXVI (XXXV), 10; LXXXIX (LXXXVIII), 16. — 3° Dieu est la lumière des justes par sa loi. Ps. CXII (CXI), 4; CXIX (CXVIII), 105; Prov., VI, 23; Sap., VII, 10; XVIII, 4; Eccli., XLV, 21; Is., LI, 4; Bar., IV, 2. Cette lumière guide dans le chemin de la vertu. Job, XXIX, 3; Eccli., L, 31; Is., II, 5; XLII, 16; L, 10. Voilà pourquoi le juste demande à Dieu d'envoyer cette lumière. Ps. XLIII (XLII), 3. Les méchants sont ennemis de la lumière. Job, XXIV, 13. « Celui qui fait le mal hait la lumière. » Joa., III, 20. Ils prennent leurs ténèbres pour la lumière. Is., V, 20; Rom., II, 19. Mais un jour, pour la récompense des bons et la punition des méchants, le jugement de Dieu éclatera comme la lumière. Os., VI, 5; Soph., III, 5. — 4° Dieu est particulièrement la lumière d'Israël, par la loi qu'il lui a donnée et la protection dont il le couvre. Is., X, 17; Mich., VII, 8, 9. Cependant, une lumière plus parfaite est promise à Jérusalem, Is., LX, 1, 3, 19, 20, et à toutes les nations. Is., IX, 2; Matth., IV, 16; Luc., II, 32; Act., XXVI, 23; Apoc., XXI, 24. Cette lumière sera apportée au monde par le serviteur de Dieu, le Messie, Is., XLII, 6; XLIX, 6, et en son nom par les Apôtres. Act., XIII, 47.

IV. JÉSUS-CHRIST, LUMIÈRE DU MONDE. — 1° Jésus-Christ est par excellence la lumière des âmes, lumière qui constitue la vie, brille dans les ténèbres et éclaire tout homme venant en ce monde, Joa., I, 4, 5, 7-9; VIII, 12; IX, 5, lumière que méconnaissent ceux qui commettent le mal, Joa., III, 19, 20, mais qui doit guider ceux qui ont la foi et pratiquent la vérité. Joa., III, 21; XII, 35, 36, 46; I Joa., II, 8. — 2° Ceux qui marchent à cette lumière arrivent à la vraie vie. Joa., VIII, 12; I Joa., I, 7. Ceux qui ne la possèdent pas doivent se convertir des ténèbres à la lumière. Act., XXVI, 18. En participant à cette lumière, Col., I, 12; I Pet., II, 9, en se servant

des armes de la lumière, c'est-à-dire des grâces de la foi contre le mal, Rom., XIII, 12, ils deviennent des fils de lumière, Luc., XVI, 8; Joa., XII, 36; Eph., V, 8, 9; I Thes., V, 5, et sont appelés à être la lumière du monde. Matth., V, 14, 16.

H. LESÊTRE.

LUMINAIRE ou mode d'éclairage chez les Hébreux. — Les procédés employés pour éclairer l'intérieur des tentes ou des maisons ont dû être d'abord très primitifs chez les Hébreux, comme chez les anciens peuples. Le besoin de cet éclairage était, du reste, fort restreint, car, la nuit venue, on ne se retirait guère dans les maisons que pour dormir, et la clarté de la lune ou des étoiles, dans un ciel habituellement serein, suffisait amplement pour guider quelqu'un au dehors. Le premier mode d'éclairage a été le feu du foyer, répandant la lueur dans toute la pièce où il était allumé. Voir FEU, t. II, col. 2220-2223. Il y eut ensuite des réchauds permettant de déplacer la matière éclairante; tels étaient les λαμπτῆρες de l'époque homérique, ou vases à feu dans lesquels on brûlait de la résine ou du bois sec. *Odys.*, XVIII, 307, 343; XIX, 63. On se servit aussi de torches en bois résineux, *Iliad.*, XVIII, 492; *Odys.*, I, 428; VII, 101; Hésiode, *Scut.*, 275, etc.; de bois ou de fibres végétales trempés dans des matières combustibles, comme la graisse, l'huile, la poix, etc. Voir TORCHE. Il ne semble pas cependant que les Hébreux aient jamais utilisé la graisse pour s'éclairer, car la graisse était réservée par la Loi pour être brûlée en l'honneur du Seigneur, même quand il s'agissait d'animaux tués simplement pour l'alimentation, en dehors des sacrifices. Lev., XVII, 6. Voir GRAISSE, col. 293. Les Hébreux connaissaient bien la cire, dont les Livres Saints ne parlent cependant qu'au point de vue de sa fusibilité. Voir CIRE, t. II, col. 780. On ne peut guère douter qu'ils l'aient utilisée pour l'éclairage, au moins dans les derniers temps, à l'exemple des Grecs et des Romains qui connaissaient le flambeau de cire, κηρίων, Plutarque, *Moral.*, *Quart. rom.*, 2, édit. Didot, t. I, p. 325, *candela*, Pline, *H. N.*, XVI, 70; *cereus*; Plaute, *Curc.*, I, I, 9; Cicéron, *De offic.*, 3, 20, 80, etc. Toutefois, la cire perd si facilement sa consistance dans les climats chauds qu'on n'a dû l'employer qu'exceptionnellement à l'éclairage en Palestine, comme d'ailleurs dans les pays grecs et romains. Les Hébreux s'éclairaient surtout à l'huile. Voir HUILE, col. 774; LAMPE, col. 54. Cet éclairage présentait des inconvénients assez graves : faible clarté, fumée abondante, par suite d'une combustion incomplète, et, partant, mauvaise odeur. Les anciens ne se plaignaient pas de ces inconvénients parce que les travaux délicats se faisaient à la clarté du jour et non à la lampe, et que, d'autre part, ils n'avaient pas d'éclairage supérieur auquel ils pussent comparer celui qui laissait à désirer.

H. LESÊTRE.

LUNATIQUE (grec : σεληνιαζομένος; Vulgate : *lunaticus*), malade atteint d'épilepsie. Chez les anciens, l'épilepsie était considérée comme provenant de l'influence de la lune, ἐκ τῆς σελήνης, Élien, *Nat. anim.*, XIV, 27, de l'*iracunda Diana*, Horace, *Ars poet.*, 454, d'où le sens du verbe σεληνιάζω, « être épileptique. » Manéthon, IV, 81. Cf. Daniel, *De lunaticis*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 180, 181. L'influence de la lune n'est pour rien dans l'apparition des phénomènes épileptiques. — L'épilepsie, qu'on appelle aussi mal caduc, comitial, sacré, haut mal, etc., est une maladie nerveuse provenant de lésions du cerveau par suite d'excès de toute nature, de frayeur et de quelques autres causes moins fréquentes que les précédentes. Elle est souvent héréditaire, se déclare ordinairement avant l'âge de puberté chez les sujets à tempérament très nerveux et est presque toujours incurable, à moins qu'elle soit due à des lésions accidentelles, auxquelles la chirurgie peut remédier. Les accès sont irréguliers et quelquefois précédés de malaises et de vertiges; mais il arrive aussi que le malade est frappé subitement. Il tombe alors tout d'un coup là où il se trouve; l'œil est fixe et tourné en haut, le visage violacé, la bouche tordue et écumante, tout le corps agité de mouvements convulsifs. Au bout d'un temps qui va d'une à cinq minutes, les muscles se détendent, le visage pâlit, la bouche rejette une salive écumeuse ou sanguinolente et le malade demeure dans un état de stupeur qui se prolonge plus ou moins. Dans certains cas, l'épilepsie n'est que partielle; elle se borne alors à des vertiges, des absences et des convulsions locales.

1° Saint Matthieu, IV, 24, mentionne des lunatiques parmi les nombreux malades que Notre-Seigneur guérissait près du lac de Tibériade. Cf. Marc., III, 10; Luc., VI, 18-19. — 2° L'enfant pour lequel les Apôtres ne purent rien et que le Sauveur guérit après sa transfiguration, était un épileptique. Matth., XVII, 14. Souvent, au cours de ses accès, il tombait dans le feu ou dans l'eau. D'après saint Luc, IX, 39, c'est un esprit qui le saisit, et alors il crie tout d'un coup; l'esprit l'agite, le tord, le fait écumer et ne le quitte qu'après l'avoir tout brisé. Saint Marc, IX, 16-21, donne plus de détails sur le cas de l'enfant. Au dire du père, l'enfant a un esprit muet qui le saisit et l'agite; alors l'enfant écume, grince des dents et devient tout raide. En présence du Sauveur, l'enfant est saisi par l'esprit, tombe à terre et s'y roule en écumant. Le père ajoute que pareils accès lui arrivent depuis son enfance et que souvent l'esprit le jette dans le feu ou dans l'eau. Il y a bien là les symptômes et les phénomènes caractéristiques de l'épilepsie. Il s'y ajoute cependant d'autres effets qui ne dépendent pas du mal lui-même, la surdité, le mutisme qui est habituellement la conséquence naturelle de la surdité, Matth., XII, 22; Luc., XI, 14, et des chutes multipliées dans le feu ou dans l'eau. Les chutes dans l'eau donnent à supposer que l'enfant habitait les bords du lac et que peut être son père était pêcheur, et l'emmenait avec lui en barque. Ces derniers effets sont attribués par le père à l'influence d'un esprit qui cherche à faire périr l'enfant. Marc., IX, 21. On a prétendu souvent que, du temps de Notre-Seigneur, on mettait sur le compte des démons des maladies dont on ne connaissait pas la cause et qui n'étaient que des névroses aujourd'hui étudiées et classées au nombre des phénomènes purement naturels. La remarque est juste en bon nombre de cas. Ici pourtant il n'est pas permis de l'appliquer complètement. On ne peut admettre que Notre-Seigneur se soit trompé au point de traiter comme démoniaque un simple malade. « Esprit sourd et muet, dit-il, je te le commande, quitte-le et ne rentre jamais en lui. » Marc., IX, 24. Cette adjuration provoque une nouvelle crise qui fait croire à la mort de l'enfant. A prendre les paroles du Sauveur à la lettre, il semble que le démon n'est tenu pour responsable que de la surdité et du mutisme de l'enfant. En ce dernier, l'épilepsie serait naturelle, quoique rendue plus aiguë par la présence du démon. De là, les deux actes successifs accomplis par le Sauveur : l'adjuration, qui chasse le démon sourd et muet, non cependant sans que celui-ci provoque en partant une nouvelle crise d'épilepsie, et ensuite la guérison de cette dernière maladie par le contact du divin Maître qui relève l'enfant. Les deux actes, sommairement indiqués par saint Matthieu, XVII, 17, et saint Luc, IX, 43, sont nettement distingués par saint Marc, IX, 24, 26. L'épilepsie de cet enfant a donc pu être naturelle, comme celle des autres lunatiques dont parle saint Matthieu, IV, 24; mais le démon était entré en lui pour le rendre sourd-muet. Cette dernière infirmité, qui n'est pas une conséquence de l'épilepsie, était évidemment habituelle chez l'enfant, car personne ne se fût étonné qu'il ne parlât pas et n'entendît pas pendant ses crises. Le démon agissait certainement en cet enfant.

Notre-Seigneur le suppose formellement, et il avertit ses apôtres que ce démon ne pouvait être chassé que par la prière et par le jeûne. Matth., XVII, 20; Marc., IX, 28. Saint Luc qui, en sa qualité de médecin, devait savoir distinguer entre un malade et un possédé, n'hésite pas à signaler ici l'influence du démon. Voir DÉMONIAQUE, t. II, col. 1375-1378. Mais il n'est pas nécessaire d'attribuer à cette influence tous les phénomènes que décrit le récit évangélique. Sans doute, le père admet qu'il en est ainsi : mais Notre-Seigneur restreint cette influence à la surdité et au mutisme. Quant à la phrase qu'ajoute saint Marc, IX, 25, à propos du démon : « Et criant, et l'agitant avec violence, il sortit de lui, » elle n'indique pas nécessairement une crise épileptique, mais plutôt une simple brutalité du démon, qui aimait d'ordinaire à signaler ainsi sa retraite forcée. Marc., I, 26; Luc., IV, 35. H. LESÊTRE.

LUNE (hébreu : *yârêah,* et trois fois *lebânâh,* la « blanche », Cant. VI, 10 (Vulgate, 9); Is., XXIV, 23; XXX, 26; Septante : σελήνη; Vulgate : *luna*), petite planète satellite de la terre.

I. L'ASTRE. — 1° Dieu a fait de la lune *ham-mâ'ôr haq-qâton,* τὸν φωστῆρα τον ἐλάσσω, *luminare minus,* « le petit luminaire, » par opposition au soleil, « afin de présider à la nuit. » Gen., I, 16. Cette présidence n'implique, bien entendu, pas autre chose qu'un envoi de lumière du haut du ciel à la terre. Les étoiles sont associées à cette présidence de la nuit, Ps. CXXXVI (CXXXV), 9, qui ne s'exerce que par la lumière que projettent les astres. Jer., XXXI, 35. Par la durée de sa révolution, qui est de vingt-sept jours, sept heures et quarante-trois minutes, la lune sert à marquer les temps. Ps. CIV (CIII), 19. Chez les anciens, chez les Hébreux en particulier, l'année se divisait en mois lunaires, ce qui donnait à la lune une importance spéciale. Eccli., XLIII, 6-8. Cf. Prov., VII, 20. Voir ANNÉE, t. I, col. 641-642. La clarté de la lune n'égale pas celle du soleil. I Cor., XV, 41. Aux yeux de Dieu, la lune même n'est pas brillante. Job, XXV, 5. Néanmoins son éclat est tel, sous le ciel limpide de l'Orient, que l'Épouse du Cantique, VI, 9, est proclamée « belle comme la lune », et qu'on peut dire du pontife Simon, fils d'Onias, qu'il brille comme la pleine lune dans la maison de Dieu. Eccli., L, 6. En la contemplant, le Psalmiste s'étonne que le Créateur, qui a fait les astres, ait eu pour l'homme un regard de prédilection. Ps. VIII, 4. Comme le soleil et les étoiles, la lune est invitée à louer Dieu. Ps. CXLVIII, 3; Dan., III, 62. — 2° Le cours de la lune étant très régulier et recommençant invariablement avec les mêmes phases, « durer autant que la lune, » c'est durer sans fin. Ps. LXXII (LXXI), 5; LXXXIX (LXXXVIII), 38. Les phases de la lune font dire que « le sot change comme la lune ».



122. — Le dieu Khonsou.
D'après Mariette, *Album photographique du Musée de Boulaq,* pl. 4.

Eccli., XXVII, 12. Sur la lune arrêtée par Josué, en même temps que le soleil, Jos., X, 12, 13; Hab., III, 11, voir BÉTHORON 1, t. I, col. 1703. Sur les fruits des lunes ou des mois, Deut., XXXIII, 14, voir FRUIT, t. II, col. 2411. Sur la lune qui brûle pendant la nuit, Ps. CXXI (CXX), 6, voir INSOLATION, t. III, col. 886. — Joel, II, 10, dit que la lune s'obscurcit au passage des sauterelles, à cause des épais nuages que forment ces insectes. — 3° Dans le songe de Joseph, le soleil, la lune et les étoiles qui se prosternent devant lui représentent son père, sa mère et ses frères. Gen., XXXVII, 9, 10. La lune sous les pieds de la femme de l'Apocalypse, XII, 1, marque l'éminente dignité de cette femme. Dans la description de la vieillesse que fait l'Ecclésiaste, XII, 2, le soleil, la lune et les étoiles désignent les yeux, qui sont les lumières du corps. — 4° Des modifications de la lumière lunaire sont fréquemment indiquées dans la description des grandes interventions divines. La lune s'éclipsera au jour du jugement de Babylone, Is., XIII, 10, et de l'Égypte, Ezech., XXXII, 7. Il en sera de même au jour du dernier jugement. Joel, III, 15; Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24. A la restauration de Jérusalem, la lune sera aussi brillante que le soleil, Is., XXX, 26, et cependant elle rougira, c'est-à-dire perdra de son éclat, si on la compare à la cité sainte. Is., XXIV, 23. Au jugement dernier, elle sera changée en sang, c'est-à-dire n'aura plus qu'une lumière rougeâtre et sinistre. Joel, II, 31; Act., II, 20; Apoc., VI, 12. Divers autres phénomènes affecteront la lumière de cet astre. Luc., XXI, 25; Apoc., VIII, 12. Dans le ciel, c'est la clarté même de Dieu qui tiendra lieu de celle de la lune. Is., LX, 19, 20; Apoc., XXI, 23.

II. SON CULTE. — 1° Le culte idolâtrique de la lune a été en honneur chez tous les peuples anciens avec lesquels les Hébreux ont été en rapport. En Égypte, Thoth était un dieu-lune, et Isis une déesse-lune, à laquelle on offrait des pourceaux en sacrifice. Hérodote, II, 47. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P. Bruxelles, 1858, t. II, p. 264, 270; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 92, 93. Sous la XIXe dynastie, le génie Khonsou (fig. 122) fut identifié avec la Lune, et c'est en son honneur que Ramsès III commença à Karnak un temple qu'on mit un siècle à terminer. En Syrie, n Chanaan et en Phénicie, la lune devenait une Astarthé. Voir ASTARTHÉ, t. I, col. 1184-1186. Les Chaldéens adoraient le dieu Sin, qui était un dieu-lune (fig. 123), et le confondaient même parfois avec Anou, le dieu-ciel, le prince des dieux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 654-655; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 86-87. A Babylone, un des principaux temples, le Bit-Iz de la Grande-Lumière, était dédié à la lune. Cf. Vigouroux, *La Bible,* t. IV, p. 163. Elle était particulièrement honorée sous le nom de Nannara à Ur Kasdim la patrie d'Abraham Voir t. I, fig. 323, col. 1161; fig. 265, t. II, col. 695, la lune figurée sur des cylindres chaldéens. Chez les Perses, le soleil et la lune étaient, avec les douze constellations, les dépositaires de toutes les faveurs divines. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* t. II, p. 196. Le dieu-lune s'appelait Mâo (fig. 124), et il formait l'un des deux yeux d'Ormuzd, l'autre étant le soleil. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, 1899, p. 577, 681. En Asie Mineure, la lune était tantôt une déesse, tantôt un dieu Lunus, le sexe de la déesse variant chez eux comme chez les peuples de l'Orient Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* t. II, p. 173, 174. Duchesne, *Les origines chrétiennes,* Paris, 1878-1881, lithogr., p. 44, conjecture que le culte du dieu Lunus n'était pas étranger aux observances de néoménies que saint Paul reproche aux Colossiens, II, 16. Enfin, les Grecs honoraient leur Séléné, *Odyss.,* IX, 144; Hésiode, *Theogon.,* 371, etc., et les Romains leur Diane. Ovide, *Met.,* XV, 196, etc. — 2° Pour prémunir les Hébreux

contre de tels exemples, la Loi leur recommandait de veiller à ne pas se laisser séduire par le culte du soleil, de la lune et des étoiles, Deut., IV, 19, particulièrement au pays de Chanaan. Deut., XVII, 3. Dans sa confession, Job, XXXI, 26, déclare que, quand la lune s'avançait majestueuse, il ne l'a jamais regardée comme une divinité. — 3° Lorsque l'idolâtrie s'introduisit en Israël, la lune y eut ses adorateurs. Le roi Josias brûla tout ce qui avait servi au culte de l'armée des cieux et chassa les prêtres établis par ses prédécesseurs pour offrir des parfums à la lune et aux autres astres. IV Reg., XXIII, 4, 5. Dans le même temps, Jérémie, VIII, 1, 2, annonçait qu'on tirerait de leurs tombeaux les os des rois de Juda et de tous ceux qui avaient aimé, servi et adoré le soleil, la lune et l'armée du ciel, et qu'on les laisserait sur le sol, comme du fumier devant ces astres. Le même prophète parle aussi de la « reine du ciel », *méléket haš-šâmayim*, ce que les versions traduisent par στρατιά τοῦ οὐρανοῦ, « armée du ciel, » Jer., VII, 18, ou par βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ, *regina cæli*, la « reine du ciel ». Jer., XLIV, 17-19, 25. A cette reine du ciel, les Israélites offraient des gâteaux particuliers appelés *kavvân*, χαυων. Jer., VII, 18; XLIV, 19. Voir GATEAU, 10°, t. III, col. 114.



124. — Le dieu Mao. Monnaie de Kanerkès.
PAONANOPAOKA NHPKIKOPANO. Le roi debout, à gauche. — ℞. MAO. Le dieu Mao ou Lune debout, à gauche, tenant un sceptre.

Les femmes, avec le consentement de leurs maris, lui présentaient de l'encens et des libations, et elles prétendaient que ces offrandes à la déesse leur assuraient la prospérité. Jer., XLIV, 17-19, 25. Apulée, *Metam.*, XI, appelle la lune *regina cæli*, « reine du ciel, » et Horace, *Carm. sæc.*, 35, *siderum regina*, « reine des astres. » D'après Hérodien, V, VI, 10, les Phéniciens lui donnaient le nom d'ἀστροάρχη, qui a le même sens, et les Égyptiens, en accueillant la déesse chananéenne, lui gardaient l'appellation de *nibit pit*, « dame du ciel. » Cf. Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. XXXVII et p. 7. Dans les textes où il parle de la « reine du ciel », Jérémie a certainement en vue une Astarthé phénicienne, par conséquent une divinité astrolâtrique de personnification assez variable, et pouvant être successivement ou en même temps la lune, représentée par une Astarthé qui porte le croissant sur la tête, voir t. I, col. 1185, fig. 333, et l'Istar assyrienne ou l'étoile appelée Vénus. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 452. — 4° Dans sa lettre aux captifs de Babylone, Jérémie les met en garde contre le culte des fausses divinités. Il leur rappelle que le soleil, la lune et les autres astres ne sont que des créatures qui obéissent à Dieu, et que les idoles, loin d'être des divinités, ne sont même pas capables d'éclairer comme la lune. Bar., VI, 59, 66. L'auteur de la Sagesse, XIII, 2, reproche aussi aux gentils d'avoir fait de la lune une divinité.

H. LESÊTRE.



123. — Le dieu Sin, recevant l'hommage de deux adorateurs. D'après Menant, *Glyptique orientale*, t. I, pl. 4, n. 2.

LUSTRATION (Septante : ἁγνισμα, ἁγνισμός, ῥαντισμός; Vulgate : *ablutio, aspersio, lustratio*), purification des personnes ou des choses au moyen d'un liquide, eau, sang ou huile. Les versions emploient ces différents mots pour traduire les expressions *mê ḥaṭṭâ't*, « eau de péché, » *mê niddâh*, « eau d'impureté, » qu'elles rendent par eau « d'aspersion », destinée à purifier de l'impureté physique ou morale. Num., VIII, 7; XIX, 9, 13, 20; XXXI, 23; Zach., XIII, 1; Heb., XII, 24. En hébreu, « faire une lustration » ou « une expiation » se dit *kippêr*, forme *pihel* qui ne signifie très probablement pas « couvrir », d'après l'arabe *kafâr*, comme l'ont cru quelques auteurs, mais « essuyer », comme le syriaque *kapar*, ainsi que l'avait remarqué Raschi. Gen., XXXII, 21. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 383. Le *pihel* assyrien *ukappar* a le même sens que l'hébreu, et les *takpirâti* sont les lustrations ou expiations pratiquées sur les personnes ou les choses. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. XXII-XXIII.

I. LUSTRATIONS D'EAU. — 1° *Procédés employés.* — Les lustrations d'eau se faisaient par immersion, ablution ou aspersion. — 1. Par l'immersion, on plongeait complètement dans l'eau la personne ou la chose. L'immersion hébraïque a été l'origine du baptême de Jean-Baptiste, puis du baptême chrétien. Voir BAPTÊME, t. I, col. 1433. — 2. L'ablution était surtout pratiquée pour le visage, les mains et les pieds. Voir LAVER LES MAINS, col. 136; LAVEMENT DES PIEDS, col. 132. — 3. L'aspersion se faisait en projetant le liquide avec un aspersoir d'hysope, attaché à un bâton de cèdre par un ruban écarlate. Lev., XIV, 51, 52; Num., XIX, 18; Ps. LI (L), 9; Heb., XIX, 19. Voir ASPERSION, t. I, col. 1116-1123.

2° *Lustrations consécratoires.* — La lustration servait tout d'abord à consacrer à Dieu les personnes ou les

choses, en les séparant de toute attache profane. C'est probablement de cette manière que Moïse, avant de monter sur le Sinaï, sanctifia le peuple, et l'obligea ensuite à laver ses vêtements. Exod., XIX, 14. L'Épître aux Hébreux, IX, 19, suppose une aspersion d'eau et de sang pour la consécration de l'alliance. Exod., XXIV, 8. Il y eut aussi des lustrations pour la consécration des prêtres. Exod., XXIX, 4; Lev., VIII, 6, et des lévites. Num., VIII, 21. Dans le service ordinaire du Tabernacle et du Temple, les prêtres avaient à faire des ablutions avec l'eau de la mer d'airain. Exod., XXX, 17-21; II Par., IV, 6; Ezech., XL, 38. Le grand-prêtre se préparait ordinairement à l'exercice de ses fonctions par une ablution totale. Le jour de la fête de l'Expiation, il avait à se laver cinq fois tout le corps et dix fois les mains et les pieds. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2137. Les Israélites prirent plus tard l'habitude de faire des ablutions avant la prière, l'entrée dans le Temple, la participation aux choses saintes, etc. Ps. XXIV (XXIII), 3, 4; XXVI (XXV), 6; I Reg., XVI, 5; Judith, XII, 7, 8; XVI, 22; Marc., VII, 3, 4, etc. Au Temple, on lavait avec soin les différentes parties des victimes, avant de les présenter sur l'autel. Lev., I, 9, 13; Exod., XXIX, 17.

3° *Purifications.* — 1. A tous ceux qui avaient contracté quelque impureté légale s'imposaient des lustrations purificatrices. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857-860. On employait alors l'immersion, soit du corps avec les vêtements, soit de l'un et des autres séparément. Cette immersion pouvait se faire en tout temps et tantôt suffisait seule, tantôt devait être accompagnée d'autres rites. Les *kelim* ou objets susceptibles de purification lustrale étaient au nombre de sept : vêtements, cilices, objets de peau, d'os, de métal, de bois et de terre cuite. On les purifiait par immersion. Lev., VI, 20-21; XI, 25, 28, 40; XIII, 6, 34, 54. 56, 58; XIV, 8, 47; XV, 5-27; XVI, 26, 28; XVII, 15; XXII, 6; Num., VIII, 7, 21; XIX, 7, 8, 10, 19, 21; XXXI, 24; Ps. LI (L), 4, 9. — 2. L'impureté était lavée par la lustration, mais l'effet légal n'était produit que le soir du jour où la lustration avait eu lieu. Lev., XI, 25, 40; XV, 11, 18, 22, 27; Num., XIX, 7, 8, 10, 21, 22.

4° *Aspersions après le contact d'un mort.* — 1. Une grave impureté résultait de tout contact avec un mort ou avec ses restes. L'impureté atteignait tout ce qui se trouvait dans sa maison, personnes et choses. L'aspersion se faisait avec de l'eau à laquelle était mêlée de la cendre de la vache rousse. Voir VACHE ROUSSE. Cette eau était appelée *mê niddâh,* « eau d'impureté, » c'est-à-dire eau destinée à purifier de l'impureté. Num., XIX, 9, 13, 20. La cendre de la vache rousse était conservée en trois endroits : au mont des Oliviers, pour les purifications du peuple, dans le Temple, pour les purifications des prêtres, et dans un autre endroit, devant le mur de la ville, en souvenir de la combustion de l'animal. On mettait de cette cendre dans un vase et l'on versait dessus de l'eau vive. Num., XIX, 17. Cette eau se puisait ordinairement à la fontaine de Siloé. En dehors de Jérusalem, on devait procéder autrement. Dans la pratique, on se contentait de placer sur l'eau une pincée de cendre, en quantité suffisante pour qu'on pût l'apercevoir à la surface. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, IV, 6. — 2. L'impureté contractée au contact d'un mort durait sept jours. L'aspersion avec l'eau lustrale se faisait le troisième et le septième jour. Tout Israélite, même s'il n'était ni prêtre, ni lévite, pouvait la faire, pourvu qu'il fût pur. Comme ce genre d'impureté se contractait partout où quelqu'un mourait, il était indispensable qu'on pût en être purifié même dans les bourgades où ne se trouvait aucun prêtre. L'homme atteint d'impureté se lavait et lavait ses vêtements après la seconde aspersion, et il redevenait pur le soir du septième jour. Num., XIX, 2-22. Le traité *Para,* dans la Mischna, explique ce qui se rapporte à la vache rousse et à l'eau lustrale. — 3. Ceux qui avaient pris part à une bataille, tué des ennemis ou touché des morts, devaient subir la lustration, eux, leurs prisonniers et tout le butin. L'obligation était si stricte que celui qui s'y dérobait méritait d'être retranché d'Israël. Num., XIX, 13, 20; XXXI, 19, 23. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 114, 115. Quelques auteurs ont pensé que saint Paul fait allusion à la lustration pratiquée après le contact d'un mort, quand il parle de ceux qui se font baptiser pour les morts, ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, *pro mortuis.* I Cor., XV, 29. Il est certain que la préposition ὑπὲρ ne signifie pas seulement « pour, en faveur de », mais aussi « à cause de, au sujet de ». Cf. Bailly-Egger, *Dictionnaire grec-français,* Paris, 1895, p. 1998. A prendre ces mots isolément, on pourrait croire en effet qu'il s'agit des lustrations que les vivants font à cause des morts. Mais le contexte montre que le baptême en question était reçu pour les morts, comme pouvant leur servir parce qu'ils doivent ressusciter. Voir BAPTÊME DES MORTS, t. I, col. 1441 ; cf. *Dict. de théologie catholique,* t. II, col. 361. La lustration avec l'eau et la cendre de la vache rousse fut pratiquée jusque dans les derniers temps, puisque le traité *Para,* III, 5, relate la combustion de vaches rousses sous les grands-prêtres Ananel, nommé par Hérode, Ismaël, fils de Phabi, nommé par Valérius Gratus, et Élionaios, fils de Kanthéra, nommé par Agrippa. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 218. Comme la souillure par contact des morts devait se produire fréquemment, et jusque dans les moindres bourgades, il fallait pouvoir se procurer soit la cendre nécessaire, soit de l'eau déjà préparée. Il y avait, en tout cas, de longues formalités imposées par cette lustration. C'est une des raisons pour lesquelles Notre-Seigneur répond à celui qui veut le suivre, mais demande d'abord à ensevelir son père : « Laisse les morts ensevelir leurs morts. » Luc., IX, 60; Matth., VIII 22.

5° *Les pratiques juives.* — 1. Les docteurs juifs avaient réglé par le détail tout ce qui se rapportait aux lustrations. Ils déterminaient ainsi les espèces d'eaux qui pouvaient servir. L'eau des étangs et des fosses, des citernes ou des cavernes, les eaux de montagne même au repos, celles qu'on avait recueillies au moins en volume de quarante *se'âh,* soit 520 litres, pourvu qu'elles ne fussent pas devenues impures, étaient propres à la préparation du levain et au lavement des mains. Les eaux courantes de montagne servaient au même usage. Les eaux rassemblées en volume d'au moins quarante *se'âh* convenaient pour les bains de purification et pour le lavage des ustensiles. Il n'en fallait pas moins même pour la purification d'une aiguille. Une source de faible débit avait la même valeur, soit pour les bains soit pour la purification des ustensiles. L'eau courante, bien que minérale ou thermale, purifiait également. L'eau pure de source était exigée pour purifier ceux qui avaient été atteints de flux ou de lèpre, et pour la préparation de l'eau lustrale avec la cendre de la vache rousse. Les docteurs ajoutaient beaucoup d'autres prescriptions minutieuses pour l'usage de ces différentes eaux. Le traité *Mikvaoth* (*Lavacra*) de la Mischna roule tout entier sur ce sujet. On voit que les six auges de pierre de Cana, qui contenaient chacune deux ou trois métrètes, soit de 77 à 146 litres, fournissaient, au moins dans leur ensemble, la quantité d'eau suffisante pour les purifications traditionnelles. Joa., II, 6. Comme cette réglementation n'émanait que des docteurs et qu'il n'était pas toujours possible de satisfaire à leurs exigences, il arrivait bien souvent que, pour le lavement des mains en particulier, on se contentait d'une très faible quantité d'eau. Voir LAVER (SE) LES MAINS, col. 136. — 2. Les prêtres et les lévites devaient toujours prendre un bain rituel avant de commencer leur service quotidien dans le Temple. Cf. *Yoma,* III, 3; *Tamid,* I, 1, 2; *Middoth,* I, 9; *Testam.,* XII,

Patriarch. Levi, 9. Ils avaient de plus à se laver les mains et les pieds avec l'eau de la mer d'airain. Exod., XXX, 17-21; XL, 30-32; *Tamid,* I, 4; II, 1; Philon, *Vita Mosis,* III, 15. — 3. Les Esséniens prenaient des bains d'eau froide avant chaque repas, quand ils avaient communiqué avec un étranger et en d'autres circonstances encore. Josèphe, *Bell. jud.,* II, VIII, 5, 9, 10. Les pharisiens les imitaient en cela d'aussi près que possible. Matth., XV, 2; Marc., VII, 3, 4; Luc., XI, 38; *Chagiga,* II, 5; *Yoma,* III, 2. — 4. Aux prosélytes, on imposait avec la circoncision et un sacrifice, un bain rituel appelé *tebîlâh,* destiné à les constituer en état de pureté légale. Cf. *Kerithoth,* 81 *a; Jebamoth,* 46 *a; Pesachim,* VIII, 8.

6° *Les pratiques étrangères.* — 1. Les lustrations d'eau ont été en usage chez la plupart des peuples anciens. Elles se pratiquaient spécialement à l'occasion des actes qui se rapportent à la naissance ou à la mort. Hérodote, I, 198; II, 37, les signale chez les Babyloniens, les Arabes et les Égyptiens. Les anciens textes montrent quelle place les ablutions d'eau lustrale et les purifications par l'eau occupaient dans le rituel des Babyloniens et des Assyriens. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* p. XXIII-XXV. Chez les Égyptiens, l'obligation des purifications préparatoires était si stricte pour le prêtre avant toute fonction liturgique, qu'il en tirait son nom de *ouîbou,* « le lavé. » Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 123; Porphyre, *De abstin.,* IV, 7. — 2. Chez les Grecs, on n'entrait pas dans les temples sans s'asperger d'eau, soit avec la main, soit avec une branche de laurier. Cette eau était disposée dans des vases placés près de la porte, et on la sanctifiait en y plongeant un tison pris sur l'autel. Cf. Pollux, I, 8; Hippocrate, *Morb. sacr.,* 2, etc. A la porte des maisons renfermant un cadavre, on plaçait également des vases pleins d'eau pour s'asperger. Cf. Euripide, *Alcest.,* 98-102; Pollux, VIII, 7. Le contact d'un mort nécessitait une purification complète. Cf. Euripide, *Iphig. Taur.,* 380. Après la mort d'Alexandre, Perdiccas crut devoir soumettre toute l'armée à une lustration. Justin, XIII, 4. Cf. Diogène Laerce, I, 110; Pausanias, II, XX, 1; *Odyss.,* IV, 756; Thucydide, *Bell. Pelopon.,* III, 104; etc. — 3. Chez les Romains, les lustrations s'imposaient également à l'occasion des rapports conjugaux, cf. Cicéron, *Pro Cœl.,* 14; Perse, *Sat.,* XI, 15; Suétone, *Aug.,* 94, 4; de la naissance, cf. Térence, *Andr.,* III, II, 1, etc. Le huitième jour après sa naissance, pour les filles, et le neuvième, pour les garçons, était le *dies lustricus,* « jour lustral, » où l'on purifiait l'enfant. Cf. Suétone, *Ner.,* 6; Macrobe, *Saturn.,* I, 16; Arnobe, III, 202, etc. On faisait d'autres lustrations après la mort et l'on purifiait les maisons après l'enlèvement du cadavre. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 468-471. On faisait des aspersions d'eau dans les maisons, les temples, les villes entières, on les pratiquait dans les jeux publics, et l'on s'imaginait par là se purifier des parjures, des homicides et de tous les crimes. Ovide, *Fast.,* II, 45; V, 673-690; Tertullien, *De baptismo,* 5, t. I, col. 1204-1205.

II. Lustrations de sang. — 1° *Les aspersions rituelles.* — 1. Avant la promulgation de la loi mosaïque, deux aspersions de sang sont déjà mentionnées. Après l'immolation de l'agneau pascal, en Égypte, les Hébreux doivent mettre de son sang sur le linteau et les poteaux de leurs portes, afin d'être épargnés par la dixième plaie. Ils avaient à se servir pour cela d'un bouquet d'hysope. Exod., XII, 7, 13, 22, 23. Chez les Babyloniens, dans une cérémonie pour le salut du roi, le magicien immolait un agneau, puis oignait avec son sang les linteaux et les montants de la porte du palais. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* p. XVII, 256. C'était là probablement un ancien rite chaldéen, que Moïse ne fit que reproduire en Égypte. Le sang de la victime avait pour but d'interdire la porte à toute cause de mal. Au désert, avant de remonter sur le Sinaï, Moïse fit immoler des taureaux par des jeunes gens, et avec une partie du sang, il aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que Jéhovah a faite avec vous sur toutes ces choses. » Exod., XXIV, 6-8; Heb., IX, 18-21. Cette aspersion fut faite avec un bouquet d'hysope que liait de la laine écarlate. Heb., IX, 19. — 2. Dans la cérémonie de la consécration d'Aaron et de ses fils, Moïse dut prendre avec son doigt du sang provenant du taureau immolé, et en mettre sur les cornes de l'autel; puis, avec le sang du bélier, marquer le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et l'orteil droit d'Aaron et de ses fils; enfin, prendre du sang sur l'autel avec de l'huile d'onction, et en asperger les nouveaux prêtres et leurs vêtements. Exod., XXIX, 12, 20, 21; Lev., VIII, 15, 23, 24, 30. — 3. Le sacrifice expiatoire comportait plusieurs lustrations de sang. Le prêtre prenait du sang du taureau immolé, entrait dans le Tabernacle et, avec son doigt, faisait sept aspersions devant le voile du Saint des saints; puis il mettait du sang sur les cornes de l'autel des parfums, et d'autres fois, sur les cornes de l'autel des holocaustes. Lev., IV, 5-7, 17, 18, 25, 30, 34; IX, 9. Les Hébreux regardaient cette lustration de sang et la libation de sang qui suivait comme essentielles au sacrifice expiatoire. Voir Libation, col. 234. Tant qu'elles n'étaient point faites, le péché ne pouvait être remis, Heb., IX, 22, et ni les prêtres, ni les assistants n'avaient aucun droit sur les victimes. Cf. *Gem. Zebachim,* 26, 2; *Nazir,* VI, 9; *Siphra,* fol. 210, 1. Pour empêcher le sang de se coaguler dans le vase qui le contenait, on l'agitait avec un bâton. Le prêtre montait à l'autel et commençait la lustration par le coin du sud-est et la terminait à l'angle du sud-ouest. Il trempait l'index droit dans le sang et, le pressant avec l'ongle du pouce, il faisait couler le sang sur la corne de l'autel. Cf. *Gem. Zebachim,* 53, 1. Il essuyait ensuite son doigt sur le bord du vase et le trempait à nouveau pour la lustration suivante, et ainsi de suite. Le sang qui restait après la quatrième lustration était versé à la base de l'autel, pour s'écouler dans le Cédron. Cf. *Meila,* III, 2; Josèphe, *Ant. jud.,* III, IX, 3; Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 160, 161; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1714, p. 176-178. Dans le sacrifice pour le délit, si l'on ne pouvait offrir que des oiseaux, on se contentait d'asperger un côté de l'autel avec le sang de la victime. Lev., V, 9. — 4. A la fête de l'Expiation, le grand-prêtre faisait sept aspersions avec le sang du taureau devant le propitiatoire, sept autres avec le sang du bouc devant le propiatoire et sur le propiatoire même. Puis, avec le sang des deux victimes, il faisait la lustration des quatre cornes de l'autel et aspergeait l'autel même. Lev., XVI, 14, 15, 18. C'était une lustration solennelle qui ne se faisait qu'une fois l'an. Exod., XXX, 10; Heb., IX, 7. — 5. Pour la purification des lépreux, il fallait aussi des lustrations de sang. Tout d'abord, le prêtre égorgeait un oiseau, trempait dans son sang un aspersoir fait d'hysope lié au bois de cèdre par un ruban écarlate, et aspergeait sept fois le lépreux guéri. Puis, avec le sang de l'agneau du sacrifice, il lui marquait le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et l'orteil droit. Lev., XVI, 6, 14, 17, 35, 38. Pour la purification d'une maison dont les murs étaient atteints de la lèpre, voir col. 186, le prêtre faisait avec le sang de l'oiseau immolé sept aspersions semblables à celles qui étaient prescrites pour le lépreux lui-même. Lev., XIV, 51, 52. — 6. Enfin, quand on avait immolé la vache rousse, le prêtre devait encore faire devant le Tabernacle sept aspersions avec son doigt trempé dans le sang de l'animal. Num., XIX, 4. — 7. Il est dit, Heb., IX, 21, que Moïse aspergea de sang le Tabernacle et ses ustensiles. Cette aspersion n'est pas mentionnée dans le Pentateuque. Le souvenir en avait été conservé par la tradition.

2° *Lustrations païennes.* — Chez les Grecs, le sang

des victimes servait surtout aux libations. Cependant, pour certaines purifications, on arrosait la main avec le sang d'un porc sacrifié. Cf. Athénée, VI, 78. A Athènes, avant l'assemblée du peuple, on aspergeait avec le sang d'un porc les bancs sur lesquels les citoyens devaient s'asseoir. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, Bruxelles, 1858, trad. J. de P., t. I, p. 305. A Rome, on aspergeait du sang des victimes les personnes et les choses. Sous l'empire, les tauroboles et les crioboles devinrent à la mode. Celui qui voulait se purifier se plaçait dans une fosse recouverte d'un plancher percé de trous, sur lequel on immolait un bœuf ou un bélier en l'honneur de Cybèle, la mère des dieux. Le sang tout chaud inondait le personnage, le purifiait pour vingt ans et lui conciliait la faveur divine. D'autres fois, on recourait à cette aspersion sanglante pour assurer le bonheur d'autrui, particulièrement de l'empereur. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, t. III, p. 248-251.

3° *Le sang de Jésus-Christ.* — Les Apôtres comparent l'effusion du sang de Jésus-Christ aux lustrations de l'ancienne loi. C'est par ce sang que nous avons été purifiés et sanctifiés. Rom., III, 25; V, 9; Eph., I, 7; Col., I, 14, 20; I Joa., I, 7; Apoc., I, 5; V, 9. Par la grâce de l'Esprit-Saint et l'obéissance personnelle, on participe à l'aspersion de ce sang. I Pet., I, 2. Le grand-prêtre entrait chaque année dans le sanctuaire avec le sang des boucs et des taureaux; Jésus-Christ est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire nouveau avec son propre sang, infiniment supérieur en efficacité au sang des anciennes victimes et à la cendre de la vache rousse. C'est avec son sang qu'il a scellé la nouvelle alliance, bien mieux que Moïse n'avait scellé l'ancienne, en aspergeant le livre et le peuple avec le sang des victimes animales. Heb., IX, 11-25.

III. Lustrations d'huile. — Elles ont été peu fréquentes. Il n'est question d'aspersion d'huile que pour la dédicace de l'autel des holocaustes, Lev., VIII, 10, 11, et pour la purification du lépreux. Lev., XIV, 15, 16, 26, 27. A la consécration d'Aaron et de ses fils, Moïse fit sur eux des aspersions avec un mélange d'huile et de sang. Exod., XXIX, 21; Lev., VIII, 30. On arrosait aussi avec de l'huile les offrandes de farine ou de gâteaux. Lev., II, 4, 5, 7; VI, 15, 21; Num., VI, 15; VII, 13-79, etc. Voir Huile, t. III, col. 775. Sur l'emploi de l'huile pour le sacre des rois, voir Onction.

IV. Symbolisme des lustrations. — 1° *L'eau.* — Le symbolisme de l'eau ressort de sa nature même. L'eau purifie les corps, d'autant plus efficacement qu'elle même n'est pas corrompue. Voilà pourquoi on exigeait ordinairement de l'eau vive, qui n'eût encore été souillée par aucun contact, Num., XIX, 17, ou de l'eau en grande quantité. Les ablutions étaient d'autant plus répétées qu'on tenait à obtenir une pureté plus grande. Les lustrations d'eau symbolisaient donc la pureté intérieure réclamée pour le service de Dieu. Le Seigneur daigna même parfois se servir du symbole extérieur pour produire l'effet qu'il figurait, comme dans la guérison de Naaman, à la suite de sept bains dans le Jourdain, IV Reg., V, 10, 14, et dans le baptême chrétien. La valeur de ce symbole est indiquée par l'Église qui, dans la bénédiction solennelle des fonts le samedi saint, demande que ces eaux pures, « outre la purification naturelle qu'elles peuvent procurer en lavant les corps, soient également efficaces pour purifier les âmes. »

2° *Le sang.* — 1. D'après la Sainte Écriture, le sang est le *néféš*, la vie même. Lev., XVII, 10, 14; Deut., XII, 23. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 238-243. Le sang, principe ou condition essentielle de vie corporelle, symbolise par là même la vie morale et spirituelle rendue à celui qui a péché, par l'immolation de la victime qui lui a été substituée et par l'application de son sang. Cette application par la lustration était réputée nécessaire pour la rémission du péché. Le sang mis à l'oreille et aux doigts de la main et du pied d'Aaron et de ses fils marque l'introduction en eux d'une vie nouvelle. Car il faut que le prêtre soit disposé à entendre la loi de Dieu, à mettre la main à son exécution, à marcher selon ses prescriptions. Cf. Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorat.*, XI, t. LXVIII, col. 760. Le même rite était pratiqué pour le lépreux guéri, afin de signifier le droit qu'on lui rendait de converser avec ses semblables et de renouer ses rapports avec eux. L'aspersion du peuple par Moïse, pour la confirmation de l'alliance, Exod., XXIV, 8, appliquait au peuple le sang de la victime et lui donnait part à la nouvelle vie religieuse. Les différents objets du sanctuaire ayant pour but de manifester la présence de Dieu, et les cornes de l'autel représentant ses perfections, voir Corne, t. II, col. 1010, quand on faisait des lustrations de sang sur les cornes de l'autel, devant le Saint des saints ou sur le propitiatoire, on renouait ou on resserrait la vie religieuse d'Israël avec son Dieu, après qu'elle avait été compromise par le péché. — Quelquefois on mêlait l'eau avec le sang, Heb., IX, 19, peut-être pour empêcher ce dernier de se coaguler. Les deux symbolismes s'unissaient alors. « L'eau a dans les purifications le même rôle que le sang dans les sacrifices; ils représentent l'expulsion du principe de péché, celle-ci du corps de l'homme, et celui-là de son âme vivante ». Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 465. C'est pourquoi il est dit de Jésus-Chrit, qui a changé en réalité le symbolisme de l'Ancien Testament, qu'il est venu « par l'eau et le sang ». I Joa., V, 6.

3° *L'huile.* — 1. Elle symbolise l'esprit de Dieu. Cf. I Reg., X, 1, 6; XVI, 13, 14; Is., LXI, 6; Act., X, 38; II Cor., I, 21; I Joa., II, 20, 27. La raison de ce symbolisme est que l'huile est une source de lumière et de vie, représentant ainsi l'Esprit de Dieu, principe de toute lumière et de toute vie. La lumière, c'est pour l'Israélite la loi de Dieu; la vie, c'est la conformité de sa volonté avec cette loi. Ps. XXXVI (XXXV), 10; Prov., VI, 23. Cett conformité conduit à la sainteté. L'huile de sainteté, Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 21, sert donc à consacrer le prêtre pour le service de l'esprit de sainteté. Ps. LI (L), 13; Is., LXIII, 10, 11. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 171-174. La lustration d'huile signifie pareillement, pour le lépreux, le retour à la lumière et à la vie dans les conditions normales. — 2. L'huile était mêlée au sang pour la consécration des prêtres. Le sang marquait la relation dans laquelle le prêtre allait être avec Dieu, tandis que l'huile indiquait sa consécration, par conséquent la dignité qui lui était conférée personnellement. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 425.

4° *La cendre.* — Celle de la vache rousse entrait dans la composition de l'eau lustrale destinée à purifier du contact des morts. Le mélange de l'eau et de la cendre, très propre à purifier physiquement certains objets, a été regardé par les anciens comme un excellent moyen de purification. Cf. Virgile, *Eclog.*, VIII, 101; Ovide, *Fast.*, IV, 639, 725, 733, etc. Dans l'Inde, on s'en sert encore pour les purifications religieuses. Cf. Rosenmüller, *Das alte und das neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. II, p. 200. La cendre de la vache rousse n'était pas une cendre quelconque; elle provenait d'un animal immolé pour le péché, Num., XIX, 9, 17, et de plus elle semblait concentrer en elle la vertu purificatrice du feu, puisque l'animal avait été complètement brûlé. Le symbolisme de la cendre renforçait donc celui de l'eau. Il fallait qu'il en fût ainsi, parce que la souillure provenant du contact d'un mort était regardée par les Hébreux comme la plus grave de toutes. Cf. *Kelim*, 1, 4.

5° *L'aspersoir.* — 1. On se servait ordinairement du *doigt* pour les lustrations de sang ou d'huile à faire aux cornes de l'autel, sur les oreilles, les mains et les pieds de certaines personnes. Lev., IV, 6, 25, 30, 34; VIII, 15; IX, 9; XIV, 17, 28, etc. C'est également avec le doigt seul qu'on faisait les aspersions de sang devant le sanctuaire

ou sur le propitiatoire. Lev., IV, 17; XIV, 16, 27; XVI, 14, 19; Num., XIX, 4. Il n'y a probablement pas à chercher de symbolisme dans ce procédé. On se servait du doigt comme de l'instrument le plus approprié pour accomplir le rite. Peut-être faut-il voir dans les aspersions du sanctuaire avec le doigt, ordinairement faites par le grand-prêtre, l'indication d'un rapport immédiat, sans intermédiaire instrumental, entre le ministre sacré et la divinité. — 2. L'aspersoir généralement prescrit se composait d'un morceau de bois de cèdre auquel on attachait une branche d'hysope à l'aide d'un ruban de laine cramoisi. L'hysope est une plante aromatique. Voir t. III, col. 796. Dans toute l'antiquité, on lui a attribué une vertu purificatrice. Ps. LI (L), 9. On la mêlait aux aliments et on l'utilisait comme médicament pour débarrasser la poitrine des humeurs nuisibles. Cf. Dioscoride, *De materia medical.*, III, 30; S. Augustin, *In Ps.* L, 12, t. XXXVI, col. 593. Les prêtres égyptiens, Porphyre, *De abstin.*, IV, 6, et les thérapentes, d'après l'écrit attribué à Philon, cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 535, mettaient de l'hysope dans leur pain, en vue de se purifier. Le cèdre est un arbre dont le bois est odoriférant et incorruptible. Voir t. II, col. 377; Pline, *H. N.*, XLVI, 73, 79. On employait l'huile de cèdre pour préserver de la putréfaction, et même pour conserver les cadavres. Pline, *H. N.*, XVI, 39. Dioscoride, *De mat. med.*, I, 105, l'appelle νεκροῦ ζωή, « vie du mort, » et il signale la résine du cèdre unie à l'hyssope comme spécifique contre les maladies de peau, ce qui explique l'emploi du cèdre et de l'hysope dans l'aspersion du lépreux. Lev., XIV, 4. C'est comme symbole d'incorruptibilité et de purification que le cèdre intervient ici, accentuant ainsi le symbole de l'hysope. Chez les Babyloniens, le *bârû* ou devin devait avoir en main, dans ses fonctions rituelles, « le cèdre cher aux grands dieux. » Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 233. Le ruban *cramoisi* est le symbole de la vie dans sa plénitude et sa force. Voir t. II, col. 1070, et Bähr, *Symbolik*, t. I, p. 333-338. Il y a donc là un triple symbole, convergeant à l'expression d'une même idée : le bois de cèdre, marquant l'incorruptibilité, le cramoisi, signifiant la plénitude de la vie, et l'hysope faisant disparaître le principe de corruption pour conduire à la vie. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 504, 505. On donné d'autres explications du triple symbole. Saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, IV, 33, t. XXXIV, col. 734, dit que l'espérance est représentée par le cèdre, qui s'élève dans les hauteurs, la foi par l'hysope, qui s'attache humblement au rocher, la charité par le cramoisi, qui a la couleur du feu. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 5, ad 5um, voit dans le bois de cèdre l'incorruptibilité, dans le cramoisi la fixité de la couleur, dans l'hysope la conservation de l'odeur même quand la plante est desséchée, et il applique le symbole au texte de la Vulgate : *Ut sint multitudini filiorum Israël in custodiam*, « afin qu'elles (les cendres de la vache rousse) servent à garder la multitude des enfants d'Israël, » Num., XIX, 9, tandis qu'il faut traduire l'hébreu : « Afin qu'elles soient à la garde de l'assemblée des enfants d'Israël, pour l'eau de purification. » Quand il s'agit des aspersions devant le Tabernacle, saint Thomas, *ibid.*, adopte l'explication symbolique de saint Augustin. D'autres croient que le cèdre, l'hysope et le cramoisi représentent l'orgueil, l'humilité et les péchés, III Reg., IV, 33; Is., I, 18; la sublimité du Christ, son abaissement, son sang répandu; le corps, l'âme et l'esprit ramenés à la pureté; l'éloignement de la corruption, la suppression de la mauvaise odeur (du lépreux), le retour de la couleur dans sa chair, etc. Ces explications sont moins satisfaisantes que la première. Elles serrent de moins près la nature des objets employés et, pour la plupart, considèrent dans le cèdre surtout sa hauteur, alors qu'il n'est question que d'un simple morceau de bois. Il est à remarquer que l'hysope seul est mentionné dans l'aspersion des portes en Egypte, Exod., XII, 22, et dans l'aspersion avec l'eau de la vache rousse, Num., XIX, 18, parce que dans ces occasions on ne pouvait aisément se procurer du bois de cèdre, et que dès lors le lien en ruban cramoisi devenait inutile.

H. LESÈTRE.

LUTH, instrument à cordes dont on fait dériver le nom de l'arabe العود, *al-'ûd*. — 1° *Dans l'Écriture*. — Il est possible que le mot *'édût*, dans le titre hébreu des Psaumes LX et LXXX, corresponde à l'arabe *'ûd*, et désigne le luth. Voir ÉDUT, t. II, col. 1598. En dehors des titres des Psaumes, qui peuvent être bien postérieurs aux Psaumes eux-mêmes, le luth n'est pas désigné avec certitude dans la Bible. Toutefois le nom hébreu de *nébel*, dont l'assimilation avec le *néfer* égyptien est très probable, désigne peut-être le luth. Voir NÉBEL. La version anglaise revisée adopte la traduction *lute* dans Isaïe, V, 12 (hébreu *nébel*) et dans I Mach., IV, 54. Les anciennes versions arabes rendent *kinnôr* soit par *'ud*,



125. — Luths égyptiens. Thèbes, D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CLIV et CLIX.

soit par *tanbur* ou *tanbura,* qui est un instrument de la même famille, formé d'un corps de résonance circulaire, pourvu d'un très long manche et de deux ou trois cordes. On le joue avec les doigts, ou avec un plectre d'écaille, ou une plume d'aigle. Sa vogue et son importance furent presque égales à celles du luth. L'un et l'autre instrument sont figurés sur les monuments égyptiens (fig. 125 et 126), plus rarement en Assyrie (fig. 127).



126. — Scène musicale, flûte, harpe, luth, lyre. Thèbes. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* pl. CLXXV, 2.

2° *Description.* — Instrument à cordes pincées ou grattées, de la famille des guitares et mandolines, composé d'un ample corps de résonance en bois, très rebondi, et d'une table de bois, armée d'ouïes; et pourvu



127. — Luth assyrien.
D'après Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. I, p. 156.

d'un tire-cordes, fixé à la partie inférieure de l'instrument, d'un manche court et d'un chevillier renversé en arrière du manche. Le luth des Arabes modernes est fait de bois de noyer et d'abricotier; la table est en bois de sapin très fin, et les ouïes en bois précieux ou en os de chameau. Les chevilles sont d'ordinaire en buis.

3° *Origine.* — Le luth est venu très anciennement de l'Inde, par la Perse. Land, *Remarks on the earliest developements of the arabic music,* Leyde, 1883, p. 157; Kiesewetter, *Die Musik der Araber nach Originalquellen,* Leipzig, 1842. C'est l'instrument le plus répandu dans l'usage actuel, en même temps que le plus ancien dans l'école musicale arabe. Sa sonorité douce et profonde se prête à l'accompagnement des autres instruments et surtout des voix.

4° *Perfectionnements.* — A l'origine le luth avait deux cordes, la « grave », *bamm,* et l' « aiguë », *zir,* placée « au-dessous » de l'autre et répétant les sons à l'octave haute. Les Arabes insérèrent deux cordes intermédiaires et obtinrent par là une échelle tonale de quatre tétracordes, soit deux octaves moins deux sons. Plus tard, c'est-à-dire après le Xe siècle, apparut une cinquième corde, et la série fut ainsi de deux octaves pleines. A la suite de perfectionnements successifs, le jeu de cordes du luth devint ce qu'il est de nos jours. Les cordes, en boyau ou en soie, sont généralement au nombre de onze ou douze, soit une ou deux cordes simples (additionnelles) destinées à fournir les notes basses, et cinq cordes doubles. Parfois on trouve sept paires de cordes. L'accord est le suivant : sol$_2$, la$_2$, ré$_3$, sol$_3$, ut$_4$, la$_1$ (grave), ou, selon l'accord de Constantinople : ré$_2$, mi$_2$, la$_2$, ré$_3$, sol$_3$, la$_1$. Anciennement, l'accord du luth était entièrement par quarte, au point que les théoriciens appelaient « accord de luth », l'accord d'un instrument à la quarte. Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe. Extraits du Livre de la Musique d'Al-farabi,* Leyde, 1884, p. 86. Conséquemment la première corde du luth se trouvait anciennement de deux degrés plus basse. Le doigté est le même aujourd'hui qu'au Xe siècle. Le musicien, assis, tient le corps de l'instrument sur ses genoux et contre sa poitrine, et joue avec une plume qu'il a dans la main droite, grattant les cordes sur les ouïes de la table, tandis que la main gauche tient le manche de l'instrument et presse les cordes avec les quatre doigts libres. Ces conditions sont les plus favorables à l'exécution de traits rapides. Les sillets qui marquaient la place des notes le long du manche, au Xe siècle, disparurent quand les modes musicaux se développèrent. Enfin, les cordes, qui avaient un unique point d'assemblage à la base, et s'écartaient en triangle, ont été rendues parallèles par le tire-cordes, devenu nécessaire quand on augmenta le nombre des cordes. — Les instruments de même famille encore en usage aujourd'hui sont utiles à décrire, pour faire comprendre la structure du luth ancien. — Les Persans jouent le *thar,* mandoline en bois de mûrier, pourvue d'un gros manche en

noyer et de clefs de buis, couverte d'une peau d'agneau mort-né, et pourvue de cinq cordes, deux en fil de fer et deux en laiton. Le *dothar*, plus petit, a deux cordes de soie jaune et se joue avec l'ongle de l'index droit, tandis que le *thar* se frappe avec un plectre de cuivre. Voir V. Advielle, *La musique chez les Persans en 1885*, Paris, 1885, p. 12-13. J. PARISOT.

LUTHER Martin, hérésiarque, né à Eisleben (Thuringe), le 10 novembre 1483, mort dans cette ville le 18 février 1546. Il fréquenta l'université d'Erfurt de 1501 à 1505 et en sortit avec le titre de maître (*magister*). Poussé par l'effroi que lui causa la mort subite d'un ami, il entra, malgré l'opposition de son père, un ouvrier mineur, dans l'ordre de Saint-Augustin. Le sacerdoce lui fut conféré en 1507, et en 1508 il obtint une chaire de philosophie à la nouvelle université de Wittenberg. Il y enseigna la dialectique et l'éthique d'Aristote. En 1509 il devint *Baccalaureus ad Biblia*, revint à Erfurt où il resta un à deux ans, puis alla à Rome pour y traiter des affaires de son ordre. Il quitta Rome plein d'admiration pour tout ce qu'il y avait vu et appris. De là il revint à Wittenberg, où il obtint le grade de docteur le 18 octobre 1512. En 1515, il fut nommé vicaire de son ordre dans la Misnie. Dès cette époque s'élevèrent des doutes sur son orthodoxie. En 1517, la veille de la Toussaint, il commença à attaquer l'Église catholique en lui opposant son hérésie sous le titre d'« Évangile », et la guerre qu'il lui fit ne cessa qu'avec sa vie même. Luther a exercé une grande influence. C'est à lui qu'est dû le développement de la science biblique dans le sein du protestantisme depuis son époque jusqu'à nous, de la doctrine de l'inspiration verbale jusqu'au nihilisme moderne en matière biblique. Le rationalisme biblique est le fils de cet hérésiarque. Vigouroux, *Esquisse de l'histoire du rationalisme biblique en Allemagne*, dans *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, 1-109. Après avoir admis primitivement l'inspiration verbale la plus stricte, comme les extrêmes se touchent, on en est venu à abandonner entièrement l'inspiration en la remplaçant par le rationalisme du XVIIIe siècle et par la critique nihiliste du XIXe. Les différentes étapes du chemin parcouru sont indiquées par les noms de Grotius, de Locke, de Lessing, de Strauss, de Harnack. Voir ALLEMANDE (EXÉGÈSE RATIONALISTE), t. I, col. 370.

Luther est l'auteur de la version allemande de la Bible dite luthérienne. Cette Bible allemande devait, dans sa pensée, tenir la place de l'autorité de l'Église qu'il avait rejetée. L'*Evangelium*, comme il nomme constamment son hérésie, devait tenir lieu de tout. A l'en croire, il fut le premier à faire connaître la Bible aux Allemands : *Die Biblia war im Papsttum den Leuten unbekannt. Luther's Tischreden*, Erlangen Ausgabe, t. LVII, 1854, p. 35. En réalité il ne fut pas le premier traducteur de la Bible en allemand. Kehrein, dans le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg, 1883, t. II, col. 753-754, énumère 14 éditions imprimées avant Luther, tant en haut allemand qu'en bas allemand, et encore ne les connaît-il pas toutes. Ce qui est vrai, c'est que sa traduction est supérieure à celles de ses devanciers par le style et la beauté du langage, malgré de graves défauts. Voir Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes, ergänzt und herausgegeben von* Lud. Pastor, 1re-12e édit., Fribourg, 1893, t. VII, p. 543-575. Au point de vue de la langue la Bible de Luther, surtout après les nombreuses retouches des luthériens et d'autres, est devenue un chef-d'œuvre, mais au point de vue de l'exactitude et de la fidélité elle est très défectueuse. Voir ALLEMANDES (VERSIONS) DE LA BIBLE, t. I, col. 376-378.

Les ouvrages les plus importants de Luther sur l'Écriture sont : 1. *Predigten über 1. Mosis und 2. Mosis*, 1524-1536 (*Luther's Werke*, Erlangen Ausgabe, t. XXXIII-XXXV); 2. *In Deuteronomium, 5. Mosis*, 1525 (Erl. Ausg., *Exeg. Op.*, t. XIII); 3. *Auslegung der Psalmen*, explications diverses réunies dans l'édition d'Erlangen, t. XXVII-XLI; 4. *Auslegung der Hohelied*, édit. de Walch, Halle, t. V, p. 2385-2506; 5. *Auslegung zu Habakuk*, 1526 (Erl. A., t. XLII, p. 1-107); *zu Zacharie*, 1527 (Erl. A., t. XLII, p. 108-862); *zu Daniel*, 1530 et 1546 (Erl. A., t. XLI, p. 232-323); 6. *Predigten über Matthaeus cap. XVIII, 24-cap. XXIV*, 1537-1540 (Erl. A., t. XLIV-XLV); 7. *Kommentar zum Galaterbrief*, 1519 (Weimarer Ausgabe, t. II, p. 436-618); 8. *zu I Petri*, 1523; 1539 (Erl. A., t. LII) et beaucoup d'opuscules traitant différentes parties de l'Écriture. L'édition d'Erlangen contient tous les commentaires latins dans la série : *Opera Lutheri exegetica latina*, t. I-XXIII, 1829-1861; t. XXIV-XXVIII, 1884-1886, et en dehors de la série, le *Kommentar zum Galaterbrief*, 3 in-8o, 1843-1844.

Les différentes éditions des œuvres de Luther sont : 1. L'édition de Wittenberg, 1539-1558, 19 in-fo, douze en allemand et sept en latin, avec une préface de Luther au t. Ier allemand et au t. Ier latin (1545). — 2. L'édition d'Iéna, 12 in-fo, 1555-1558, 8 en allemand et 4 en latin; de plus deux volumes supplémentaires, Eisleben, 1564-1565; cette édition a eu plusieurs réimpressions, 1556-1564, 1575-1580. — 3. L'édition d'Altenburg, 10 in-fo, 1661-1664, contenant les œuvres allemandes seulement et des traductions de plusieurs ouvrages latins. Elle est fort incomplète, malgré un volume supplémentaire publié en 1702 à Halle. — 4. L'édition de Leipzig, 23 in-fo, 1729-1740; elle se base sur l'édition d'Altenburg. — 5. L'édition de J. G. Walch, 24 in-4o, Halle, 1740-1750, rééditée à Saint-Louis (États-Unis), 1880. Les ouvrages latins y sont traduits en allemand. Cette édition, quoique assez complète, est défectueuse à plusieurs points de vue : elle modernise l'allemand de Luther, l'interprétation du latin laisse à désirer, et on n'y trouve aucun renseignement sur les éditions dont elle fait usage. — 6. L'édition d'Erlangen et Francfort, 1826, inachevée. Elle donne les ouvrages allemands, t. I-LXVII, 1826-1857, *Exegetica opera latina*, t. I-XXIII, 1829-1861, t. XXIV-XXXVIII, 1884-1886. — 7. L'édition de Weimar, *Dr. M. Luther's Werke, Kritische Gesammtausgabe*, in-8o, Weimar, 1883 sq.; ont paru en 1901, t. I-XXIV, excepté t. X, XVII, XVIII.

Sur Luther, voir Vogel, *Bibliotheca biographica Lutherana*, Halle, 1851; et depuis, Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, 9e-12e édit., Fribourg, 1883, t. I et III. — Cardinal J. Hergenröther, dans *Conciliengeschichte*, von Hefele, Fortsetzung, t. IX, Fribourg, 1890. — Evers, *Martin Luther, ein Lebens-und Charakterbild*, 6 in-8o, Mayence, 1883-1891. Parmi les auteurs protestants, citons : von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 6 in-8o, 5e édit., Leipzig, 1873. — J. Kœstlin, *Martin Luther, sein Leben und seine Schriften*, 2 in-8o, Elberfeld, 1875; 3e édit. abrégée, 1883. — G. Plitt et E. F. Petersen, *Dr. Martin Luther's Leben und Wirken*, Leipzig, 1883. — Th. Kolde, *Martin Luther, eine Biographie*, Gotha, 1884. — Sur la traduction de la Bible par Luther, voir la bibliographie, ALLEMANDES (VERSIONS) DE LA BIBLE, t. I, col. 377-378, et Hagemann, *Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen der hl. Schrift*, 2e édit., Brunswick, 1750; Hopf, *Würdigung der lutherischen Bibelübersetzung mit Rücksicht auf ältere und neuere Uebersetzungen*, Nuremberg, 1847; Bindseil, *Verzeichniss der Original-Ausgaben der lutherischen Uebersetzung der Bibel*, Halle, 1841. E. MICHELS.

LUTTE, combat corps à corps (fig. 128). L'action de lutter est exprimée en hébreu par le verbe *'âbaq*, à la forme *niphal, nê'ĕbaq ;* Septante : ἐπάλαιεν; Vulgate : *luctabatur*. Il a pour racine le mot *'âbâq*, poussière, à cause de la poussière que faisaient les lutteurs. — Au mo-

ment où il passait le gué de Jaboc, Jacob rencontra un ange sous forme humaine, qui lutta avec lui jusqu'au matin et qui, ne pouvant le vaincre, lui dessécha le nerf de la cuisse. A la suite de cette lutte, l'ange lui donna le nom d'Israël, c'est-à-dire : « fort contre Dieu. » Gen., xxxii, 23-28. Voir Jacob, ii, t. iii, col. 1068. — Saint Paul compare à la lutte des athlètes les combats du chrétien contre le démon, il les appelle πάλη, *colluctatio*. Eph., vi, 12. — Sur les règles de la lutte, voir Athlète, t. i, col. 1225. E. Beurlier.



128. — Athlètes égyptiens s'exerçant à la lutte. Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* pl. cclxiv.

LUXE, usage d'objets superflus et coûteux pour la nourriture, la toilette, l'habitation, etc. — 1° Les Hébreux menaient en général une vie simple. Le luxe ne s'introduisit chez eux qu'exceptionnellement, dans les palais des rois et ensuite chez les riches, particulièrement à Jérusalem. La magnificence de Salomon, à sa table, dans ses vêtements et ses palais, est longuement décrite dans la Bible. III Reg., iv, 21-28; x, 11-29; II Par., ix, 10-28. Les rois, ses successeurs, l'imitèrent selon leurs moyens. Leurs rapports avec leurs puissants et riches voisins d'Égypte, de Tyr, de Syrie et d'Assyrie, excitèrent leur émulation. Ils s'efforcèrent de mener une vie somptueuse, qui leur permît de faire bonne figure auprès des autres monarques orientaux. Le pieux roi Ézéchias lui-même fut assez fier de montrer ses trésors à Bérodach(Mérodach)-Baladan, fils du roi de Babylone. IV Reg., xx, 12, 13; Is., xxxix, 1, 2. Les femmes israélites, comme toutes les femmes orientales, avaient un faible pour les parures d'or. Au désert, à la demande d'Aaron, elles en offrirent pour la fabrication du veau d'or. Exod., xxxii, 2-4. Elles gardèrent néanmoins la plus grande partie de leurs objets précieux. Aussi quand, un peu plus tard, Moïse fit appel à la générosité de tous pour la fabrication du mobilier sacré, l'or afflua entre ses mains, ainsi que les pierres et les étoffes précieuses. Exod., xxxv, 4-29. A l'époque d'Isaïe, un grand luxe présidait à la toilette des femmes de Jérusalem. Le prophète énumère les principaux objets dont elles aimaient à se servir. Is., iii, 16-24. Plus tard, sous les Séleucides, les formes du luxe grec tendirent à s'acclimater à Jérusalem. I Mach., i, 15, 16; II Mach., iv, 11-16. — Sur les objets de luxe en usage chez les Hébreux, voir Anneau, t. i, col. 632; Bijou, t. i, col. 1794; Bracelet, t. i, col. 1906; Chaîne, t. ii, col. 479; Chambre a coucher, t. ii, col. 516; Chaussure, t. ii, col. 631; Collier, t. ii, col. 834; Croissants, t. ii, col. 1127; Festin, t. ii, col. 2212; Maison, Meubles, Miroir, Palais, Parfum, Vêtement.

2° Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur mentionne les habits de luxe que portent les courtisans dans les maisons des rois. Matth., xi, 8; Luc., vii, 25. Il recommande de ne pas s'attacher aux choses superflues et d'attendre le nécessaire du Père qui est dans les cieux. Luc., xii, 19, 20, 29, 30. Il montre le mauvais riche vivant ici-bas dans le luxe, mais châtié dans l'autre vie, par une juste compensation. Luc., xvi, 19, 25. Loin de blâmer le luxe pieux dont il est l'objet de la part de Marie-Madeleine, il en fait l'éloge. Matth., xxvi, 7-13; Marc., xiv, 3-9; Joa., xii, 3-8. Il permet que Joseph d'Arimathie l'ensevelisse dans le sépulcre que ce riche personnage s'était préparé pour lui-même. Matth., xxvii, 60; Luc., xxiii, 53. Saint Paul explique en ces termes le cas qu'un chrétien doit faire du luxe : « Nous n'avons rien apporté en ce monde, et il est clair que nous n'en pouvons rien emporter. Ayons la nourriture et de quoi nous vêtir, et contentons-nous-en. Car ceux qui veulent s'enrichir tombent dans la tentation, dans le piège du démon, et dans beaucoup de convoitises frivoles et pernicieuses qui engloutissent les hommes dans la ruine et la perdition. » I Tim., vi, 7-9. Voir Richesse. Ces paroles de l'Apôtre ne condamnent pas absolument la possession et la jouissance de la richesse, ni même l'effort qu'on fait dans une légitime mesure pour l'acquérir. Il veut surtout qu'on n'y attache pas son cœur par une convoitise trop ardente, de nature à faire perdre de vue l'avenir éternel. Cf. S. Augustin, *Serm.*, clxxvii, 6-8, t. xxxviii, col. 956-958. Il y a d'ailleurs, au sujet du luxe, à tenir compte, suivant la situation de chacun, soit des préceptes, soit des conseils évangéliques. Saint Paul tend évidemment à conduire les chrétiens dans la voie indiquée par ces derniers.

H. Lesêtre.

LUXURE (grec : ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, ἀσωτία, πορνεία; Vulgate : *immunditia, impudicitia, luxuria*), nom générique comprenant toutes les formes de l'impureté. Voir Adultère, t. i, col. 242-245; Courtisane, t. ii, col. 1091-1092; Fornication, t. ii, col. 2314-2317; Inceste, t. iii, col. 864-867; Prostitution. A ces formes de luxure, il faut en joindre deux autres, que la Loi punissait de mort : la bestialité, Exod., xxii, 19; Lev., xviii, 23; xx, 15, et la sodomie. Lev., xx, 13; I Cor., vi, 10; I Tim., i, 10; II Pet., ii, 7; Gen., xix, 4-11. — 1° Jérémie, v, 7, reproche aux habitants de Jérusalem leurs luxures de tout genre. Sous les rois de Syrie, le Temple de Jérusalem, changé en temple de Jupiter, était devenu un rendez-vous pour la luxure. II Mach., vi, 4. Les diverses formes de la luxure, familières aux païens, I Pet., iv, 3, 4, et entrées dans la pratique des faux prophètes ennemis de l'Évangile, II Pet., ii, 2, 18; Jud., 4, ferment le ciel à celui qui les adopte. Gal., v, 19. Sara, fille de Raguel, proteste que ce n'est pas dans une pensée de luxure qu'elle épouse le jeune Tobie. Tob., viii, 9. — 2° La Vulgate emploie les mots *luxuria, luxurior, luxuriosus,* dans plusieurs cas, où il s'agit simplement d'ivrognerie, de bonne chère, de plaisirs faciles. Deut., xxi, 20; xxviii, 54; Eccle., x, 17; Sap., ii, 8, 9; Eccli., xi, 29; xiv, 4; xxi, 28; Luc., xv, 13; Eph., v, 19; Tit.,

I, 6; Jacob., v, 5; II Pet., II, 13. Ces choses ne peuvent d'ailleurs que favoriser la luxure, comme le dit la Vulgate, Prov., XX, 1, dans un texte qui signifie seulement en hébreu : « Le vin est moqueur. » Il est dit de veiller à la fille luxurieuse, *luxuriosa;* il y a dans le texte grec : ἀδιατρέπτος, « sans réserve. » Enfin saint Paul dit à Timothée de se défier des jeunes veuves qui *luxuriatæ fuerint in Christo,* « qui se sont mal conduites dans le Christ, » en grec : καταστρηνιάσωσι τοῦ Χριστοῦ, « qui font fi du Christ, » qui l'abandonnent pour se remarier. I Tim., v, 11. H. LESÊTRE.

LUZA, nom d'une ville chananéenne et d'une ville héthéenne.

1. LUZA (hébreu : *Lûz;* Septante : Λουζά; dans Gen., XXVIII, 19 : Οὐλαμλούζ, par l'union des deux mots du texte original : *'ûlâm Lûz,* c'est-à-dire, appelée « auparavant Lûz »), nom primitif de la ville qui fut appelée par les Hébreux Béthel, ou du moins d'une localité tout proche de l'endroit où s'élève la Béthel israélite. Voir BÉTHEL 1, t. I, col. 1673. Gen., XXVIII, 19; XXXV, 6; XLVIII, 3; Jos., XVI, 2; XVIII, 13; Jud., I, 23.

2. LUZA (hébreu : *Lûz;* Septante : Λοῦζά), ville du pays des Héthéens. Lorsque la maison de Joseph alla attaquer Luza-Béthel au moment de la conquête de la Palestine, elle s'empara de la ville, grâce à la trahison d'un de ses habitants, qui fut en récompense laissé libre avec sa famille. Il alla s'établir dans le pays des Héthéens et bâtit là une ville à laquelle il donna le nom de Luza, en souvenir de son lieu natal. Jud., I, 22-26. Il existe encore aujourd'hui au nord-ouest d'Hasbeya une localité de ce nom, mais on ne peut affirmer que ce soit celle dont parle Jud., I, 26. On a fait toute sorte d'hypothèses sur son identification, sans pouvoir alléguer autre chose en leur faveur qu'une vague ressemblance de nom.

LYCANTHROPIE, genre de folie dont fut atteint Nabuchodonosor. Voir DANIEL (LE LIVRE DE), t. II, col. 1264, et FOLIE, t. II, col. 2301-2302.

LYCAONIE (grec : Λυκαονία), région de la province romaine de Galatie, Act., XIV, 6 (fig. 129).

I. ÉVANGÉLISATION. — 1° La Lycaonie fut évangélisée par saint Paul dans sa première mission. Accompagné de Barnabé, il se réfugia dans ce pays pour éviter la persécution suscitée contre eux par les Juifs et quelques femmes de distinction à Antioche de Pisidie. Act., XIII, 50. La première ville où il prêcha fut Icone. Act., XIII, 51-52. Voir ICONE, t. III, col. 803. Persécutés de nouveau dans cette ville, ils allèrent à Lystre et à Derbé, autres villes de la même région. Act., XIV, 6-7. Voir DERBÉ, t. II, col. 1386, et LYSTRE, t. III, col. 460. Ils ne rencontrèrent pas dans ces villes les mêmes difficultés que dans les précédentes. La population était simple et pauvre et les brigands qui occupaient le Taurus Cilicien ne permettaient guère aux étrangers d'y pénétrer, aussi n'y avait-il pas dans ces contrées de synagogues juives. Les Lycaoniens étaient superstitieux; ils croyaient volontiers que les dieux apparaissaient au milieu des hommes. La tradition rapportait que Lycaon avait été changé en loup pour s'être moqué d'eux. Ovide, *Metamorph.,* I, 220-241. C'était aussi chez eux que la fable plaçait la métamorphose de Philémon et de Baucis en arbres que l'on montrait encore. Ovide, *Metamorph.,* VIII, 621-725. Cet état d'esprit explique comment, après la guérison d'un boiteux par saint Paul à Lystre, la foule éleva la voix et s'écria en lycaonien : « Les dieux sont descendus vers nous sous une forme humaine, » et prenant Barnabé pour Jupiter et Paul pour Mercure voulut leur offrir un sacrifice. Voir JUPITER, t. III, col. 1866. Act., XIV, 8-12. Chassés de Lystre, à la suite de l'arrivée des Juifs d'Antioche et d'Icone qui les poursuivaient, ils passèrent à Derbé, et après avoir évangélisé cette ville, revinrent à Lystre, à Icone et à Antioche de Pisidie. Act., XIV, 19-22.

2° Dans sa seconde mission, après l'assemblée de Jérusalem en 51 après J.-C., saint Paul accompagné de Silas retourna en Lycaonie. Cette fois il y pénétra en venant de Cilicie et en passant les Portes Ciliciennes, défilé qui traverse le Taurus de Pamphylie. Il prit la route qui gagne Derbé, Lystre et Icone. Act., XVI, 1. C'est dans ce voyage que, sur le bon témoignage des frères de Lystre et d'Icone, il prit avec lui Timothée, fils d'une Juive et d'un père grec, qu'il circoncit à cause des Juifs. Act., XVI, 1-4. Il constata que les Églises



129. — Carte de Lycaonie.

lycaoniennes se fortifiaient dans la foi et augmentaient de jour en jour. Il recommanda aux chrétiens d'observer les décisions des Apôtres et des anciens de Jérusalem. Act., XVI, 4-5.

II. DESCRIPTION ET HISTOIRE. — 1° *Description.* — La Lycaonie était une vaste plaine, limitée au sud par les monts d'Isaurie et le Taurus. Elle était bornée au nord par la Galatie proprement dite, à l'ouest par la Phrygie et la Pisidie, au sud par l'Isaurie et à l'est par la Cappadoce. Les principales villes du pays étaient Icone, Laodicée la Brûlée, Tyrixum, Lystre et Derbé.

2° *Histoire.* — Il est fait mention des Lycaoniens pour la première fois dans l'histoire au temps de l'expédition de Cyrus le jeune contre son frère Artaxerxès. Xénophon, *Anab.,* I, II, 19. C'était un peuple belliqueux et jaloux de son indépendance. La Lycaonie fut englobée dans l'empire d'Alexandre et, après lui, dans le royaume des Séleucides. Elle passa ensuite sous la domination d'Eumène, roi de Pergame. Polybe, XXII, 27; Tite Live, XXXVIII, 39. Cette domination était plutôt nominale que réelle à cause de l'éloignement. Les Galates s'emparèrent probablement de la partie nord, la partie sud fut disputée entre ceux-ci et les indigènes; en 129 avant J.-C. elle fut donnée par Aquilius aux fils d'Ariarathe IV, roi de Cappadoce. Justin, XXXVII, 1. Conquise par le roi de Pont Mithridate VI Eupator, en 74 elle lui fut enlevée par les victoires de Pompée. Lorsque le général romain organisa le pays en 64, la Lycaonie paraît avoir été divisée en trois parties. Le nord fut ajouté à la Galatie, Ptolémée, V, IV, 10; le sud-est, y compris Derbé, à la Cappadoce, Strabon, XII, VI, 3; W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor,* in-8°, Londres, 1890, p. 336, 310, 369; l'ouest fut joint à la province romaine de Cilicie en 64. Cicéron, *Ad Attic.,* V, 15; V, 21, 9; *Ad fam.,* III, 5, 4; XV, 1, 2; XV, 3. Antipater de Derbé, ami de Cicéron, profita des troubles de

la guerre civile pour se créer une principauté indépendante dans cette ville et il posséda également Laranda. Strabon, XVI, vi, 3. Antoine avait donné la partie ouest à Polémon de Laodicée en l'an 39 avant J.-C. Strabon, XII, vi, 1. En 36, la Lycaonie fut donnée par Antoine au dernier roi de Galatie, Amyntas. Dion Cassius, xlix, 32; li, 2. A sa mort, en l'an 25, elle fut comprise, comme le reste du royaume de ce prince, dans la province romaine de Galatie. Dion Cassius, liii, 26; *Corpus inscript. latin.*, t. iii, part. i, n. 291. Cf. Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, trad. fr., t. ix (J. Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. ii), in-8°, Paris, 1892, p. 277, 282, n. 4 et 5; *Corpus inscript. græc.*, n. 3991. Voir Galatie, t. iii, col. 77. En l'an 37 après J.-C., Caligula donna à Antiochus IV, roi de Commagène, la partie de la Lycaonie voisine de la Cilicie, c'est-à-dire le sud-est. Elle demeura en sa possession jusqu'en 72; Eckhel, *Doctrina numorum*, t. iii, p. 258. C'est alors que cette région prit le nom de Lycaonie antiochienne par opposition à la Lycaonie galatique. *Corpus inscript. latin.*, t. x, n, 8660. Cf. Ptolémée, V, vi, 17; W. Ramsay, dans la *Revue numismatique*, 1894, p. 169. Ptolémée, V, vi, 17, place Derbé dans la Lycaonie antiochienne, mais le fait qu'elle porte le nom de Claudio-Derbé prouve que sous l'empereur Claude elle était comprise dans la province romaine de Galatie. Voir Derbé, t. ii, col. 1386. Sous Claude et Néron, quand saint Paul visita la Lycaonie, celle-ci était donc divisée en deux parties, la Lycaonie galatique à laquelle appartenaient Lystre, Derbé et le pays environnant, et la Lycaonie antiochienne.

Saint Luc place la frontière de la Lycaonie entre Icone et les villes de Lystre et de Derbé; il ne tient pas compte des délimitations politiques, mais des traditions locales qui regardaient toujours Icone comme une ville phrygienne. Il est en cela d'accord avec Xénophon, *Anab.*, I, ii, 19; tandis que Strabon, XII, vi, 1; Cicéron, *Ad fam.*, iii, 6; xv, 3, etc., qui tiennent compte des divisions administratives, placent au contraire cette ville en Lycaonie. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, in-8°, Londres, 1894, p. 36-43. Les habitants du pays, quoique Icone suivit le destin administratif de la Lycaonie à laquelle elle était incorporée, mettaient une sorte de point d'honneur à revendiquer leur origine phrygienne; c'est ainsi qu'Hiérax, compagnon du martyr saint Justin, se déclare esclave d'Icone en Phrygie. *Act. Justini*, 3. Ruinart a tort de vouloir dans ce passage corriger Phrygie en Lycaonie. De même Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, décrit Icone comme une cité phrygienne. S. Cyprien, *Epist.*, lxxv, 7; t. iii, col. 1161, alors que de son temps elle appartenait à la province de Cilicie depuis Septime Sévère; W. Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*; — Lebas Waddington, *Voyage archéologique en Asie Mineure*, t. iii, n. 1480; après avoir fait peut-être partie de la province de Cappadoce sous Trajan, en même temps que la Lycaonie antiochienne. Ptolémée, v, 6; *Corpus inscript. latin.*, t. v, p. ii, n. 8660. Lors de la formation de l'assemblée fédérale des Lycaoniens en l'honneur des empereurs, ou κοινὸν Λυκαονίας (fig. 130), dont nous ignorons la date, mais qui est probablement du temps des Flaviens, Icone fut l'une des villes où elle se réunissait, d'après Eckhel, *Doctrina numorum*, t. iii, p. 32. Cf. J. Marquardt, *l. c.*, p. 285. Au contraire B. Head, *Historia numorum*, in-8°, Oxford, 1887, p. 595, indique seulement parmi les villes où l'on trouve des monnaies du κοινόν, Barata, Dalisandus, Derbé, Hydé, Ilistra, Laranda et Savatra. On n'en trouve ni à Icone ni à Lystre, Cf. *Revue numismatique*, série iii, t. i, 1883, p. 24; E. Babelon, *Inventaire sommaire de la collection Waddington*, in-8°, Paris, 1898, p. 270-274. W. Ramsay, *The Church*, p. 39, n. 1, croit qu'on peut s'expliquer cette absence par le fait qu'Icone était devenue une colonie romaine au temps d'Hadrien, sous le nom de *Colonia Aelia Hadriana Iconiensium*, R. Cagnat, *Revue archéologique*, série iii, t. xxvii, 1891, p. 414, col. 2, n. 99; et il suppose une raison analogue pour Lystre.

Le nom de Lycaonien ne se trouve pas dans les Actes,



130. — Monnaie de Lycaonie.

ΑΥ ΚΑΙ Μ ΙΟΥ ΦΙΛΙΠΠΟΝ ΣΕ. Buste de Philippe père. — ℟. ΚΟΙΝΟΝ ΛΥΚΑΟΝΙΑΣ ΒΑΡΑΤ[εων] (de Barata). Jupiter debout; à ses pieds, l'aigle.

mais l'adverbe λυκαονιστί est employé dans Act., xiv, 11 (Vulgate, 10), pour désigner la langue propre aux indigènes. Les villages et les petites villes avaient conservé cette langue et les mœurs primitives. Les grandes villes comme Icone et Derbé avaient été grécisées et possédèrent plus tard des colonies romaines. Le pays était formé de hauts plateaux, froids et nus, où l'on ne trouvait un peu d'eau potable qu'en creusant des puits à une très grande profondeur. Les habitants vivaient surtout de l'élevage du bétail et en particulier des onagres. Strabon, XII, vi, 1.

Bibliographie. — H. Kiepert, *Manuel de Géographie ancienne*, trad. fr., in-8°, Paris, 1887, p. 76-77; W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890, p. 330-346, 350, 355, 357-360; Id., *The Church in the Roman Empire*, 3e édit., in-8°, Londres, 1894, p. 15, 37-39, 41, 56-58, 95, 106, 108, 110, 111, 157, 164, 390, 423, 427; Id., *St. Paul, the traveller and the roman citizen*, in-8°, Londres, 1895, p. 107-126; Id., *Historical commentary on Galatians*, in-8°, Londres, 1899; J. R. Stillington Sterrett, *Wolfe Expedition in Asia Minor*, in-8°, Boston, 1888, et *An epigraphical Journey in Asia Minor*, Boston, 1888, dans les *Papers of the American School of Athens*, t. iii et ii. Le tome ii a été publié après le tome iii.

E. Beurlier.

LYCIE (Λυκία), contrée située au sud de l'Asie-Mineure (fig. 131). La Lycie et la ville de Phaselis, dans cette même contrée, sont mentionnées dans I Mach., xv, 23, parmi les pays auxquels fut envoyée la lettre du



131. — Carte de la Lycie.

consul Lucius en faveur des Juifs. — Saint Paul aborda à Patare en Lycie, dans le voyage qu'il fit de Milet à Jérusalem. Act., xxi, 1. Il toucha également à Myre, dans le voyage qu'il fit, comme prisonnier, de Jérusalem à Rome. — Le texte des Machabées prouve qu'il

y avait des colonies juives importantes en Lycie et les arrêts de saint Paul dans les ports de cette province montrent qu'ils étaient sur le chemin que suivaient les navires allant à Jérusalem par Joppé et en revenant. Une inscription grecque de Tlos, datée du IIe siècle après J.-C., indique la présence d'une communauté juive importante dans cette ville. Elle est gravée sur un tombeau que Ptolémée, fils de Lucius, déclare ouvert à tous les Juifs en reconnaissance de ce qu'ils avaient nommé son fils archonte. Hula, *Eranos Vindobonensis,* 1893, p. 99-102. Cf. *Revue archéologique,* 1893, t. II, p. 356. — Le christianisme progressa lentement en Lycie. Nous possédons, sur une inscription d'Arycanda, un fragment d'une pétition que les Lyciens et les Pamphyliens adressèrent à Galère pour lui demander de mettre fin à la secte chrétienne. Th. Mommsen, dans les *Archäologische epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich,* 1893, p. 93; *Revue archéologique,* 1892, t. I, p. 421; 1893, t. I, p. 96. — La Lycie est située au sud-ouest de la Carie et au sud-est de la Pamphylie. Elle est entourée par la mer de trois côtes, à l'est, au sud et à l'ouest. Les montagnes produisent un bois excellent pour la construction des navires, aussi les Lyciens ont-ils toujours été un peuple de marins, et même de pirates. Il n'y a pas dans cette région de vallées profondes comme



132. — Monnaie de Lycie.
Tête d'Apollon, lauré, de face; à côté de lui, à droite, une petite lyre. — ℞. ΛΥΚΙΩ[Ν]. Tête de face.

en Carie et en Ionie, cependant, à l'embouchure du Xanthe et des autres torrents qui descendent vers la mer, étaient situés des ports importants. Ceux de Patare et de Myre étaient les points de départ ou d'arrivée des navires en relations avec l'Asie Mineure et Alexandrie. Voir MYRE et PATARE. Phasélis était célèbre par son triple port. Strabon, XIV, III, 9. Voir PHASÉLIS.

Homère cite les Lyciens parmi les alliés de Troie. *Iliad.*, VI, 171; X, 430; XII, 312; *Odyss.*, V, 282, etc. E. de Rougé, *Extrait d'un mémoire sur les attaques dirigées contre l'Égypte par les peuples de la Méditerranée,* dans la *Revue archéologique,* 1867, t. XVI, p. 39, 96-97, pense que les Lyciens sont le même peuple que les *Loukou* qui attaquèrent l'Égypte sous la dix-neuvième dynastie. Cette opinion, contestée par quelques savants, est admise par la plupart. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* 1897, t. II, p. 359. Ramsès III pénétra en Lycie et sa flotte alla jusqu'à Patare qui figure sous le nom de *Pontar* dans une inscription de Médinet-Abou. Cf. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., 1882, t. II, p. 316. Les Lyciens défendirent vaillamment leur indépendance contre Crésus, roi de Lydie, mais ils furent soumis par les Perses. Hérodote, III, 90. Leurs vaisseaux jouèrent un rôle important dans les guerres médiques. Hérodote, VII, 91-92. Conquise par Alexandre le Grand, la Lycie, après sa mort, fit partie de l'empire des Séleucides. Ce fut une des contrées que les Ptolémées leur disputèrent avec acharnement et dont ils se rendirent maîtres, au moins pour un temps. Théocrite, XVIII, 82; *Corpus inscript. græc.*, n. 5127; *Bulletin de correspondance hellénique,* t. XIV, 1890, p. 162-176. Cf. J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme,* trad. fr., in-8°, Paris, 1885, t. III, p. 337, 367, 380, 385; J. P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies,* in-12, Londres, 1895, p. 131, 199. Après un court intervalle durant lequel la Lycie recouvra son indépendance, elle passa sous la domination romaine, après la défaite d'Antiochus le Grand en 189. Le Sénat la céda aux Rhodiens, mais les Lyciens résistèrent à Rhodes, avec l'appui d'Eumène, roi de Pergame. Les Romains, indignés de la conduite de Rhodes, qui avait soutenu contre eux Mithridate Eupator, rendirent aux Lyciens leur indépendance. Polybe, XXII, 7; XXIII, 3; XXVI, 7; XXX, 5; Tite Live, XLV, 25; Appien, *Mithrid.* LXI; *Syriac.*, XLIV; *Corpus inscriptionum græcarum,* n. 5882; *Bullettino dell' Instituto di Diritto Romano,* t. I, 1888-1889, fasc. 2 et 3, p. 78. Ce fut la période la plus prospère de ce pays. La Lycie était dans cette situation d'indépendance au moment où lui fut envoyée la lettre de Lucius, elle y demeura jusqu'au temps de Claude. En l'an 43 après J.-C., cet empereur, pour mettre fin aux luttes des Lyciens entre eux, créa la province de Lycie-Pamphylie. Suétone, *Claude,* XXV; Dion Cassius, LX, 17; cf. Tacite, *Annal.*, XII, 4; XIII, 33; Pline, *H. N.*, XII, 9. Mais cette organisation ne devint définitive que sous Vespasien. Suétone, *Vespas.*, VIII. Ce fut après la création de la province romaine que saint Paul aborda à deux reprises en Lycie.

Au temps de sa liberté la Lycie formait une confédération de villes qui avaient un système monétaire unique. Les délégués de ces villes se réunissaient chaque année dans l'une d'elles, désignée par le sort. La confédération avait un président, un amiral, et d'autres fonctionnaires. Sous l'empire, cette assemblée fut spécialement consacrée au culte impérial. G. Fougères, *De Lyciorum communi,* in-8°, Paris, 1897; cf. E. Beurlier, *Le culte impérial,* in-8°, Paris, 1891, p. 102, 130. Parmi les villes dont existent des monnaies fédérales se trouvent les trois villes nommées dans la Bible, Patare, Phaselis et Myre. Strabon, XIV, III; Koner, *Beiträge zur Munzkunde Lyciens,* dans Pinder et Friedländer, *Beiträge zur alteren Munzkunde,* in-8°, Berlin, 1851, t. I, p. 93-122; C. Waddington, dans la *Revue numismatique,* 1853, p. 85-98; J.-P. Six, dans la *Revue numismatique,* série III, 1886, p. 101-116, 141, 192, 423-438.

La langue lycienne est encore un problème pour les philologues; on n'identifie guère que les noms propres; son alphabet est dérivé de l'alphabet phénicien par l'intermédiaire d'un alphabet dorien. Cf. Deecke, Arkwright et Imbert, dans le *Museon,* 1891, p. 270; J. Halévy, dans la *Revue critique,* 1893, t. I, p. 441; Imbert, dans les *Mémoires de la société de linguistique,* 1894, p. 449; Ph. Berger, *Histoire de l'Écriture dans l'antiquité,* in-8°, Paris, 1891, p. 145.

BIBLIOGRAPHIE. — Ch. Fellows, *An account of discoveries in Lycia,* in-4°, Londres, 1841; Spratt et Forbes, *Travels in Lycia, Milyas and the Cibyratis,* 2 vol. in-8°, Londres, 1847; O. Benndorf et C. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien,* in-8°, Vienne, 1884; H. Kiepert, *Lykia,* in-8°, Vienne, 1884; E. Petersen et F. von Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kybyratis,* in-f°, Vienne, 1880; René Cagnat, *L'année épigraphique,* 1889, p. 12, 68; Sk. Treuber, *Geschichte des Lykier,* in-4°, Stuttgart, 1887; Id., *Beiträge zur Geschichte der Lykier,* in-4°, Tubingue, 1887-1889; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* in-4°, Paris, t. V, 1890, p. 345-360. E. BEURLIER.

LYCIET (hébreu : *'âṭâd;* Septante : ῥάμνος; Vulgate : *rhamnus*), arbuste épineux.

I. DESCRIPTION. — De la famille des Solanées et rangés dans la tribu des Atropées pour leur fruit charnu et leur corolle dont les lobes se recouvrent dans le bouton, les *Lycium* sont des arbrisseaux touffus, à petits rameaux se terminant souvent en épines. Le calice de la fleur ne s'accroît pas après l'anthèse, et souvent se déchire prenant la forme d'une coupe à bords irrégulièrement dentés au fond de laquelle se trouve enchâssée la baie à sa maturité.

Le type le plus répandu sur le pourtour du littoral méditerranéen est le *Lycium europeum* de Linné

(fig. 133) à feuilles glabres, souvent glocescentes, et réunies en faisceaux d'où partent les fleurs solitaires



133. — *Lycium europeum.*

ou géminées, puis les baies globuleuses, rouges ou orangées. Dans les déserts d'Égypte et d'Arabie, on trouve le *Lycium arabicum* de Schweinfurth encore plus épineux et plus ramifié, à feuilles plus petites et souvent duvetées, distinct surtout par sa baie noirâtre. En Syrie encore croît le *Lycium barbarum* Linné, *Lycium vulgare* de Dunal, à rameaux blanchâtres, grêles et pendants, portant des fleurs réunies en petits faisceaux à dents du calice aiguës et à anthères saillantes hors de la corolle. Enfin le *Lycium afrum* Linné, dont les branches sont aussi blanchâtres et très épineuses, diffère par ses étamines incluses. F. Hy.

II. Exégèse. — Dans l'apologue de Joatham, Jud., ix, 14-15, les arbres à la recherche d'un roi, après s'être vainement adressés à l'olivier, au figuier, à la vigne, viennent prier l'*'âtâd* de régner sur eux. Et l'*'âtâd* répond : « Si vraiment vous voulez m'établir pour roi, venez, confiez-vous à mon ombrage; sinon, un feu sortira de l'*'âtâd* et dévorera les cèdres du Liban. » Tous les interprètes voient dans l'*'âtâd* un arbuste ou buisson d'épines, image d'Abimélech qui aspire à régner sur Sichem et ne pourra que blesser et nuire. Ce sera le châtiment des habitants de Sichem qui se confient dans cet homme vain et dangereux au lieu de se reposer en ceux qui leur apporteraient l'abondance et la paix, symbolisés par l'huile, la figue et le vin, produits les plus précieux du pays de Chanaan. Le même mot *'âtâd* revient au Psaume lviii (hébreu), 10, dans une locution proverbiale que les Septante et la Vulgate, lvii, 9, n'ont pas bien saisie :

> Avant que vos chaudières sentent l'*'âtâd*
> Verte ou enflammée l'ouragan l'emportera.

On sait que les gens des déserts de Palestine ou du Sinaï, pour cuire leurs aliments, suspendent leur chaudière sur un tas de branches arrachées aux buissons environnants, principalement au *rhamnus* épineux, très abondant en ces régions. Or il arrive quelquefois qu'avant la cuisson, un ouragan éteint le feu, emporte le tas de bois à peine touché par la flamme ou déjà en partie consumé, et disperse tous les préparatifs. Mais si les exégètes s'accordent à voir dans l'*'âtâd* un arbuste épineux, ou ils ne cherchent pas à en déterminer l'espèce, ou ils portent leur vue sur diverses sortes d'épine. La détermination cependant peut être faite. Le mot se retrouve en arabe اطد, *'atad,* en araméen, *'atdâ', 'attâ',* en hébreu talmudique, *'ătâd,* en assyrien, *etidu, etidtu,* et les Septante rendent le mot hébreu par ῥάμνος, que la Vulgate traduit par *rhamnus.* Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 201, cite du supplément de Dioscoride l'identification suivante : Ῥάμνος· Ἀφροὶ Ἀταδίν, « pour les Africains le rhamnus c'est l'*'âtâd.* » Les lexiques arabes en effet, comme Golius, *Lexic. arab.,* p. 120, donnent la même équivalence. Or l'*'ătâd* arabe a pour synonymes l'*Aussedj,* عوسج, et le *Ghargad,* غرقد, qui sont deux espèces d'*'âtâd,* les deux premières espèces de Rhamnus de Dioscoride, 1, 119, qui sont le *Lycium europeum* et le *Lycium afrum,* ce dernier aux rameaux plus blancs. Ibn-El-Beïthar, *Traité des Simples,* dans *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. nation.,* t. xxv, 1[re] partie, 1881, p. 482-483. Dans la traduction arabe de Dioscoride, *eod. loco,* p. 484, « Ramnos c'est l'*aussedj,* » et une note marginale ajoute : « en latin *Kambronos.* » Or c'est à peu près le nom que le *Lycium* porte en Espagne : *Cambronera, Cambrones.* L'*aussedj* désigne encore en Algérie le Lyciet. L'espèce plus blanche de Lycium est le *Ghargad ;* en Algérie, *Rhardaq,* même nom avec transposition de lettres, désigne le *Lycium afrum.* Ibn-El-Beithar, dans *Notices et extraits,* t. xxvi, 1[re] partie, 1883, p. 10. P. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* l. II, c. xxviii, in-4°, Paris, 1588, p. 221, remarque qu'en Egypte : « Les terres y sont séparées par les hayes faites de l'arbrisseau de rhamnus. » Ce que les Égyptiens appellent *Useg* d'après Prosper Alpin. En Palestine, dit Belon, *Obs. sing.,* l. II, c. lxxviii, p. 309 : « Les hayes sont faites de rhamnus, » et c. lxxxviii, p. 325 : « Cherchant les plantes entournoyant les murs de Jérusalem et en les examinant diligemment, pour ce que désirions sçavoir quelles espines trouverions, pour entendre de quelle espèce estoit celle dont fut faite la couronne de Nostre-Seigneur, et n'y ayants trouvé rien d'espineux plus fréquent que le rhamnus, dont nous a semblé, que sa couronne fust de un tel arbre. » Il est possible, en effet, que parmi les ἀκάνθαι, *spinæ,* dont fut tressée la couronne du Sauveur, avec des branches de *Zizyphus spina-Christi,* se soient trouvés mélangés des rameaux épineux de Lyciet. Le *Lycium europeum* est très abondant en Palestine. Celsius, *Hierobotanicon,* t. i, p. 199-209; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 44-45. Quant à l'Aire d'*'âtâd,* ou *Aire du Lyciet,* voir t. i, col. 1198.

E. Levesque.

LYDA, orthographe du nom de Lydda dans I Mach., xi, 34. Voir Lydda.

LYDDA (hébreu : *Lôd ;* grec : Λύδδα : dans Josèphe : τὰ Λύδδα ; ἡ Λύδδη), ville de Palestine. Elle est appelée *Lôd* dans le texte hébreu de l'Ancien Testament, Lydda, forme grécisée de Lod, dans le Nouveau et dans les Machabées. Du temps des Romains, on lui donna le nom de Diospolis, « ville de Zeus ou Jupiter, » mais cette

appellation n'a pu supplanter l'ancienne qui survit encore aujourd'hui dans le nom actuel de *Ludd* (fig. 134).

1° *Description.* — Les Actes des Apôtres, IX, 38, nous

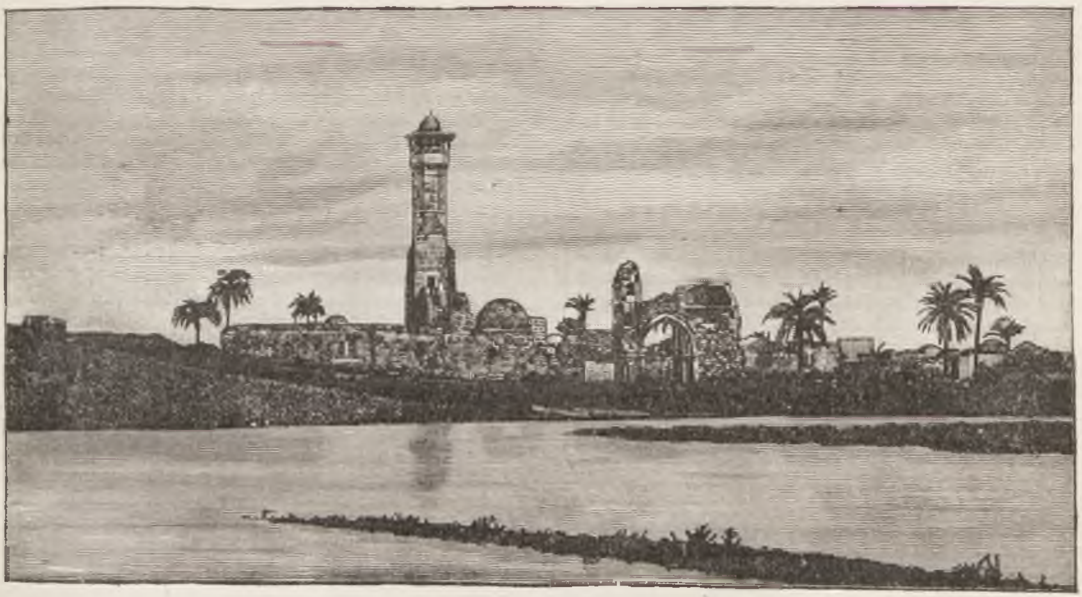


134. — Monnaie de Lydda.

ΙΟΥΛΙ ΔΟΜΝΑΝ ΣΕΒΑΣ. Tête de Julia Domna, à droite. — Ɍ. Λ ΣΕΠ ΣΟΥΗ [ΔΙΟΣ]ΠΟΛΙΣ. Tête de la ville, en Déméter, tenant une torche, à gauche.

apprennent que Lydda n'était pas loin de Joppé (Jaffa). Elle est, en effet, à dix-huit kilomètres au sud-est de cette ville, à quinze kilomètres environ de la mer Méditerranée, dans un endroit fertile, au milieu de jardins et de vergers entourés de haies de cactus, sur la grande route des caravanes qui va de Syrie en Égypte (fig. 135). « Elle est parsemée, sur un grand nombre de points, d'élégants palmiers qui s'élèvent soit isolés, soit par bouquets, et qui lui donnent un cachet tout oriental... Les bazars sont fournis des principales choses nécessaires à la vie; les fruits surtout y abondent... Plusieurs puits à norias donnent une eau aussi abondante que légère: l'un des meilleurs est désigné sous le nom de *Bir Mâr Elias* (puits de Saint-Élie)... Quant au climat de *Loudd*, il est, pendant l'été, très chaud. » V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 323. La plupart des maisons sont en pisé.

2° *Histoire.* — Lod-Lydda n'apparaît dans l'Écriture que dans les livres écrits après la captivité de Babylone. De son histoire antérieure à cette époque, nous savons seulement qu'elle avait été fondée par un Benjamite appelé Samad. I Par., VIII, 12. Une partie de ses habitants fut emmenée en Chaldée et parmi les captifs qui revinrent en Palestine avec Zorobabel, on comptait sept cent vingt-cinq hommes de Lod, d'Hadid et d'Ono, I Esd., II, 33 (sept cent vingt-un, d'après II Esd., VII, 37), descendants de Benjamin. II Esd., XI, 34 (hébreu, 35). — A l'époque des Machabées, Lydda joua un rôle assez important. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IV, 2, dit que c'était un bourg aussi grand qu'une ville; il devint le chef-lieu d'une toparchie. *Bell. jud.*, III, III, 5; Pline, *H. N.*, V, II, 70. Vers 145 avant J.-C., le roi de Syrie, Démétrius II Nicetor, détacha cette ville et sa banlieue (νόμος) de la Samarie pour la rattacher à la Judée et la donner à Jonathas Machabée. I Mach., XI, 34; cf. X, 30, 38; XI, 28; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. Antiochus VI Dionysos confirma cette donation. I Mach., XI, 57. Pompée enleva Lydda aux Machabées, mais elle leur fut rendue par Jules César l'an 48 avant notre ère. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 6. Quatre ans plus tard, en 44, Cassius vendit les habitants de cette ville comme esclaves, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, 2; *Bell. jud.*, I, XI, 2, mais Antoine ordonna leur mise en liberté (42). *Ant. jud.*, XIV, XII, 2-5. Dès le commencement de la prédication des Apôtres, Lydda compta des chrétiens parmi ses habitants, Actes, X, 32, et c'est là que saint Pierre guérit Énée, que la paralysie retenait depuis huit ans dans son lit, ℣. 33-34. Ce miracle augmenta le nombre des conversions à la foi nouvelle, ℣. 35. Aussi Lydda eut-elle de bonne heure un évêque, suffragant du patriarche de Jérusalem. Cestius Gallus l'avait incendiée en l'an 66. *Bell. jud.*, II, XIX, 1. En 68, elle était soumise à Vespasien. *Bell. jud.*, IV, VIII, 1. Son nom reparaît souvent dans l'histoire après la ruine de Jérusalem. Elle posséda, comme Jabnia sa voisine, une célèbre école juive. Son importance déclina lorsque le calife Soliman eut fondé en 716 dans son voisinage la ville de Ramléh. Elle joua cependant un rôle au temps des croisades. Saladin la ravagea en 1191 et les Mongols en 1271. Aujourd'hui, le chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, qui y a établi une de ses stations, lui redonne un peu de vie. Les pèlerins y admirent les ruines de l'église de Saint-Georges, qui y fut construite au moyen âge. D'après la tradition locale, saint Georges, martyrisé à Nicomédie sous l'empereur Dioclétien, était originaire de Lydda et c'est là qu'il fut enseveli. Les musulmans l'honorent comme les chrétiens. D'après une croyance



135. — Vue de *Ludd*. D'après une photographie.

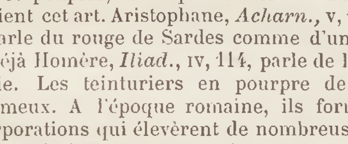
arabe, c'est devant la porte de Lydda qu'aura lieu le premier combat de Jésus contre l'Antéchrist. — Voir Reland, *Palæstina*, 1714, p. 877-879; V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 322-334; *Survey of western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 252, 267-268 (avec une vue de l'église Saint-Georges); Liévin, *Guide-Indicateur de la Terre Sainte*, 4e édit., Jérusalem, 1897, t. I, p. 133-136; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., t. I, p. 141, 182, 285, 520; t. II, 37, 137-141, 302, 307.

LYDIE, nom d'une femme chrétienne et d'un pays.

1. LYDIE (grec : Λυδία ; Vulgate : *Lydia*), femme convertie par saint Paul. Lydie fut rencontrée par l'apôtre à Philippes de Macédoine, dans un lieu de prière pour les Juifs (προσευχή) situé près des portes de la ville et où il s'était rendu un jour de sabbat. Cette femme, originaire de Thyatire, était teinturière en pourpre et craignait Dieu, c'est-à-dire était prosélyte. Elle fut convertie et baptisée avec sa famille et fut ainsi la première personne qui embrassa le christianisme en Europe. Après son baptême, elle demanda avec instance à l'apôtre de venir habiter chez elle. Act., XVI, 13-15. Il est très possible que le nom de Lydie soit un simple surnom tiré de son pays d'origine. Sa qualité de prosélyte s'explique facilement par la présence de Juifs nombreux en Lydie. Voir LYDIE 2. Les colonies fondées par Antiochus II étaient très florissantes à l'époque romaine. Josèphe, *Antiq. jud.*, XIV, X, 24; *Revue des Études juives*, t. X, 1885, p. 74-76. La profession de teinturier en pourpre était très répandue dans son pays. Si l'on en croit Pline, *H. N.*, VII, LVII, I, c'est à Sardes qu'aurait été inventée la teinture des tissus. Cf. Hygin, *Fabul.*, 274. Cela veut dire simplement qu'ils ont inventé des procédés nouveaux, car d'autres peuples, et en particulier les Phéniciens, connaissaient cet art. Aristophane, *Acharn.*, V, 112; *Pax*, V, 1174, parle du rouge de Sardes comme d'une couleur célèbre. Déjà Homère, *Iliad.*, IV, 114, parle de la pourpre de Méonie. Les teinturiers en pourpre de Thyatire étaient fameux. A l'époque romaine, ils formaient de riches corporations qui élevèrent de nombreuses statues dont les inscriptions nous ont été conservées. Foucart, dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. XI, 1887, p. 100-101. Lydie devait elle-même posséder une certaine fortune, cela apparaît dans le fait qu'elle a à son service tout un personnel et peut recevoir saint Paul et Silas dans sa maison. C'est chez elle qu'ils rentrèrent après que les magistrats de Philippes les eurent fait sortir de prison. Act., XVI, 40. On sait par l'Épître que saint Paul adressa aux Philippiens combien devint florissante l'Église de cette ville dont Lydie et les siens avaient été les prémices. Cf. W. Ramsay, *Saint Paul, the traveller and the Roman citizen*, in-8°, Londres, 1895; G. Radet, *La Lydie au temps des Mermades*, in-8°, Paris, 1892.

E. BEURLIER.

2. LYDIE (hébreu : *Lûd*; Septante : Λούδ, Λυδία; Vulgate : *Lud, Lydia*), contrée d'Asie Mineure (fig. 136). Dans la table ethnographique, Gen., X, 22, *Lûd* est nommé



136. — Monnaie de Lydie.

Statère de Crésus (561-546). Protome de lion et protome de taureau affrontés. — ꝶ. Double carré creux.

parmi les fils de Sem, entre Arphaxad et Aram. Ce passage est répété dans I Par., I, 17. *Lûd* est le héros éponyme des Lydiens d'Asie. D'après ce texte, ce peuple serait donc d'origine sémitique. En fait, au moment où ils apparaissent dans l'histoire, les Lydiens se montrent à nous comme une race mêlée. D'une part Strabon, XII, VIII, 3; Hérodote, I, CLXXI, 7, les considèrent comme d'origine thrace, frères des Mysiens et des Phrygiens. Les noms de certaines de leurs villes, Tralles, Brinla, Thyes-



137. — Carte de Lydie.

sos, etc., rappellent les noms de villes thraces. Strabon, XIV, I, 42; VII, VI, 1; B. V. Head, *Historia numorum*, in-8°, Oxford, 1887, p. 554. D'après Hérodote, I, 35, 74, 94, les usages et les lois de Lydie ressemblent aux usages et aux lois des Grecs. D'autre part, les traditions lydiennes rattachent la dynastie des Héraclides, qui régna sur la vallée de l'Hermus à l'Hèraklès-Sandon, vénéré à Babylone, à Ascalon et à Tyr; Menke, *Lydiaca*, in-8°, Berlin, 1843, p. 23; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, in-8°, Paris, 1857-1859, t. III, p. 152, 245. L'influence araméenne est très sensible dans le Panthéon lydien. A. Maury, *Histoire des religions*, t. III, p. 195; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1890, t. V, p. 246. Certaines pratiques rappellent celles de Babylone ou de la Syrie. Hérodote, I, 96; Strabon, XI, XIV, 16; Xanthos, 19, dans les *Fragmenta Historicorum Græcorum*, édit. Didot, t. I, p. 39-40, Nicolas de Damas, 24, *ibid.*, t. III, p. 271. Les Lydiens appartenaient donc à ces populations que l'historien grec Éphore appelle *Migades* et dont l'existence est incontestable, malgré les efforts que Strabon, XIV, V, 23-25, fait pour la nier. C'est à l'élément sémitique des Lydiens que la Genèse donne Lûd pour ancêtre. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 4. Cf. pour l'exposé de toute la question, G. Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermades*, in-8°, Paris, 1892, p. 51-57, 67.

Le pays appelé Lydie (fig. 137) à partir du temps de Gygès, c'est-à-dire de 687 avant Jésus-Christ, portait auparavant le nom de Méonie. Homère, *Iliad.*, III, 401; XVIII, 291; Pline, *H. N.*, V, XXX, 1; Hérodote, I, 7; VII, 74; Strabon, XIII, IV, 5; XIV, X, 24; cf. XIII, I, 8, pensent que c'est un même peuple sous deux noms différents. Il paraît, en effet, très probable que la Méonie a pris le nom de Lydie par suite d'une invasion étrangère, celle dont Gygès était le chef. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est qu'Assurbanipal, qui régna de 668 à 625 avant J.-C., dit que la Lydie était « un pays dont ses pères n'avaient jamais entendu parler ». G. Smith, *History of Assurbanipal*, in-4°, Londres, 1871, cylindre A, p. 64. Incontestablement les Assyriens connaissaient le pays conquis par Gygès; ce qui était nouveau pour eux, c'était le nom de Lydie. G. Radet, *La Lydie*, p. 57-59.

La version grecque de Judith, II, 23, racontant la campagne d'Holoferne en Asie Mineure, nomme *Loud* parmi les peuples qu'il vainquit. Ce peuple est aussi nommé dans la version syriaque, mais non dans la Vulgate qui ne contient qu'un abrégé de ce passage. Les annales assyriennes sont ici d'accord avec les ver-

sions grecque et syriaque. Elles nous fournissent des détails sur cette expédition. Gygès, roi de Lydie, avait cessé d'envoyer des ambassadeurs à Assurbanipal et s'était allié à Psammétique, roi d'Égypte, révolté contre l'Assyrie. Assurbanipal le battit et son cadavre fut laissé sans sépulture. Les Cimmériens vainquirent la Lydie et la ravagèrent, et Ardyo, fils de Gygès, s'assit sur son trône. Cylindre A, col. III. G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 64-67, cf. p. 71-72, 73-75; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 259; Gelzer, *Das Zeitalter des Gyges,* dans le *Rheinisch. Museum,* t. XXX, 1875, p. 233-234; G. Radet, *La Lydie,* p. 189-181; Fr. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 9e édit., Paris, 1885, t. IV, p. 344-346; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* 1899, t. II, p. 428. Voir ASSURBANIPAL, t. I, col. 1146.

La Lydie fut ensuite conquise par Cyrus sur Crésus. Hérodote, I, 76-84. Cf. G. Radet, *La Lydie,* p. 242-259. Alexandre l'engloba dans son empire et, après lui, elle fit partie du royaume des Séleucides. J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme,* trad. franç., in-8o, Paris, 1883-1885, t. II, p. 135, 495, 589; t. III, p. 449. Antiochus II y établit des colonies juives importantes, notamment à Sardes. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, III, 4. Après la défaite d'Antiochus III par les Romains, la Lydie fut donnée par eux à Eumène II, roi de Pergame. I Mach., VIII, 8; Tite-Live, XXXVIII, 39. A la mort d'Attale III, elle fut, avec tout son royaume, englobée dans la province romaine d'Asie. Voir ASIE, II, t. I, col. 1094. C'est pourquoi le Nouveau Testament ne parle pas de la Lydie, les villes de cette région sont nommées parmi les villes d'Asie. A l'ancienne Lydie appartenaient Éphèse, Smyrne, Thyatire, Sardes et Philadelphie, aux évêques desquelles saint Jean écrivit les lettres qui figurent au début de l'Apocalypse, I, 4, 11; II, I-II, 18-29; III, 1-13. Voir ces noms. Éphèse avait été évangélisée par saint Paul, qui avait adressé une épître à cette Église. Voir ÉPHÈSE, t. II, col. 1831; ÉPHÉSIENS (ÉPÎTRE AUX), t. II, col. 1849. Thyatire est la patrie de Lydie. Act., XVI, 14. Voir LYDIE 1. La première Épître de saint Pierre adressée aux Églises d'Asie, l'est donc par là même aux Églises lydiennes. I Pet., I, 1.

La Lydie était à l'époque de Judith, des Machabées et du Nouveau Testament, la région bornée au nord par la Mysie, à l'est par la Phrygie, au sud par la Carie et à l'ouest par la mer Égée. Elle contenait la vallée du Caystre et la basse vallée de l'Hermus. Les principales villes étaient celles qui sont citées plus haut, auxquelles il faut ajouter Colophon, située sur la côte ainsi que Smyrne et Éphèse. Sardes était à l'intérieur des terres, dans une immense plaine, ainsi que Thyatire plus au nord et Philadelphie à l'ouest. La route royale de Sardes à Suse traversait la Lydie. Hérodote, V, 49, 52. Les Lydiens parlaient une langue que les Assyriens ne comprenaient pas. Lorsque Gygès envoya une ambassade à Assurbanipal, pour contracter avec lui alliance contre les Cimmériens, la langue de ses messagers était inintelligible aux interprètes ordinaires du roi et l'on eut de la peine à en trouver un qui pût la traduire. G. Smith, *History of Assurbanipal,* in-4o, Londres, 1871, p. 79. Leur dialecte nous est absolument inconnu. Au temps de Strabon, il avait disparu de la Lydie et n'était plus parlé que dans le petit canton pisidien de Cibyra. Strabon, XIII, IV, 17. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. V, p. 242; G. Radet, *La Lydie,* p. 53.

BIBLIOGRAPHIE. — Th. Menke, *Lydiaca,* in-8o, Berlin, 1844; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne,* trad. franç., in-8o, Paris, 1887, p. 79; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* in-4o, Paris, 1890, t. V, p. 239-308; G. Radet, *La Lydie au temps des Mermnades,* in-8o, Paris, 1892. E. BEURLIER.

LYDIENS (Vulgate : *Lydi, Lydii*), habitants de Lud, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXX, 5; et de la Lydie, I Mach., VIII, 8. Voir LUDIM, col. 411, et LYDIE 2.

LYNAR (Roch Frédéric, comte de), diplomate allemand et érudit protestant, né le 16 décembre 1708 au château de Lubbenau en Lusace, mort au même lieu le 13 novembre 1781. Ses études terminées aux universités d'Iéna et de Halle, il parcourut divers États de l'Europe et en 1733 obtint la charge de chambellan du roi de Danemark. Il remplit plusieurs ambassades importantes et gouverna plusieurs provinces au nom de ce souverain. En 1765, il abandonna toutes ses charges pour se retirer à son château de Lubbenau et s'adonna à l'étude des questions théologiques. Parmi ses écrits, on remarque : *Erklärende Umschreibung sämmtlicher apostolischer Briefe;* in-8o, Halle, 1765; *Erklärende Umschreibung der vier Evangelien,* in-8o, Halle, 1775. — Voir H. C. G. de Lynar, *Lebenslauf des Grafen zu Lynar,* in-8o, Leipzig, 1782. B. HEURTEBIZE.

1. LYRE (Septante : κιθάρα; Vulgate : *cithara*), instrument à cordes pincées et de longueur égale, composé



138. — Lyre sur une monnaie de Simon.
שמעון נ...ראל, « Simon *n[asi* (prince) d'Is]raël. » Palme dans une couronne. — ℞. שנת אחת לגאלת יש...ל. Première année de la rédemption d'Is[raë]l. Lyre à six cordes.

d'un corps de résonance et de deux branches, soutenant une traverse à laquelle étaient fixées les cordes. — Chez les Grecs, la caisse sonore de la lyre était faite de l'écaille ou de la carapace abdominale d'une tortue, χέλυς, et on l'appelait alors proprement λύρα. Une peau tendue en recouvrait la concavité. Quand la caisse sonore n'était pas faite avec une écaille de tortue, on l'appelait κιθάρα. La rondeur de la base ne permettait pas de tenir la lyre droite sans l'appuyer : il fallait la serrer entre les genoux ou la tenir contre le bras ou contre la poitrine. Les deux branches, droites ou recourbées, en bois ou en corne, distinctes de la caisse sonore à laquelle elles étaient fixées, portaient une traverse droite, qui retenait une extrémité des cordes, dont l'autre point d'attache était placé à la partie inférieure de l'instrument. Comme la harpe, la lyre n'avait eu à l'origine que trois ou quatre cordes. On en augmenta le nombre graduellement, et la lyre heptacorde fut la plus célèbre et la

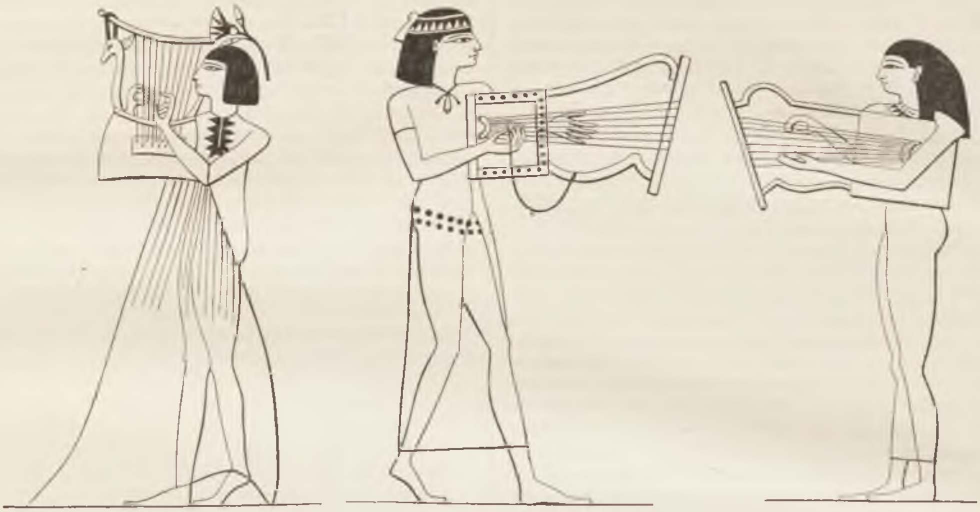


139. — Cithare sur une monnaie de Simon Barcochébas.
שמעון, « Simon. », Cithare à trois cordes. — ℞. ירושלם..... « La délivrance de Jérusalem. » Palme dans une couronne.

plus employée. On ajouta cependant une huitième corde pour établir deux tétracordes harmoniques; plus tard, pour répondre à l'extension des modes du chant, on donna à la lyre douze et quinze cordes. Voir Burette, *Dissertation sur la symphonie des Anciens,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* t. IV, 1723,

p. 127. Toutes les cordes étaient égales en longueur. La grosseur et la tension variaient suivant l'accord.

Les Hébreux possédaient deux espèces d'instruments à cordes qu'ils appelaient *kinnôr* et *nébél.* Le fait que les anciennes versions traduisent quelquefois par *lyra*



140. — Lyres égyptiennes. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians,* édit. Birch, t. I, fig. 242-243.

les mots hébreux *nébél,* Is., v, 12; III Reg., x, 12, et *kinnôr,* I Par., xv, 16; xvi, 5, est peut-être le résultat d'une conception erronée, que l'on retrouve d'ailleurs dans Hésychius et Suidas : κιθάρα· λύρα. Il faut remarquer cependant que la lyre et la cithare n'étaient pas des



141. — Lyre héthéenne.
D'après Humann et Puchstein, *Reisen in Kleinasien,* pl. XLVII, fig. 2.

instruments très différents de la petite harpe antique. Voir HARPE, t. III, col. 434. Ces instruments eurent la même origine, et reposent sur le même principe de construction, modifié dans la harpe par la courbure du manche, dans la lyre et la cithare par la division des branches soutenant une traverse, et par l'adjonction d'un corps sonore de forme ronde et recouvert de peau dans la lyre, de forme rectiligne, entièrement en bois et ne formant qu'une pièce avec les branches dans la cithare. Voir F. A. Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* t. II, Gand, 1881, p. 250; Guhl et Köhner, *La vie antique. I. La Grèce,* Paris, 1884, p. 290, 291. Les deux instruments se confondirent à une époque postérieure. H. Lavoix, *Histoire de la musique,* Paris, 1886, p. 41; J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften,* Graz, 1895, p. 36. D'après cette description, ce sont des lyres et des cithares



142. — Instrument à cordes chaldéen.
Musée du Louvre.

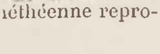
de diverses formes que représentent les monnaies juives du Ier et du IIe siècle de notre ère (fig. 138 et 139).

La lyre fut l'instrument national des Grecs. Il est à remarquer toutefois qu'elle n'est mentionnée ni par Homère ni par Hésiode. Homère, *Iliad.*, I, 187; XVIII, 569, et Hésiode, *Scut.*, 203, nomment la φόρμιγξ, instrument que les chanteurs ambulants « portaient » (φέρω) sur l'épaule. Voir Hésychius, *Lexicon,* édit. M.

Schmidt, t. IV, 1862, p. 254. La lyre est-elle, comme la harpe et la cithare, d'origine asiatique? Sa première apparition sur les monuments égyptiens se trouve dans une tombe de la XIIe dynastie, aux mains d'un person-



143. — Lyre assyrienne.
D'après G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. II, fig. 154.

nage dont le type et le costume nous montrent qu'il ne peut être qu'un Syrien. Voir t. II, fig. 384, vis-à-vis de la col. 1063. Cf. V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons,* in-12, Paris, 1889, p. 145-150. C'est surtout à partir des guerres d'Asie qu'on la voit figurer sur les monuments (fig. 140). Elle a de six à quinze cordes, et son nom égyptien était très vraisemblablement  *nazaχi* ou *nadjaχi*. La lyre ou cithare héthéenne reproduite par Humann et Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien,* Berlin, 1890, pl. XLVII (fig. 141), rappelle l'instrument très antique figuré sur le bas-relief de Sarzec au musée du Louvre (fig. 142), et tout concourt à démontrer, dans ces représentations, que la lyre, sous ses diverses formes, provient d'Asie, comme toute la musique et l'instrumentation des Grecs et des Égyptiens. Nous avons de ce fait l'important témoignage de Strabon, X, 3, 17 : ἀπὸ δὲ τοῦ μέλους καὶ των ὀργάνων καὶ ἡ μουσικὴ πᾶσα θρακία καὶ ἀσιᾶτις νενόμισται. Cf. Athénée, IV, 23 (al. 76).



144. — Captifs assyriens jouant de la lyre.
D'après G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. II, fig. 164.

La lyre était connue en Assyrie (fig. 143 et 145), comme elle l'était en Égypte (fig. 140). Les Hébreux ont dû aussi la connaître de bonne heure. Un bas-relief assyrien, conservé au *British Museum* (fig. 144), représente trois captifs, dont le costume est juif, jouant de la lyre. D'après



145. — Lyre assyrienne.
D'après G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1864, t. II, fig. 155.

les anciennes versions de la Bible, le *kinnôr* aurait été plutôt une lyre qu'une harpe. Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter que le *kinnôr* ou le *nébél* ne fût un instrument analogue à la κιθάρα grecque. — Dans le Nouveau Testament, la κιθάρα (fig. 146 et 147) est le seul instrument à cordes qui soit nommé. I Cor., XIV, 7; Apoc., V, 8; XIV, 2; XV, 2. — La lyre n'existe plus aujourd'hui comme instrument de musique. Dépossédée de ses droits par les instruments plus perfectionnés, elle ne se retrouve que sous le pinceau des peintres et dans les métaphores des poètes. — Voir F. Vigouroux, *Les instruments de musique dans la Bible,* dans la *Bible polyglotte,* t. IV, 1903, p. 631-656. J. PARISOT.

2. **LYRE** (Nicolas de), exégète et théologien franciscain, né vers 1270 à Lyre en Normandie, mort à Paris le 23 octobre 1340. Il embrassa la vie religieuse chez les franciscains de Verneuil et fit ses études à l'université de Paris. Il y fut reçu docteur et y enseigna la théologie. Il fut provincial de son ordre en Bourgogne. Très versé dans la connaissance de l'hébreu, il écrivit des commentaires sur toute l'Écriture Sainte, qui lui valurent le surnom de *Doctor utilis.* Il s'y donnait pour tâche de développer uniquement le sens littéral. Ce premier travail terminé, il composa des *Moralitates* ou Explications mystiques des livres de la Bible. Ces *Moralités* furent d'abord un ouvrage spécial; mais elles ne tardèrent pas à être ajoutées à l'explication du sens littéral. L'ouvrage de Nicolas de Lyre a pour titre *Postillæ perpetuæ sive prævia commentaria in universa Biblia,*

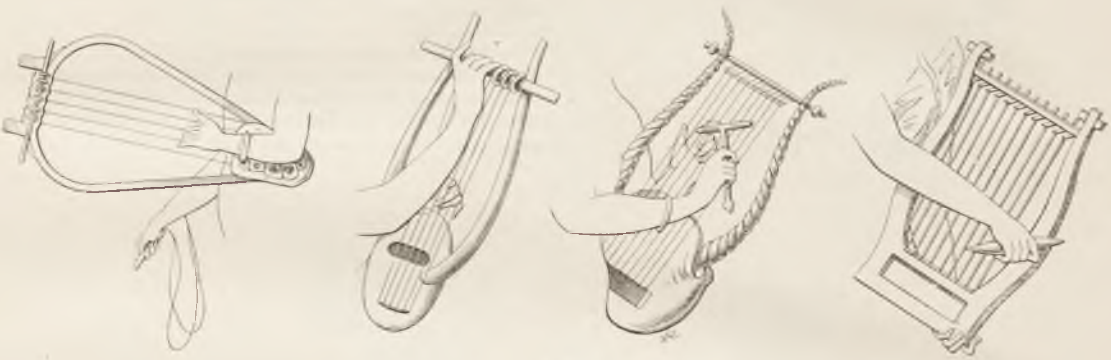
5 in-f°, Rome, 1471-1472. Un siècle plus tard, les *Postillæ* furent complétées par des *Additiones,* œuvre de Paul de Burgos, juif converti qui vécut de 1350 à 1435 environ. Les *Postillæ* ont eu de nombreuses éditions. On attribue encore à Nicolas de Lyre l'ouvrage suivant, imprimé à Rouen dans les premières années de l'imprimerie : *Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera in Vetere Testamento.* — Voir *Nicolaus de Lyra und seine Stellung in der Mitteralterlichen Schrift-Erklärung,* dans le *Katholik,* 1859, p. 934; Wading, *Scriptores Ord. Minorum,* p. 265; Id., *Annales Minorum,* t. II, ad a. 1291, § 20; Jean de



147. — Cithare grecque.
D'après l'*Archäologische Zeitung,* 1858, pl. CXV, n. 7.

Saint-Antoine, *Biblioth. universelle franciscaine,* t. II, p. 388; Hain, *Repert. bibliogr.* (1831), I, 3163; III, 9383, 10363; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis,* t. V (1858), p. 114; É. Frère, *Le bibliographe normand,* 2 in-8°, Rouen, 1857-1860, t. II, p. 263; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge,* t. I, col. 1367.

B. HEURTEBIZE.



146. — Lyres et cithares grecques. D'après l'*Archäologische Zeitung,* 1858, pl. CXV, fig. 2, 4, 6, 10.

LYSANIAS (Λυσανίας), tétrarque d'Abilène. Lysanias était tétrarque d'Abilène la quinzième année de Tibère, au temps où saint Jean-Baptiste commença à prêcher sur les bords du Jourdain, c'est-à-dire vers l'an 26 après J.-C. Luc., III, 1. L'Abilène avait d'abord été comprise dans les territoires soumis à Ptolémée, fils de Ménée, et de son fils Lysanias qui lui succéda en 40 et mourut en 36 avant J.-C. Voir ITURÉE, t. III, col. 1039. D. F. Strauss, *Leben Jesu,* 4e édit., in-8°, Tubingue, t. I, p. 341, pense que, par suite d'une erreur chronologique, saint Luc a placé ce Lysanias au temps de Tibère et par conséquent l'a fait vivre soixante ans après sa mort. Les documents épigraphiques, prouvent qu'il n'en est rien. En effet, après la mort de Zénodore, fils de Lysanias Ier, les pays qu'il gouvernait furent donnés à Hérode le Grand par les Romains. Lorsque mourut Hérode, l'ancien domaine de Zénodore fut divisé. Une partie, comprenant la Trachonitide et l'Iturée, passa sous le gouvernement de Philippe. Luc., III, 1; Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, XI, 4; *Bell. jud.,* II, VI, 3. Une autre trétarchie fut formée du district d'Abila dans le Liban. Voir ABILÈNE, t. I, col. 50. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, VI, 10, parle de la trétrarchie d'Abilène au temps de Caligula. D'après lui, ce prince la donna à Agrippa Ier en l'an 37 après J.-C., et à cette occasion il l'appelle la tétrarchie de Lysanias. En 41 après J.-C. lorsque Claude agrandit le domaine d'Agrippa Ier, Josèphe, *Ant. jud.,* XIX, V, 1 dit encore qu'il lui donna l'Abila de Lysanias. Après la mort d'Agrippa Ier, le territoire fut pendant quelque temps administré par des procurateurs romains, mais, en 53, Claude la donna à Agrippa II, en même temps que la tétrarchie de Philippe. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VII, 1. Il y avait donc une tétrarchie d'Abilène contemporaine de la tétrarchie de Philippe et elle avait été sous le gouvernement d'un Lysanias. Il est impossible d'admettre qu'il s'agisse de Lysanias Ier; celui-ci possédait, en effet, à la fois le territoire qui fut plus tard soumis à Philippe et l'Abilène, il n'y avait donc pas de séparation entre les deux pays, de plus sa capitale était Chalcis. Il s'agit donc d'un second Lysanias qui fut tétrarque d'Abilène, au temps où Philippe gouvernait l'Iturée, ce qui correspond entièrement au texte de saint Luc. Une inscription trouvée par R. Pococke à Abila en 1737 confirme ces données. Elle est dédiée au *Salut des Augustes* par un affranchi d'un tétrarque nommé Lysanias; or, cette formule ne peut s'appliquer qu'à Tibère et à Livie, car après eux, il faudrait descendre jusqu'à Marc-Aurèle et Lucius Verus, époque où tout souvenir des Lysanias avait disparu. De son vivant, Auguste fut seul à porter ce titre; Livie, après la mort de son mari, prit le titre d'Augusta et le porta jusqu'à sa mort en même temps que Tibère s'appelait Auguste. L'inscription doit donc être datée d'une année placée entre l'an 14 où mourut Auguste et l'an 29 où mourut Livie. Il y avait donc à cette époque, c'est-à-dire exactement au temps où saint Luc en parle, un tétrarque d'Abilène nommé Lysanias. *Corpus inscript. Græc.,* t. III, n. 4521, addenda, p. 1174. Cf. E. Renan, *Mémoire sur la dynastie des Lysanias d'Abilène,* dans les *Mémoires de l'Académie des Ins-*

criptions, t. XXVI, part. 2, 1870, p. 67-69. On ne peut savoir auquel des Lysanias appartiennent les monnaies qui portent la légende Λυσανίου τετράρχου καὶ ἀρχιερέως; Head, *Historia numorum*, p. 655. Voir ABILÈNE, t. I, fig. 5, col. 50.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre le mémoire d'E. Renan : E. Kuhn, *Die städtische und burgerliche Verfassung des römischen Reichs*, in-8°, Leipzig, 1865, t. II, p. 169-174; De Saulcy, *Recherches sur les monnaies des tétrarques héréditaires de la Chalcidène et de l'Abilène*, dans les *Wiener numismatische Monatshefte* d'Egger, t. V, part. 1, 1869, p. 1-34. Cf. Reichhardt, *Zeitschrift fur Numismatik*, 1870, t. II, p. 247-250; E. Schurer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 2e édit., t. I, in-8°, Leipzig, 1890, p. 254, 296, 595, 598, 463-492, 462, 600-604; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., Paris, 1896, p. 131-141. E. BEURLIER.

LYSIAS, nom d'un général syrien et d'un tribun militaire romain.

1. LYSIAS (grec : Λυσίας), général syrien. Lysias joua un rôle considérable dans les guerres des rois de Syrie contre les Juifs, au temps des Machabées. Après son départ pour la guerre contre les Perses, c'est-à-dire contre les Parthes, Antiochus IV Épiphane laissa en Syrie Lysias pour gouverner le royaume et être le tuteur de son fils Antiochus qui devint plus tard Antiochus V Eupator. I Mach., III, 31-33; VI, 17. Il est appelé par la Bible, homme illustre, de race royale ou parent du roi. I Mach., III, 32; II Mach., XI, 1. Le terme exact est celui qui est employé dans ce dernier passage συγγενής; cela ne signifie pas qu'il était uni au roi par les liens du sang; c'était un titre que les Séleucides et les Ptolémées donnaient à des personnages de haut rang, comme les souverains modernes leur donnent celui de cousins. W. R. Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*; Lebas et Waddington, *Voyage archéologique*, t. III, nos 2757, 2781, 2796; *Journal of Hellenic Studies*, 1888, t. II, p. 225, 226, 228, etc. Cf. Oberhummer, *Griechische Inschriften aus Cypern*, dans les *Sitzungsberichte der K. Bayer. Akadem. der Wissenschaften zu München*, 1888, t. I, p. 305; E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*, in-8°, Paris, 1890, p. 63, 79. Ses fonctions sont désignées par les mots ἐπίτροπος, procurateur, et ἐπὶ τῶν πραγμάτων, chargé des affaires, c'est-à-dire ministre du roi. Cf. II Mach., XIII, 2. Dans II Mach., X, 11, Lysias est appelé, au moment où Antiochus V Eupator commença à régner, στρατηγὸς προτάρχος, c'est-à-dire commandant en chef de l'armée de Phénicie et de Syrie, ou plus exactement de Célœsyrie, selon la variante du *Codex Alexandrinus*. Lysias eut sous ses ordres la moitié de l'armée syrienne avec des éléphants et reçut les instructions du roi pour l'extermination des Juifs, il devait établir dans leur pays des colons étrangers et distribuer leurs terres au sort. I Mach., III, 34-37; Josèphe, *Antiq. jud.*, XII, VII, 2. Lysias préposa à l'expédition Ptolémée, fils de Dorymne, Nicanor et Gorgias, et leur confia 40 000 fantassins et 7 000 cavaliers. I Mach., III, 38-39; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 3. Après la défaite de ces généraux par Judas Machabée, voir JUDAS, t. III, col. 1794, Lysias entra lui-même en campagne dans l'automne de l'an 165 avant J.-C. avec 60 000 hommes d'élite et 5 000 cavaliers. Au lieu d'attaquer directement la Judée par le nord, il y pénétra par le sud, par la voie de l'Idumée. La bataille s'engagea près de Bethsur, que la Vulgate appelle Bethoron. Lysias fut complètement défait par Judas et perdit 5 000 hommes. I Mach., IV, 28-34. Voir BÉTHORON, t. I, col. 1703; BETHSUR 1, t. I, col. 1746; JUDAS, t. III, col. 1796. Antiochus IV irrité retira sa confiance à Lysias et, en mourant, choisit à sa place pour tuteur de son fils, un autre de ses généraux nommé Philippe. I Mach., VI, 5, 14-17. Lysias apprit la mort d'Antiochus IV et, sans tenir compte de la nomination de Philippe, fit monter Antiochus V Eupator sur le trône, comme s'il était toujours son tuteur. I Mach., VI, 17. Il n'avait pas perdu de temps pour reconstituer une armée formidable composée de 80 000 hommes et de toute la cavalerie, et avec elle, en 164, il entreprit une seconde campagne. Il attaqua de nouveau Bethsur, fut encore défait et n'échappa lui-même à la mort que par la fuite. II Mach., XI, 1-2, 5, 12. En homme intelligent, il comprit qu'il fallait faire la paix et promit à Judas d'intervenir auprès du roi de Syrie pour que celui-ci accédât à toutes les demandes des Juifs. Bientôt Lysias envoya aux Juifs une lettre dans laquelle il leur annonçait qu'en effet Eupator accordait tout ce qu'avaient demandé leurs ambassadeurs; la lettre était datée du 24 Dioscore de l'an 148 des Séleucides, c'est-à-dire de l'an 164 avant J.-C. Voir DIOSCORE, t. II, col. 1458. A cette lettre était jointe la copie d'une lettre d'Antiochus à Lysias, et une autre d'Antiochus aux Juifs. II Mach., XI, 1-33. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1796. La paix conclue, Lysias retourna vers le roi. II Mach., XII, 1. Cette paix fut de courte durée. En 163, Lysias et Antiochus rentrèrent en Judée. Leur armée comptait cette fois environ 100 000 fantassins, une nombreuse cavalerie et des éléphants. II Mach., XIII, 2. Passant toujours par l'Idumée, ils assiégèrent Bethsur, livrèrent bataille aux Juifs à Bethzachara. Bethsur dut capituler et Jérusalem fut assiégée. I Mach., VI, 18-52; II Mach., XIII, 1-22; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 3-5; *Bell. jud.*, I, I, 5. Cependant Lysias apprit que Philippe, revenu de Perse avec l'armée qu'Antiochus IV avait conduite dans ce pays, cherchait à s'emparer de la direction des affaires et à le supplanter. Il hâta la conclusion de la paix avec les Juifs, retourna à Antioche et reprit la ville à Philippe. I Mach., VI, 55-63; II Mach., XIII, 23. En route, Lysias apaisa les habitants de Ptolémaïde, inquiets du traité de paix signé avec les Juifs. II Mach., XIII, 25-26; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7. Lorsque Démétrius, fils de Séleucus IV Philopator, revint de Rome, en 162, et s'empara du trône de Syrie, l'armée se saisit de Lysias en même temps que d'Antiochus V pour les livrer à leur adversaire, puis, sur l'ordre de Démétrius, les massacra tous les deux. I Mach., VII, 1-4; II Mach., XIV, 2; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 1; Tite Live, *Epist.*, XLVI; Appien, *Syriac.*, 47. Voir ANTIOCHUS 3, t. I, col. 698; ANTIOCHUS 4, t. I, col. 700.

E. BEURLIER.

2. LYSIAS Claudius (grec : Κλαυδίος Λυσιας), tribun militaire romain. Lysias commandait la cohorte chargée de garder la tour Antonia, voir ANTONIA, t. I, col. 712, au moment où les Juifs s'ameutèrent contre saint Paul, sous le faux prétexte qu'il avait introduit un païen dans le Temple. Informé du tumulte, Claudius fit sortir des centurions et des soldats et courut vers la foule. A la vue du tribun et des soldats, les agresseurs de saint Paul cessèrent de le frapper. Le tribun s'approcha alors de l'apôtre et le fit lier de deux chaînes. Il demanda ensuite qui il était et ce qu'il faisait. Comme la foule continuait à crier et que le tumulte ne permettait pas de se rendre compte des griefs que les Juifs avaient contre saint Paul, Lysias le fit mener dans la citadelle. Les soldats durent le porter, à cause de la violence des assaillants qui poussaient des cris de mort. Au moment d'être introduit dans la tour, saint Paul dit au tribun : « M'est-il permis de te dire quelque chose? » Le tribun répondit : « Tu sais le grec. Tu n'es donc pas cet Égyptien qui s'est révolté dernièrement et qui a emmené dans le désert 4 000 brigands ? » Act., XXI, 31-37. Lysias, en effet, pensait avoir mis la main sur un chef de sicaires originaire d'Égypte et de qui parle Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIII, 5. C'eût été pour lui une capture de premier ordre, car

ce personnage avait environ 30 000 hommes sous sa dépendance. C'était surtout à l'époque des fêtes que ses affidés se montraient et l'on était alors au temps de la Pentecôte. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIII, 3, 4. « Je suis Juif, reprit saint Paul, de Tarse en Cilicie, citoyen d'une ville qui n'est pas sans importance. » Apprenant son erreur, Lysias permit à l'apôtre de haranguer le peuple. Act., XXI, 39-40. Paul ayant, dans son discours, parlé des Gentils, le tumulte recommença et le tribun dut le faire entrer dans la tour. Pour savoir le motif qui causait une telle indignation dans le peuple il ordonna d'infliger au prisonnier la torture du fouet. Saint Paul dit au centurion chargé de l'exécution : « Vous est-il permis de battre de verges un citoyen romain qui n'est même pas condamné? » En entendant ces mots, le centurion avertit Lysias. Le tribun accourut aussitôt et dit à saint Paul : « Es-tu Romain? — Oui, » répondit celui-ci. Le tribun ajouta : « C'est avec beaucoup d'argent que j'ai acquis ce droit de cité. — Et moi, dit saint Paul, je le suis par ma naissance. » Aussitôt ceux qui devaient lui donner la question se retirèrent et le tribun, voyant que saint Paul était Romain, fut saisi de crainte parce qu'il l'avait fait lier. Act., XXII, 24-29. Voir CITOYEN ROMAIN, t. II, col. 789. Lysias ne savait toujours pas quel genre d'accusation pesait sur saint Paul et il tenait à se renseigner sur ce point. Aussi le lendemain, il le délivra de ses liens et le fit conduire devant le Sanhédrin. Act., XXII, 30. Cependant quarante Juifs s'engagèrent par vœu à ne rien manger jusqu'à ce qu'ils eussent tué l'apôtre et allèrent trouver les chefs des prêtres pour que, d'accord avec le Sanhédrin, ils priassent Lysias de le conduire devant cette assemblée. Une fois là, ils se chargeaient de le mettre à mort. Act., XXIII, 15. Averti par son neveu, Paul pria un centurion de conduire le jeune homme au tribun. Lysias lui recommanda de garder le secret et il donna ordre à deux centurions de tenir prête pour la troisième heure de la nuit, une escorte composée de deux cents soldats, soixante-dix cavaliers et deux cents hommes armés à la légère, pour conduire saint Paul à Césarée, auprès du procurateur Félix. En même temps, il écrivit à celui-ci une lettre dans laquelle il l'informait que le prisonnier était citoyen romain, que les Juifs lui en voulaient à la suite de discussions religieuses, mais qu'il n'avait commis aucun crime qui méritât la mort ou même la prison. Il l'envoyait au procurateur pour le soustraire aux embûches de ses ennemis et, en même temps, il leur faisait savoir qu'ils eussent à s'adresser eux-mêmes à Félix. Act., XXIII, 16-30; XXIV, 7. La lettre devait être écrite en latin et les Actes n'en donnent qu'une traduction ou une analyse. Lysias arrange un peu les événements lorsqu'il dit qu'il a voulu délivrer saint Paul de ses agresseurs parce qu'il avait appris qu'il était citoyen romain, mais on comprend facilement pourquoi il se donne ce rôle en écrivant au gouverneur de la province. Lorsque les Juifs eurent formulé leurs griefs devant Félix, celui-ci les ajourna jusqu'au moment où Lysias viendrait à Césarée. Act., XXIV, 23. Claudius Lysias était citoyen romain, il avait acheté son titre pour une somme considérable, lui-même le dit. Act., XXII, 28. Nous savons en effet que la femme et les affranchis de Claude vendaient couramment le droit de cité romaine. Dion Cassius, LX, XVII, 6. Le nom de Claudius que porte Lysias, montre que c'est par eux qu'il l'avait obtenu. Voir CITOYEN ROMAIN, t. II, col. 790. Il avait le grade de tribun, c'est-à-dire de commandant de cohorte. La troupe qu'il avait sous ses ordres était un corps d'auxiliaires, de celles qu'on appelait *milliariæ equitatæ*, c'est-à-dire qui étaient composées de mille hommes et qui avaient de la cavalerie. Voir COHORTE, t. II, col. 827. Elle tenait garnison à la tour Antonia (appelée dans le texte παρεμβολή; Vulgate, *castra*). Act., XXI, 34, 37; XXII, 24; XXIII, 10, 32. Voir ANTONIA, t. I, col. 712; Wensdorf, *Claudii Lysiæ oratio*, in-8, Helmstedt, 1743.

E. BEURLIER.

LYSIMAQUE, nom de deux Juifs.

1. LYSIMAQUE (grec : Λυσίμαχος), Juif de Jérusalem, traducteur de la lettre des Phurim. Esther, XI, 1. La version des Septante du livre d'Esther se termine par la phrase suivante : « L'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui se disait prêtre et de la race de Lévi, et Ptolémée, son fils, apportèrent la lettre des Phurim qui précède, qu'ils disaient *exister et avoir été traduite* par Lysimaque de Jérusalem, fils de Ptolémée. » La Vulgate reproduit cette mention, Esther, XI, 1, en supprimant le mot εἶναι. C'est là évidemment une annotation des Juifs d'Alexandrie qui ont voulu conserver un souvenir du présent qui leur avait été fait. La lettre des Phurim, c'est la lettre de Mardochée analysée dans Esther, IX, 20-22, à la suite de laquelle fut instituée la fête des Phurim ou des Sorts. Voir PHURIM. C'est aussi la seconde lettre écrite par Esther et par Mardochée pour confirmer la première et envoyée aux Juifs des cent vingt-sept provinces du royaume d'Assuérus. Esther, IX, 29-32. S'agit-il de la traduction du texte complet de ces lettres ou de l'une d'elles, ou encore de celle du livre d'Esther, il est difficile de le dire. Dans le premier cas, la mention des Septante nous laisse le regret de ne pas posséder le document que leur avaient apporté Dosithée et Ptolémée; dans le second, Lysimaque serait le traducteur du livre d'Esther. La première hypothèse paraît la plus vraisemblable, d'après le texte grec qui dit que la lettre des Phurim existe. Cette indication a, en effet, un sens très clair s'il s'agit du texte de la lettre. Le livre d'Esther n'en donne que l'analyse; il est intéressant, dans ce cas, de signaler l'existence du texte même à Jérusalem et l'envoi d'une traduction à Alexandrie. Tandis qu'au contraire on ne voit pas pourquoi on noterait à la fin d'un livre que ce livre existe. La date de l'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre est vague. Il y a en effet quatre Ptolémées qui ont eu des femmes du nom de Cléopâtre : Ptolémée V Épiphane, 204-181 avant J.-C.; Ptolémée VII Philomator, 181-146; Ptolémée IX Évergete II Physcon, 146-117, et Ptolémée X Philométor Soter II, 117-81.

E. BEURLIER.

2. LYSIMAQUE, frère du grand-prêtre Ménélas. Lorsque celui-ci fut mandé par Antiochus IV Épiphane parce qu'il ne payait pas au roi la somme qu'il avait promise pour obtenir le souverain pontificat, il laissa à sa place à Jérusalem son frère Lysimaque. II Mach., IV, 29. Le texte grec dit qu'il fut le διάδοχος de Ménélas; la Vulgate traduit ce mot par *succedente*. Il semble cependant que Lysimaque ne fut que le remplaçant intérimaire de son frère. Celui-ci, en effet, continue à agir comme grand-prêtre. II Mach., IV, 32; V, 5. Lysimaque, sur le conseil de son frère, commit de nombreux sacrilèges; le bruit s'en répandit et la foule s'ameuta contre lui. Pour réprimer le soulèvement, il arma trois mille hommes à qui il donna pour chef un certain Auranos, nom que la Vulgate a traduit par *tyrannus*, selon la leçon de certains manuscrits qui donnent Τύραννος. II Mach., IV, 39-40. La foule, encore plus irritée, attaqua la troupe de Lysimaque à coups de pierres et de bâtons, jeta de la cendre sur Lysimaque, mit ses partisans en fuite et le tua lui-même près du trésor.

E. BEURLIER.

1. LYSTRE (grec : Λύστρα), ville de Lycaonie. Saint Paul évangélisa Lystre dans sa première mission. Fuyant Icone, où une partie de la population, ameutée par les Juifs, voulait les lapider, saint Paul et saint Barnabé se réfugièrent dans les villes de Lycaonie et pénétrèrent d'abord à Lystre. Là, ils rencontrèrent un boiteux à qui saint Paul rendit l'usage de ses jambes. Les habitants émerveillés s'écrièrent en lycaonien que les dieux étaient descendus vers eux. Ils appelèrent Barnabé Jupiter et Paul Mercure. Le prêtre du temple de Jupiter, situé à

l'entrée de la ville, amena des taureaux avec des bandelettes et voulait les sacrifier aux Apôtres. Voir t. III,



148. — Monnaie de Lystre.

IMPE AVGVSTI... Tête d'Auguste, à gauche. — ℞. Pontife conduisant deux zébus, à gauche. Au-dessus : COL IVL FEL G[EM]; au-dessous : LUSTRA.

fig. 315, col. 1867. Les Apôtres, ayant appris son dessein, déchirèrent leurs vêtements, s'efforcèrent de faire comprendre à la foule qu'ils étaient des hommes et qu'il fallait n'adorer que le Dieu vivant, créateur du ciel et de la terre. Ils eurent peine à convaincre la foule. L'arrivée des Juifs d'Antioche et d'Icone changea la face des choses. La foule lapida saint Paul et le laissa à demi mort. Sauvé par ses disciples, il rentra dans la ville qu'il quitta le lendemain. Act., XIV, 8-20. Voir JUPITER, t. III, col. 1867. Il repassa à Lystre, en revenant à Antioche. Act., XIV, 21. Saint Paul revint encore à Lystre, en compagnie de Silas, dans sa deuxième mission, après l'assemblée de Jérusalem. C'est là que, sur le bon témoignage des frères, il prit avec lui Timothée, originaire de cette ville, après l'avoir circoncis. Act., XVI, 1-3. L'apôtre rappelle la persécution qu'il eut à souffrir à Lystre dans II Tim., III, 11. Il n'est pas fait mention de synagogue à Lystre, mais il y avait des Juifs. La population judaïque vivait très mélangée aux païens, puisque la mère de Timothée avait épousé un Grec et que son fils n'était pas circoncis. Act., XVI, 1-4. Le texte grec et la Vulgate donnent l'un et l'autre deux déclinaisons différentes des mots Λύστρα et *Lystra*. Le datif est celui du pluriel neutre Λύστροις, *Lystris*, Act., XIV, 7; XVI, 2; II Tim., III, 11, l'accusatif celui du féminin singulier Λύστραν, *Lystram*. Act., XIV, 6, 21; XVI, 1; XXVII, 5. Cette double déclinaison existe aussi pour Lydda. Act., IX, 32, 38.



149. — Site de Lystre (*Khatin Seraï*). — D'après Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, p. 47.

Lystre est placée par Pline, *H. N.*, V, 42, dans la Galatie; par Ptolémée, V, 4, dans l'Isaurie, mais la Lycaonie faisait partie de la province de Galatie, et l'Isaurie était une partie de la Lycaonie. Strabon, XII, VI, 2-3. Voir LYCAONIE, t. III, col. 437. Cette ville existait certainement avant la conquête romaine, quoiqu'elle ne soit pas nommée dans Strabon, mais elle n'acquit quelque importance qu'à partir du jour où Auguste y fonda une colonie qui fit partie du système de défenses militaires de la Galatie du Sud. Cette colonie dédia un monument à Auguste divinisé. Elle porte sur l'inscription dédicatoire le nom de *Colonia Iul(ia) Felix Gemina Lustra*. J. R. Stillington Sterrett, *The Wolfe expedition to Asia Minor*, in-8°, Boston, 1888, n. 242, p. 142; *Corpus inscr. latin.*, t. III, Suppl., fasc. I, n. 6787. Dans la collection Waddington, acquise en 1897 par le Cabinet des médailles, une monnaie de Lystre (fig. 148) du temps d'Auguste porte au revers l'inscription *Col(onia) Iul(ia) Fel(ix) G[em](ina) Lystra*. E. Babelon, *Inventaire sommaire de la collection Waddington*, in-8°, Paris, 1898, p. 274, n. 4790. La même inscription, en partie effacée, se trouve sur une monnaie de Titus. *Ibid.*, n. 4791. W. Ramsay en signale deux autres, l'une dans la col-

lection du Dr Imhoof-Blumer, et l'autre au British Museum. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* 3e édit., in-8o, Londres, 1894, p. 49.

Le site de Lystre a été soupçonné pour la première fois en 1820 par le colonel Leake. Ce voyageur pensa qu'il fallait le chercher à *Khatyn Seraï*, à 20 kilomètres environ au sud d'Icone. W. Leake, *Journal of a tour in Asia Minor,* in-8o, Londres, 1824, p. 101-103. En 1882, M. Ramsay voyagea dans cette région, en compagnie de Sir C. Wilson, avec l'espoir de découvrir la ville. Ils trouvèrent, en effet, près du village turc, une grande quantité d'inscriptions latines. M. Ramsay, se fondant sur le fait qu'aucun document connu jusque-là n'indiquait que Lystre eût été une colonie romaine, pensa qu'il fallait chercher ailleurs; M. C. Wilson persista à croire qu'on était sur la bonne piste, mais ils ne purent pousser plus avant leurs fouilles. En 1885, M. Sterrett découvrit l'inscription mentionnée plus haut. Elle prouvait que Lystre était une colonie romaine et que les ruines en présence desquelles on se trouvait étaient celles de cette ville. Une autre inscription trouvée par le même savant à Antioche de Pisidie lui donnait la même appellation. J. R. Sterrett, *The Wolfe expedition to Asia Minor,* n. 352, p. 219. La position exacte de Lystre est sur une colline située à 1500 mètres environ au nord du village moderne, au centre de la vallée (fig. 149). Cette colline s'élève de 40 à 50 mètres au-dessus de la plaine. Peu de traces des anciennes constructions apparaissent à la surface. Près de là, est une petite église en ruines, qui ne paraît pas remonter à une très haute antiquité. A côté de l'église, est une voûte, sous laquelle coule une fontaine, que les Turcs appellent *Ayasma*, ἁγίασμα, nom générique qu'ils donnent aux fontaines regardées comme sacrées par les chrétiens. La situation était tout à fait propre à l'établissement d'une ville fortifiée, capable de tenir en échec les tribus belliqueuses du sud. Jusqu'à présent on n'a découvert aucune trace du temple de Jupiter hors de la ville, dont le prêtre voulut offrir un sacrifice aux Apôtres. MM. Hogarth, Headlam et Ramsay l'ont vainement cherché en 1890. Le piédestal de la statue d'Auguste était probablement resté en place et devait avoir été érigé dans l'enceinte du temple principal de la ville, comme l'*Augusteum* d'Éphèse était dans l'enceinte du temple d'Artémis. L'inscription d'Antioche nous montre que Lystre était dans les meilleurs termes avec cette colonie qu'elle appelle sa sœur, et à qui elle fait don d'une statue de la Concorde. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* p. 47-54. L'étude du *Codex Bezæ* des Actes est particulièrement intéressante pour le séjour de saint Paul à Lystre. On y trouve de nombreuses variantes, dont la principale est la suivante, XIV, 13, οἱ δὲ ἱερεῖς τοῦ ὄντος Διὸς πρὸ πόλεως ταύρους καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πυλῶνας ἐνέγκαντες, σὺν τοῖς ὄχλοις ἤθελον ἐπιθύειν. Les prêtres sont désignés au pluriel et le dieu est appelé *Zeus Propoleus.* F. Blass, *Acta Apostolorum,* in-8o, Gœttingue, 1895, p. 159-161; W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* p. 52-54; Id., *Saint Paul the Traveller and the roman Citizen,* in-8o, Londres, 1895, p. 114-119. E. Beurlier.

2. LYSTRE. Dans un certain nombre de manuscrits on lit dans Act., XXVII, 5, le nom de Lystre à la place de celui de Myre en Lycie. Cette leçon a été adoptée par la Vulgate qui traduit par *Lystra.* On ne connaît pas de ville de ce nom en Lycie, la vraie leçon est donc *Myra* que donnent les meilleurs manuscrits. Voir F. Blass, *Acta Apostolorum*, in-8o, Gœttingue, 1895, ad XXVII, 5, p. 273. Cf. ad XXI, I, p. 224. Voir Myre. E. Beurlier.

M

M, treizième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Mem.

MAA (hébreu : *Mâʿai;* les Septante ont divisé ce nom en deux : Ἰαμά et Ἀϊα), un des prêtres qui, lors de la dédicace du rétablissement des murs de Jérusalem, du temps de Néhémie, prirent part à cette fête en jouant de la trompette. II Esd., xii, 35 (hébreu, 36).

MAACHA (hébreu : *Maʿăkâh*), nom de neuf personnes et d'un royaume araméen. Comme nom de personne, il a été porté par des hommes et par des femmes.

1. MAACHA (Septante : Μοχά), le quatrième des enfants que Nachor eut de Roma. Gen., xxii, 24. C'était probablement un fils, puisque le texte ne dit pas expressément que c'était une fille, mais certains commentateurs mettent le fait en doute, Maacha étant un nom donné aux deux sexes.

2. MAACHA (Septante : Μααχά), une des femmes de David. Elle était fille de Tholmaï, roi de Gessur, et fut la mère d'Absalom et de Thamar. II Reg., iii, 3; I Par., iii, 2. Voir Gessur, t. iii, col. 221.

3. MAACHA (Septante : Μααχά), père du roi Achis qui régnait à Geth, dans le pays des Philistins, lorsque Séméi alla dans cette ville à la poursuite de ceux de ses esclaves qui s'étaient enfuis. III Reg., ii, 39. Le père du roi philistin Achis, mentionné I Reg., xxvii, 2, est appelé Maoch (hébreu : *Maʿôk*). La différence d'orthographe est trop peu importante pour qu'on soit obligé d'y voir deux noms différents. Cf. Achis, t. i, col. 144. Plusieurs commentateurs admettent, il est vrai, un Achis, fils de Maoch, et un second Achis, fils de Maacha; mais leur sentiment est peu probable.

4. MAACHA (Septante : Μααχά, III Reg., xv, 2; Ἀνά, III Reg., xv, 9, 13), fille d'Abessalom ou Absalom (voir t. i, col. 37), femme de Roboam, roi de Juda, et mère d'Abiam. III Reg., xv, 2; II Par., xi, 20. On admet communément que celui qui est nommé comme son père n'est pas autre qu'Absalom, fils de David, mais d'après le texte sacré, II Reg., xiv, 27, Absalom semble n'avoir eu qu'une fille appelée Thamar; on doit donc prendre le mot « fille » dans le sens de « petite-fille ». C'est également dans l'acception de « grand'mère » qu'il faut entendre le titre de « mère » d'Asa, donné à la même Maacha. III Reg., xv, 10. Calmet et d'autres commentateurs distinguent deux Maacha, l'une mère d'Abiam et l'autre mère d'Asa; il est néanmoins plus probable que c'est une seule et unique personne. Nous lisons II Par., xiii, que la femme de Roboam, mère d'Abia, était « Michaïa, fille d'Uriel, de Gabaa ». Dans ce verset, le nom hébreu *Mîkâyâhû* est une altération de *Maʿăkâh*, et ce qui est dit de son père confirme qu'elle était la petite-fille et non la fille d'Absalom. Josèphe dit expressément, *Ant. jud.*, VIII, x, 1, que Maacha était la fille de Thamar, fille d'Absalom. Cette explication concorde aussi avec la chronologie. Thamar, la fille d'Absalom, devait avoir une cinquantaine d'années à la mort du roi Salomon, son oncle. Roboam, le fils de Salomon, n'a donc pu épouser que la fille de Thamar. Elle était sa cousine, et il est dit qu'il l'aima plus que toutes ses autres femmes. II Par., xi, 21. Parmi les nombreuses épouses de son mari se trouvaient deux de ses parentes, descendant comme elle d'Isaï ou Jessé de Bethléhem : c'étaient Abihaïl, fille ou plutôt petite-fille d'Éliab, frère de David, et Mahalath, fille de Jérimoth, fils de David. II Par., xi, 18. Son fils Abiam ou Abia n'ayant régné que trois ans, Maacha conserva sous le règne de son petit-fils Asa le rang de reine mère, rang important dans les monarchies orientales. Mais elle abusa de son influence et de son pouvoir pour favoriser l'idolâtrie. Asa commença ses réformes en la privant de la puissance dont elle avait abusé : « Il éloigna du gouvernement Maacha, sa mère, qui avait fait une idole (*mifléṣét*) à Aschéra et il abattit (littéralement : coupa) cette idole et il la brûla dans le torrent de Cédron. » III Reg., xv, 13 (texte hébreu). Cf. II Par., xv, 16. La traduction de ces deux passages parallèles a été paraphrasée dans la Vulgate. La dignité de reine-mère qu'avait conservée jusqu'alors la femme de Roboam semble indiquer que la mère d'Asa était morte avant l'avènement de ce prince au trône.

5. MAACHA (Septante : Μωχά), seconde femme du second rang (*pîlégéš*) de Caleb, fils d'Hesron. Elle eut pour fils Saber et Tharana. I Par., ii, 48.

6. MAACHA (Septante : Μοωχά), une des femmes de Machir. I Par., vii, 15-16. Le texte original est altéré dans ce passage et très difficile à expliquer. Voir Machir 1.

7. MAACHA (Septante : Μοαχά; *Alexandrinus :* Μααχά), femme d'Abigabaon ou plutôt de Jéhiel, surnommé Abigabaon, de la tribu de Benjamin. Voir Abigabaon, t. i, col. 47, et Jéhiel 2, t. iii, col. 1219. Maacha eut plusieurs fils. I Par., viii, 29; ix, 35.

8. MAACHA (Septante : Μοωχά; *Alexandrinus :* Μαχά), père de Hanan, qui fut un des compagnons de David et l'un de ses *gibbôrim* ou vaillants. I Par., xi, 43. Voir Hanan 4, t. iii, col. 418.

9. MAACHA (Septante : Μααχά), père de Saphatias, qui fut le chef de la tribu de Siméon sous le règne de David. I Par., xxvii, 16.

10. MAACHA (Septante : dans II Reg., x, 6, 8 : Ἀμαλέκ; *Alexandrinus :* Μααχά; dans I Par., xix, 6 : Μααχά; *Sinaiticus :* Μοοχά), petit royaume araméen, appelé aussi *'Aram Măʿakâh*, Συρία Μααχά, *Syria Maacha.* I Par., xix, 6. Il est désigné sous le nom de Machati par la Vulgate dans le Deutéronome et dans Josué. Voir Machati.

1° *Situation.* — Saint Jérôme, *De situ et nom.*, t. xxiii, col. 910, dit que « Machati (Maacha) était une

ville des Amorrhéens, sur le Jourdain, près du mont Hermon ». D'après les données bibliques, le royaume de Maacha était, en effet, situé dans le voisinage et au sud de l'Hermon, à l'est du haut Jourdain et du lac de Tibériade, Jos., XII, 5; XIII, 11, mais il est impossible d'en déterminer avec précision les limites. Nous savons aussi qu'il était limitrophe d'Argob, Deut., III, 14, à l'ouest de cette contrée, appelée Trachonitide au temps de Notre-Seigneur, aujourd'hui le Ledjah. Voir ARGOB, t. I, col. 950. Maacha était également voisin de Gessur, et probablement au nord de ce pays. Deut., III, 14; Jos., XII, 5; XIII, 11, 13. Maacha et Gessur formaient la frontière nord-ouest de Basan. Voir GESSUR, t. III, col. 221. Si la ville d'Abel-Beth-Maacha (t. I, col. 31) était située dans le territoire de Maacha, comme plusieurs le supposent, ce royaume se serait étendu à l'ouest, jusqu'au *Nahr Hasbani* (voir t. III, col. 1715), et aurait eu pour limites au nord-est le mont Hermon et au sud-est Gessur, et aurait occupé une partie du Djaulan actuel. Voir GAULON, t. III, col. 117. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palastina Vereins,* t. XII, 1889, p. 232-233; 1890, p. 285-286.

2° *Histoire.* — 1° Maacha est mentionné une première fois dans le Deutéronome, III, 14 (Vulgate : *Machati*), comme indication géographique des possessions de Jaïr, de la demi-tribu de Manassé transjordanienne, mais l'Écriture ne nous fait rien connaître nulle part de l'origine des Maachatites. — 2° Josué, XII, 5, nous apprend que le royaume d'Og, roi de Basan, s'étendait jusqu'à Maacha. Au ch. XIII, 10, il énumère Maacha ou Machati parmi les territoires qui furent donnés aux Israélites; mais il constate, ℣. 13, qu'ils ne chassèrent point les habitants qui continuèrent à demeurer dans leur pays. — 3° Le second livre des Rois, X, 6, nous montre que les Machatites étaient restés indépendants. Lorsque Hanon, roi des Ammonites, eut outragé les ambassadeurs que lui avait envoyés David pour le féliciter de son avènement au trône, il se hâta de recruter des troupes pour se mettre en état de résister aux Israélites, prévoyant qu'ils ne manqueraient pas de lui faire la guerre. Le roi de Maacha lui fournit mille hommes. Ce faible contingent indique que son royaume était de peu d'importance. Ses mille soldats furent mis en fuite par Joab avec les vingt-cinq mille Syriens de Rohob et de Soba et les douze mille d'Istob, qui avaient été recrutés par Hanon (t. III, col. 1010). II Reg., X, 6-9, 13; I Par., XIX, 6, 14. Après ce désastre, le nom de Maacha n'apparait plus dans l'Écriture, si ce n'est pour indiquer l'origine d'Éliphélet, un des braves de David, qui était fils d'Aasbaï et petit-fils d'un Machatite, II Reg., XXIII, 34, et celle de Jézonias, qui vivait du temps de Jérémie et était fils d'un Machatite appelé Osaïas. IV Reg., XXV, 23; Jer., XL, 8. Voir JÉZONIAS 1, t. III, col. 1537. Voir aussi MACHATI et MAACHATI. Dans I Par., IV, 19, un Machatite semble être donné comme le fondateur d'Esthamo. Voir MACHATHI.

II. MAACHA, troisième élément du nom de la ville d'Abel-Beth-Maacha. La Vulgate a conservé le nom hébreu complet dans II Reg., XX, 14, 15, mais en intercalant à tort un *et* entre Abel (Abéla) et Beth-Maacha. Elle a traduit le second élément, *beth,* par « maison », *Abel domum Maacha,* dans III Reg., XV, 20 et IV Reg., XV, 29. Voir ABEL-BETH-MAACHA, t. I, col. 31.

MAACHATI, MAACHATITE (hébreu : *ham-Ma'ăkâṭî:* Septante : Μαχαθί, dans IV Reg.; Μωχαθί, dans Jer.), nom ethnique signifiant originaire du pays de Maacha. Le père de Jézonias, qui vivait à l'époque de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, n'est désigné que par ce surnom de Maachatite, dans IV Reg., XXV, 23, et dans Jer., XL, 8, mais nous apprenons par Jer., XLII, 1, que son nom propre était Osaïas. Voir JÉZONIAS 1, t. III, col. 1537. — Le nom ethnique que la Vulgate a rendu par *Maachati,* dans IV Reg., XXV, 23, et Jer., XL, 8, l'a été par *Machati* dans les autres livres de la Bible. Voir MACHATI.

MAADDI (hébreu : *Ma'ădai;* Septante : Μοοδία), descendant de Bani, qui, du temps d'Esdras, renvoya la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 34.

MAALA (hébreu : *Mahlâh;* Septante : Μαλά, Μααλά), l'aînée des cinq filles de Salphaad, de la tribu de Manassé, qui, n'ayant point de frères, réclamèrent à Moïse et obtinrent l'héritage de leur père. Num., XXVI, 33; XXVII, 1; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3. Elle prit un mari de sa tribu. Num., XXXVI, 11. Voir SALPHAAD.

MA'ĂLÊH 'ADUMMÎM (Vulgate : *Ascensio* et *Ascensus Adommim*). Voir ADOMMIM, t. I, col. 222.

MA'ĂLÊH 'AQRABBÎM (Vulgate : *Ascensus Scorpionis*). Voir ACRABIM, t. I, col. 151.

MAARA (hébreu : *Me'ârâh;* omis dans les Septante, qui, au lieu de « Maara des Sidoniens », portent : ἐναντίον [Lagarde : ἀπο] Γάζης καὶ οἱ Σιδώνιοι), localité mentionnée dans Jos., XIII, 4, comme appartenant aux Sidoniens. Plusieurs critiques croient le texte altéré en cet endroit; la leçon des Septante permet, en effet, avec un léger changement de voyelle, de ramener l'hébreu à : *mê-'Azzâh,* « depuis Gaza. » Avec une inversion rattachant Σιδώνιοι à 'Αφέκ, l'on obtient un sens beaucoup plus naturel : « Toute la terre de Chanaan depuis Gaza jusqu'à Apheca des Sidoniens. » Cependant la leçon *Me'ârâh* peut être conservée. D'après quelques interprètes, c'est un nom de ville; toutefois, comme le mot *me'ârah* signifie, en hébreu, « caverne, » on admet généralement qu'il s'agit ici d'une caverne ou d'un groupe de cavernes remarquables qui se trouvaient dans le territoire de Sidon. Il existe, en effet, à l'est de Sidon, sur les hauteurs du Liban, des cavernes naturelles, appelées *Maghara Djezzin,* et auxquelles les indigènes donnent ordinairement le nom de *Qal'at,* « château, forteresse. » Creusées dans la paroi d'un rocher à pic, elles ont été agrandies et rendues accessibles artificiellement. Guillaume de Tyr en parle, à l'époque des croisades, sous le nom de *Cavea de Tyrum;* il dit que cette *Cavea,* située sur le territoire de Sidon, est inexpugnable : *Hist. rer. transm.,* XIX, 11, t. CCI, col. 759. On trouve aussi de ces cavernes près d'Adlun, sur la route de Tyr à Sarepta, Murray's *Handbook for travellers in Syria and Palestine,* 1868, p. 375, et un peu plus bas, non loin du *Nahr el-Qasimiyéh.* Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Paris (sans date), t. I, p. 25. Josué avait marqué Maara comme la limite septentrionale des conquêtes israélites dans cette région, mais aucune tribu n'étendit si loin ses possessions. — Voir C. Ritter, *Erdkunde,* Berlin, 1854, t. XVII, p. 99-100; Fr. Buhl, dans les *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palastina-Vereins,* 1895, p. 53-55.

MAASAI (hébreu : *Ma'esai;* Septante : Μαασαία), prêtre, fils d'Adiel, descendant d'Emmer, un de ceux qui habitèrent à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 12. Voir EMMER 1, t. II, col. 1263. Maasaï est probablement le même que Amassaï de II Esd., XI, 13. Le père d'Amassaï est nommé Azréel et non Adiel, mais la forme de l'un de ces deux noms est probablement altérée. Voir AMASSAÏ, t. I, col. 446; ADIEL 2, col. 218; AZRÉEL, col. 1311.

MAASIAS, nom de plusieurs Israélites, dont le nombre ne peut être déterminé avec certitude, parce qu'il est impossible de savoir si quelques-uns de ceux qui sont mentionnés dans Esdras et dans Néhémie, sont le même personnage ou des personnages différents. Maa-

sias signifie « œuvre de Jéhovah ». Il est écrit en hébreu de deux façons différentes. La Vulgate transcrit ordinairement Maasias; quelquefois, Maasia; une fois, Masia. Elle a rendu aussi par Maasias un nom dont l'orthographe en hébreu est différente. Voir MAASIAS 15 et 18.

1. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâhû ;* Septante : Μαασαία; *Alexandrinus :* Μαασία), lévite de la famille de Merari qui fit partie de la seconde classe, instituée par David pour remplir les fonctions de portiers du sanctuaire et pour jouer du *nébel 'al 'ălâmôt* (c'est-à-dire, probablement, pour chanter avec une voix de soprano) dans les cérémonies sacrées. I Par., XV, 18, 20. Voir ALAMOTH, t. I, col. 333.

2. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâhû ;* Septante : Μαασαία), fils d'Adaïas, chef de cent hommes, que le grand-prêtre Joïada choisit avec quatre autres pour établir le jeune roi Joas sur le trône usurpé par Athalie. II Par., XXIII, 1.

3. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâhû ;* Septante : Μαασίου), un des officiers de l'armée du roi de Juda Ozias. II Par., XXVI, 11. Le texte hébreu lui donne le titre de *šôṭêr* (Septante : κριτής, « juge; » Vulgate : *doctor*).

4. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâhû ;* Septante : Μαασία), fils du roi Achaz. Il fut tué par Zéchri, « homme puissant d'Éphraïm, » avec deux autres personnages de la cour du roi de Juda, lorsque Phacée, roi d'Israël, envahit le royaume de Juda. II Par., XXVIII, 7. Quelques interprètes supposent sans raison que Maasias n'était pas proprement un « fils du roi », mais que « fils de roi » est dans ce passage un titre de dignité.

5. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyahû ;* Septante : Μαασά ; *Alexandrinus :* Μαασίαν), *śar,* « gouverneur » de la ville de Jérusalem, qui fut chargé par le roi Josias de réparer le Temple. II Par., XXXIV, 8. D'après certains commentateurs, ce Maasias pourrait être le grand-père de Baruch, secrétaire de Jérémie, Jer., XXXII, 12, et de Saraïas, Jer., LI, 59, mais l'orthographe des deux noms est différente en hébreu. Voir MAASIAS 18.

6. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Μαασία ; *Sinaiticus :* Μαασσηά; Vulgate : *Maasia*), prêtre de la famille de Josué qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et fut obligé de la répudier. I Esd., X, 18.

7. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : *Alexandrinus :* Μασειας; Vulgate : *Maasia*), prêtre de la famille de Harim, qui vivait du temps d'Esdras et qui fut obligé de renvoyer une femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 21.

8. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyah ;* Septante : Μαασία ; Vulgate : *Maasia*), prêtre, de la famille de Pheshur. Esdras lui fit renvoyer une femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 22.

9. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Μαασια), Israélite, des fils de Phahath Moab, qui avait épousé une femme étrangère et s'en sépara du temps d'Esdras. I Esd., X, 30.

10. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Μαασίου), fils d'Ananias et père d'Azarias. Ce dernier répara une partie des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., III, 23.

11. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Μαασία; Vulgate : *Maasia*), un des Israélites qui se tenaient à la droite d'Esdras, pendant que celui-ci lisait au peuple le livre de la Loi. II Esd., VIII, 4.

12. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante, omis dans la plupart des manuscrits et des éditions; Complute : Μαασίας; Vulgate : *Maasia*), un des prêtres qui expliquèrent la Loi au peuple, lorsque Esdras leur en fit la lecture. II Esd., VIII, 7. La Vulgate traduit inexactement que les prêtres et les Lévites faisaient garder le silence au peuple.

13. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Μαασια; Vulgate : *Maasia*), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 25.

14. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Μαασία; Vulgate : *Maasia*), fils de Baruch, de la tribu de Juda, de la branche de Pharès, qui habita à Jérusalem après le retour de la captivité. II Esd., XI, 5. Il est possible que ce soit le même qu'Asaïa de I Par., IX, 5, par suite de la chute du *mem* ou *m* initial.

15. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Μαασίου). II Esd., XI, 7. La Vulgate écrit son nom *Masia.* Voir MASIA.

16. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* Septante : Βασαίου; Μαασαίου), prêtre, père de Sophonie, contemporaine de Jérémie. Jer., XXI, 1; XXIX, 25; XXXVII, 3. Quelques-uns pensent que ce Maasias est aussi celui qui est appelé père de Sédécias, Jer., XXIX, 21, ce dernier nom étant dans ce passage une corruption de Sophonie, mais cette identification n'est pas prouvée. Voir SOPHONIE 1.

17. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâh ;* omis dans les Septante), père du faux prophète Sédécias, du temps de Jérémie. Jer., XXIX, 21. Voir MAASIAS 16.

18. **MAASIAS** (hébreu : *Maḥsêyâh ;* Septante : Μαασαίου), nom du grand-père du prophète Baruch, secrétaire de Jérémie. Jer., XXXII, 12; LI, 59; Baruch, I, 1. Ce nom, écrit comme les précédents dans les Septante et dans la Vulgate, a une orthographe différente en hébreu : מַחְסֵיָה, *Maḥsêyâh,* au lieu de מַעֲשֵׂיָה, *Ma'eyaśêyâh.*

19. **MAASIAS** (hébreu : *Ma'ăśêyâhû ;* Septante : Μαασαίου), fils de Sellum, un des portiers du temple. Il vivait du temps de Jérémie et le prophète conduisit un jour les Réchabites dans une chambre située au-dessus de celle de Maasias. Jer., XXXV, 4. La Vulgate appelle cette chambre *thesaurum,* « trésor. »

MAAZIA (hébreu : *Ma'azyâh,* « Jéhovah est une forteresse; » Septante : Μααζία), un des prêtres qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 8. — *Ma'azyâh* est une forme contractée du nom suivant *Ma'azyâhû* (Vulgate : *Maaziau*).

MAAZIAU (hébreu : *Ma'azyâhû,* « Jéhovah est une forteresse; » Septante : Μαασαι; *Alexandrinus :* Μοοζάλ), prêtre, chef de la vingt-quatrième et dernière famille sacerdotale instituée par le roi David. I Par., XXIV, 18.

MABIRE Pierre-Hippolyte, ecclésiatique français, né à Vire (Calvados) le 21 décembre 1804, mort à Bayeux le 5 décembre 1884. Ordonné prêtre le 31 mai 1828, Mabire fonda, en 1850, dans le diocèse de Bayeux, auquel il appartenait, l'institution de *Sainte-Marie-de-la-Maladrerie,* qu'il dirigea jusqu'en 1869. A cette date il fut nommé vicaire général de Bayeux, et il mourut dans l'exercice de cette fonction. — On a de lui : *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu, avec une intro-*

duction, des arguments et un appendice où sont exposées quelques vues nouvelles sur l'étude de la langue hébraïque, in-8°, Caen, 1868. O. Rey.

MABSAM (hébreu : *Mibšâm ;* Septante : Μασσάμ), nom du quatrième des douze fils d'Ismaël. Gen., xxv, 13; I Par., I, 29. Un Siméonite porte le même nom en hébreu. I Par., IV, 25 (la Vulgate a écrit son nom *Mapsam*). On a fait diverses hypothèses sur la tribu israélite désignée sous le nom de Mabsam, mais on n'a pas réussi jusqu'ici à l'identifier. Quelques assyriologues ont rapproché ce nom de celui de la tribu arabe des *Marimani,* nommé avec les *Tammudi* dans un cylindre (ligne 20) de Sargon et dans ses Annales (Botta, 5, l. 3-5). Voir Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 277.

MABSAR (hébreu : *Mibṣâr;* Septante : Μαζάρ, Gen., XXXVI, 42; Βαβσάρ; *Alexandrinus :* Μαβσάρ, I Par., I, 53), chef (*'allûf*) des descendants d'Ésaü ou Édom. Il succéda à Théman et eut lui-même pour successeur Magdiel. Gen., XXXVI, 42-43; I Par., I, 53-54. Une des villes dépendantes de Pétra en Idumée portait le nom de Μάβσαρα. Eusèbe, au mot Μάσαρις, *Onomastica sacra,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 278, 279; Reland, *Palæstina,* 1714, p. 930; Fr. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* in-8°, Leipzig, 1893, p. 38.

MACCÈS (hébreu : *Mâqaṣ,* « limite; » Septante : Μακές; *Alexandrinus :* Μαχμας), localité qui fut placée sous la dépendance de Bendécar (t. I, col. 1575), un des douze intendants que Salomon avait chargés de pourvoir aux dépenses de la table royale. III Reg., IV, 9. Il était préposé aussi sur trois autres villes, Salebim, Bethsamès et Élon (de Béthanan). Ces trois villes appartenant toutes à la tribu de Dan, il est naturel de supposer que Maccès, qui n'est nommée nulle autre part ailleurs, faisait aussi partie de cette tribu. Conder a proposé d'identifier Maccès avec *Makkus,* à trois heures environ au nord-est d'Ascalon, mais cette identification a contre elle de placer Maccès trop au sud, en dehors de la tribu de Dan. T. K. Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, 1902, col. 2906.

MACÉDA (hébreu : *Maqqêdâh ;* Septante : Μακηδά et Μακεδὰν), ville royale chananéenne, Jos., XII, 16, dans la plaine de la Séphéla, Jos., XV, 41, qui fut donnée à la tribu du Juda. Elle est nommée la dernière dans le



150. — Vue d'*El-Mughar*. D'après une photographie.

second groupe de la plaine avec Gidéroth, Beth Dagon et Naama. Jos., XV, 41.

1° *Histoire.* — Cette ville n'apparaît qu'une fois dans l'histoire sainte, lors de la conquête de la Palestine, à l'occasion de la célèbre bataille de Béthoron. Josué, après avoir battu, près de Gabaon, les rois du sud du pays de Chanaan qui s'étaient alliés contre les Gabaonites, « les poursuivit par le chemin qui monte vers Béthoron, et les tailla en pièces jusqu'à Azéca et à Macéda. » Jos., X, 10. Le roi de Macéda était parmi les confédérés et les fugitifs. Il se réfugia, avec les rois de Jérusalem, d'Hébron, de Jérimoth et de Lachis, dans une caverne qui était voisine de sa ville royale et qu'il devait par conséquent bien connaître, mais il fut trahi, et Josué, averti du lieu de sa retraite, fit fermer par de grosses pierres l'entrée de la caverne et y établit des gardes jusqu'à ce qu'il eût achevé de poursuivre les autres fuyards. Il revint alors à Macéda, fit sortir les cinq rois de leur lieu de refuge, ordonna à ses officiers de leur mettre le pied sur le cou (voir t. I, fig. 35, col. 227), puis

les mit à mort et les fit attacher à une potence où ils restèrent suspendus jusqu'à la nuit; alors on jeta leurs cadavres dans la caverne, dont on boucha l'accès avec des grosses pierres et, le même jour, la ville de Macéda fut prise et ses habitants passés au fil de l'épée. Jos., x, 16-28. On ne sait plus rien de Macéda.

2° *Site.* — Du récit de Josué, x, 16-28, nous apprenant que la ville de Macéda ne fut prise qu'après la capture et l'exécution des cinq rois retirés de la caverne, il résulte que cette caverne était en dehors de la ville. Cette circonstance et quelques autres détails permettent, avec quelque probabilité, d'identifier Macéda avec *El-Mughar.* C'est un village qui s'élève sur le versant méridional d'une colline (fig. 150), vis-à-vis de cavernes percées dans le roc, dans l'ouadi Sarar. Les maisons sont presque toutes en pisé. Les tombeaux qu'on remarque dans les environs prouvent que c'est là un ancien site. La position est assez forte. La pente de la colline est raide à l'est; au nord sont des jardins entourés de cactus. Il y a deux puits, l'un au nord, l'autre à l'ouest. Le nom d'*El-Mughar* ne rappelle pas celui de Macéda, mais il rappelle la caverne où se passa l'épisode célèbre de la prise des cinq rois chananéens, car ce mot signifie en arabe, « les cavernes. » On identifie *El-Mughar* avec la Macéda biblique, parce que c'est le seul endroit de cette région où l'on trouve des cavernes. De plus, cette localité est dans le voisinage de Naamah (*Naanéh*), de Gidéroth (*Qatra* [?]), voir Gadéroth, t. iii, col. 33) et de Beth Dagon (*Dedjan,* voir t. i, col. 1669), comme le dit expressément Josué, xv, 41. Sa position convient ainsi aux exigences du récit sacré. Josué poursuivit les Chananéens vaincus par la vallée d'Aïalon jusqu'à la plaine où était située Macéda (*El-Mughar*). Le roi fugitif de Macéda, qui connaissait bien les lieux, crut qu'il serait en sûreté, avec ses compagnons, en se cachant dans une des cavernes des environs; elles sont situées très haut au-dessus de la route. La caverne où ils se réfugièrent était en dehors de la ville, comme il a été remarqué plus haut. « Ces cavernes sont généralement très petites, l'entrée de quelques-unes s'est écroulée, d'autres ont été comblées, mais il y en a au moins deux qui peuvent contenir cinq personnes et dont l'entrée peut être facilement bloquée par de grandes pierres, comme on en voit d'éparses tout autour. » Conder, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. ii, p. 413. Voir aussi p. 411-412, 427. — Macéda est peut-être mentionnée dans les listes géographiques de Thothmès III sous le nom de *Miqata* Voir W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* 1893, p. 162.

F. Vigouroux.



151. — Carte de la Macédoine.

MACÉDOINE (Μακεδονια; Vulgate : *Macedonia*), contrée située au nord de la Grèce (fig. 151).

1. La Macédoine dans la Bible. — 1° Il est question de la Macédoine dans l'Ancien Testament à propos d'Alexandre le Grand. I Mach., i, 1; vi, 2. Voir Macédoniens.

2° Dans le Nouveau Testament, la Macédoine est la province romaine de ce nom. Ce fut une vision qui décida saint Paul à aller prêcher l'Évangile en Macédoine dans sa deuxième mission. Étant à Troade, il vit pendant la nuit un Macédonien qui lui dit : « Passe en Macédoine et secours-nous. » Il s'y rendit aussitôt, considérant cette vision comme un appel du Seigneur. Act., xvi, 7-10.

Venant de Troade par Samothrace, il aborda à Néapolis et de là il se rendit à Philippes où il séjourna quelques jours. Act., xvi, 11-12. Voir Néapolis, Philippes. C'est dans cette dernière ville qu'il séjourna

chez la marchande de pourpre Lydie. Voir Lydie 1, col. 447. A Philippes, la guérison d'une servante possédée par un esprit de python le fit dénoncer aux magistrats municipaux. Mais ceux-ci durent le relâcher et lui faire des excuses ainsi qu'à son compagnon Silas, quand ils apprirent qu'ils étaient tous deux citoyens romains. Act., xvii, 13-40. Voir Citoyen, t. ii, col. 789. De Philippes, les apôtres se rendirent à Amphipolis et à Apollonie, puis à Thessalonique où les Juifs les persécutèrent et firent emprisonner Jason qui les avait reçus. Act., xvii, 1-9. Ils partirent ensuite pour Bérée où les Juifs les reçurent mieux, mais où ceux de Thessalonique les poursuivirent. Act., xvii, 10-13. Silas et Timo-



152. — Tétradrachme macédonien des premiers temps de la domination romaine.
Tête de Diane. — ℞. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ et deux monogrammes.

thée restèrent à Bérée et saint Paul partit par mer pour Athènes. Act., xvii, 14. Voir Amphipolis, t. i, col. 520; Apollonie, t. i, col. 776; Bérée 3, t. i, col. 1609; Thessalonique. De Corinthe, saint Paul écrivit aux Thessaloniciens deux épîtres.

1° Saint Paul se félicite beaucoup des Macédoniens. Il loue la noblesse de sentiments des habitants de Bérée. Là les Juifs reçoivent la parole évangélique avec empressement et examinent avec soin les Écritures pour voir si ce qu'on leur dit est exact. Act., xvii, 11. Voir Bérée 3, t. i, col. 1609. Les habitants de Thessalonique sont l'objet de sa particulière affection; il en attacha plusieurs à sa personne; I Thess., ii, 8, 17-20; iii, 10; II Cor., ix, 4. Voir Thessalonique. Les Macédoniens



153. — Monnaie macédonienne des premiers temps de la domination romaine.
Tête de Dionysos (Bacchus). — ℞. ΜΑΚΕ. Monogrammes. Chèvre.

étaient très généreux dans leurs offrandes pour les chrétiens de Jérusalem, il stimule le zèle des Corinthiens en leur parlant des Macédoniens. II Cor., ix, 2-4. Il note la charité des Macédoniens à son égard. II Cor., xi, 9. Les habitants de Philippes, en particulier, lui étaient aussi très dévoués, Phil., iv, 10, 14, et étaient généreux pour lui. Phil., iv, 15-19. — 2° Dans sa troisième mission, saint Paul avait le dessein en quittant Éphèse de se rendre à Jérusalem en faisant le tour par la Macédoine et l'Achaïe. Act., xix, 21; I Cor., xvi, 5; II Cor., i, 16; ii, 13; I Tim., i, 3. Il y envoya d'abord Timothée et Éraste, Act., xix, 22; puis il partit lui-même, après l'émeute d'Éphèse. Il n'y fit d'abord qu'un court séjour et passa en Grèce. Act., xx, 1-2. Trois mois plus tard, il revint en Macédoine, accompagné de quelques disciples de ce pays. C'est de Macédoine que saint Paul écrivit sa seconde Épître aux Corinthiens. Il y parle des afflictions de toute nature qu'il endure dans ce pays, II Cor., vii, 5; il cherche à stimuler le zèle des frères de Corinthe en leur disant l'éloge qu'il a fait d'eux aux Macédoniens et qu'ils ne voudront pas démentir. II Cor., ix, 1-5. — 3° Le vif intérêt que saint Paul portait aux Églises de Macédoine est attesté par les Épîtres qu'il adressa aux Thessaloniciens et aux Philippiens. Les Épîtres aux Philippiens furent écrites de Rome. Timothée prit une grande part à l'évangélisation de la Macédoine. Act., xvi, 3; xvii, 14; xix, 22; I Thess., iii, 2; II Cor., i, 1. Voir Timothée. — 4° Les Juifs étaient nombreux en Macédoine. Ils avaient un lieu de prières à Philippes, Act., xvi, 13, des synagogues à Thessalonique et à Bérée. Act., xvii,



154. — Tétradrachme de la province première de Macédoine, des premiers temps de la domination romaine.
Tête de Diane. — ℞. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ ΠΡΩΤΗΣ et monogramme.

1, 10. — 5° Les femmes jouèrent un rôle considérable dans l'évangélisation de la Macédoine et la première convertie y fut une femme, Lydie, originaire de Thyatire, mais fixée à Philippes. Act., xvi, 13-14; Phil., iv, 2-3.

II. Description et histoire de la Macédoine. — La Macédoine n'apparaît dans la Bible qu'à l'époque d'Alexandre. Les rois macédoniens, surtout Philippe II et Alexandre, avaient soumis à leur puissance toutes les tribus de races diverses qui habitaient le pays et leur royaume avait pour limites à l'ouest le prolongement septentrional du Pinde, c'est-à-dire les monts Lyncus, Bœon et Scarpos, à l'est les massifs de l'Orbèle et du



155. — Monnaie de la seconde province de Macédoine. Vers 150 avant J.-C.
Tête de Diane. — ℞. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ ΔΕΥΤΕΡΑΣ.

Rhodope, au sud la mer de Thrace, l'Olympe et les monts Cambuniens. Du côté du nord, il n'y avait pas de frontières naturelles. La Macédoine se divisait géographiquement en trois parties : 1° la basse Macédoine ou Émathie, plaine que traversent le bas Axius, le Ludias ou Rœdias et le bas Haliacmon. C'est le berceau de l'empire macédonien. C'est là que se trouvaient Pella, dont Philippe II fit sa capitale, et Bérée. Voir Bérée 3, t. i, col. 1609. 2° La haute Macédoine, à l'ouest, pays montagneux et sans villes avant Philippe. Elle comprenait la Lyncestide arrosée par l'Érigon, l'Élimée et l'Orestide arrosées par le haut Haliacmon, enfin la Pæonie tout à fait au nord; 3° la Macédoine orientale. Elle comprenait la Mygdonie, plaine située à l'est de l'Axius et sur la côte de laquelle, au nord du golfe Thermaïque. Là se trouvait la ville de Therme dont Cassandre, après la mort d'Alexandre, fit sa capitale et qu'il appela Thessalonique. La plaine arrosée par le cours inférieur du Strymon et

où se trouvaient les mines d'or des monts Pangée, avait pour ville principale Crénides, à la place de laquelle Philippe II fonda la forteresse de Philippes. Sur la côte de la Macédoine orientale se trouvaient un certain nombre de colonies grecques, en particulier Néapolis, à côté de l'ancienne ville de Daton, et Amphipolis, sur une presqu'île qu'arrose le Strymon. Entre les deux golfes où aboutissent l'Axius et le Strymon, s'avance la presqu'île de Chalcidique où se trouvait la ville d'Olynthe. La Chalcidique se termine elle-même par trois petites presqu'îles. La plus orientale, qui portait le nom d'Acté, est remplie par la masse du mont Athos; celle du milieu, la Sithonie, a d'excellents ports dont le principal est celui de Torone. La presqu'île occidentale ou Pallène avait pour ville principale Potidée.

La Macédoine passa sous la domination romaine en 168, après la victoire d'Æmilius Paulus à Pydna (fig. 152 et 153). Elle fut divisée en quatre parties (fig. 154-156) ayant pour chefs-lieux : Amphipolis, Thessalonique, Hella et Pelagonia. Tout rapport fut interdit entre les habitants de chacune des quatre régions. Tite Live, XLV, 29. En 146 avant J.-C., la Macédoine fut définitivement organisée en province. Florus, I, 30 (II, 14). D'après Ptolémée, III, XIII, 7, la province s'étendait à l'est jusqu'au Nestus, à l'ouest jusqu'à la mer Adriatique, au nord jusqu'au Drilo et au Scardus, au sud jusqu'à l'Épire, au sud-est jusqu'à



156. — Monnaie de la quatrième province de Macédoine. Des premiers temps de la domination romaine. Tête de Zeus (Jupiter). — ℟. ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ ΤΕΤΑΡΤΗΣ.

l'Œta et au golfe Maliaque. En 27 avant J.-C., lors du partage des provinces, la Macédoine resta au sénat. Dion Cassius, LIII, 12; Strabon, XVII, III, 25. De Tibère à Claude, c'est-à-dire de l'an 15 à l'an 44 après J.-C., elle devint province impériale. Tacite, *Annal.*, I, 76, 80; V, 10; Suétone, *Claud.*, XXV; Dion Cassius, LX, 24. Elle redevint province sénatoriale et fut réunie à l'Achaïe. Après cette époque, elle fut gouvernée par un propréteur qui portait le titre de proconsul. *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, 1, n. 7050; t. IX, n. 1123, 5533; t. XIV, n. 3593, etc. Le siège du gouvernement était Thessalonique. Cette ville jouissait du droit de ville libre ainsi qu'Amphipolis. Pline, *H. N.*, IV, 36, 38. Philippes, fortifiée après la bataille d'Actium, eut le titre de colonie romaine sous le nom de *Colonia Augusta Julia Philippensis*, Dion Cassius, LI, 4; *Corpus inscript. latin.*, t, III, 1, n. 386, 633, ainsi que quelques autres villes. Cf. Act., XVI, 12.

Les Romains avaient tracé des routes à travers la Macédoine; la plus célèbre était la Via Egnatia, qui partait de Philippes, passait par Amphipolis, Apollonie et Thessalonique, et se dirigeait vers Dyrrachium, sur la côte de l'Adriatique. C'est le chemin que suivit en partie saint Paul. Act., XVI, 11; XVII, 1. Il s'en écarta pour aller à Bérée, au sud-est de Thessalonique. C'est encore la route que dut suivre saint Paul pour aller en Illyricum. Rom., XV, 19. Voir ILLYRIE, t. III, col. 842. Cf. *Corpus inscript. latin.*, t. III, p. 127-128.

BIBLIOGRAPHIE. — E. M. Cousinery, *Voyage dans la Macédoine*, 2 in-4°, Paris, 1831; Desdevises du Dézert, *Géographie ancienne de la Macédoine*, in-8°, Paris, 1863; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 177-184, 201; Théod. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. IX (*Organisation de l'Empire romain*, par J. Marquardt, t. II), trad. franç., in-8°, Paris, 1892, p. 203-210; Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç. de R. Cagnat et J. Toutain, in-8°, Paris, 1888, t. X, p. 63-67; F. Hommel, *Geographie und politische Geschichte des klassischen Altertums*, dans le *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft* d'Iwan Müller, in-8° Nordlingue, 1889, t. III, p. 222-227; W. Ramsay, *St. Paul, the Traveller and the Roman citizen*, in-8°, Londres, 1895, p. 205-237; Ofeïcoff, *La Macédoine*, traduction du bulgare, in-16, Constantinople, 1887-1888; M. Demitsas, Η Μακεδονία ἐν λίθοις καὶ μνημείοις, in-8°, Athènes, 1896; V. Bérard, *La Macédoine*, in-18, Paris, 1897.

E. BEURLIER.

MACÉDONIEN (Μακεδών; Vulgate : *Macedo*), habitant de la Macédoine ou originaire de ce pays. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. Aman, le persécuteur des Juifs, est qualifié plusieurs fois de Macédonien dans la traduction d'Esther par les Septante, Esth., IX, 24; XVI, 10, et cette traduction inexacte est passée du grec dans la Vulgate, dans la partie deutérocanonique de ce livre. Esth., XVI, 10. Aman était en réalité « Agagite », comme le porte le texte hébreu, c'est-à-dire du pays d'Agag en Médie. Voir AGAGITE, t. I, col. 260. — 2. Esth., XVI, 14, il est dit, par suite du titre de Macédonien qui lui a été donné au ℣. 10, qu'Aman se proposait de « transférer le royaume des Perses aux Macédoniens », ce qui, pris à la lettre, serait un anachronisme, les Macédoniens étant inconnus en Asie du temps d'Aman. C'est donc Agagite ou un autre nom de peuple qu'il faudrait lire ici, si ce passage n'est pas une addition postérieure à la conquête de la Perse par Alexandre le Grand. — 3. Alexandre le Grand lui-même est appelé « roi macédonien ». I Mach., I, 1; VI, 2. Voir CÉTHIM, t. II, col. 471. — 4° Dans II Mach., VIII, 20, « les Macédoniens » sont les Grecs et les Syriens du royaume des Séleucides. Cf. Diodore de Sicile, XIX, 18, 82.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Un Macédonien apparut en vision à saint Paul et lui demanda de se rendre dans son pays afin de le convertir, ce que l'apôtre fit aussitôt. Act., XVI, 9. — 2. Saint Paul parle aussi des Macédoniens en général, c'est-à-dire des païens convertis de cette partie de la Grèce qu'on appelait de son temps la Macédoine, dans sa seconde Épître aux Corinthiens, IX, 2, 4. — 3. Un certain nombre de Macédoniens sont nommés dans le Nouveau Testament. Ce sont : Aristarque de Thessalonique, qui accompagna saint Paul à Éphèse et à Rome, Act., XIX, 29; XX, 4; XXVII, 2; Gaius dont nous ne connaissons pas la ville et qui était également à Éphèse, lors de l'émeute qui s'éleva contre saint Paul, Act., XIX, 29; Secundus, de Thessalonique, Act., XX, 4; Sopater, fils de Pyrrhus, de Bérée. Act., XX, 4. Voir ARISTARQUE, t. I, col. 963; GAIUS 1, t. III, col. 44; SECUNDUS, SOPATER. Deux femmes macédoniennes, Evodie et Syntique, sont mentionnées parmi les chrétiennes de Philippes. Phil., IV, 2. Voir EVODIE, t. II, col. 2121.

E. BEURLIER.

MACELLOTH (hébreu : *Miqlôt*), nom de deux Israélites.

1. MACELLOTH (Septante : Μακελώθ; *Alexandrinus* : Μαχαλώθ), le dernier des fils de Jéhiel (Abigabaon) et de Maacha. Voir JÉHIEL 2, t. III, col. 1219; et MAACHA 7, col. 466. Il eut pour fils Samaa ou Samaan. I Par., VIII, 31-32; IX, 37-38. Ses descendants habitèrent à Jérusalem.

2. MACELLOTH (Septante : Μακελλώθ), chef de la seconde division de l'armée de David. I Par., XXVII, 4. Le texte qui le concerne est obscur et semble dire qu'il n'était que le chef en second de cette partie de l'armée, comprenant vingt-quatre mille hommes, tandis que le général en chef était [Éléazar, fils de] Dudia, l'Ahohite. Voir DODO 3, DUDIA, ÉLÉAZAR 3, t. III, col. 1460, 1509, 1650.

MACÉLOTH (hébreu : *Maqhêlôt;* Septante : Μακηλώθ), vingt-sixième station des Israélites dans le désert, après la sortie d'Égypte, entre Arada (t. I, col. 873) et Thahath. Num., XXXIII, 25-26. Le mot hébreu *maqhêlôt* signifie dans Ps. LXVIII (Vulgate, LXVII, 27), « assemblées. » Le site de cette station est inconnu. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 278.

MACÉNIAS (hébreu : *Miqnêyâhû,* « possession de Jéhovah ; » Septante : Μακελλία, Μακενία), Mérarite, un des Lévites appartenant au second ordre des musiciens du sanctuaire du temps de David. Il jouait du *kinnôr 'al has-semînit le-naṣêaḥ.* I Par., XV, 18, 21. Voir pour le *kinnôr,* HARPE, t. III, col. 434. *Semînit* est expliqué comme signifiant « à l'octave » et désignant la basse; on lui attribue aussi le sens de harpe à huit cordes, etc. La signification du mot *le-naṣêaḥ* est également obscure. La Vulgate l'a traduit par *epinicion,* « chant de victoire, » mais cette traduction est difficile à justifier. Le sens le plus probable est « pour conduire le chant ».

MACER (grec : Μάκρων ; Vulgate : *Macer*), surnom de Ptolémée, qui fut d'abord gouverneur de Cypre, puis de Phénicie. Μάκρων signifie « le long », c'est-à-dire de haute taille. Le latin l'a rendu par *Macer,* « maigre, » à cause sans doute de la ressemblance de son dans les mots, sans tenir compte du sens. II Mach., X, 12. Voir PTOLÉMÉE MACER.

MACHABÉES (grec : Μακκαβαῖος; Vulgate : *Machabæus*). Sous ce nom sont désignées deux familles : 1° celle du prêtre Mathathias qui prit la tête du mouvement de résistance à l'oppression des rois de Syrie et gouverna la Judée pendant la seconde moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ et la première moitié du Ier, c'est-à-dire de 166 à 49; 2° les sept frères qui furent martyrisés sous Antiochus IV Épiphane.

1. MACHABÉES. Les fils du prêtre Mathathias sont appelés du nom général de Machabées par les livres qui racontent l'histoire des premiers d'entre eux. Ce mot, qu'on peut interpréter par « marteau », fut donné en surnom à Judas, troisième fils de Mathathias, parce qu'il écrasait comme un marteau les ennemis du peuple juif. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1790. De lui, il passa dans le langage courant à toute la descendance de Mathathias. Cependant le nom de la famille est celui d'Asmonéens. Josèphe, *Antiq. jud.,* XII, VI, 1. Ce nom leur vient d''Ασαμωναῖος, grand-père de Mathathias. Les écrivains juifs emploient ce mot de préférence à celui de Machabées et les livres canoniques qui portent leur nom sont désignés par eux sous celui de *livre des Asmonéens.* Cf. Winer, *Realwörterbuch,* au mot *Makkabäer.* Asmon, en hébreu *Hasmôn,* signifie « grand, riche ». Cf. Ps. LXVIII (LXVII), 32 (Vulgate : *legati*). Le tableau suivant donne la généalogie des Machabées : les noms écrits en petites capitales sont ceux des personnages mentionnés dans la Bible. Les dates sont celles de la mort. Elles sont toutes antérieures à Jésus-Christ :

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES MACHABÉES

Asmon
SIMON
JEAN
MATHATHIAS † 167

JEAN GADDIS † 161 — SIMON THASI † 135 — JUDAS MACHABÉE † 161 — ÉLÉAZAR ABARON † 163 — JONATHAN APPHUS † 143

(enfants de Simon Thasi :) JUDAS † 135 — JEAN HYRCAN I † 106 — MATHATHIAS † 135 — FILLE *mariée à* PTOLÉMÉE

(enfants de Jean Hyrcan I :) Salomé Alexandra *épouse* Aristobule I † 105 — Antigone † 105 — Alexandre Jannée *épouse* Salomé Alexandra † 78 — Fils — Fils

(enfants d'Alexandre Jannée :) Hyrcan II † 30 — Aristobule II † 49

Alexandra † 28 *épouse* Alexandre † 49 — Antigone † 49

Marianne † 20 *épouse* Hérode le Grand — Aristobule † 35

I. AFFRANCHISSEMENT DES JUIFS PAR LES MACHABÉES. — 1° *Révolte des Machabées contre Antiochus.* — L'honneur des Machabées est d'avoir été les chefs de la résistance au paganisme hellénique et d'avoir sauvé la religion du vrai Dieu. Lorsque Mathathias et ses fils se soulevèrent contre Antiochus IV Épiphane, le peuple juif souffrait la plus cruelle persécution. Dès le début du règne de ce prince, un certain nombre « d'enfants d'iniquité » s'étaient laissé séduire par les mœurs grecques. Ils avaient demandé au roi la permission de vivre à la façon des gentils; un gymnase s'était élevé à Jérusalem et l'on avait vu des Juifs dissimuler leur circoncision. I Mach., I, 12-16. Le chef du parti hellénique, « des impies, » comme les appelaient ceux qui se nommaient eux-mêmes les pieux ou *assidéens* (voir ASSIDÉENS, t. I, col. 1131), était Jason, le propre frère du grand-prêtre Onias III. Il corrompit de nombreux prêtres et alla jusqu'à envoyer un don considérable pour les sacrifices offerts à Hercule dans la ville de Tyr. II Mach., IV, 7-19. Voir JASON 4, t. III, col. 1141. Après sa victoire sur Ptolémée VI Philométor, le roi de Syrie résolut de faire disparaître la religion d'Israël. Il vint à Jérusalem avec une puissante armée, entra dans le lieu saint, pilla les trésors du Temple et établit un surintendant des tributs qui s'installa dans la capitale juive avec une suite nombreuse. La ville de David fut fortifiée et reçut une garnison syrienne. Il fut défendu d'offrir des sacrifices dans le Temple, les choses saintes furent

profanées, la célébration du sabbat et des fêtes, la circoncision des enfants furent interdites; au contraire partout furent bâtis des temples aux idoles et on offrit de l'encens en leur honneur; les Livres Saints furent déchirés et brûlés, on égorgeait ceux chez qui on en trouvait des copies, toute désobéissance aux ordres du roi était punie de mort. I Mach., I, 21-64. Voir ANTIOCHUS 3, t. I, col. 693. Nombreux furent ceux qui préférèrent la mort à l'apostasie. I Mach., I, 65-67. Mathathias et ses fils changèrent cette résistance passive en une lutte à main armée contre l'oppresseur. I Mach., II. Voir MATHATHIAS 5. L'histoire des premiers Machabées, c'est-à-dire de Judas, de Jonathas, de Simon, est celle d'une lutte incessante et finalement couronnée de succès pour maintenir l'indépendance politique et religieuse du peuple juif. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1790; JONATHAS 3, t. III, col. 1620; SIMON 3 MACHABÉE.

2° *Judas Machabée.* — Durant la première période de leur histoire, de 168 à 153 avant J.-C., les Machabées et leurs partisans réussirent à tenir en échec la puissance syrienne. L'occupation de la cité sainte par les étrangers avait réduit les Juifs à faire une guerre de partisans dans les montagnes. I Mach., II, 28. Le théâtre des premiers exploits de Judas fut la contrée située au nord-est de Jérusalem. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1791. La prise de la ville sainte, en 165, termina le premier acte de la lutte. I Mach., IV, 36-61; II Mach., X, 1-9. Prenant alors l'offensive, Judas attaqua les peuples du voisinage, mais ces guerres n'eurent pour effet que de protéger la Judée contre leurs attaques. I Mach., V, 1-68; II Mach., X, 15-38; XII, 3-46. En fait, Judas n'eut jamais sous sa dépendance que le voisinage immédiat de Jérusalem. Ses points d'appui étaient la ville sainte et Bethsura au sud de Jérusalem, qu'il avait solidement fortifiées. I Mach., IV, 60-61. Sous le règne d'Antiochus V Eupator, les expéditions de Lysias aboutirent à des traités de paix où l'indépendance des Juifs et la souveraineté de Judas furent reconnues. II Mach., X, 10-14; XI, 1-38; I Mach., VI, 17-63. Voir ANTIOCHUS 4, t. I, col. 700; JUDAS, t. III, col. 1793, et LYSIAS, t. IV, col.

La campagne de Nicanor, au début du règne de Démétrius Ier, aboutit de même à une défaite et Judas fut de nouveau tranquille. I Mach., VII, 26-50. Voir DÉMÉTRIUS 1, t. II, col. 1398; NICANOR. La mort de Judas, dans la bataille qu'il livra à Bacchides, eut pour conséquence la défaite de ses partisans et le triomphe du parti hellénique. La famine augmenta le désastre et jamais on ne vit pareille tribulation en Israël. I Mach., IX, 23-27.

3° *Jonathas Machabée.* — Jonathas releva le courage du peuple resté fidèle. Abandonnant la Judée où les Syriens régnaient en maîtres, il se réfugia à Bethbessé, dans le désert. Vainqueur de Bacchides qui assiégeait la ville, il signa avec lui un traité de paix et s'établit à Machmas au nord de Jérusalem. I Mach., IX, 62-73. La rivalité d'Alexandre Balas et de Démétrius Ier Soter fournit à Jonathas une occasion favorable de rendre aux Juifs leur indépendance. Les deux rivaux cherchèrent son appui et ce fut à qui lui ferait les plus brillantes promesses. Jonathas se déclara pour Alexandre. I Mach., X, 1-47. Il reçut en remerciement la reconnaissance officielle de son pouvoir civil et militaire sur la Judée, par Alexandre et par son allié Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte. I Mach., X, 60-65. Voir ALEXANDRE 2 BALAS, t. I, col. 348; DÉMÉTRIUS 1, t. II, col. 1361. La mort des deux princes assura le trône de Syrie à Démétrius II en 146-145. Ce roi, qui n'avait pas perdu le souvenir des défaites infligées à son général Apollonius par Jonathas, I Mach., X, 69-87, reconnut l'autorité du Machabée sur la Judée et sur les villes de Samarie dont il s'était emparé. I Mach., XI, 30-37. Le prince asmonéen témoigna sa reconnaissance en défendant Démétrius contre Tryphon. I Mach., XI, 44-50, mais le roi de Syrie se montra ingrat envers son défenseur. Il fut puni de sa trahison; Tryphon s'empara d'Antioche et le jeune Antiochus VI, qu'il fit monter sur le trône, rechercha à son tour l'amitié de Jonathas et le confirma dans ses titres. I Mach., XI, 57-58. Tryphon voulut bientôt pour lui-même le trône qu'il avait donné au jeune roi. Par de fallacieuses promesses, il persuada à Jonathas de licencier ses troupes et l'attira à Ptolémaïde, où il le mit à mort. I Mach., XII, 39-48. Voir JONATHAS 3, t. III, col. 1620. La puissance du parti national était si solidement établie que cet assassinat ne l'ébranla en rien.

4° *Simon Machabée.* — Simon prit la succession de son frère, et s'allia à Démétrius II, qui de nouveau reconnut l'indépendance des Juifs. Simon porta à la fois le titre de grand-prêtre et d'ethnarque. L'an 142 avant J.-C. marque la première année de l'indépendance complète de la Judée. I Mach., XIII, 36-42. Le dernier rempart de la puissance syrienne, la citadelle de Jérusalem, fut prise par Simon. I Mach., XIII, 46-51. Voir DÉMÉTRIUS 2, t. II, col. 1362. Antiochus VII Sidètes, lorsqu'il voulut s'emparer à son tour de la Syrie, commença par s'assurer l'alliance de Simon et par reconnaître l'indépendance des Juifs, I Mach., XV, 1-9; il est vrai qu'il revendiqua plus tard comme siens Joppé, Gazara et la citadelle de Jérusalem, mais ces réclamations furent inutiles. L'assassinat de Simon par le général syrien Ptolémée ne rendit pas aux Syriens le pays qu'ils avaient perdu. I Mach., XV, 28-36; XVI, 14-17. Jean Hyrcan vengea son père et comme lui fut grand-prêtre et ethnarque de Judée. Voir JEAN 4 HYRCAN, t. III, col. 1154.

5° *Caractère de l'œuvre des Machabées.* — Par leur bravoure et leur constance, les Machabées avaient réussi à secouer le joug syrien et à reconstituer la nation juive. Cette reconstitution avait été définitive sous Simon et les titres qui lui furent reconnus furent portés par ses successeurs. — 1. Les guerres dont ils furent les héros sont parmi les plus glorieuses que soutinrent jamais des nations noblement jalouses de leur indépendance nationale et religieuse. Les paroles de Judas à ceux qui lui conseillent la retraite : « Dieu nous garde de fuir! Si notre temps est arrivé, mourons courageusement pour nos frères et ne portons pas atteinte à notre gloire, » I Mach., IX, 10, valent bien celles d'un Léonidas. Non seulement les Machabées furent des héros, mais ils furent aussi des généraux habiles. Judas organisa ses partisans en armée régulière, la subdivisa en groupes à la tête desquels étaient placés suivant leur importance des chefs supérieurs, des commandants de mille, de cent, de cinquante et de dix hommes. I Mach., III, 55. Simon donna une solde à ses troupes à l'exemple des rois syriens. I Mach., XIV, 32; cf. I Mach., III, 28. Aux soldats juifs, Jean Hyrcan joignit des auxiliaires étrangers qui se battirent pour eux avec le plus grand courage. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4; XIII, 5; XIX, 1. Voir ARMÉE 1, t. I, col. 977, 981-982. Judas et ses successeurs surent employer l'artillerie de siège, ils firent des balistes et des machines diverses. I Mach., VI. 20, 52, Voir BALISTE, t. I, col. 1414; CATAPULTE, t. II, col. 346; MACHINE, t. IV, col. 505. L'habileté diplomatique des Machabées ne fut pas moindre que leur génie militaire. Ils surent se ménager les alliances des Romains et des Spartiates. I Mach., VIII, 1-32; XII, 1-23; XIV, 16-26; XV, 15-24. — Simon fut le premier qui frappa des monnaies à son nom. Il reçut ce privilège d'Antiochus VII Sidètes. I Mach., XV, 6. Voir MONNAIE.

2. Il est évident cependant que les Machabées furent avant tout de fidèles observateurs de la loi. C'est en Dieu qu'ils mettaient leur confiance et les Livres Saints étaient leur consolation, I Mach., XII, 9; ils observaient scrupuleusement le sabbat, ne livrant jamais d'eux-mêmes bataille ce jour-là, I Mach., II, 32; II Mach., VI, 11; VIII, 26, etc.; l'année sabbatique, I Mach., VI, 53; la loi du nazaréat, I Mach., III, 49; les exemptions du service militaire établies par la loi, I Mach., III, 56;

cf. Deut., xx, 5, 8; les jours de prières et de jeûnes, I Mach., iii, 47; II Mach., x, 25, etc. La nouvelle fête de la dédicace fut un hommage aux anciens rites. II Mach., i, 9. Cependant il y eut une innovation de première importance, ce fut l'interruption de la succession héréditaire dans la charge de grand-prêtre. Onias IV, fils d'Onias III, s'enfuit en Égypte et y bâtit, à Léontopolis, un temple schismatique. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, iii; *Bell. jud.*, I, i, 1. Voir Onias III. Les rois de Syrie s'arrogèrent le droit de nommer le grand-prêtre. Jason, frère d'Onias III, chef du parti hellénique, sollicita à prix d'argent Antiochus Épiphane, pour obtenir de lui ce titre. II Mach., iv, 7. Alcime dut sa nomination au même prince. I Mach., vii, 9. Voir Alcime, t. i, col. 338. Alexandre Balas donna la grande-prêtrise à Jonathas, I Mach., x, 20, que reconnurent aussi en cette qualité Démétrius II et Tryphon. Simon fut à son tour reconnu par Démétrius II qui lui donna en même temps, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le titre d'ethnarque. I Mach., xiii, 36-42. Voir Ethnarque, t. ii, col. 2033.

Dans les lettres adressées à cette époque par les nations étrangères ou par les rois, nous voyons apparaître un autre pouvoir à côté de celui du grand-prêtre et plus tard de l'ethnarque, c'est la γερουσία ou assemblée des anciens. I Mach., xii, 6; II Mach., i, 10; iv, 44; xi, 27; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3. C'était, mieux organisé et avec plus de consistance, le conseil qui avait assisté Moïse, Num., xi, 16, 17, 24-30, et qui, depuis ce temps, avait perdu son autorité et son organisation primitives. Ce conseil composé de prêtres et de laïques fut plus tard appelé sanhédrin. Voir Anciens 3, t. i, col. 554; Sanhédrin.

II. Jean Hyrcan et ses successeurs. — Le premier livre des Machabées s'arrête au début du règne de Jean Hyrcan. Voir Jean 4 Hyrcan, t. iii, col. 1154. Voici le résumé de l'histoire de ses successeurs; elle est la transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et sa connaissance est indispensable à qui veut comprendre l'état du monde juif au temps où Notre-Seigneur apparut sur la terre.

1° *Aristobule Ier* (105-104). — En mourant, Jean Hyrcan laissa cinq fils. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 7. Deux d'entre eux sont inconnus, les trois autres sont Aristobule, Antigone et Alexandre Jannée. Par testament, il donna le pouvoir civil à sa femme et la grande-prêtrise à Aristobule. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xi, i; *Bell. jud.*, I, iii, 1. Celui-ci mit en prison sa mère, l'y laissa mourir de faim et s'empara du pouvoir. Il empoisonna de même ses frères, à l'exception d'Antigone. Josèphe, *ibid.* La confiance qu'il donna à ce dernier excita contre lui la jalousie. On l'accusa de complot contre Aristobule, si bien que celui-ci le fit tuer par ses gardes. Le meurtre commis, Aristobule en eut un chagrin si amer que, dit-on, il hâta sa mort. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xi, 1-3; *Bell. jud.*, I, iii, 1-6. Aristobule, plus encore que son père, s'éloigna des traditions des Machabées, pour adopter les mœurs grecques. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xi, 3. Le premier, il prit le titre de roi, que ses successeurs gardèrent jusqu'à la conquête de la Judée par Pompée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xi, 1; *Bell. jud.*, I, iii, 1. Cependant sur ses monnaies, il ne prit ni le titre royal, ni son nom grec, il s'appelle : *Judas grand-prêtre* (fig. 157). Il portait, en effet, le nom hébreu de Judas. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, x. Cf. Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 61-63. Aristobule conquit les districts situés au nord de la Palestine, en particulier une grande partie de l'Iturée dont il força les habitants à se circoncire et à pratiquer la loi juive. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xi, 3. Voir Iturée, t. iii, col. 1039. Il mourut d'une cruelle maladie, après un an de règne, en 104 avant J.-C.



157. — Monnaie d'Aristobule Ier.

יהודה כהן גדול וחבר הי[הודים], « Judas, grand-prêtre, et la communauté des Juifs, » dans une couronne de laurier ou d'olivier. — ℞. Deux cornes d'abondance; au milieu, une tête de pavot.

2° *Alexandre Jannée* (104-78). — A la mort d'Aristobule, sa veuve, Salomé Alexandra, fit sortir de prison les trois frères de son mari, éleva l'aîné, Alexandre Jannée, au trône et à la grande-prêtrise et l'épousa. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xii, 1; *Bell. jud.*, I, iv, 1. Le règne du nouveau prince fut rempli par des guerres perpétuelles. Il commença par assiéger Ptolémaïde, mais Ptolémée Lathurus, chassé du trône par sa mère Cléopâtre et souverain de Cypre, vint au secours de la ville. Alexandre fut obligé de lever le siège. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xii, 2-4. Un instant, Ptolémée fut disposé à traiter avec Alexandre, mais, apprenant que celui-ci demandait contre lui le secours de Cléopâtre, il cessa les pourparlers et fit avancer son armée. Il conquit Asochis en Galilée et prit position contre Alexandre à Asophon, sur les bords du Jourdain. Les Juifs furent défaits et massacrés. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xii, 4-5. Cléopâtre envoya alors une armée en Palestine pour empêcher son fils de devenir trop puissant. Ptolémée essaya une diversion en Égypte, fut battu et obligé de retourner à Gaza. Cléopâtre s'empara de la Palestine tout entière. Ses conseillers voulaient qu'elle l'annexât à l'Égypte, mais Ananias, général juif aux ordres de la reine, la poussa à traiter avec Alexandre. Ptolémée fut contraint de retourner à Cypre, Cléopâtre rappela son armée et Alexandre régna de nouveau sur le pays. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiii, 1-3. Il tourna alors ses armes contre les pays situés à l'est du Jourdain, prit Gadara, Amathus, puis dans le pays des Philistins, Raphia, Anthédon et enfin Gaza, en 96 avant J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiii, 3-4.



158. — Salomé et Aristobule Ier.

ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΣΑΛΟΜΗΣ (en grande partie illisible). ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΙΣΤΟΒΟΥΛΟΥ. Leurs portraits.

A ces guerres s'ajoutèrent des dissensions intestines, dont on trouve l'écho dans les traditions rabbiniques. H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, in-8°, Paris, 1867, t. i, p. 96-98. La secte des pharisiens était perpétuellement en conflit avec le prince. La cause en était surtout dans la négligence que mettait Alexandre à remplir ses fonctions de grand-prêtre. Alexandre réprima les émeutes avec une véritable cruauté. Il fit massacrer par ses mercenaires 600 Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiii, 5; *Bell. jud.*, I, iv, 3. Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 98, note; Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, in-8°, Greifswald, 1874, p. 96. La nature belliqueuse d'Alexandre l'entraîna bientôt à une nouvelle guerre contre les tribus arabes situées à l'est du Jourdain. Il tomba dans une embuscade que lui dressa le roi arabe Obédas. Ce fut à grand'peine qu'il s'échappa et revint à Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiii, 5. Les pharisiens profitèrent de sa

défaite pour se révolter, et pendant six ans il dut lutter contre son peuple à l'aide de troupes mercenaires. Près de 50 000 Juifs périrent, dit-on, dans cette guerre civile. Quand Alexandre leur demanda ce qu'ils désiraient pour conditions de la paix et de la soumission, ils répondirent qu'ils demandaient sa mort. En même temps, ils appelaient à leur aide Démétrius III, fils d'Antiochus Grypas et gouverneur d'une partie de la Syrie. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 5; *Bell. jud.*, I, IV, 3-4. L'armée de Démétrius, unie aux adversaires d'Alexandre, battit complètement le prince qui perdit ses troupes mercenaires et fut obligé de s'enfuir dans les montagnes. Cependant le sentiment national ramena à Alexandre 6 000 révoltés; le reste fut défait par lui. Les chefs de la rébellion, assiégés dans Béméselis, furent réduits à capituler. Conduits à Jérusalem, ils furent crucifiés avec près de 800 de leurs partisans, en présence de leurs femmes et de leurs enfants. Ce spectacle répandit la terreur au point que, pendant la nuit, 8000 Juifs s'enfuirent et ne reparurent plus en Judée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIV, 1-2; *Bell. jud.*, I, IV, 4-6. Tranquille à l'intérieur, Alexandre eut encore à soutenir des luttes contre Antiochus XII à qui il tenta en vain d'interdire le passage à travers la Judée au moment où le roi de Syrie entreprenait une campagne contre les Arabes. Après la mort d'Antiochus XII, le roi de Damas, Arétas, devint le voisin le plus redoutable des Juifs. Ce prince attaqua Alexandre et le battit. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 2; *Bell. jud.*, I, IV, 8. Plus heureux en 84-81, Alexandre conquit Pella, Dium, Gérasa, Gaulana, Séleucie et enfin Gamala. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 3. La débauche à laquelle il continuait de se livrer au milieu des fatigues ruina sa santé et, en 78, il succomba pendant qu'il faisait le siège de Ragaba. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 5. Son corps, rapporté à Jérusalem, y fut enterré en grande pompe. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 1; cf. *Bell. jud.*, V, VII, 3. Les monnaies d'Alexandre Jannée ont une double inscription. Dans le texte hébraïque il porte le nom de Jonathan et dans le texte grec celui



159. — Monnaie d'Alexandre Jannée.

יהד הכהן גדל וחבר היהד. [Α]ΛΕΞΑ, Jonathan, le grand-prêtre, et la communauté des Juifs. Alexa[ndre]. — ℞. Deux cornes d'abondance dans un grénetis.

d'Alexandre (fig. 159). Cf. Madden, *Coins of the Jews*, p. 83-90.

3° *Alexandra* (78-69). — Alexandre laissa le trône à sa veuve Salomé Alexandra (fig. 160) qui nomma grand-



160. — Monnaie d'Alexandra.

ΑΛΕΞΑΝΔ ΒΑΣΙΛΙΣ, autour d'une ancre. — ℞. Soleil à huit rayons. Trace d'une légende hébraïque.

prêtre son fils aîné Hyrcan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 1-2; *Bell. jud.*, I, V, 1. Sous tous rapports, son règne fut l'antithèse de celui de son second mari. Elle fut complètement sous la dépendance des pharisiens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 2-3, 6; *Bell. jud.*, I, V, 2-3. Sa politique étrangère fut énergique et prudente. Le principal événement de ce règne fut l'expédition d'Aristobule, fils de la reine, contre Damas. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 3; *Bell. jud.*, I, V, 3. En somme, ce fut un règne paisible au dedans et au dehors. Cependant les sadducéens n'avaient pas renoncé à la puissance, ils se groupaient autour d'Aristobule, second fils de la reine. Le prince se révolta quand il vit sa mère malade et disposer du trône en faveur d'Hyrcan II, son fils aîné. Alexandra mourut avant que la guerre éclatât entre les deux frères. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 6-5; *Bell. jud.*, I, V, 4.

4° *Aristobule II.* — A peine Alexandra fut-elle morte et Hyrcan II, déjà grand-prêtre, eut-il commencé à exercer le pouvoir civil, qu'Aristobule l'attaqua. La bataille s'engagea près de Jéricho. Une partie des troupes d'Hyrcan passa à Aristobule et lui assura la victoire. Hyrcan se réfugia dans la citadelle de Jérusalem, mais il fut obligé de se rendre et de céder à Aristobule, à la fois, le pouvoir civil et la grande-prêtrise. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 2; *Bell. jud.*, I, VI, 1. Cf. *Ant. jud.*, XV, III, 1; XX, X. C'est alors que nous voyons entrer en scène l'Iduméen Antipas ou Antipater, père d'Hérode le Grand. Voir HÉRODE 2, t. III, col. 698; IDUMÉE, t. III, col. 830. Convaincu à juste raison qu'il avait plus à redouter du belliqueux Aristobule que du faible Hyrcan, Antipater persuada à ce dernier que sa vie était en danger, lui recruta des partisans parmi les Juifs et enfin lui assura l'alliance des princes arabes. Quand il l'eut convaincu, il partit avec lui de Jérusalem pendant la nuit et se réfugia à Pétra, capitale d'Arétas. Moyennant la promesse que ce dernier travaillerait au rétablissement d'Hyrcan sur le trône, le prince asmonéen promettait de rendre au roi arabe les douze villes prises sur lui par Alexandre Jannée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 3-4; *Bell. jud.*, I, VI, 2. Arétas attaqua Aristobule et le défit; presque toute l'armée du prince vaincu passa à Hyrcan, qui assiégea son frère dans le Temple. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 1-2. Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 113. Sur ces entrefaites, Scaurus, lieutenant de Pompée, arriva à Damas; les deux frères lui envoyèrent chacun de leur côté des ambassadeurs avec des sommes d'argent considérables. Scaurus jugea que la position d'Aristobule était plus forte et se décida pour lui. Arétas fut sommé de lever le siège. Aristobule le poursuivit et lui infligea une défaite sanglante. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 3; *Bell. jud.*, I, VI, 2-3. A partir de ce moment l'influence romaine fut dominante en Judée. Aristobule combla Pompée de présents, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 1, mais le général romain refusa de se prononcer entre les partis qui divisaient les Juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 2; Diodore de Sicile, XL; il exigea qu'ils demeurassent en paix, jusqu'à la fin de son expédition contre les Nabatéens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 3. Aristobule mécontent quitta Dium où il était avec Pompée. Celui-ci interrompit son expédition pour le châtier.

Le prince juif, au lieu d'obéir aux messages de Pompée, se prépara à lui résister dans Jérusalem. Pompée apparut bientôt devant la ville sainte. Aristobule effrayé se rendit au camp romain et promit de livrer la ville si Pompée suspendait les hostilités. Celui-ci garda Aristobule et ordonna à Gabinius d'entrer à Jérusalem, mais les Juifs fermèrent les portes. Pompée irrité s'avança contre la ville sainte. A l'intérieur, les Juifs étaient divisés, les partisans d'Aristobule voulaient résister, les amis d'Hyrcan, au contraire, voulaient ouvrir les portes à Pompée qu'ils considéraient comme leur ami. Ils l'emportèrent et Pompée envoya Pison pour en prendre possession. Les Romains furent néanmoins obligés de faire l'assaut de la citadelle. Après un siège de trois mois, elle fut prise et 12 000 Juifs furent massacrés, en 63 avant J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 3-IV, 2; *Bell. jud.*, I, VI, 4-VII, 5; Dion Cassius, XXXVII, 16; Strabon, XVI, II, 40, Tite Live, *Epitome*, 102; Tacite, *Hist.*, V, 9; Appien, *Syriac.*, L. Pompée pénétra jusque dans

le lieu saint, mais ne toucha pas aux trésors du Temple et prit soin qu'on continuât les sacrifices. Les auteurs de la révolte furent mis à mort, un tribut considérable fut imposé à la Judée et une grande partie du territoire passa sous la dépendance du proconsul de Syrie. Hyrcan II reçut le gouvernement du reste avec le titre de grand-prêtre, mais perdit celui de roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; XX, X; *Bell. jud.*, I, VII, 6-7; Cicéron, *Pro Flacco,* 67. Aristobule fut emmené comme prisonnier de guerre, avec ses fils Alexandre et Antigone, et il figura au triomphe de Pompée. Un grand nombre de Juifs furent également conduits à Rome et, affranchis plus tard, formèrent la communauté juive de Rome, qui devint très importante. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 5; *Bell. jud.*, I, VII, 7; Plutarque, *Pompée,* 45; Appien, *Mithridate,* 117. Voir AFFRANCHIS, t. I, col. 255.

5° *Le gouvernement des rois Asmonéens.* — Les derniers Machabées furent des souverains indépendants. Comme un grand nombre de vassaux des Séleucides, ils profitèrent de la décadence du royaume de Syrie pour prendre eux-mêmes le titre de roi. Cependant, pour leurs compatriotes, ils furent surtout grands-prêtres. Quelques-uns d'entre eux furent peu zélés dans l'accomplissement de leurs fonctions, mais ils n'en conservèrent pas moins héréditairement un titre auquel ils tenaient et qui était indispensable à leur autorité sur la nation juive. Les partis qui avaient divisé la Judée sous les premiers Machabées continuèrent leur lutte sous d'autres noms, pendant cette seconde période. Ceux que les livres des Machabées appelaient « les impies » avaient trouvé un moyen de concilier l'observation de la loi de Moïse avec les mœurs helléniques, ils s'appelaient maintenant les sadducéens et, pleinement sympathiques à la politique des derniers princes asmonéens, ils étaient à leur service dans l'armée et dans la diplomatie. Voir SADDUCÉENS. Les Assidéens étaient devenus les Pharisiens et, de plus en plus, sous prétexte d'observer scrupuleusement la loi, ils y ajoutaient des observances nouvelles. S'ils eurent quelque temps une influence prépondérante sous Salomé Alexandra, sous les autres princes, les Sadducéens furent les inspirateurs du gouvernement. Voir PHARISIENS.

Tandis que les premiers Asmonéens avaient surtout cherché à faire rentrer en Palestine leurs compatriotes établis dans les pays voisins, I Mach., V, 23, 43-54, les derniers, au contraire, cherchèrent à soumettre les peuples voisins et à les judaïser. C'est ainsi que nous avons vu Aristobule, après avoir conquis les districts situés au nord de la Palestine, forcer les habitants de la partie de l'Iturée qu'il avait soumise à se faire circoncire. Alexandre Jannée avait de même annexé à son royaume les pays situés à l'est du Jourdain, et sur la côte le pays des Philistins. La conquête romaine ruina l'œuvre asmonéenne et il ne resta à Hyrcan II que quelques débris de leur empire.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les histoires générales du peuple d'Israël et les ouvrages relatifs aux deux Livres des Machabées, voir H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques,* t. I : *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien,* in-8°, Paris, 1867; Milman, *Post-biblical History of the Jews, from the close of the Old Testament about the year 420 till the destruction of Jerusalem in the year 70*, 2 in-8°, Londres, 1856; Stanley, *Lectures on the history of the Jewish Church,* 3e série, *From the captivity to the Christian Era,* in-12, Londres, 1876; Bost, *L'époque des Maccabées, histoire du peuple juif depuis le retour de l'exil jusqu'à la destruction de Jérusalem,* in-8°, Strasbourg, 1862; F. de Saulcy, *Histoire des Machabées ou princes de la dynastie asmonéenne,* in-8°, Paris, 1880; Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer,* in-8°, Greifswald, 1874; Graetz, *Histoire des Juifs,* trad. Wogue, in-8°, Paris, 1884, t. II, p. 79-223; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 2e édit., in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 162-294.

E. BEURLIER.

2. MACHABÉES (LES SEPT FRÈRES). On désigne sous ce nom sept jeunes gens qui furent martyrisés avec leur mère par ordre d'Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie. Le second livre des Machabées, VII, 1-41, raconte leur supplice et leur courage héroïque. Le quatrième livre apocryphe des Machabées a longuement développé ce chapitre. La Bible ne leur donne pas le nom de Machabées. Elle n'indique pas davantage où se passe la scène de leur martyre, ni quelle en est la date. On admet généralement, avec le Martyrologe romain, que les sept frères furent martyrisés à Antioche. C'est la tradition commune des Églises d'Orient et d'Occident. Voir ANTIOCHE 2, II, col. 680. L'auteur du IIe livre des Machabées dit du reste que le roi était retourné peu auparavant dans cette ville. II Mach., V, 21. Il dit aussi que la persécution sévit dans toutes les villes grecques du royaume. II Mach., V, 8-9. — Voir Cardinal Rampolla, *Del luogo del martirio et del sepolcro dei Maccabei,* in-f°, Rome, 1898. E. BEURLIER.

3. MACHABÉES (LIVRES DES). Il existe sous ce nom quatre livres, deux canoniques et deux apocryphes; parfois même on en compte un cinquième qui est en réalité un des livres de Josèphe. Les deux livres canoniques contiennent l'histoire des princes asmonéens qui portèrent le surnom de Machabées, emprunté au premier d'entre eux, Judas. Voir JUDAS 3, t. III, col. 1790. Nous parlerons d'abord des questions communes aux deux livres, puis de ce qui regarde particulièrement chacun d'eux.

I. CANONICITÉ DES DEUX LIVRES DES MACHABÉES. — La question de la canonicité est la même pour les deux livres des Machabées. Tous deux sont du nombre des sept livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Voir CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 137. Dès les premiers siècles de l'Église ils sont cités par les auteurs ecclésiastiques comme les autres livres des Septante et au même titre que ceux d'entre eux qui ne sont pas dans le canon juif de Jérusalem. Voici cependant les textes qui les concernent particulièrement: Hermas cite des expressions de II Mach., VII, 23, et VII, 28, dans *Pastor, Visio,* I, 3 et 4; *Mandat.*, I, 1, t. II, col. 894 et 913. Clément d'Alexandrie cite I Mach., *Strom.*, I, 21, t. VIII, col. 852; II Mach., I, 10, *Strom.*, V, 14, t. IX, col. 145. Origène cite I Mach., II, 24, *In Ep. ad Rom.*, VIII, 1, t. XIV, col. 1158; II Mach., *Exhort. ad martyr.*, 22-27, t. XI, col. 589. Tertullien cite I Mach., *Adv. Jud.*, 4, t. II, col. 606. Saint Cyprien a quatre citations de I Mach., et sept de II Mach., *Testimonia; Thasci Cypriani Opera omnia,* édit. G. Hartel, t. I, p. 117, 128, 132, *ad Fortun.*, 11, p. 339-343, voir *Patr. Lat.*, t. IV, col. 734, 743, 746, 669-672. Saint Hippolyte emploie comme faisant partie de la Sainte Écriture les deux livres des Machabées, I Mach., II, 33, *Frag. 32, in Daniel,* t. X, col. 661; I Mach., I, 58, et II Mach., VI, 7, *De Christo et Antichristo,* t. X, col. 769. Des manuscrits grecs qui renferment les deux livres des Machabées à la fin des Septante le *Sinaiticus* est du IVe siècle et l'*Alexandrinus* du Ve. Saint Athanase, au contraire, dans son *Epist. fest.*, 39, t. XXVI, col. 1176-1436 où il donne le catalogue des Écritures, ne parle pas des livres des Machabées, même parmi les deutérocanoniques, cependant il cite le martyre des sept frères dans son commentaire sur le psaume LXXVIII, t. XXVII, col. 357. Saint Épiphane les omet de même, *De ponder. et mensur.*, 22-23, t. XLIII, col. 277. Le Canon 80 des Apôtres, qui est du Ve siècle et qui a été reçu par l'Église grecque dans le concile *in Trullo,* compte parmi les livres de la Bible, non seulement les deux livres des Machabées, mais

même le troisième. Nous trouvons encore les deux livres des Machabées dans la liste des Livres Saints que l'Africain Junilius a dressée d'après l'enseignement de Paul le Persan, docteur de Nisibe, *Instituta regularia divinæ legis,* t. LXVIII, col. 16; dans Théodoret, t. LXXXI, col. 1513, 1517, 1521, 1528; dans Aphraates, *Texte und Untersuchungen* de O. von Gebhart et Harnack, t. III, part. 3e, in-8o, Leipzig, 1888, p. 32, 204, 347; dans saint Éphrem, *Opera syro-latina,* t. II, p. 218, 231. En Occident, Rufin cite les Machabées parmi les livres qu'il appelle, d'après les anciens, livres ecclésiastiques, *Comment. in Symbolum Apostolorum,* 36-38, t. XXI, col. 373. Le plus ancien catalogue officiel de l'Église romaine, celui qui est connu sous le nom de Gélase et qui remonte au temps de saint Damase, c'est-à-dire vers 374, clôt l'Ancien Testament par les Machabées; Thiel, *De decreto Gelasii papæ,* 1866, p. 21; Labbe, *Concil.,* 1671, t. IV, col. 1260. Le canon de l'Église d'Afrique les contient également. Saint Augustin, *De doctrina Christ.,* II, 8, t. XXXIV, col. 41. Ce même catalogue est donné par les conciles d'Hippone en 393, de Carthage en 397 et en 419. Mansi, *Coll. Concil.,* t. III, col. 924; t. IV, col. 430. Saint Grégoire le Grand, *Moral.,* XIX, 34, t. LXXVI, col. 119, s'excuse de témérité en citant le premier livre des Machabées. Saint Isidore de Séville compte les Machabées parmi les livres reçus dans le canon de l'Église, quoiqu'ils ne soient pas inscrits dans le canon juif. *Lib. Proœmiorum in Vet. et Nov. Testamentum,* init., t. LXXXIII, col. 158. Au début du IXe siècle, Nicéphore de Constantinople mentionne les Machabées parmi les livres contestés, t. C, col. 1056; ce document a probablement pour source la synopse qui porte le nom de saint Athanase, t. XXVIII, col. 284, œuvre d'une date incertaine. Nicéphore cependant cite trois livres des Machabées, tandis que la synopse n'en cite que deux. Au moyen âge latin, Notker dit des Machabées que leur texte ne sert pas comme autorité, mais seulement pour le souvenir et l'admiration, t. CXXXI, col. 996. Le catalogue d'Innocent Ier, qui se trouve dans la collection de canons envoyée à Charlemagne par le pape Hadrien en 774 et qui fut adoptée en 802 par l'Église franque, reproduit celui de Gélase, t. XX, col. 501. Ce même décret est reproduit dans les collections canoniques de Burchard de Worms, vers 1020, et d'Yves de Chartres, vers 1100, t. CXL, col. 715-716; t. CLX, col. 276-277.

Au XIIe siècle, en Orient, Zonaras, dans ses Annales, se réfère au 85e canon des Apôtres et compte les Machabées parmi les livres canoniques, t. CXXXVIII, col. 564; il en est de même de Balsamon, t. CXXXVIII, col. 121 et 570, et de Blastarès, t. CXLIV, col. 1440. En Occident, un anonyme, auteur d'une *Epistola ad Hugonem, de modo et ordine legendi Scripturas,* t. CCXIII, col. 714, cite les Machabées parmi les livres reçus par l'Église, quoiqu'ils ne le soient pas par les Juifs. Il en est de même de Pierre de Riga, dans son catalogue en vers, t. CCXII, col. 23; de Giles de Paris, t. CCXII, col. 43; de Pierre de Blois, *De divisione et scriptor. sacr. libr.,* t. CCVII, col. 1052; de Rupert de Deutz, t. CLXIX, col. 1384. Au contraire, Hugues de Saint-Victor ne les compte pas dans les livres canoniques, quoiqu'ils soient lus. *De Scriptura et scriptor. sacr.,* t. CLXXV, col. 15. C'est aussi l'opinion de Rodolphe de Flavigny, *In Levit.,* XIV, 1, *Bibliotheca maxima Patrum,* in-fo, Lyon, 1667, t. VII, col. 177; de Pierre le Vénérable, *Contra Petrobrusianos,* t. CLXXXIX, col. 751. Pierre Comestor les cite parmi les apocryphes, uniquement parce qu'on n'en connaît pas les auteurs, t. CXCVIII, col. 1260. C'est la doctrine de Jean de Salisbury, *Epist.,* CXLIII, *ad Henric. com. Campan.,* t. CXCIX, col. 126, et de Jean Beleth, *Rationale divin. offic.* 59, t. CCII, col. 66-67. Les Machabées figurent dans la Bible de Langton, dans la liste de S. Bonaventure, *Breviloq. proœm. de latitudine S. Scripturæ,* 2; de Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinæ,* XVII, 33. Hugues de Saint-Cher compte les Machabées parmi les livres vrais quoique non canoniques. Pour lui ils font partie de l'Écriture Sainte. *Opera omnia, Prolog. in Jos.,* Lyon, 1699, t. I, p. 178. Voir CANON, t. II, col. 162. C'est l'avis de Guillaume Ockham, de Jean Horne, de Nicolas de Lyre, de Thomas d'Angleterre. Cf. A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament,* in-8o, Paris, 1890, p. 174-177. En fait, on voit que ce n'est guère qu'une question de mots et que les Machabées sont reçus par l'Église parmi les livres qui font partie des Saintes Écritures. Au concile de Bâle, Jean de Raguse le proclame, Mansi, *Concil.,* t. XXIX, col. 885, et Eugène IV les nomme dans sa bulle du 3 février 1442 parmi les livres reçus dans le canon. Theiner, *Acta Conc. Trid.,* Agram, 1874, t. I, p. 79. Les protestants rejetèrent les Machabées comme les autres livres deutérocanoniques et le Concile de Trente, *Sess. IV, Decr. de Canon. Scripturæ,* renouvelant la bulle d'Eugène IV, comprit les Machabées dans la liste des livres canoniques. Le concile du Vatican, *Sess. III,* c. II, reproduit le décret du concile de Trente. Cf. CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 143-167.

II. CHRONOLOGIE DES DEUX LIVRES. — La chronologie suivie dans les deux livres des Machabées a pour base l'ère des Séleucides qui commence le 1er octobre 312 avant J.-C. Mais l'auteur du premier fait commencer les années au mois de *nisan,* selon la coutume juive; l'auteur du second les fait au contraire commencer au mois de *tischri,* c'est-à-dire en automne. De là les différences qui existent pour les dates de certains événements, qui dans le second sont datés d'un an plus tard. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Comparez I Mach., VII, 1, et II Mach., XIV, 4; I Mach., VI, 16, et II Mach., XI, 21, 33; I Mach., VI, 20, et II Mach., XII, 1. Dans le premier livre les années sont 149, 150, 151, dans le second 148, 149, 150. Cf. H. Waddington, *Les ères employées en Syrie,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1865, p. 35-42; Patrizi, *De consensu utriusque libri Mach.,* in-4o, Rome, 1856, p. 15-44.

III. PREMIER LIVRE DES MACHABÉES. — *I. TEXTE.* — Le premier livre des Machabées a été certainement écrit en hébreu. L'original existait encore du temps de saint Jerôme, *Præf. in libr. Sam.,* t. XXVIII, col. 556-557. Origène, cité par Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, t. XX, col. 581, dit que les livres des Machabées portent le nom de Σαρβηθ Σερβανὲ ἔλ, ce qui équivaut à l'hébreu *Sarbat sar bené `El,* « Histoire du prince des fils de Dieu, » c'est-à-dire de Judas, prince des Juifs; d'autres lisent : *'Sarbit sâré bené 'El,* « Sceptre des princes des fils de Dieu, » c'est-à-dire gouvernement des Machabées. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., 1901, t. II, p. 230, n. 1. L'original hébreu apparaît en effet sous la traduction grecque. En voici quelques exemples : καὶ ἐγένετο, *vayyehi,* I, 1; ἐγένοντο εἰς φόρον, *hayyàh lâmâs,* I, 4 (Vulgate 5); καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, *hit makkerkâ la 'asôt hârâh,* I, 15 (Vulgate, 16); διάβολος πονηρός, *śâtân ra',* I, 38; οἶκος τῆς βασιλείας, *bet ham-malâkâh,* II, 19; δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ἡμᾶς, *yâkol yukal lânû,* V, 40, etc. Parfois le grec traduit mal et il est facile de rectifier le sens en se rapportant à l'hébreu. Ainsi, I, 16 (Vulgate, 17), ἡτοιμάσθη ἡ βασιλεία, *paratum est regnum,* il faudrait *munitum est,* le verbe hébreu *kûn* signifie préparer et fortifier; IV, 19, ἔτι πληροῦντος est un contre-sens, il faudrait λαλοῦντος, le traducteur a confondu le verbe *mâlal,* parler, avec *mâlâ',* remplir. On pourrait multiplier les exemples de ce genre.

II. VERSIONS. — 1o *Version grecque.* — La version du premier livre des Machabées a été insérée dans les Septante. Elle existe dans le *Codex Alexandrinus* et dans le *Codex Sinaiticus,* qui sont généralement d'accord. Elle se trouve aussi dans le *Codex Venetus.* Elle manque dans le *Vaticanus.* Le texte reçu est

celui de l'édition publiée par ordre de Sixte V, *Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V, Pont. Max. editum*, in-f°, Rome, 1587. On ignore d'après quel manuscrit y ont été publiés les deux livres des Machabées. On trouve une ample collection de variantes dans le tome v du *Vetus Testamentum græcum* de Holmès et Parsons, in-f°, Oxford, 1798-1827, et dans le *Vetus Testamentum græce juxta Septuaginta interpretes* de Tischendorf, t. II, 6e édit., Leipzig, 1880. Parmi les autres éditions critiques il faut citer *Lib. apocr. Vet. Test. græce*, edid. Fritzche, Leipzig, 1871; *The Old Testament in Greek* by Swete, in-8°, Cambridge, 2e éd., 1899. La version grecque est très ancienne, car Josèphe s'en est servi dans la rédaction des livres XII et XIII des *Antiquités judaïques* et l'a souvent copiée mot pour mot.

2° *Versions latines.* — La version latine incorporée dans la Vulgate n'est pas de saint Jérôme, c'est l'ancienne italique. Un manuscrit de Paris du fonds de Saint-Germain-des-Prés contient une autre version des treize premiers chapitres. Elle a été publiée par Sabatier, *Bibliorum Sacror. latinæ versiones antiquæ*, in-f°, Reims, 1743, t. II, p. 10-13. Cf. Heysen et Tischendorf, *Biblia sacra latina Vet. Testamenti Hieronymo interprete ex antiquis. auctoritate in stichos descripta*, in-8°, Leipzig, 1873.

3° *Versions syriaques.* — La Peschito contient la traduction des deux livres des Machabées. Elle se trouve dans le tome IX de la Polyglotte de Paris et dans le tome IV de la Polyglotte de Londres. Elle a été reproduite à part dans les *Libri Vet. Test. apocryphi syriace*, édit. Lagarde, in-8°, Leipzig, 1861. Dans le manuscrit de Milan de la Peschito se trouve une traduction syriaque du texte grec reçu qui va jusqu'au chapitre 14; *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice ambrosiano*, édit. Ceriani, 2 in-4°, Milan, 1876-1883.

III. AUTEUR ET DATE. — On ignore le nom de l'auteur du premier livre des Machabées. C'est un Juif de Palestine, comme le prouve la langue dans laquelle il a écrit et sa parfaite connaissance de la topographie palestinienne. Il vivait au temps de Jean Hyrcan (136-106 avant J.-C.); il se réfère en effet à l'histoire de son pontificat pour les événements de la fin de son règne qu'il ne raconte pas. I Mach., XVI, 23-24. Le style de ce livre est simple et concis. L'auteur est sobre de réflexions personnelles. Il s'élève cependant à une haute éloquence et devient presque poétique dans le récit des malheurs ou des triomphes de son peuple. Cf. I, 26-29; 38-42; III, 3-9, 35-36; IV, 38-40. On retrouve dans ces passages le parallélisme des poètes hébreux. Son ardente piété, son dévouement à la loi et au culte sacré, son horreur pour les infamies des rois de Syrie apparaissent dans tout le livre. Cependant ces sentiments sont rarement exprimés.

IV. DIVISION ET ANALYSE. — Le premier livre raconte la lutte que les Juifs soutinrent pour la défense de leur liberté religieuse et politique contre les rois de Syrie Séleucus IV, Antiochus IV Épiphane, Antiochus V Eupator, Démétrius Ier, Démétrius II et Antiochus VII Sidétès, c'est-à-dire de 187 av. J.-C. à 106. Leurs chefs furent Mathathias et ses trois fils Judas Machabée, Jonathas et Simon. — On peut le diviser de la manière suivante: 1° *Introduction*, I-II. — 1. Après avoir rappelé, I, 1-10, les conquêtes d'Alexandre le Grand et le partage de son empire, l'écrivain sacré, 2, passe au règne d'Antiochus IV Épiphane. Il décrit les attentats sacrilèges de ce prince contre le Temple, la ville sainte et la Judée tout entière et raconte les débuts de l'insurrection juive contre le tyran, I, 11-II, 70. — 2° *Histoire des guerres des Machabées. Première section*, contenant le récit détaillé des combats, des victoires et de l'administration de Judas Machabée, III, 1-IX, 22. — *Seconde section*, gouvernement de Jonathas, IX, 23-XII, 54. — *Troisième section*. Gouvernement de Simon, XIII, 1-XVI, 17. — *Conclusion*: avènement de Jean Hyrcan, fils et successeur de Simon, XVI, 18-24. Voir JUDAS 3 MACHABÉE, t. III, col. 1790; JONATHAS 3, t. III, col. 1617; SIMON; JEAN HYRCAN 4, t. III, col. 1154.

V. VALEUR HISTORIQUE. — La valeur historique du premier livre des Machabées n'est contestée aujourd'hui par aucun historien, du moins en ce qui touche à la Palestine et à l'histoire du peuple juif. « On ne peut avoir aucun doute, dit E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. II, p. 580, sur la créance qu'il mérite. C'est une des sources les plus dignes de foi que nous possédions sur l'histoire du peuple juif. Il a en particulier une valeur exceptionnelle en ce qu'il date les événements d'après une ère fixe, celle des Séleucides, qui commence en l'an 312 avant J.-C. » Il ajoute cependant: « L'auteur est médiocrement renseigné sur les nations étrangères. On reconnaît le langage naïf d'un observateur qui étudie exclusivement les événements d'après les sources indigènes. » 1. La première critique faite au livre des Machabées est relative à I, 1. Le texte grec porte qu'Alexandre régna le premier en Grèce, après Darius. Cf. I Mach., VI, 2. C'est l'Asie grecque que l'auteur juif envisage quand il parle de la Grèce. Voir ALEXANDRE 1, t. I, col. 346. En fait, il est certain qu'Alexandre est le premier qui ait substitué un royaume grec, en Asie, à la souveraineté perse. E. Frœhlich, *Annales compendarii regum Syriæ*, in-8°, Vienne, 1744, p. 31. Cf. Imhoof-Blumer, *Porträtköpffe auf antiken Münzen, Hellenischer und Hellenisierter Völker*, in-4°, Leipzig, 1885, p. 14. Aujourd'hui un historien pourrait parfaitement dire qu'Alexandre est le premier roi de Grèce, par opposition aux princes locaux qui le précédèrent. On pourrait même dire qu'il fut le seul, puisque après lui son royaume fut divisé. Le roi de Macédoine devint roi de Grèce, comme le roi de Prusse devint empereur d'Allemagne en 1870. — 2. La seconde objection porte sur le partage que, d'après I Mach., I, 6-7, Alexandre fit de son royaume entre ses généraux avant de mourir. Quinte-Curce, X, 10, dit que plusieurs ont cru en effet qu'Alexandre avait fait ce partage par testament, mais il n'est pas de leur avis. L'opinion de Quinte-Curce ne suffit pas à infirmer celle d'un écrivain antérieur, comme l'est l'auteur des Machabées. En réalité, on ne sait rien de ce qui s'est passé à la mort d'Alexandre, sur les circonstances de laquelle ont circulé les bruits les plus contradictoires. Arrien, *Exped. Alexandr.*, VII, XVI, 27; Diodore de Sicile, XVIII, 2; Justin, XII, 15. Voir ALEXANDRE 1, t. I, col. 346. — 3. La troisième difficulté est relative au passage qui concerne les Romains, I Mach., VIII, 1-16. Il est certain que le tableau de la constitution et de l'histoire de Rome contenu dans ce chapitre n'est pas entièrement exact, mais l'auteur n'a pas eu d'autre intention que de rapporter ce que Judas avait entendu dire, ἤκουσε, διηγήσαντο, *audivit, audierunt*. Dans ces conditions, il n'a pas à rectifier les inexactitudes de la rumeur publique mais à la rapporter telle quelle. — 4. La dernière inexactitude reprochée à l'auteur, est d'avoir supposé des liens de parenté entre les Spartiates et les Juifs. I Mach., XII, 5-23. Dans ce passage, il cite deux documents, une lettre de Jonathas aux Spartiates et une réponse d'Arius, roi de Sparte. L'affirmation est le fait de ces deux personnages et non celle de l'auteur. Il cite les documents tels qu'ils ont été écrits, c'est le devoir de tout historien consciencieux. Voir LACÉDÉMONIENS, t. IV, col. 7. Voir sur ces difficultés, F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit, t. IV, 1902, p. 613-637.

VI. SOURCES. — L'auteur, outre ses souvenirs personnels, avait consulté les annales contemporaines. Il parle de celles qui concernent le pontificat de Jean Hyrcan, I Mach., XVI, 23-24; il est probable qu'il en existait de semblables pour les gouvernements précédents. Il cite

un nombre considérable de documents officiels, VIII. 23-32; X, 18-20, 25-45; XI, 30-37; XII, 6-23; XIII, 36-40; XIV, 20-23, 27-49; XV, 2-9, 16-21; il en abrège quelques autres, X, 3-6; XV, 22-23. Il est impossible d'apporter une raison sérieuse pour nier l'authenticité de ces pièces.

IV. SECOND LIVRE DES MACHABÉES. — *I. TEXTE.* — Le second livre des Machabées a été écrit en grec. Saint Jérôme, *Præf. in lib. Sam.*, t. XXVIII, col. 556-557, l'affirme formellement et il ajoute que cela apparaît dans le style. En effet la langue est d'un écrivain qui pense en grec. S'il y a çà et là quelques hébraïsmes, ce sont des locutions habituelles chez les Juifs hellénistes. Très nombreux au contraire sont les hellénismes ou les expressions particulières : Καλὸν καὶ ἀγαθόν, XV, 12, cf. IV, 37, 40; VI, 12; XV, 39, etc.; ὁπλολογεῖν, VIII, 27, 31; IV, 21; X, 14; ψυχαγωγία, II, 25; ἄγειν ἀγῶνα, IV, 18; εὐμενείαν- δυσμενείαν, VI, 29; φιλοφρονεῖν εἴς τι, II, 25; ἀλλοφυλισμός, IV, 13; VI, 24; διεμπίπλημι, IV, 40; θωρακισμός, V, 3; κατευθικτεῖν, XIV, 43; δυσπέτημα, V, 20; ἀπευθανίζειν, VI, 28; δοξικός, VIII, 35; πολεμοτροφεῖν, X, 14, etc., etc. Jérusalem est écrit sous la forme grecque Ἱεροσόλυμα, I, 1, 10; III, 6, 9; IV, 9, etc., tandis que dans le premier livre on trouve la forme hébraïque Ἱερουσαλήμ, I, 20, 29, 38, 44; II, 1, 3, 34, etc. Les lettres du début ont dû être écrites en grec pour être comprises des Juifs d'Égypte. La phrase du récit a l'ampleur de la phrase grecque. Le texte original se trouve dans l'*Alexandrinus*, il manque dans le *Vaticanus* et dans le *Sinaiticus*. On ignore, comme pour le premier livre, à quel manuscrit a été emprunté le texte reçu, qui est celui de l'édition Sixtine.

II. VERSIONS. — La version latine de la Vulgate est celle de l'ancienne italique. Elle reproduit exactement le grec, sauf quelques variantes, omissions ou additions insignifiantes. La version syriaque imprimée dans la Polyglotte de Walton, t. IV, est très mauvaise, c'est souvent une paraphrase.

III. AUTEUR, SOURCES. — 1° L'auteur est inconnu. C'était un Juif helléniste, vivant ou ayant vécu à Jérusalem. La date à laquelle il écrivit est également incertaine, cependant elle ne peut être antérieure à 124 avant J.-C., date de la première lettre citée par lui, II Mach., I, 10, ni postérieure à 63, date de la prise de Jérusalem par Pompée. — 2° Il s'est servi pour composer son livre des cinq livres de Jason de Cyrène qu'il a résumés en un seul, II, 20-33. Voir JASON DE CYRÈNE, t. III, col. 1140. Il a surtout supprimé les chiffres afin de rendre la lecture moins aride, II, 25-26.

IV. BUT ET STYLE DE L'AUTEUR. — L'auteur du second livre des Machabées ne s'est pas proposé seulement de faire un récit, mais surtout d'instruire et d'édifier ses lecteurs. Il veut les exciter à célébrer dignement les fêtes dans le Temple. C'est dans ce dessein qu'il publie les deux lettres du début, I-II, 19; qu'il donne au Temple les épithètes les plus louangeuses, II, 20, 23; V, 15; XIV, 31; XV, 18; qu'il montre les étrangers lui rendant des honneurs, III, 2-3; XIII, 23; IX, 16; cf. V, 17-20; qu'il raconte tous les faits qui peuvent rehausser sa gloire, III, 24-39; XIII, 6-8; XIV, 33; XV, 32; qu'il indique les origines des fêtes, X, 8; XV, 36-37. Aux Juifs dispersés il rappelle qu'ils ne doivent pas ériger de temple en dehors de Jérusalem, mais se rendre en pèlerinage dans cette ville, X, 8. Le désir qu'a l'auteur de convaincre donne à son style une certaine chaleur. Il aime à mêler ses réflexions personnelles au récit des événements. A chaque page, il fait remarquer les châtiments par lesquels Dieu punit le blasphémateur, V, 7-10; VI, 14; VII, 14; XIII, 6-8; IX, 5-28; XV, 32-35; la bonté avec laquelle Dieu exauce les prières des saints; si le Seigneur éprouve parfois les justes, c'est pour les purifier, IV, 17; VII, 6, 18, 32-37; VIII, 5; XIV, 15. Les grandes vérités du jugement dernier, VI, 14; de la résurrection des morts, VII, 6, 9, II, 14, 23, 29, 36; de la punition du pécheur dans une autre vie, VI, 23, 26; de la récompense des justes, VII, 36; de l'expiation dans le purgatoire des fautes non expiées ici-bas, XII, 43, et la puissance de l'intercession des saints, XV, 11, 16, y sont nettement exprimées. Le second livre des Machabées est donc conçu dans un esprit différent de celui du premier. On y trouve parfois, à côté des qualités littéraires que nous avons signalées, un peu de rhétorique et d'affectation, II, 20-32; XV, 38-39.

V. DIVISION ET ANALYSE. — Le second livre des Machabées n'est pas la continuation du premier, mais il contient en grande partie le récit des mêmes événements. Il remonte un peu plus haut, à la fin du règne de Séleucus IV, et s'arrête un peu moins loin, à la délivrance de Jérusalem par Judas, la seconde année du règne Démétrius Ier Soter. — Il se divise en deux parties. 1° La première contient deux lettres des Juifs de Palestine aux Juifs d'Égypte, I-II, 19. La première de ces lettres invite les frères d'Égypte à célébrer la fête de la Dédicace au mois de Casleu, I, 1-10a. Elle est datée de l'an 188 des Séleucides, 124-125 avant J.-C. Cf. Schlünke, *Epistolæ quæ II Mach., I, 1-9, leguntur, explicatio*, Cologne, 1844. La seconde, I, 10b-II, 19, fut écrite peu après la mort d'un Antiochus, I, 13-16. On y trouve le récit du recouvrement du feu sacré par Néhémie, I, 19-36, l'histoire de Jérémie cachant sur le mont Nébo le tabernacle, l'arche et l'autel des parfums, II, 1-12, enfin la création par Néhémie d'une bibliothèque contenant les Livres Saints et les édits des des rois de Perse, II, 13. — 2° La seconde partie débute par une préface qui annonce qu'elle est le résumé des cinq livres de Jason de Cyrène, II, 20-33. — On peut la subdiviser en deux sections : 1. Histoire des événements de la fin du règne de Séleucus IV et du règne d'Antiochus IV Épiphane, III-X, 9; 2. Histoire des événements qui se sont passés sous les règnes d'Antiochus V Eupator et de Démétrius Ier Soter, 10-XX.

VI. COMPARAISONS DES DEUX LIVRES DES MACHABÉES. — En comparant les deux livres, on peut tracer le tableau suivant des passages parallèles :

AVANT J.-C.	TABLEAU COMPARÉ DES PASSAGES PARALLÈLES DANS LES DEUX LIVRES DES MACHABÉES.	I MACH.	II MACH.
336-323	Règne d'Alexandre le Grand	I, 1-7.	»
323-187	Les successeurs d'Alexandre jusqu'à Séleucus IV	I, 8-10.	»
187-176	Règne de Séleucus IV, sacrilège d'Héliodore	»	III, 1-IV, 6.
176-175	Avènement d'Antiochus IV Épiphane	I, 11.	IV, 7a.
176-171	Règne d'Antiochus jusqu'à sa seconde expédition en Égypte	I, 12-16.	IV, 7b-50.
171-170	Seconde expédition d'Antiochus en Égypte.	I, 17-20.	V, 1-10.
170	Prise de Jérusalem et pillage du Temple par Antiochus	I, 21-28.	V, 11-21.
170-168	Philippe le Phrygien gouverneur de Judée.	»	V, 22-23.
168	Pillage de Jérusalem par Apollonius.	I, 29-42.	V, 24-27.
168-167	Édit d'Antiochus	I, 43-67.	VI, 1-VII, 42.

AVANT J.-C.	TABLEAU COMPARÉ DES PASSAGES PARALLÈLES DANS LES DEUX LIVRES DES MACHABÉES (SUITE).	I MACH.	II MACH.
167	Soulèvement de Mathathias	II, 1-70.	»
166-165	Premiers exploits de Judas Machabée	III, 1-26.	VIII, 1-7.
166-165	Ses victoires sur Nicanor et Gorgias	III, 27-IV, 27.	VIII, 8-36.
165-164	Première expédition de Lysias	IV, 28-35.	»
165-164	Dédicace et purification du Temple	IV, 36-59.	X, 1-9.
165-164	Judas fortifie Jérusalem et Bethsura	IV, 60-61.	»
164-163	Campagnes de Judas contre les peuples païens voisins	V, 1-68.	X, 15-38; XII, 3-46.
164-163	Mort d'Antiochus Épiphane, avènement d'Antiochus Eupator	VI, 1-16.	IX, 1-29.
163	Seconde expédition de Lysias en Judée. Traité de paix	»	X, 10-14; XI, 1-38.
163-162	Troisième expédition de Lysias. Nouveau traité	VI, 17-63.	XIII, 1-26.
162	Mort d'Antiochus Eupator, avènement de Démétrius Ier	VII, 1-4.	XIV, 1-2.
162	Alcime grand-prêtre	VII, 5-25.	XIV, 3-14.
162-161	Expédition de Nicanor contre les Juifs	VII, 26-50.	XIV, 15-XV, 40.

L'auteur du second livre complète le récit du premier, il y ajoute des noms de personnages qui n'y figurent pas, II Mach., IV, 29; VIII, 32, 33; XII, 2, 19, 24, 35; XIV, 19; ou des circonstances nouvelles, IV, 14; 21, 30; V, 7-9, 22-23; VIII, 33; X, 13; XIII, 4. On voit donc qu'il est indépendant du premier et que l'auteur a eu entre les mains d'autres sources. — Sur l'accord des deux livres des Machabées, voir F. X. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, Rome, 1856.

VII. VALEUR HISTORIQUE DU SECOND LIVRE. — La valeur historique du second livre des Machabées est considérée par les rationalistes comme bien inférieure à celle du premier. Th. Nöldeke, *Die alltestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt*, in-8°, Leipzig, 1868, p. 99-100. — 1° D'après lui, la première lettre renferme deux données chronologiques contradictoires, l'an 144-143, I, 7, et l'an 125-124, au ℣. 10ª. — La réponse est facile. De ces deux dates, la dernière est celle de la présente lettre et l'autre celle d'une lettre antérieure. — 2° Mais, ajoute-t-on, les Juifs de Palestine ont-ils attendu quarante ans pour inviter leurs frères d'Égypte à célébrer la fête de la Dédicace établie par Judas Machabée? — Rien ne dit qu'ils ne l'avaient déjà fait. Peut-être en était-il question dans la lettre de 144-143. Ces rappels n'étaient pas inutiles dans un pays où le grand-prêtre Onias IV, s'étant réfugié à Léontopolis, sous Ptolémée VI Philométor, un temple, semblable à celui de Jérusalem, avait été bâti, contrairement à la loi. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1. — 3° Les objections contre la seconde lettre ne portent que sur le caractère miraculeux des faits, il n'y a donc pas à s'en occuper pour ce qui regarde la valeur historique du document. — 4° Dans la seconde partie, J. E. Cellerier, *Introduction à la lecture des Livres Saints*, in-8°, Genève, 1832, p. 350, note, remarque que le récit de II Mach., IX, est incompatible avec II Mach., I, 10-17, et I Mach., VI, 1-16. La mort d'Antiochus IV Épiphane est, dit-il, racontée de trois façons différentes. A cette objection on répond : 1. Dans I Mach., VI, et dans II Mach., IX, il s'agit bien de la mort du même Antiochus IV. Il n'y a pas de contradictions entre les deux récits. Le mot Élymaïs, I Mach., VI, 1, n'est pas un nom de ville, il faut lire Ἐστὶν ἐν Ἐλυμαΐδι, ἐν τῇ Περσίδι, πόλις ἔνδοξος, c'est la leçon des meilleurs manuscrits. Cf. Diodore de Sicile, XXVIII, 3. Voir ÉLYMAÏDE, t. II, col. 1711. Ce texte n'est pas en désaccord avec II Mach., IX, 2, qui désigne Persépolis comme la ville dont Antiochus avait voulu piller le temple. Dans I Mach., VI, 4, Antiochus s'en retourne vers Babylone; dans II Mach., IX, 3, il meurt près d'Ecbatane. Rien n'empêche qu'il meure en route, avant d'être arrivé au but de son voyage. La preuve en est que dans I Mach., VI, 5, c'est sur la route de Perse, qu'il apprend la défaite de ses troupes, τὴν εἰς Περσίδα, et d'après II Mach., IX, 3, en Médie puisque c'est près d'Ecbatane; l'auteur du premier livre des Machabées emploie un terme général que précise le second. Celui-ci indique Ecbatane comme la grande ville près de laquelle se trouve Antiochus, qui suivait probablement en sens inverse le chemin qu'avait suivi Alexandre, c'est-à-dire la route qui va de Persépolis à Ecbatane par Tabès et Aspadana. D'après Polybe, XXXI, 11, et saint Jérôme, *In Daniel.*, XI, 44, t. XXV, col. 573, qui cite Porphyre, c'est à Tabès, en Perse ou, plus exactement, en Paratacène qu'il mourut, après avoir tenté de piller le temple de Diane en Élymaïde. Le récit de la mort de l'Antiochus dont il est parlé dans II Mach., I, 14-16, diffère des deux autres par des traits essentiels. Quelques exégètes prétendent qu'il s'agit ici d'Antiochus III et non d'Antiochus IV. Ils rapprochent le récit biblique de celui des auteurs profanes sur la mort d'Antiochus III et y trouvent de notables coïncidences.

En effet, la lettre dit que l'Antiochus, dont elle raconte la mort, fut tué par les prêtres du temple de Nanée parce qu'il voulait piller ce sanctuaire. Nanée est l'épouse de Bel ou Jupiter Élyméen. Or, Strabon, XVI, I, 18, et Justin, XXXII, II, 1, disent qu'Antiochus III fut massacré par les habitants parce qu'il avait attaqué le temple de Belus. Nanée devait y être honorée avec son époux. La lettre dit que ce sont les prêtres qui l'ont tué, mais il est évident qu'ils ont dû être les instigateurs de sa mort et y avoir participé. Le concours des habitants a été nécessaire pour le massacre de l'armée dont parle Justin. — On objecte que la lettre est écrite par Judas Machabée, II Mach., I, 10, et que par conséquent elle n'a pu l'être avant l'an 166 et que c'est bien tard pour annoncer la mort d'Antiochus III, qui eut lieu en 187. Mais rien n'est moins certain que l'identification du Judas de la lettre avec Judas Machabée, surtout quand quelques lignes plus loin on trouve les mots : « Quant à Judas Machabée, » II Mach., II, 20, comme pour le différencier du premier. Plusieurs pensent que ce Judas est Judas l'Essénien dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 2. Voir JUDAS, 6, t. III, col. 1803. La lettre est adressée à Aristobule, le maître du roi Ptolémée. II Mach., I, 10. Le mot διδάσκαλος a le sens général de conseiller. S'il s'agit, comme on le croit généralement, de l'Aristobule qui dédia son ouvrage sur les livres de Moïse à Ptolémée VI Philometor (181-146), il a pu être conseiller du père de ce roi Ptolémée V Épiphane (204-181), et par conséquent la lettre a pu être écrite peu après 187. La fête dont il est question dans la lettre n'est pas celle de la purification du Temple instituée en 164, après la profanation d'Antiochus Épiphane, mais la fête du feu qui s'alluma quand Néhémie offrit des sacrifices après avoir réparé le temple et l'autel. II Mach., I, 18-36. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, p. 641-659. Cependant un grand nombre d'exégètes catholiques admettent qu'il s'agit dans les deux

cas d'Antiochus IV et que Judas Machabée est l'un des rédacteurs de la lettre. C'est l'opinion de Cornelius a Lapide, de Welte, de Kaulen, de Gillet, de Cornely. Cf. C. Trochon et H. Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte*, in-18, Paris, 1890, t. II, p. 351-352. D'après eux, les Juifs ont été trompés par un récit erroné et ce sont les rédacteurs de la lettre et non l'écrivain qui l'a insérée, qui doivent être rendus responsables. C'est du reste une règle de critique incontestable. Voir ANTIOCHUS 2, t. I, col. 691, et ANTIOCHUS 3, t. I, col. 699. Cf. F. Prat, *La Bible et l'histoire*, in-12, Paris, 1904, p. 44. — 4° Une dernière objection que fait W. Grimm, *Exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alt. Testam.*, in-8°, Leipzig., 1853, t. IX, p. 110-111, c'est que dans II Mach., VI, 7, il est dit qu'Antiochus Épiphane obligea les Juifs à célébrer tous les mois l'anniversaire de sa naissance et que nulle part on ne trouve de trace d'une pareille ordonnance. Grimm s'est trompé; les exemples de la célébration mensuelle du jour de naissance des rois est habituelle. E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*, in-8°, Paris, 1891, p. 53, 96. — Sur toutes ces difficultés et sur d'autres de moindre importance, voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, p. 638-668.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Raban Maur, *Commentaria in libr. Machab.*, t. CIX, col. 1126-1255; J. Stephanus, *De bello sacro religionis causa suscepto ad II Machab. Commentarius* (inachevé), Oriolæ, 1603; N. Serrarius, *In libr. Tobiam... Machab. commentarius*, in-f°, Mayence, 1610; P. Redanus, S. J., *Commentaria, historica, ætiologica, anagogica in II Mach.*, Lyon, 1651; Cornelius a Lapide, reproduit dans Migne, *Cursus complet. Script. Sacræ*, t. XX; J. Ern. Foullon, *Commentarii historici et morales ad I Macc. librum*, in-f°, Liège, 1660; *Ad secundum Machabæorum librum*, 1665; P. Verhorst, *Sacræ militiæ typus et historia seu Comment. literalis et mysticus in I Mach.*, Trèves, 1700; J. D. Michaelis, *Uebersetzung des I Makkab. Buches mit anmerkungen*, Gœttingue et Leipzig, 1778; E. Frölich, *Annales compendarii regum et rerum Syriæ nummis veteribus illustrati*, in-4°, Vienne, 1744; E. F. Wernsdorff, *Prolusio de fontibus historiæ Syriæ in libris Machabæorum*, Leipzig, 1746; E. Frolich, *De fontibus historiæ Syriæ in libris Machabæorum prolusio in examen vocata*, Vienne, 1746; Gtl. Wernsdorff, *Commentatio historico-critica de fide librorum Machabæorum*, Breslau, 1747; [Khell,] *Auctoritas utriusque libri Machabæorum canonico-hitorica asserta*, Vienne, 1749; J. M. A. Scholz, *Commentar zu den BB. der Makkabäer*, in-8°, Francfort, 1835; C. L. W. Grimm, *Kurzgef. exeget. Handb. zu den Apokryphen des Alt. Test.*, in-8°, Leipzig, 1853, t. III; F. X. Patrizi, *De consensu utriusque libri Mach.*, in-4°, Rome, 1856; C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, in-8°, Leipzig, 1875; Gillet, *Les Machabées*, in-8°, Paris, 1880; B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher*, in-8°, Berlin, 1900. E. BEURLIER.

4. **MACHABÉES (LIVRES APOCRYPHES DES).** En plus des deux livres canoniques des Machabées il existe trois livres apocryphes qui portent ce titre.

I. TROISIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — *I. NOM.* — Le troisième livre des Machabées n'a en réalité aucun droit à ce titre. En effet, il ne raconte pas l'histoire des princes asmonéens, mais celle des événements antérieurs à eux. Chronologiquement il devrait être placé avant les deux livres canoniques. Dans la *Synopsis* du pseudo-Athanase, *Patr. Gr.*, t. XXVIII, col. 432, on lit : Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ' Πτολεμαϊκά. Grimm, *Kurgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen d. Alten Testaments*, petit in-4°, Leipzig, 1857, p. 220, pense qu'il faut lire καὶ Πτολεμαϊκά et que le mot désigne le livre vulgairement connu sous ce nom de IIIe livre des Machabées. C'est bien le titre qui lui convient, puisqu'il rapporte des événements relatifs au règne de Ptolémée IV Philopator. A cause de la date de ces événements, Cotton, dans *The five Books of Machabees*, in-8°, Oxford, 1832, l'a placé en tête. Le texte se trouve dans presque tous les manuscrits et dans les éditions des Septante. Les Juifs ne paraissent pas avoir fait usage de ce livre. La première mention qui en est faite par les chrétiens se trouve dans les Canons apostoliques, can. 85, t. CXXXVII, col. 212. On le trouve également dans Théodoret d'Antioche, *Ad. Dan.*, XI, 7, t. LXXXI, col. 1508, dans le catalogue de Nicéphore, t. C, col. 1057, et dans la Synopse du pseudo-Athanase avec le titre que nous avons indiqué plus haut. L'Église latine ne l'a jamais admis dans son canon et il n'y en a pas de traduction dans la Vulgate. Il est au contraire traduit dans la Peschito et les témoignages de Théodoret et de Nicéphore montrent qu'il était accepté dans l'Église de Syrie.

II. BUT ET ANALYSE DU LIVRE. — Le dessein de l'auteur est d'encourager les Juifs d'Alexandrie à souffrir pour leur foi en leur racontant ce qu'ont souffert leurs ancêtres, en leur montrant que le Tout-Puissant triomphe toujours de ses ennemis. Pour atteindre ce but, il raconte les événements qui se sont passés à Alexandrie sous le règne de Ptolémée IV Philopator. Ce prince, après la victoire qu'il avait remportée sur Antiochus le Grand à Raphia, en 217 avant J.-C., reçut les félicitations d'envoyés juifs qui lui firent visiter la cité sainte et l'exhortèrent à offrir des sacrifices. Il voulut pénétrer dans le Saint des Saints, I, 1-11. En vain le peuple le supplia-t-il de renoncer à son projet sacrilège, il persista. Le peuple fut sur le point de résister les armes à la main, I, 11-29. Le grand-prêtre Simon pria le Seigneur, qui châtia le prince impie, en le frappant de paralysie, II, 1-24. Revenu à lui, Ptolemée retourna en Égypte et résolut de se venger sur les Juifs d'Alexandrie. Il les priva de leurs privilèges et les fit marquer au fer chaud d'une feuille de lierre, comme adorateurs de Bacchus. Voir t. II, col. 1378. Seuls ceux qui acceptèrent volontairement le culte de ce dieu furent épargnés, II, 24, 30. La masse du peuple resta fidèle à sa foi, et le roi ordonna d'arrêter les Juifs de tout le pays et de les conduire enchaînés à Alexandrie, II, 31-III, 1. Un grand nombre purent échapper aux émissaires du roi, grâce à l'aide que leur donnèrent les Égyptiens, III, 2-IV, 10. Ceux qui furent arrêtés furent conduits à l'hippodrome d'Alexandrie. Avant de procéder au massacre, Ptolémée ordonna qu'on inscrivît les noms de tous les prisonniers. Ce fut alors que se produisit un fait merveilleux. Après avoir travaillé pendant 40 jours, les scribes déclarèrent que le nombre des Juifs était si grand qu'ils manquaient de roseaux et de papyrus, IV, 10-21. Le roi ordonna d'enivrer de vin et d'encens 500 éléphants et de les faire entrer dans l'hippodrome pour qu'ils foulassent les Juifs aux pieds. L'exécution de l'ordre fut différée parce que Ptolémée fut pris soudain d'un sommeil profond qui dura jusqu'après l'heure fixée chaque jour pour son principal repas, V, 1-22. Le lendemain matin Ptolémée avait providentiellement oublié les ordres qu'il avait donnés et se rappela seulement la loyauté des Juifs envers ses ancêtres, V, 23-25. Le même soir cependant il recouvra la mémoire et ordonna le massacre. Comme ses officiers paraissaient se moquer de ces revirements, il fit serment d'envahir la Judée et de détruire le Temple, V, 26-48. Un prêtre nommé Éléazar, vénérable vieillard, pria pour son peuple, et, quand le roi et sa suite arrivèrent à l'hippodrome pour assister au massacre, deux anges effrayèrent les éléphants et ceux-ci se précipitèrent sur l'escorte de Ptolémée, V, 44-VI, 22. La colère du roi se changea alors en pitié pour les Juifs, il leur donna la liberté et fit une grande fête en leur honneur. En mémoire de leur délivrance, les

Juifs instituèrent une fête annuelle, VI, 23-VII, 9. Le roi leur promit de punir ceux d'entre eux qui avaient apostasié, VI, 10-23.

III. VALEUR HISTORIQUE DU IIIe LIVRE DES MACHABÉES. — Davidson, *Introduction to the Old Testament*, in-8°, Londres, 1862, t. III, p. 454, dit que le récit du IIIe livre des Machabées est une fable absurde. Cette opinion est certainement exagérée. En effet, les faits attestés par ce livre sont concordants avec ce que nous savons par ailleurs de Ptolémée IV Philopator. La victoire de ce prince à Raphia, sur Antiochus, I, 1-4, est connue par Polybe, V, 40, 58-71, 79-87; Tite Live, XXXVII, 4, Justin, XXX, 1. Polybe, V, 87, mentionne son séjour en Cœlésyrie et en Phénicie. Son penchant pour le culte de Bacchus, II, 25-30, est affirmé par Justin, XXX, 1. Son caractère cruel et vicieux est celui que décrit Plutarque, *Quomodo distinguendi sunt adulatores*, XII. Théodote, dont il est question, II, 2, est signalé par Polybe, V, 40, comme commandant en chef les armées de Ptolémée en Cœlésyrie. L'institution d'une fête en souvenir de la délivrance des Juifs, VI, 36, est attestée par Josèphe, *Contr. Apion*, II, 5. Cependant Josèphe place l'événement dont il s'agit, et qui est décrit par lui de la même façon, sous Ptolémée VII Physcon. Certains critiques, entre autres Grimm, *Handbuch*, p. 217; Davidson, *Introduction*, t. III, p. 455, pensent qu'il y a dans ce récit une transposition des événements qui se sont passés à Alexandrie sous Caligula, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VIII, 2; mais dans le IIIe livre des Machabées rien ne rappelle l'empereur romain et il n'est pas dit que, comme lui, Ptolémée IV ait aspiré à être adoré comme un dieu. Le seul fait qui apparaisse à la fois aux deux époques est la privation du droit de citoyen pour les Juifs, mais il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il se soit renouvelé.

IV. AUTEUR, LANGUE, INTÉGRITÉ, DATE DU LIVRE. — 1. On admet généralement que l'auteur du IIIe livre des Machabées est un Juif alexandrin et qu'il écrivit en grec. — 2. Son style est bien en effet d'un Juif alexandrin. On y retrouve des mots du IIe livre, comme ἀγέρωχος, III Mach., I, 25, II, 3; cf. II Mach., IX, 7; des mots purement grecs pour désigner des choses juives. III Mach., V, 20, 42; VII, 5; cf. II Mach., IV, 47. L'un et l'autre emploient le mot τόπος pour désigner le Temple de Jérusalem, et ἐπιφανεία pour signifier l'intervention miraculeuse de Dieu. III Mach., IV, 3; II, 19; cf. II Mach., II, 19; III, 24. Cependant le style des deux livres est si notablement différent qu'on ne peut les assigner au même auteur. Beaucoup d'expressions du IIIe livre sont obscures, I, 9, 14, 17; II, 31; IV, 11; ou poétiques, I, 18; IV, 8; V, 26; VI, 4-8. On y trouve même un iambique trimètre qui semble emprunté à un poète grec : ὅσοι γονεῖς παρῆσαν ἢ παίδων γόνοι, V, 31. Les mots y sont souvent pris dans un sens inusité, par exemple, διάγειν, I, 3; ἀπρόπτωτος, III, 14; καταχρᾶσθαι, IV, 5; quelques-uns ne se trouvent nulle part ailleurs : ἀνεπιστρέπτως, I, 20; λαογραφία, II, 29; προσυστέλλεσθαι, II, 29; χαρτηρία, IV, 20; d'autres n'existent que chez les auteurs de basse grécité : ἔνθεσμος, II, 21; φρικασμός, III, 17; ἀλογιστία, V, 42. Les mots simples sont remplacés par des périphrases emphatiques; δρόμον συνίστασθαι pour τρέχειν, I, 19; ἐν πρεσβείῳ τὴν ἡλικίαν λελογχώς, VI, 1. Certains mots portent la trace de la philosophie alexandrine, par exemple les épithètes μέγιστος ou ὕψιστος appliquées à Dieu, I, 2, 16; IV, 16; VI, 2; VII, 9; la distinction entre Dieu et sa gloire, II, 2. Cf. Grimm, *Handbuch*, p. 214. Il est impossible de déterminer exactement la date de la rédaction de ce livre. Elle peut être placée soit dans le premier siècle avant J.-C., soit dans le premier siècle de notre ère. Sous sa forme actuelle, le IIIe livre des Machabées commence *ex abrupto* par ces mots : ὁ δὲ Φιλοπάτωρ; au ẏ. 2, il est fait allusion à un complot contre le roi, τὴν ἐπιβουλήν; enfin, II, 25, il est parlé de compagnons du roi mentionnés plus haut et dont il n'est pas question dans le texte que nous possédons. Le début du livre est donc perdu.

V. BIBLIOGRAPHIE. — H. Barclay Swete, *The Old Testament in Greek, according the Septuagint*, 2e édit., in-8°, Cambridge, t. III, p. 709-729; Grimm, *Exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments*, IVe Theil, petit in-4°, Leipzig, 1857; Eichhorn, *Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testament's*, in-8°, Leipzig, 1795, p. 278-290; Bertholdt, *Einleitung in sammtliche Kanon. und apokryph. Schriften des Alt. und Neu. Testament's*, in-8°, Erlangen, 1812-1819, t. III, p. 1082-1091; E. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi*, t. III, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1902, p. 67, 364-367.

II. QUATRIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — *I. NOM.* — Le quatrième livre des Machabées est parvenu jusqu'à nous par deux voies différentes. Il se trouve dans un certain nombre de manuscrits des Septante, notamment dans l'*Alexandrinus*, dans le *Vaticanus* et dans le *Sinaiticus*. On le rencontre aussi dans les manuscrits de Josèphe et il a été publié à la suite des œuvres de cet historien. Le meilleur texte est celui de l'*Alexandrinus*. Les manuscrits des Septante lui donnent généralement le titre de ἡ τετάρτη τῶν Μακκαβαικῶν βίβλος. Dans le *Parisinus A*, il porte le titre de Μακκαβαίων τέταρτος περὶ σώφρονος λογισμοῦ, *Traité du sage raisonnement*. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, X, 6, t. XX, col. 244, le nomme Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, *Sur la suprématie de la raison*, et l'attribue à Josèphe.

Dans les œuvres de cet historien, il est publié à la fin sous son double titre : Φλαβ. Ἰωσήπου εἰς Μακκαβαίους λόγος ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Il existe une version syriaque de ce titre qui a été publiée d'après un manuscrit de l'Ambrosienne par Ceriani en fac-similé photographique. On n'en connaît aucune traduction latine ancienne. Cf. Grimm, *Handbuch*, p. 294-296.

II. LANGUE ET STYLE. — Le style du quatrième livre est généralement clair et correct. C'est celui d'un écrivain habitué à penser et à écrire en grec. On y trouve fréquemment des mots composés avec une préposition : ἐπιρωγολογεῖσθαι, II, 9; ἀντιπολιτεύομαι, IV, 1; ἐξευμενίζειν, IV, 11; etc., avec πᾶν : πάνσοφος, I, 12; πανγέωργος, I, 29; πανάγιος, VII, 4; XIV, 7; quelques mots particuliers à l'auteur : αὐτοδέσποτος, I, 1; μονογραφία, I, 27; ἀρχιεράσθαι, IV, 18; ἀποξαίνειν, VI, 6; ἐμπυριστής, VII, 2; μισάρετος, XI, 4; κηρογονία, XIV, 19; ἑπταμήτωρ, XVI, 24. A l'exception de Ἱεροσόλυμα et d'Ἐλεάζαρος, les noms propres y sont transcrits sous la forme hébraïque. En quelques passages seulement il y est fait usage des Septante, II, 5-19; XVII, 19.

III. AUTEUR ET DATE DU LIVRE. — 1° Nous avons dit plus haut que le quatrième livre des Machabées se trouve souvent dans les manuscrits à la suite des œuvres de Josèphe. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, X, 6, t. XX, col. 244, l'attribue à cet historien. Saint Jérôme, *De viris illustr.*, 13, t. XXIII, col. 632, est du même avis. *Contr. Pelagian.*, II, 6, t. XXIII, col. 542. Cf. Grimm, *Handbuch*, p. 293. Cependant cette attribution paraît être une simple hypothèse contre laquelle militent de sérieuses raisons. Le style du livre est très différent de celui de Josèphe. L'auteur du IVe livre des Machabées connaît le second, que Josèphe ne connaît pas. Les grossières erreurs historiques qu'il renferme, IV, 15, 26; V, 1; XVII, 23, seraient inexplicables de la part de Josèphe; enfin, celui-ci est tout à fait étranger à la philosophie alexandrine dont l'influence est ici manifeste. — 2° La date de la composition ne peut être fixée d'une manière précise. On s'accorde cependant généralement à le rapporter au premier siècle après J.-C. Il est remarqué, IV, 1, qu'Onias est grand-prêtre à vie, remarque qui ne s'explique qu'après l'abolition de la grande-prêtrise à vie, c'est-à-dire après la chute des princes asmonéens. L'effroi des Juifs égyptiens en entendant parler des supplices de leurs

frères de Palestine, XIV, 9, ne se comprend que s'ils étaient eux-mêmes en paix. Le livre est donc antérieur à la persécution de Caligula en 40 après J.-C. C'est entre ces deux dates que le livre a été écrit.

IV. CARACTÈRE ET CONTENU DU LIVRE. — 1° Le quatrième livre des Machabées est un traité philosophique. L'auteur y soutient « la suprématie de la raison pieuse, c'est-à-dire des principes religieux, sur les passions », I, 1, 13; XVIII, Cette raison pieuse, c'est la foi judaïque imprégnée de stoïcisme. La forme du livre est celle d'un discours adressé par l'auteur à ses coreligionnaires, XVIII, 1. En tête se trouve une introduction où le problème est posé et l'ouvrage tout entier résumé, I, 1-12. — 2° On peut diviser le livre lui-même en deux parties : *Première partie.* La première partie, I, 13-III, 19, est consacrée à la discussion philosophique. L'auteur définit la raison : « l'intelligence combinée avec une vie intègre, » I, 15; la sagesse est la connaissance des choses humaines et divines et de leurs causes, I, 16; on l'atteint par la connaissance de la loi, I, 12; et elle se manifeste par quatre vertus cardinales : la prudence, la justice, la force et la tempérance, I, 18. Suivent une description et une classification des passions dans leur opposition aux vertus cardinales. La raison pieuse domine toutes les passions. — *Seconde partie.* La seconde partie, III, 20-XVIII, 2, montre cette puissance de la raison sur les passions par des exemples tirés de l'histoire des Juifs sous Séleucus, roi de Syrie, et sous Antiochus Épiphane, qui est appelé son fils. L'auteur y raconte, en les accompagnant de nombreuses réflexions morales et édifiantes, le martyre d'Éléazar, V-VII; celui des sept frères, VIII-XIV, 10; et de leur mère, XIV, 11-XVI, 25. Cf. II Mach., III, IV, 7-17; V, 1-VI, 11. Il termine en indiquant ses impressions sur le caractère et la signification de ces martyres, XVII-XVIII, 2. La fin du livre, XVIII, 3-23, paraît être une addition postérieure à la rédaction primitive, mais ajoutée peu après. — 3° Le quatrième livre des Machabées n'a pas d'importance historique. Il se contente, ainsi que nous l'avons dit, de se référer aux événements racontés dans le deuxième livre canonique des Machabées. Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft,* in-8°, Breslau, 1869, p. 72-90, pense qu'il s'est servi de l'ouvrage complet de Jason de Cyrène, mais cela n'est pas prouvé. Il croit également que les ỳ. XVIII, 6-19, sont seuls une addition postérieure. Comme nous l'avons dit plus haut, l'auteur soutient une thèse philosophique et religieuse, et les faits qui sont rapportés ne le sont que comme arguments en faveur de la thèse. La théorie des quatre vertus cardinales est empruntée aux stoïciens, mais pour lui l'idéal de la vertu ne peut être atteint que par l'observation de la loi divine. L'auteur, malgré sa connaissance de la philosophie stoïcienne, est bien resté juif d'idées. Il se rattache aux pharisiens par son zèle pour l'observation scrupuleuse de la loi, par sa croyance à la résurrection et à l'immortalité de l'âme. Il croit que les âmes pieuses entreront dans le bonheur après la mort du corps, IX, 8; XVII, 18; et les coupables dans les tourments, IX, 9; XII, 12. Cf. XIII, 16; XV, 2; XVII, 5. Il croit aussi que les souffrances des martyrs sont une expiation pour les péchés du peuple, VI, 29; VII, 12; XVII, 29.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Fritzsche, *Libri apocryphi Vet. Testam. Græce,* in-8°, Leipzig, 1871; H. Barclay Swete, *The Old Testament in Greek, according to the Septuaginta,* 2e édit., in-8°, Cambridge, 1899, t. III, p. 729-763; Ceriani, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano,* in-f°, Milan, 1876-1883, t. II; Grimm, *Exeget. Handbuch zu den Apokryphen,* in-8°, Leipzig, 1857, t. IV; Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (4. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrundert, untersucht,* in-8°, Breslau, 1869; E. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu-Christi,* in-8°, Leipzig, 2e édit., 1891-1902, t. I, p. 89; t. II, p. 549; t. III, p. 393-397.

III. AUTRE QUATRIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* in-f°, Venise, 1566, t. I, p. 39, parle d'un autre quatrième livre des Machabées qui existait en manuscrit de son temps. Il l'avait vu à Lyon dans la bibliothèque de Santes Pagnino qui fut brûlée peu après. C'était, croit-il, la traduction grecque des Annales de Jean Hyrcan dont il est question dans I Mach., XVI, 24. Voir JEAN HYRCAN, t. III, col. 1154. Sixte en cite les premiers mots : « Après la mort de Simon, Jean son fils devint grand-prêtre à sa place. » Le récit, dit-il, est le même que celui de Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, mais le style en est très différent et abonde en hébraïsmes. Ce témoignage précis montre qu'il s'agit d'un ouvrage différent du Ve livre des Machabées. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi,* 2e édit., t. III. p. 397.

IV. CINQUIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — *I. NOM.* — On donne ce titre à une chronique arabe relative à l'histoire juive et publiée avec une traduction latine de Gabriel Sionite dans la Polyglotte de Paris de 1645 et dans celle de Londres de 1657. C'est Cotton qui, le premier, lui a donné ce nom en la plaçant au cinquième rang dans son livre intitulé *The five Books of Machabees,* in-8°, Oxford, 1832. A la fin du chapitre XVI, la première partie, c'est-à-dire du chap. I, 1, à XVI, 26, est intitulée : *Le second livre des Machabées d'après la traduction des Hébreux.* La seconde partie, XVII, 1-LIX, 96, est simplement appelée : *Le second livre des Machabées.* Cette seconde partie contient l'histoire de Jean Hyrcan, XX, ce qui a fait supposer à dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* au mot *Machabées,* que nous avons ici la traduction du texte signalé en grec par Sixte de Sienne dans la bibliothèque de Santes Pagnino et dont nous avons parlé plus haut. Cf. Cotton, *The five Books of Machabees,* intr., p. XXXVIII. Il existe à la Bodléienne deux manuscrits portant le titre d'*Histoire des Machabées* de Joseph-Ben Gorion. Uri, *Catalogue,* n. 782, 829. Les parties publiées par les Polyglottes de Paris et de Londres en ont été extraites.

II. AUTEUR, DATE, LANGUE ORIGINALE. — 1. Le cinquième livre des Machabées est une compilation écrite en hébreu par un Juif peu après la chute de Jérusalem. Dans la traduction arabe, on retrouve les traces du texte original hébreu. Quand il parle d'un mort, l'auteur ajoute à son nom les formules connues : « Dieu ait pitié de lui » ou « qu'il soit en paix ». Ces formules devinrent habituelles à la période talmudique, cf. *Tosiphta Chullin,* f. 100 a. — 2. La Bible y est désignée sous le nom des « Vingt-quatre livres », III, L, 9; ce qui suppose la clôture du canon hébreu; le Pentateuque y est appelé *Thorah,* XXI, 9, d'après la coutume juive. Dieu y est désigné par l'expression « le Dieu grand et bon », I, 8, 13, 15; V, 27; VII, 21, 22, etc.; Jérusalem par les mots « la cité de la maison sainte », XX, 17; XXI, 1, etc., ou « la cité sainte », XVI, 11, 17; XX, 18, etc., « la maison sainte, » XX, 7, 27; XXIII, 3, etc., « la maison de Dieu, » VI, 21; IX, 7; XI, 8; le Temple est appelé « la maison du sanctuaire », VIII, 11. La destruction de Jérusalem y est mentionnée, IX, 5; XXI, 30, et la période du second temple y est représentée comme quelque chose de passé, XXII, 9; LIII, 8; mais, d'autre part, il y est question de l'auteur original comme d'une tierce personne, XXV, 5; LV. 25, LVI, 45, il est donc évident que, soit le traducteur soit l'éditeur de l'original ont fait des remaniements. Il avait terminé son récit six ans avant la destruction de Jérusalem et la ruine du Temple par Titus.

Le nom de l'auteur est inconnu, quoiqu'il ait écrit d'autres ouvrages auxquels il fait allusion, LIX, 96. — Joseph Ben Gorion, chroniqueur juif du IXe siècle, a probablement pris le cinquième livre des Machabées

comme base de son livre intitulé *Sêfér Yôsippon,* livre de Josippon. Grätz, *Geschichte der Juden, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* in-8°, 1853-1870, t. v, p. 281, et appendice, n. 4.

III. ANALYSE DU LIVRE. — Le cinquième livre des Machabées contient l'histoire des Juifs depuis la tentative d'Héliodore pour piller le Temple, jusqu'au temps où Hérode fit périr sa femme Marianne, sa mère Alexandra et ses deux fils Alexandre et Aristobule, c'est-à-dire de 184 à 6 avant Jésus-Christ. La table suivante donne la concordance des chapitres de ce livre avec les deux livres canoniques des Machabées et les œuvres de Josèphe :

De ce tableau il résulte que dans toute la période machabéenne, i-xx, l'auteur a puisé ses renseignements dans les livres canoniques des Machabées, et pour la période postérieure, xx-lix, dans Josèphe. Il y a cependant çà et là un certain nombre d'erreurs historiques. On le constate par exemple en comparant : V Mach., x, 16, 17, avec II Mach., x, 29; V Mach., ix, avec I Mach., vii, 7; V Mach., viii, 1-8, avec I Mach., ix, 73; xii, 48, et Josèphe, *Ant. jud.,* xii, 11 ; V Mach., xx, 17 avec Josèphe *Ant. jud.,* xiii, 15; V Mach., xxi, 17, avec Josèphe, *Ant. jud.,* vii, 12; ces erreurs sont surtout manifestes en ce qui concerne l'histoire des peuples étrangers. V Mach.

V Mach.	I Mach.	II Mach.	IV Mach.	Josèphe, *Ant. jud.*	Josèphe, *Bell. jud.*
i	»	iii	»	»	»
ii	»	»	»	XII, ii	»
iii	i	v	»	XII, vi, vii	»
iv	»	vi, 18-31	v, vi	»	»
v	»	vii	viii-x, 12, xv, 13-23	»	»
vi	ii	»	»	XII, viii	I, ii
vii	ii, 49 — iv, 36	viii	»	XII, viii-xi	»
viii	vi	ix	»	XII, viii	»
ix	iv, 36	x	»	XII, xi	»
x	v	x	»	XII, xii	»
xi	»	xi, xii	»	»	»
xii	»	»	»	»	»
xiii	viii, 24	»	»	XII, xvii	»
xiv	»	xii, 32-37	»	»	»
xv	vi	xiii	»	XII, xiv	»
xvi	vii, 3	xiv, xv	»	XII, vii	»
xvii	ix, 1-22	»	»	XII, xviii, xix	»
xviii	ix, 28-72	»	»	XIII, i-x	»
xix	xiii-xvi	»	»	XIII, xi-xiv	»
xx	»	»	»	XIII, xv	»
xxi	»	»	»	XIII, xvi-xvii	»
xxii	»	»	»	XIII, xvii, xviii	»
xxiii	»	»	»	XIII, viii, xx	»
xxiv	»	»	»	XIII, ix ; XVII, iii	»
xxv	»	»	»	XVIII, ii	II, vii
xxvi	»	»	»	XIII, xviii	I, iii
xxvii	»	»	»	XIII, xix	I, iii
xxviii	»	»	»	XIII, xx, xxi	I, iii
xxix	»	»	»	XIII, xxi, xxii	I, iii
xxx	»	»	»	XIII, xxiii	»
xxxi	»	»	»	XIII, xxiv	I, iv
xxxii	»	»	»	XIII, xxiv	I, iv
xxxiii	»	»	»	XIII, xxiv	I, iv
xxxiv	»	»	»	XIV, i	I, v
xxxv	»	»	»	XIV, ii, iii	I, v
xxxvi	»	»	»	XIV, iv-viii	I, v
xxxvii	»	»	»	XIV, viii	I, v
xxxviii	»	»	»	XIV, ix, x	I, vi
xxxix	»	»	»	XIV, x	I, vi
xl	»	»	»	XIV, xi	I, vi, vii
xli	»	»	»	XIV, xii	»
xlii	»	»	»	XIV, xiv, xv	I, vii
xliii	»	»	»	XIV, xv	I, viii
xliv	»	»	»	XIV, xvi, xvii	»
xlv	»	»	»	XIV, xvii, xviii	I, ix
xlvi	»	»	»	XIV, xix	I, ix
xlvii	»	»	»	XIV, xix, xx	I, ix
xlviii	»	»	»	XIV, xxii, xxiii	I, x
xlix	»	»	»	XIV, xxiv, xxv	I, xi
l	»	»	»	XIV, xxvi, xxvii	I, xii
li	»	»	»	XIV, xxvii	I, xiii
lii	»	»	»	XIV, xxvii	I, xiii
liii	»	»	»	XV, i	I, xiii
liv	»	»	»	XV, i, ii, ix	»
lv	»	»	»	XV, ii, iii	»
lvi	»	»	»	XV, vi-viii	»
lvii	»	»	»	XV, ix, x	I, xiv
lviii	»	»	»	XV, xi	I, xv
lix	»	»	»	XVI, i, ii, vi, vii, viii, xi, xii, xvi, xvii	I, xvii I, xvii

XII. Dans ce chapitre, l'auteur n'a puisé ni dans les livres canoniques des Machabées, ni dans Josèphe. Il y a aussi des erreurs de traduction ou de copie, par exemple, dans le nom de Félix employé pour trois personnes différentes : V Mach., III, 14; VII, 8, 34; cf. I Mach., III, 10; II Mach., V, 22; VIII, 33; dans la substitution de Gorgias à Timothée. V Mach., X; cf. II Mach., X; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, 1. La croyance à l'immortalité de l'âme, à la résurrection des corps et au jugement y est nettement affirmée, V, 12, 13, 17, 22, 43, 48-51; LIX, 14. Le manuscrit ambrosien de la *Peschito* donne le titre de Ve livre des Machabées à la traduction syriaque du VIe livre de la *Guerre des Juifs* de Josèphe.

E. BEURLIER.

MACHATHI (hébreu : *ham-Ma'ăkâti*, « le Maachatite; » Septante : Νωχαθί; *Alexandrinus :* Μαχαθά), du pays de Maacha, *de Machathi*, a traduit la Vulgate. I Par., IV, 19 : « Esthamo, qui fut de Machathi. » Ce passage, diversement traduit et interprété, signifie probablement que la ville d'Esthamo fut fondée ou restaurée par un Machatite. Voir ESTHAMO 1, t. II, col. 1971.

MACHATI, MACHATITE (hébreu : *ham-Ma'ăkâti*), nom ethnique désignant les habitants du pays de Maacha ou les personnes qui en étaient originaires. La Vulgate a écrit ce mot *Maachati* dans IV Reg., XXV, 23, et Jer., XL, 8 (voir MAACHATI, col. 467), *Machathi* dans I Par., IV, 19; elle semble l'avoir pris pour un nom de lieu, et non pour un nom de peuple. Elle aurait dû traduire *Maachaticus* ou bien *Machatæus*, comme elle l'a fait pour les autres peuples chananéens dont le nom est également précédé en hébreu de l'article, *Chananæus*, *Gergesæus*, etc.

1. MACHATI (Septante : Μαχαθί [Μαχί, dans Jos., XII, 5]), mot qui désigne collectivement les habitants de Maacha et s'emploie pour signifier leur pays même. Deut., III, 14; Jos., XII, 5; XIII, 11, 13. Dans II Reg., X, 6, 8; I Par., XIX, 6, ce pays est appelé *Maacha* et donné comme araméen. Voir MAACHA 10, col. 466.

2. MACHATI (Septante : Μαχαχαχί), nom ethnique ou surnom, à cause de son origine, du grand-père d'un des vaillants soldats de David appelé Éliphélet. II Reg., XXIII, 34. Le nom propre de ce Maachatite est inconnu.

MACHBANAI (hébreu : *Makbannai;* Septante : Μελχαβαναί; *Alexandrinus :* Μαχαβαναί), le onzième des vaillants Gadites qui se joignirent à David persécuté par Saül dans le désert. I Par., XII, 8-15.

MACHBÉNA (hébreu : *Makbêna';* Septante : Μαχαβηνά; *Alexandrinus :* Μαχαμηνά). Sué, de la tribu de Juda, fut, dit I Par., II, 49, « père de Machbéna et père de Gabaa. » Cette locution signifie probablement que Sué fut le fondateur ou le restaurateur d'une ville appelée Machbéna, qui est peut-être la même que Chebbon de Josué, XV, 40. Chebbon est supposée avoir occupé l'emplacement d'*El-Qoubeibéh* actuel, au sud-ouest de *Beit-Djibrin* (Éleuthéropolis). Voir CHEBBON, t. II, col. 643.

MACHI (hébreu : *Mâkî;* Septante : Μακχί), père de Guël, de la tribu de Gad. Guël fut un des douze espions qui furent envoyés par Moïse du désert de Pharan pour explorer la Terre Promise. Num., XIII, 16 (hébreu, 15).

MACHINE DE GUERRE (hébreu : *ḥisbôn;* Septante : μηχανή, ὄργανον; Vulgate : *machina*), engin destiné à l'attaque ou à la défense des villes.

1° *Machines de guerre chez les Hébreux.* — Les Hébreux ne connurent les machines de guerre proprement dites qu'à partir du règne d'Ozias. Dans le Deutéronome, XX, 20, la Vulgate traduit par le mot *machinas*, l'hébreu *meṣôr* que les Septante rendent par χαράκωσιν. Il s'agit dans ce passage non de machines proprement dites, mais de retranchements faits par les assiégeants à l'aide de pieux. Le Deutéronome ne permet de faire ces pieux qu'avec des arbres sauvages et non avec des arbres fruitiers. — Ozias fit construire, pour défendre Jérusalem, des machines de divers genres. II Par., XXVI, 15. Le texte hébreu les appelle *ḥisbônôt maḥăsebêt ḥôšêb*, « machines inventées par un homme ingénieux » (Septante : μηχανὰς μεμηχανομένας λογιστοῦ; Vulgate : *diversi generis machinas*). Dans ce texte, la place de ces machines est désignée; elles sont installées sur les tours et aux angles des murs. Leur nature est également indiquée. C'étaient des catapultes et des balistes. Voir BALISTE, t. I, col. 1414; CATAPULTE, t. II, col. 346. — Dans les livres des Machabées, il est souvent fait mention des machines de guerre. On voit pour la première fois Judas en faire usage dans le siège de la citadelle de Jérusalem occupée par les Syriens. I Mach., VI, 20. Le texte appelle ces machines βελοστάσεις καὶ μηχανάς. La Vulgate traduit le premier mot par *balistas*, mais il désigne les emplacements où l'on plaçait les machines. Polybe, IX, XLI, 8; Diodore de Sicile, XX, LXXXV, 4; Philon, *Traité de fortification*, V. Cf. *Revue de philologie*, nouvelle série, 1879, t. III, p. 128-129. — Judas oppose aussi des machines à celles dont les Syriens avaient muni Bethsura. I Mach., VI, 52. — Jonathas s'en sert pour assiéger la citadelle de Jérusalem, I Mach., XI, 20; Simon fait de même au siège de Gaza. I Mach., XIII, 43. Dans ce verset, le texte grec désigne les machines sous le nom d'ἑλεπολεῖς. C'étaient d'énormes tours mobiles, reposant sur des roues et inventées récemment par Démétrius Poliorcète; on les approchait des murailles pour les battre en brèche ou pour les escalader plus facilement. Plutarque, *Demetr.*, 24; Diodore de Sicile, XX, 48. Déjà les Assyriens faisaient usage de tours analogues, munies de béliers à leur partie inférieure. Voir BÉLIER 2, t. I, col. 1562, fig. 479, col. 1565. Cela peut expliquer pourquoi les Septante, dans Ézéchiel, IV, 2, traduisent le mot *karim*, « bélier, » par le mot βελοστάσεις. Ces tours sont bien, en effet, des emplacements où les béliers sont mis en batterie. Voir BALISTE, t. I, col. 1414. — En racontant la prise de Casphin, l'auteur du second livre des Machabées rapporte que Judas invoqua le Dieu qui au temps de Josué avait renversé les murs de Jéricho, sans béliers et sans machines. II Mach., XII, 15.

2° *Machines de guerre chez les peuples en relation avec les Juifs.* — La seule machine de guerre connue des Égyptiens et des Assyriens était le bélier. Voir BÉLIER 2, t. I, col. 1562. Au temps des Machabées, les machines de guerre étaient d'usage constant dans les armées gréco-syriennes. I Mach., V, 30; VI, 31; IX, 64, 67; XV, 25; II Mach., XII, 27. Les principales de ces machines sont désignées par leur nom propre dans la Bible. Ce sont les πυρόβολα καὶ λιθόβολα (Vulgate : *ignis jacula et tormenta ad lapides jactandos*), les machines à lancer le feu, c'est-à-dire des javelots enflammés, et les machines à lancer des pierres et des javelots : balistes et catapultes, I Mach., VI, 51; les scorpions, σκορπίδια (Vulgate : *scorpii*), machines à lancer des flèches, qui étaient des engins de construction semblable à celle des catapultes, mais de plus petites dimensions, enfin les frondes, σφενδόνια (Vulgate : *fundibula*), qui devaient ressembler aux onagres. I Mach., VI, 51. Cf. fig. 429 et 430, t. I, col. 1416. Parmi les engins usités par les Gréco-Syriens, il faut noter aussi ceux qui étaient placés sur le dos des éléphants. I Mach., VI, 37. Voir ÉLÉPHANTS, t. II, col. 1661. — Pour la bibliographie, voir les ouvrages cités au mot BALISTE, t. I, col. 1416.

E. BEURLIER.

MACHIR (hébreu : *Mâkîr*, « vendu; » Septante : Μαχίρ), nom de deux Israélites.

1. MACHIR, fils aîné de Manassé et petit-fils de Joseph. Gen., L, 22 (hébreu, 23); Jos., XVII, 1. Sa mère était une Araméenne (Syrienne). I Par., VII, 14. Le texte sacré nous fait-il connaître le nom de sa femme? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Le passage de I Par., VII, 15-16, où est racontée l'histoire de Machir, paraît altéré d'une façon irrémédiable. « Ce verset, qui est fort obscur, dit Clair, *Les Paralipomènes,* 1880, p. 121, se lit en hébreu de la manière suivante : « Et Machir prit « une femme à *Huppim* et à *Suppîm,* et le nom de sa « sœur était Maacha. » D'après le ỳ. 16, Maacha était la femme de Machir et par conséquent on devrait s'attendre à lire : « Et Machir prit une femme appelée Maacha. » En somme les mots *à Huppim* et à *Suppîm* ne cadrent en aucune façon avec le contexte. Le traducteur latin a suppléé *filiis suis* après *accepit uxores* et changé le singulier *'išâh* (*uxor*) en pluriel, mais évidemment par voie de conjecture. » Voir HAPPHIM, t. III, col. 421. Quoi qu'il en soit, « les fils de Machir, dit le texte sacré, naquirent sur les genoux de Joseph. » Gen., L, 22. Ses descendants se distinguèrent par leur courage, Jos., XVII, 1; ils devinrent très puissants et furent appelés Machirites et Galaadites, parce que Machir fut le père de Galaad. Num., XXVI, 29. Dans le cantique de Débora, V, 14, Machir est le nom donné à la demi-tribu transjordanique de Manassé. Voir aussi Jos., XIII, 31. Ce furent en effet les fils de Machir qui conquirent le pays de Galaad, dès le temps de Moïse, et ils en reçurent une partie comme héritage. Num., XXXII, 39-40; Deut., III, 15. Josué, XIII, 31; XVII, 1, leur confirma la possession de la moitié du pays de Galaad et de Basan. Ils formèrent la partie la plus importante de leur tribu à l'est du Jourdain. — Certains commentateurs croient que les Machirites étaient alliés aux Benjamites, parce qu'ils traduisent I Par., VII, 15 : « Machir prit une femme de *Huppîm* et de *Suppim* (Vulgate : *Happhim* et *Saphan*), » et qu'ils considèrent *Huppim* et *Suppim* comme Benjamites. Cf. I Par., VII, 12 Cette opinion est loin d'être démontrée. Ce qui est certain, c'est la parenté de la famille de Machir avec la tribu de Juda : Hesron, fils de Pharès et petit-fils de Juda, épousa, à l'âge de soixante ans, une fille de Machir et en eut un fils appelé Ségub. De Ségub descendait Jaïr, « qui posséda vingt-trois villes dans la terre de Galaad. » I Par., II, 21-22. Jaïr s'était joint sans doute aux Machirites, dans la conquête du pays, à cause des liens de famille qui l'unissaient à eux, et il fut considéré comme faisant partie de la demi-tribu de Manassé. Voir JAÏR 1, t. III, col. 1109.

2. MACHIR, fils d'Ammiel, qui demeurait à Lodabar, à l'est du Jourdain. Voir LODABAR, col. 321. Le nom de cet Israélite a fait supposer à un certain nombre de commentateurs qu'il était de la tribu de Manassé et descendant de Machir 1. Il était contemporain de Saül et de David. Après la mort de Jonathas, Machir donna l'hospitalité au fils de ce prince, Miphiboseth. II Reg., IX, 4-5. Plus tard, lors de la révolte d'Absalom, lorsque David se fut réfugié à Mahanaïm (Vulgate : *Castra*), Machir lui resta fidèle et lui apporta des meubles et des vivres. II Reg., XVII, 27-28.

MACHIRITES (hébreu : *ham-Mâkîri;* Septante : ὁ Μαχιρί; Vulgate : *Machiritæ*), descendants de Machir, fils de Manassé. Num., XXVI, 29 (hébreu, 30). Voir MACHIR 1.

MACHMAS (hébreu : *Mikmâš* (avec un ש), « lieu secret, caché, » I Sam. (I Reg.), XIII, 2, 5; XIV, 31; Is., X, 28; Neh., XI, 31 : *Mikmâs* (avec ס), I Esd., II, 27; II Esd., VII, 31; Septante : Μαχμάς, et Μαχεμας selon le *Vat.,* XIII, 5, 11, 16, 22, 23; XIV, 31, etc.; Μαχαμάς, *Sin.,* Neh., XI, 31; Μαχμά, *Sin.,* Is., X, 28. La Vulgate écrit une fois *Mechmas,* II Esd., XI, 31), ville de la tribu de Benjamin (fig. 161).

I. IDENTIFICATION ET SITE. — Malgré la légère différence d'orthographe ou de prononciation, on ne peut douter que *Mikmas,* nommée I Esd., II, 27, et II Esd., VII, 31, entre Rama et Gabaa d'une part, Béthel et Haï d'autre part, ne soit la même que *Mikmaš,* citée II Esd., XI, 31, également entre Gabaa d'une part et Haï et Béthel d'autre part. Le nom de *Mukhmâs,* évidemment identique à *Mikmas* (on sait que la lettre כ, *k,* est ordinairement prononcée par les Juifs comme le *kh,* خ, des Arabes et que le χ des Grecs et le *ch* des Latins représentent la même prononciation) est aujourd'hui porté par un village au nord de Jérusalem, dont la position d'ailleurs correspond parfaitement aux indications topographiques de la Bible et de l'histoire. — La place assignée au nom de *Machmas,* dans les livres d'Esdras et de Néhémie, est aussi celle qu'occupe en réalité aujourd'hui *Mukhmâs.* Ce village est situé au nord-est, à près de quatre kilomètres de *Djéba'*, l'ancienne Gabaa de Benjamin, et à sept kilomètres d'*er-Râm,* l'antique Rama; à trois kilomètres au nord-ouest, on rencontre, non loin de *Deir Diouân,* les ruines de *Qadeira'*, et aux environs les autres localités identifiées avec Haï; *Beitin* (Béthel) est à quatre kilomètres, à l'ouest-nord-ouest, de *Deir Diouân.* Selon le récit de I Reg., XIII-XIV, les Philistins campés sur le territoire de Machmas étaient à l'orient de Béthaven, ou, d'après les Septante, à « l'opposé de Béthoron, à l'orient », ἐν Μαχμὰς ἐξ ἐναντίας Βαιθωρὼν κατὰ νότου. I Reg., XIII, 5. (Sur l'emploi du mot νότος avec la signification d'« Orient » voir Reland, *Palæstina,* p. 293, et t. II, col. 288.) Mukhmâs est directement à l'est des deux *Beit-'Ur,* les anciens Béthoron, à dix-sept kilomètres de *Beit-'Ur el fôqa'*, Béthoron-le-Haut, le plus rapproché; son territoire se développe au sud-est de *Deir Diouân,* dans le voisinage duquel on cherche le site de Béthaven. Un ravin profond, bordé de deux rochers appelés Bosès et Séné, séparait Machmas de Gabaa. I Reg., XIII, 4-5. L'*ouâd'es-Soneinît,* dont le nom rappelle celui du rocher *Sénéh,* se creuse profond, escarpé, bordé de rochers élevés et à pic, à un kilomètre au sud-ouest de *Mukhmas* et au nord-est de *Djéba'* dont il limite le *sahel* (plaine). Eusèbe indique Machmas à neuf milles d'Elia, c'est-à-dire à environ treize kilomètres et demi, et près de Rama. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 284.

La distance de Jérusalem, l'Elia des Romains, à Machmas peut être estimée de quatorze à quinze kilomètres. Si le dominicain Burchard, en 1283, dans sa description, publiée dans *Peregrinationes medii ævi quatuor,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 56, et un certain nombre de pèlerins après lui, confondent avec el-Biréh, Machmas dont le nom n'était cependant pas perdu de leur temps, les palestinologues modernes sont unanimes à soutenir l'identité de *Mukhmas* avec la cité de la Bible du même nom. Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, p. 113-115; Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* Jérusalem, 1900, p. 101 et 157; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte,* Paris, 1877, p. 212-213; V. Guérin *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 63-65; R. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 63; Conder et Kitchener, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 12; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 124, etc.

II. DESCRIPTION. — Assis à la limite du désert, sur une colline du versant oriental des monts judéens, entouré de toutes parts de collines plus élevées, sauf du côté du sud-ouest où l'espace s'ouvre en face des profondeurs de l'*ouâd' es Soueinit, Mukhmâs* semble vouloir se tenir isolé et fermé pour ceux qui voudraient se dérober aux importunités du monde. Le village actuel est composé d'une trentaine de maisons carrées à toit plat en terrasse ou surmontées de la coupole surbaissée usitée en

Palestine. Dans les murs on remarque de nombreuses pierres d'un bel appareil, taillées avec un grand soin et contrastant avec le petit appareil moderne au milieu duquel elles se trouvent. Ces pierres appartenaient à d'anciennes constructions dont les débris et les arasements se rencontrent partout sur la colline. Quelques tronçons de colonnes et un superbe linteau en pierre trouvés vers la partie nord-ouest du village paraissent avoir appartenu à une église chrétienne du IVe ou du Ve siècle. Les citernes dans lesquelles sont recueillies les eaux de pluie sont toutes antiques et la plupart accusent par leur forme en entonnoir la période la plus reculée. Les alentours de *Mukhmas* sont dénudés, à l'exception d'un joli petit vallon au nord-est couvert d'un bosquet de vigoureux et féconds oliviers.

mille hommes qui devaient occuper deux à deux les chars de guerre, suivant l'antique méthode. L'infanterie par la multitude « était pareille au sable du rivage de la mer ». L'armée vint dresser son camp à Machmas. I Reg., XIII, 5, 11. Au nord de *Mukhmas,* à moins d'un kilomètre, au milieu d'un terrain peu accidenté, s'élève un monticule appelé *Tell el-Askar,* « la colline de l'armée [?], » et l'on se demande si ce nom ne serait pas un souvenir remontant à cette époque lointaine. Si aucun document positif ne l'affirme, la commodité de l'endroit permet du moins de penser que c'est là que l'armée d'invasion a dû fixer son centre, en face de Gabaa de Benjamin où s'était groupée l'armée d'Israël. Saül, à l'approche de l'ennemi dont il ne pouvait soutenir le choc, à cause de l'infériorité numérique de sa troupe, avait en effet



161. — *Mukhmas.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

III. Histoire. — 1° Machmas est célèbre dans l'histoire d'Israël par l'exploit de Jonathas, fils aîné de Saül, accompli sur son territoire, dans la première guerre soutenue contre les Philistins. Aussitôt après son élection, le nouveau roi s'était empressé, avec les deux mille hommes qu'il avait gardés, d'occuper « Machmas et la montagne de Béthel », c'est-à-dire toute la région montagneuse du versant oriental, depuis la vallée au sud de Machmas, aujourd'hui l'*ouâd 'es-Soueinit,* jusqu'à Béthel et aux monts presque inaccessibles sur lesquels s'élèvent maintenant *Taïbèh,* et *Kefr-Malik* et qui prolongent la montagne de Beitin au nord-est. I Reg., XIII, 2. Jonathas, avec les mille hommes que son père lui avait laissés, avait attaqué et détruit le poste des Philistins de Gabaa, en face de Machmas, de l'autre côté de la vallée, et s'y était établi. Les Philistins avaient aussitôt réuni une armée formidable : elle était composée, d'après le texte actuel, de trente mille chariots, mais il faut sans doute lire trois mille, nombre auquel correspondent les six mille cavaliers de la troupe, c'est-à-dire les six

abandonné Machmas et s'était replié sur Gabaa où était déjà son fils Jonathas. I Reg., XIII, 15-16. Un poste (*maṣṣab*) de Philistins avait été détaché du gros de l'armée pour garder le passage entre Machmas et Gabaa (*ma'âber Mikmâs*). C'est le sens du ỳ. 23 de l'hébreu, différemment rendu par les Septante et la Vulgate. Selon les premiers « [un détachement] sortit de la station des étrangers au delà de Machmas », d'après la version latine « la station des Philistins sortit pour passer vers Machmas ». Les traductions sont peu d'accord avec le contexte ou peu intelligibles. Le texte hébreu, justifié par la nature du terrain, paraît le seul exact. — Jonathas cependant, voyant la petite armée de Saül se dissoudre de jour en jour et las d'attendre, résolut d'attaquer le poste établi sur le bord de la vallée. « Viens et passons au poste (*maṣṣab*) des Philistins qui est de l'autre côté, » dit le jeune guerrier à son écuyer. « Or, il y avait, ajoute le récit, entre les passages (la descente et la montée) par où Jonathas cherchait à passer vers le poste des Philistins, des blocs de rocher élevés, un au passage

d'un côté et l'autre au passage de l'autre côté ; le nom de l'un était *Bôṣêṣ* et le nom de l'autre *Ṣénéh* ; l'un des blocs se dressait au nord, du côté de Machmas, l'autre au sud du côté de Gabaa. Voir Bosès, t. I, col. 1856, et Séné. Jonathas dit donc au jeune homme qui portait ses armes : « Viens passons jusqu'au poste de ces incirconcis, peut-être le Seigneur fera-t-il quelque chose pour nous, car il ne lui est pas difficile de sauver avec un grand ou avec un petit nombre. » L'écuyer suivit généreusement son maître. Quand les Philistins les aperçurent ils leur crièrent : « Montez vers nous et nous vous ferons connaître quelque chose. » Jonathas avait convenu de s'avancer sur ces paroles qu'il regardait comme un indice divin de l'assistance de Dieu. S'aidant des mains et des pieds ils atteignirent le bord supérieur de la vallée. Vingt hommes tombèrent les uns après les autres sous leurs coups. Le gros de l'armée, campé plus loin, au nord de' Machmas, crut sans doute être surpris par l'armée de Saül ; une terreur panique s'empara des Philistins qui prirent aussitôt la fuite. Les sentinelles de Saül placées de l'autre côté de la vallée s'aperçurent du tumulte et avertirent le roi, Saül et sa troupe poussèrent un grand cri et accoururent rejoindre Jonathas et son écuyer dont l'absence venait d'être constatée. En arrivant à Machmas, ils trouvèrent que les Philistins avaient tourné leurs armes les uns contre les autres. Une multitude d'Israélites qui avaient dû suivre les Philistins, ainsi qu'un grand nombre d'autres cachés dans les montagnes voisines d'Éphraïm, s'unirent à leurs frères et renforcèrent l'armée de Saül qui s'éleva ainsi jusqu'à dix mille hommes. Le champ du combat fut entre Machmas et Béthaven. La déroute des ennemis fut complète. Les Israélites les poursuivirent jusqu'à Aïalon, au pied des montagnes, à trente kilomètres environ de Machmas, où ils durent s'arrêter épuisés de fatigue et de faim. On sait comment Saül, s'élançant contre les Philistins, avait interdit à ses hommes de prendre aucune nourriture avant la défaite de l'ennemi et, comment Jonathas, le héros de la journée, qui ignorait les imprécations de son père, manqua être mis à mort pour avoir goûté un peu de miel dans la poursuite et comment il fut sauvé par l'intervention du peuple. I Reg., XIV. — 2° Isaïe, X, 28-29, traçant prophétiquement la marche de l'armée assyrienne conduite par Sennachérib et s'avançant contre Jérusalem, la voit arriver à Aïath, à Magron et à Machmas, où elle laisse ses bagages, sans doute pour n'être pas embarrassée et retardée au passage difficile du ravin ; elle franchit alors la vallée (*'abrou ma'âbrâh*) et arrive à Gabaa où elle s'arrête pour la nuit. L'histoire ne raconte pas la réalisation de la prophétie. — 3° Parmi les Juifs revenus de Babylonie avec Zorobabel (vers 536 avant J.-C.) se trouvaient cent vingt-deux hommes de Machmas. I Esd., II, 27 ; II Esd., VII, 31. La ville fut repeuplée par des Benjamites, probablement les précédents ou une partie d'entre eux. II Esd., XI, 31. — 4° Jonathas Machabée, après avoir battu le général gréco-syrien Bacchide et avoir traité avec lui, choisit Machmas pour sa résidence (vers 158 avant J.-C.). Il y demeura quelque temps gouvernant le peuple et exerçant sa sévérité contre les impies, les Juifs apostats ou hellénisants. I Mach., IX, 73. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, 1, 6. Machmas demeura renommée chez les rabbins pour l'excellence de son blé. Mischna, *Menahoth*, IX, 1 ; cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 154. — Elle était encore, au IVe siècle, un grand village. Eusèbe, *Onomasticon*, p. 284. — Mukhmas n'a actuellement pas plus de cent cinquante habitants, tous musulmans et cultivateurs. L. Heidet.

MACHMÉTHATH (hébreu : *ham-Mikmetat;* Septante : Ἰκασμών ; *Alexandrinus :* Μαχθωθ), ville frontière entre la tribu d'Éphraïm et la demi-tribu de Manassé cisjordanique. Jos., XVI, 6 ; XVII, 7. Le site en est incertain. V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 347, à la suite du moine Burchard, est porté à l'identifier avec le village actuel de *Kakoun* ou *Qaqoun*, situé sur une colline de 80 mètres d'altitude, dans la plaine de Saron, au sud-est de Césarée, au nord-ouest de *Sébastiyéh* (Samarie). M. Guérin s'appuie sur ce qu'il résulte des deux passages de Josué que Machméthath était sur la frontière de Manassé et d'Éphraïm vers le nord et du côté de la mer et que cette position convient assez bien à celle de Kakoun. De plus, ce village est peu éloigné, au nord, de l'un des ouadis dont la jonction constitue le *Nahr el-Falek*. Or, le *Nahr el-Falek* peut être identifié avec le *Nahal Qânâh* (Vulgate : *Vallis arundineti*), qui formait la limite de Manassé cisjordanique et d'Éphraïm dans ces parages. Jos., XVI, 8 ; XVII, 9. Cf. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre-Sainte*, 1877, p. 213. On objecte contre cette opinion que Kakoun est trop loin de Sichem. D'après d'autres géographes, le nom de Machméthath, étant précédé en hébreu de l'article, ne désigne pas une ville, mais une région qu'ils supposent être la plaine d'*el-Makhnah*, au sud-est de Sichem. H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, 1903, p. 434. Voir Manassé occidental (Tribu de).

F. Vigouroux.

MACHOIRE (hébreu : *leḥi ;* Septante : σιαγών ; Vulgate : *maxilla*), pièce osseuse dans laquelle sont plantées les dents. Cette pièce se compose de deux ossements, le maxillaire supérieur et le maxillaire inférieur, mis en mouvement pour la mastication et la parole par une série de muscles masticateurs, abaisseurs et élévateurs, et recouverts par les joues. — 1° Dans plusieurs passages, la mâchoire de l'homme est considérée comme un instrument de violence, par comparaison avec la mâchoire des bêtes féroces. C'est pourquoi le Seigneur brise la mâchoire des ennemis, Ps. III, 8, ou met le mors dans les mâchoires de ceux qui lui sont rebelles, afin de les soumettre à sa volonté. Is., XXX, 28 ; Ezech., XXIX, 4 ; XXXVIII, 4. D'autres fois, les mâchoires sont prises pour les joues, auxquelles elles donnent leur forme. Les larmes de la veuve coulent sur sa mâchoire et de là remontent jusqu'au ciel. Eccli., XXXV, 18, 19. Notre-Seigneur conseille à celui qui est frappé sur la mâchoire droite de tendre la gauche. Matth., V, 39 ; Luc., VI, 29. Dans quelques autres textes, les versions se servent du mot mâchoire là où l'hébreu parle de bouche, Ps. XXXI, 9 ; Ose., XI, 4, ou de joue. III Reg., XXII, 24 ; II Par., XVIII, 23 ; Job, XVI, 11 ; Lam., I, 2 ; III, 30 ; Mich., V, 1. Voir Joue, t. III, col. 1700. — 2° Les mâchoires des animaux offerts en sacrifice font partie des morceaux attribués aux prêtres. Deut., XVIII, 3 (texte hébreu). — On ne peut point percer la mâchoire du crocodile avec le harpon pour s'emparer de lui. Job, XL, 21 — Fait prisonnier par les Philistins, et arrivé à un endroit appelé Lechi, c'est-à-dire « mâchoire », voir Lechi, col. 145, et Dent, t. II, col. 1382, Samson mit la main sur une mâchoire d'âne encore



162. — Mâchoire d'âne.

D'après Milne-Edwards, *Zoologie*, Paris, 1884, p. 212.

fraîche et s'en servit pour frapper mille ennemis. Jud., XV, 14-16. Cf. J. Seiferheld, *De maxilla asini*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 569-578. Cette mâchoire était *teriyâh*, « fraîche, » non desséchée,

et par conséquent encore parfaitement solide; Septante: ἐξεῤῥιμμένη, « mise dehors, » gisante; Vulgate : *quæ jacebat*, « qui gisait, » mais avec addition des mots : *id est, mandibulam*, « c'est-à-dire une mandibule. » Chez les jumentés, le maxillaire inférieur a une forme telle, que, saisi du côté des incisives, il peut constituer un marteau redoutable entre des mains robustes (fig. 162). Il est probable que Samson ne se servit que de la moitié gauche ou droite de la mâchoire. Le maxillaire supérieur est moins solide et sa forme se prêtait beaucoup moins bien à l'usage que voulait en faire Samson. Sur la mâchoire d'âne de Samson, voir Léchi, col. 145.

H. Lesêtre.

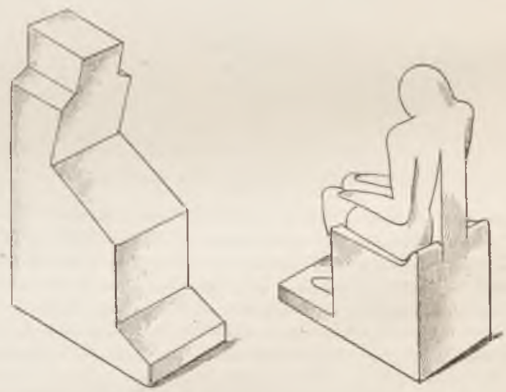
MACKNIGHT James, érudit anglais protestant, né à Irvin, en 1721, mort à Édimbourg en 1800. Il étudia d'abord à Glasgow, puis à Leyde, et se fit admettre parmi les presbytériens. Après avoir desservi plusieurs églises, il fut en 1772 nommé ministre à Édimbourg. Il publia de nombreux ouvrages qui lui valurent une grande réputation parmi ses coreligionnaires et dans lesquels il favorise les doctrines d'Arminius. Nous ne citerons que les suivants : *Harmony of the four Gospels, containing a complete history of the life of Christ, chronologically arranged in the words of the Evangelists*, 2 in-4°, Londres, 1756; *The truth of the Gospel history*, in-4°, Londres, 1763 ; *Literal translation from the greek of all apostolical Epistles, with a commentary and notes*, 4 in-4°, Édimbourg, 1795. En tête de ce dernier travail se trouve une Vie de J. Macknight, publiée par son fils. — Voir Orme, *Biblioth. biblica*, p. 299.

B. Heurtebize.

MAÇON (hébreu, au pluriel : *gôdrîm;* Septante : τειχισταί, οἰκοδόμοι: Vulgate : *cæmentarii*), ouvriers qui bâtissent. La Sainte Écriture parle assez souvent de constructions de villes, de maisons, de murs, d'autels, etc. Les détails qu'elle fournit sur les travaux de maçonnerie sont néanmoins peu nombreux.

1° *Premiers maçons*. — Dans les premiers temps, les hommes rassemblés dans la plaine de Sennaar construisent leur tour de Babel avec des briques, qui tiennent lieu de pierres, et du bitume, *hêmor*, qui leur sert de mortier, *homér*, πηλός, *cæmentum*. Gen., xi, 3; cf. Exod., i, 14; Nah., iii, 14. Voir Bitume, t. i. col. 1803; Brique, col. 1929.

2° *Maçons en Égypte*. — En Égypte, les Hébreux furent employés à la construction des villes de Phithom et de Ramessès. Exod., i, 11-14. Voir Corvée, t. ii, col. 1031. Ces constructions se faisaient en briques de simple limon ou mélangées de paille et de fragments de roseaux. Cf. t. i, col. 1931-1933 et la figure vis-à-vis la col. 1932. Voici comment s'exécutait, à l'aide de ces briques, le travail de maçonnerie. A cause des inondations du Nil et de l'instabilité du sol, on commençait par élever un tertre permettant d'établir la construction définitive au-dessus du niveau des crues. « On construisait des murs très épais en briques crues, qui s'allongeaient sur le sol, à une certaine distance les uns des autres, en lignes parallèles; on en bâtissait d'autres qui étaient perpendiculaires aux premiers, de manière à dessiner sur le terrain une sorte de damier; on remplissait ensuite les intervalles avec de la terre, avec de la pierre, avec tout ce que l'on avait sous la main. C'était sur cette espèce de socle que posaient les fondations des édifices. La maison trouvait là une base solide que ne lui aurait pas fournie la terre meuble de la plaine. » G. Perrot, *L'architecture civile de l'ancienne Égypte*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1881, p. 621, 622. A Phithom, on a retrouvé le mur d'enceinte, en briques crues, entourant à peu près quatre hectares de terrain. A l'intérieur sont des entrepôts, de forme rectangulaire, avec des murs de briques de deux à trois mètres d'épaisseur, sans portes latérales, et ne présentant d'accès que par leurs toits voûtés. « Ces murs sont remarquablement bien bâtis, avec du mortier entre les couches de briques. » Éd. Naville, dans l'*Egypt Exploration Fund, Report of the first general meeting*, 1883, p. 12; cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. ii, p. 264-276. Les recherches de M. A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Égyptiens*, in-4°, Paris, 1904, permettent de se rendre mieux compte des procédés employés par les constructeurs égyptiens. Le bois très rare dans un pays où la végétation forestière fait défaut, ne figure pour ainsi dire pas dans les constructions. La brique crue, faite avec le limon de la vallée du Nil, mélangé de menus déchets de paille, sert exclusivement. La rareté du combustible rendait la cuisson si dispendieuse, qu'on ne construisait en briques cuites que les ouvrages en contact habituel avec l'eau, tels que les aqueducs, les murs de quai, etc. On combattait les effets de l'humidité sur les briques crues par le vide des joints verticaux et l'interposition entre les assises de pailles d'alfa et de sable. Cette disposition permettait au mur de se déformer sans grand risque de rupture, quand il reposait, comme c'était l'ordinaire, sur un mauvais fond et sans presque aucune fondation, les couches plus profondes étant

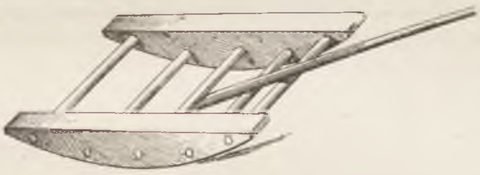


163. — Bloc scié pour préparer une statue.
D'après Choisy, *L'art de bâtir chez les Égyptiens*, 1904, fig. 48, p. 59.

aussi peu stables que celles de la surface. Quand les murs devaient avoir une certaine épaisseur et un développement considérable sur un plan incliné, on leur donnait un profil ondulé, de manière que des travées plongeantes, se succédant à intervalles plus ou moins rapprochés dans la longueur du mur, fissent obstacle aux glissements. On construisait les murs sans échafaudage, comme l'indique l'absence des trous de boulins. L'extrémité du mur en construction était laissée à l'état de gradins pour servir d'escalier aux maçons, et quand ceux-ci arrivaient au terme de leur travail, ils n'avaient qu'à rassembler les derniers matériaux nécessaires à l'achèvement sur le sommet du mur déjà construit et ensuite à les faire descendre sur les assises à terminer. On construisait les voûtes sans cintrage, le bois manquant pour cela, mais à l'aide d'un mur élevé provisoirement jusqu'au profil de la voûte. Pour les exécuter en pierre, on posait les dalles à plat de manière à former des encorbellements progressifs jusqu'à l'achèvement de la voûte. Les outils employés à la taille de la pierre étaient de bronze et entamaient difficilement les blocs. Parfois, comme quand il s'agissait d'une statue, on remplaçait un abatage onéreux de matériaux par le sciage au sable. Dans une première rainure creusée au ciseau, on répandait du sable quartzeux qu'on arrosait d'eau et qu'une sorte de scie de fer ou de bronze, comme celles de nos scieurs de pierres, mettait en mouvement par un va-et-vient, et faisait agir à frottement assez dur sur le fond de la rainure. A longueur de temps, le bloc se trouvait scié suivant un certain plan. On procédait

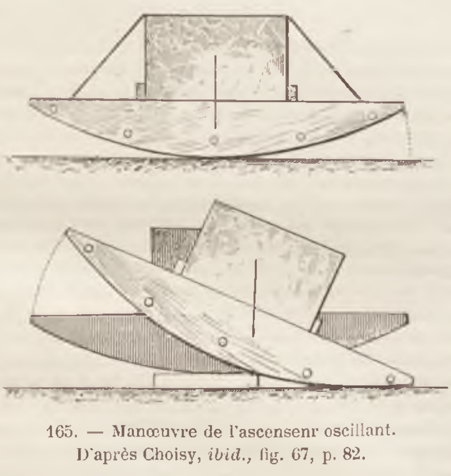
de même sur d'autres plans, de manière qu'il ne restât plus au bloc, destiné à devenir une statue, que la portion de calcaire, de grès ou de granit que le ciseau seul pouvait abattre pour obtenir le relief désiré. La figure 163 montre un bloc ainsi préparé. Les édifices de pierre, à fondations insignifiantes, ont une structure des plus rudimentaires; on se contentait de poser des dalles plafonnantes sur des murs ou sur des architraves portées par des colonnes. Les dimensions adoptées correspondent à un travail de la matière voisin de celui qu'on admet aujourd'hui comme limite de sécurité.

Il est intéressant de connaître les procédés employés par les ingénieurs égyptiens pour le transport et l'élévation des blocs, procédés qui donneront l'idée de ce qui a pu se faire à Jérusalem pour la construction des édifices salomoniens. Le temps et la main-d'œuvre ne manquaient pas. L'outillage se réduisait au levier, employé sous la forme d'une espèce d'ascenseur oscillant (fig. 164)



164. — Ascenseur oscillant.
D'après Choisy, *L'art de bâtir*, fig. 63, p. 80.

qu'on avait remarqué depuis si longtemps dans les dépôts de fondation, mais dont on ne s'expliquait pas l'usage. C'est M. G. Legrain, inspecteur de Karnak, qui a découvert son mode d'emploi. Le bloc était chargé sur l'appareil au moyen de rouleaux et d'un plan incliné. Le cheminement sur traîneau était facile, grâce au nombre des bras et à la nature du sol très ferme et très plat, qu'on arrosait d'ailleurs pour le rendre glissant, ainsi que le montrent certaines peintures (fig. 166). A pied d'œuvre, on faisait osciller l'ascenseur au moyen du levier et on le calait avec une pierre (fig. 165). Grâce à

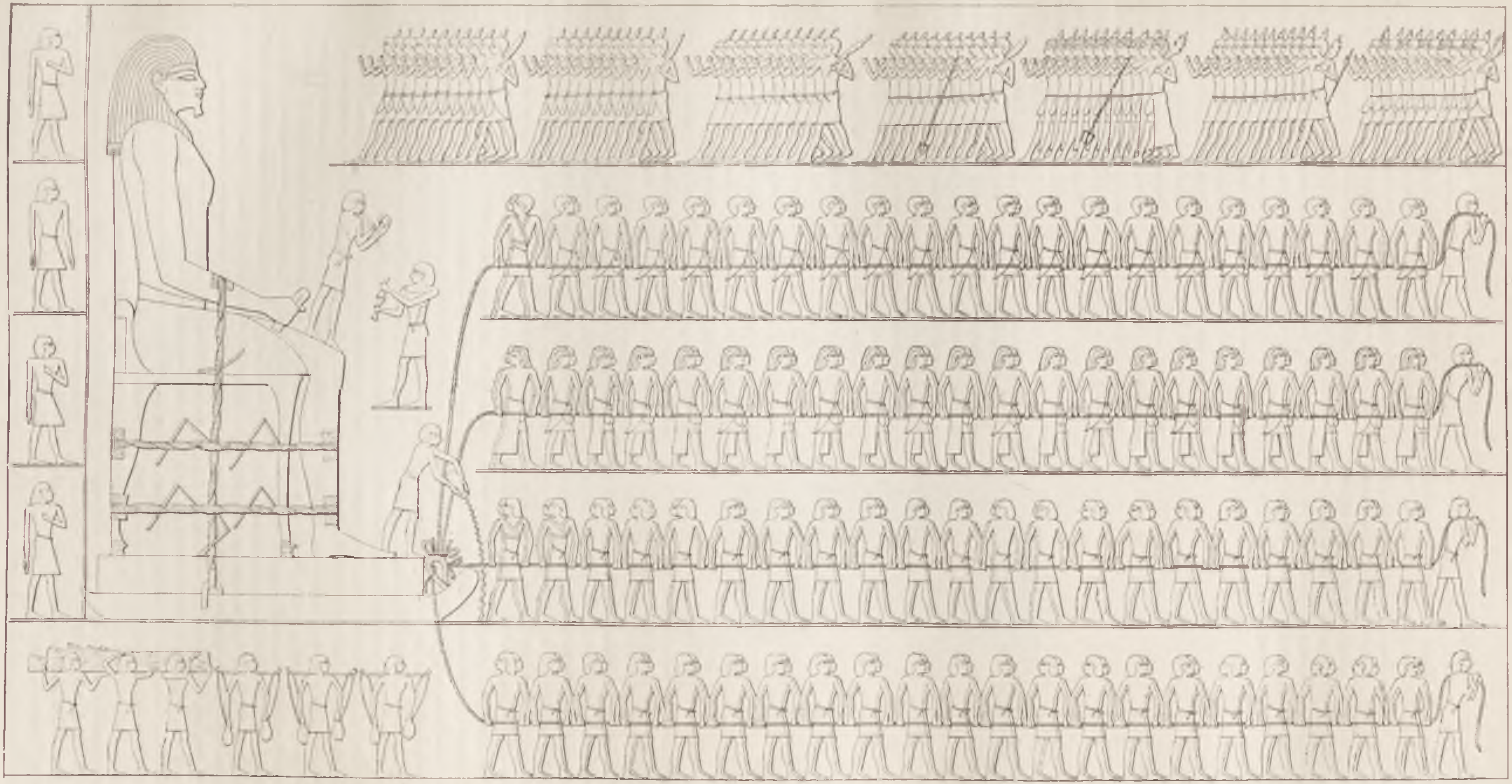


165. — Manœuvre de l'ascensenr oscillant.
D'après Choisy, *ibid.*, fig. 67, p. 82.

ce procédé, un bloc de 1 500 kilogrammes peut, à chaque oscillation, être élevé de 0m12 par un effort de 200 kilogrammes, aisément fourni par le poids de trois hommes appliqué à l'extrémité du levier. La manœuvre s'exécutait par échelons et calages successifs. La trace de ces échelons a été retrouvée sous forme de gradins de terre, partiellement effondrés, encore accolés aux faces de certains pylônes, notamment à Karnak. Cette explication répond bien aux détails fournis par Hérodote, II, 125, sur la construction de la pyramide de Chéops. Après avoir parlé de la grande chaussée que l'on mit dix ans à construire pour transporter les matériaux depuis le Nil jusqu'à l'emplacement choisi, il ajoute : « Cette pyramide fut construite en forme de degrés. Quand on eut commencé à la construire de cette manière, on éleva de terre les autres pierres et, à l'aide de machines faites de courtes pièces de bois, on les monta sur le premier rang d'assises. Quand une pierre y était parvenue, on la mettait sur une autre machine qui était sur cette première assise; de là on la montait par le moyen d'une autre machine, car il y en avait autant que d'assises. Peut-être aussi n'avaient-ils qu'une seule et même machine facile à transporter d'une assise à l'autre, toutes les fois qu'on avait ôté la pierre. » La machine mentionnée par Hérodote n'est vraisemblablement autre que l'ascenseur oscillant. Pour la mise en place des obélisques, on commençait par les amener horizontalement sur un terre-plein artificiel construit au-dessus de leur base, puis on creusait ce terre-plein du côté du pied de l'obélisque, et à la terre on substituait du sable qu'on retirait ensuite graduellement, de manière que l'immense bloc, pivotant doucement autour d'un tourillon sur lequel il appuyait par son milieu, arrivât peu à peu à l'aplomb de sa base (fig. 167). Enfin, pour la mise en place définitive des blocs et des obélisques, on disposait entre ceux-ci et leur base des sacs de sable sur lesquels la masse appuyait provisoirement. Ensuite on éventrait ces sacs, le sable s'échappait et la masse descendait. Des sachets de sable logés en rainure recevaient alors la charge, ce qui permettait d'enlever la toile des sacs. Les sachets, ouverts à leur tour, laissaient dans la rainure leur toile et leur contenu, et le bloc reposait directement sur sa base. M. Choisy a constaté l'existence de cette rainure à la base d'un des obélisques de Karnak, enfouie sous terre depuis des siècles. Cf. M. d'Ocagne, *L'art de bâtir chez les Égyptiens*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, janvier 1904, p. 179-194. Ces divers procédés des ingénieurs égyptiens n'ont pas dû rester étrangers aux Phéniciens, entrepreneurs de constructions pour le compte des Hébreux et d'autres peuples de l'antiquité.

3° *Maçons chaldéens.* — En Chaldée, des règlements étaient imposés aux constructeurs de maisons. Plusieurs articles des lois d'Hammurabi les concernent : 228, quand l'architecte a achevé une maison dans de bonnes conditions, il a droit à un salaire de deux sicles d'argent par *sar* de maison; 229, si la maison n'est pas solide, s'écroule et tue le propriétaire, l'architecte est passible de la peine de mort; 230, si elle tue le fils du propriétaire, le fils de l'architecte est passible de la même peine; 231, si elle tue un esclave, l'architecte en doit un autre au propriétaire; 232, si, en tombant, la maison détruit l'avoir du propriétaire, l'architecte est obligé de le dédommager en conséquence et de reconstruire la maison à ses frais; 233, enfin si un mur n'a pas reçu assez d'épaisseur et s'écroule, l'architecte est tenu de le mettre en bon état à son compte. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 102, 103, 157. Si de telles lois n'existaient pas chez les Hébreux, il est probable qu'à partir de leur établissement en Chanaan, ceux-ci, à l'exemple de leurs ancêtres, prirent leurs garanties contre les malfaçons des constructeurs de maisons. La loi du talion, en vigueur chez eux, Exod., XXI, 23-25, les autorisait sans doute à exiger des compensations même corporelles, à la suite des accidents survenus par la faute des tiers.

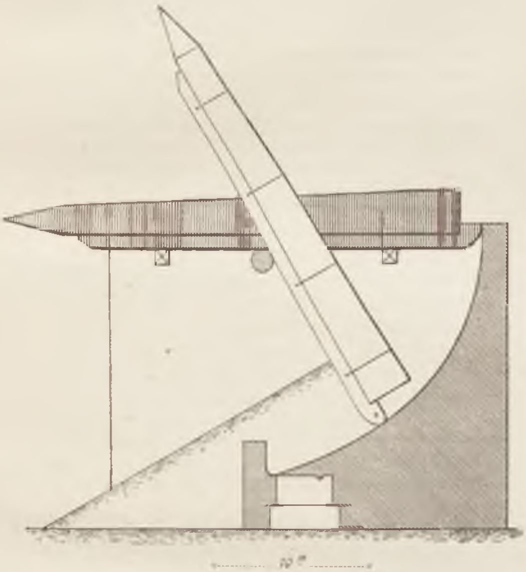
4° *Maçons en Palestine.* — 1. Les maçons proprement dits n'apparaissent chez les Hébreux que quand il faut construire le Temple. David laissa à son fils un grand nombre d'ouvriers « taillant et travaillant la pierre et le bois », τεχνιται καὶ οἰκοδόμοι λίθων, *latomi et cæmentarii.* I Par., XXII, 15. Ceux qui taillaient la pierre et ceux qui bâtissaient étaient considérés comme appartenant au même métier. Quand on se mit à la construction du



166. — Égyptiens transportant une statue colossale. XIIe Dynastie. El-Berscheh. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 134.

La statue est attachée sur un traîneau avec des cordes. Un homme, debout sur les genoux de la statue, dirige les mouvements des ouvriers par des battements de mains. Les ouvriers les plus rapprochés de lui dans les quatre escouades de travailleurs ont les yeux fixés sur lui, pour se rendre compte de ses ordres et les transmettre sans doute aux autres qui regardent en avant. Devant la statue, un homme, debout par terre, semble lui faire une offrande. En avant, sur le piédestal de la statue, un autre homme arrose le sol pour le rendre glissant. Quatre escouades d'esclaves, de 43 hommes chacune, tirent la statue avec des cordes. En haut de la gravure, sept groupes de soldats. Au bas, à gauche, six hommes portant sans doute de l'eau et des pièces supplémentaires. Derrière, des intendants ou des suppléants de corvée.

Temple, les pierres furent taillées par les gens (*benê*, υἱοί, « les fils ») de Salomon et les gens d'Hiram; la Vulgate les appelle *cæmentarii*. Puis les *Giblim, Giblii*, préparèrent les bois et les pierres pour bâtir. III Reg., v, 18 (32). Les Gibliens étaient les habitants de Gébal, ville de Phénicie. Voir Gébal, t. III, col. 138. Les hommes de Gébal avaient une grande habileté pour élever des constructions importantes, ainsi qu'en font foi les monuments qu'ils ont laissés après eux. Cf. t. III, fig. 27, 28, col. 141, 142. Ils dirigèrent la maçonnerie des édifices de Salomon. Sous Joas, des maçons, *gôdrîm*, τειχισταί, *cæmentarii*, travaillent à la réparation du Temple.



167. — Mise en place d'un obélisque.
D'après Choisy, *L'art de bâtir*, fig. 95, p. 124.

IV Reg., XII, 11 (13). D'autres *gôdrîm* sont appliqués au même travail sous Josias. IV Reg., XXII, 6; II Par., XXXIV, 11. Au retour de la captivité, les *hosbîm*, τέκτονες, *cæmentarii*, maçons qui taillent la pierre et qui la posent, refirent les fondements du Temple. I Esd., III, 7, 10.

2. Dans leurs constructions, les maçons employaient le mortier. Voir Mortier. Pour les édifices importants, ils se servaient de pierres équarries et bien appareillées, Is., IX, 10; Lam., III, 9; Am., v, 11, parmi lesquelles les pierres d'angles étaient choisies avec soin. Job, I, 19; Ps. CXVIII (CXVII), 22; Matth., XXI, 42; Marc., XII, 10; Luc., XX, 17; I Pet., II, 7. Ils disposaient les poutres de bois en même temps que s'élevait la maçonnerie. III Reg., v, 18 (32); Hab., II, 11. Les maisons de la campagne n'avaient souvent que des murailles de torchis, qu'il était facile de percer. Matth., XXIV, 43. Dans les plaines de la Séphéla et de Saron, sur le bord de la mer, la pierre fait défaut et l'on y construit encore aujourd'hui les maisons des villages en briques crues ou en pisé. Les maçons habiles veillaient à établir leurs constructions solidement, Matth., VII, 24, 26; Luc., VI, 48, mais sans y réussir toujours. Luc., XIII, 4. Les mêmes ouvriers faisaient les réparations, particulièrement dans les maisons où l'on constatait la lèpre des pierres. Lev., XIV, 40-42. Ils relevaient les ruines, Is., LVIII, 12, et rétablissaient les murs écroulés. Nah., III, 14. — Sur les outils employés par les maçons, voir Corde, *qâv*, t. II, col. 966, et col. 967, fig. 344; Équerre, col. 1902; Fil à plomb, col. 2244 (le mot *cæmentarius* dans Amos, VII, 7, 8, est une addition de la Vulgate); Hache, t. III, col. 389; Marteau, Scie, Truelle. H. Lesêtre.

MACPÊLAH (hébreu : *Makpêlâh*, « chose double, » de la racine *kâfal*, « doubler »), nom hébreu de la caverne qu'Abraham acheta d'Éphron l'Héthéen, pour y ensevelir Sara, son épouse, et où il fut lui-même plus tard enterré, ainsi qu'Isaac et Rébecca, Jacob et Lia.

I. Nom. — Le nom de Macpêlah se lit au livre de la Genèse seulement où il est cité cinq fois : une fois seul comme nom de lieu, *bam-Makpêlâh*, « à Macpêlah, » XXIII, 17; deux fois comme nom de la caverne, *me'ârât ham-Makpêlâh*, « la caverne de Macpêlah, » XXIII, 9, et XXV, 9; deux autres fois comme nom du champ où se trouvait la caverne, *šâdéh ham-Makpêlâh*, « le champ de Macpêlah, » XLIX, 30, et L, 13. Dans les trois cas, les Septante traduisent constamment par « la caverne double », τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν, ou, XXIII, 17, ἐν τῷ διπλῷ σπηλαίῳ. La Vulgate a adopté la traduction identique *spelunca duplex*. La version samaritaine reproduit ce nom même dans sa forme araméenne *Makfêltah*, tandis que le targum d'Onkélos lui conserve sa forme hébraïque. Les autres versions anciennes suivent généralement l'exemple des Septante et de la Vulgate. Dans les versions modernes le nom est encore transcrit *Macpêlah* et *Machpêlah*. — Dans le texte hébreu, Macpêlâh semblerait avoir été le nom primitif de la région, donné ensuite au champ d'Éphron, puis à la caverne qui s'y trouvait, si l'étymologie ne paraissait pas mieux convenir à la caverne, ainsi que l'ont pensé la plupart des interprètes et comme semble l'indiquer l'état de la grotte sépulcrale elle-même.

II. Situation et identité. — Macpêlah se trouvait, selon l'expression de l'Écriture, *lifnê Mamrê'*, Gen., XXIII, 17, 20, ou *'al-penê Mamrê*, XXV, 9; XLIX, 30; L, 13, κατὰ πρόσωπον ou ἀπέναντι ou κατέναντι Μαμβρῆ, « en face, vis-à-vis, devant Mambré » d'après les Septante et d'après la Vulgate qui traduit par *respiciens Mambre*, XXIII, 17; *quæ respiciebat Mambre*, ibid., 19; *e regione Mambre*, XXV, 9; *contra Mambre*, XLIX, 30; *contra faciem Mambre*, L, 13. Le sens de ces diverses locutions ne peut pas être plus strict que celui de l'expression originale *lipnê* dont la signification est souvent simplement, « en avant de, à une certaine distance de, » c'est celle qui lui attribue ici l'antique tradition indiquant les tombeaux de Macpélah, à 3 kilomètres et demi environ, au sud du *hâram ramét el-Khâlîl*, l'ancien Mambré, et dans la vallée où est bâtie la ville actuelle d'Hébron. Tous les anciens documents sont en effet unanimes à indiquer à cette place le monument sépulcral du patriarche vénéré de tous. — L'historien Josèphe, parlant du chêne ou térébinthe près duquel avait habité Abraham, c'est-à-dire de Mambré, l'indique non loin, οὐ πόρρω, de la ville d'Hébron. *Ant. jud.*, I, x, 4. Nommant ailleurs cette ville où résidèrent ce patriarche et les ancêtres des Juifs et « où se voient encore leurs monuments sépulcraux », il place « le térébinthe à six stades de la ville ». *Bell. jud.*, IV, IX, 7; cf. *Ant. jud.*, I, XIV. Il faut lire, croit-on, « seize stades. » Voir Mambré. Cette dernière est la distance qui, d'après les écrivains postérieurs à Josèphe, sépare réellement Hébron, où sont les sépulcres des patriarches, de Mambré. « Il y a 2 milles (= 16 stades ou 2292 mètres) du térébinthe à Hébron; c'est là qu'est le monument commémoratif où ont été déposés Abraham, Isaac, Jacob, Sara, Rébecca et Lia, » dit le pèlerin de Bordeaux, venant du nord. *Itinerarium*, t. VIII, col. 792. Eusèbe de Césarée, plaçant « le village de Bethanim à 2 milles du térébinthe (c'est-à-dire, ajoute saint Jérôme dans sa traduction, du tabernacle d'Abraham [ou de Mambré]) et à 4 milles d'Hébron », indique par là la même distance de 2 milles de Mambré à Hébron « où l'on montre son mausolée ». *Onomasticon*, aux mots 'Αρι et *Ain*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 58, 59; t. XXIII, col. 870, et aux mots 'Αρβώ et *Arboc*, *Onomasticon*, ibid., p. 54, 55; t. XXIII, col. 862. Voir aussi le pèlerin Théodose, *De*

Terra Sancta, dans *Itinera latina,* Genève, 1877-1880, p. 70; saint Arculfe, dans Adamnan, *De locis sanctis,* l. II, c. VII, t. LXXXVIII, col. 797-798; Pierre Diacre, bibliothécaire du Mont-Cassin, *De locis sanctis,* t. CLXXIII, col. 1123; le pèlerin Sévulf, en 1102, *Voyage,* dans *Recueil de voyages et mémoires* publiés par la Société de géographie de Paris, t. IV, p. 849; l'hégoumène russe Daniel, *Vie et pèlerinage,* dans *Itinéraires russes en Orient,* traduction de la baronne Khitrowo, Genève, 1889, p. 44; le pèlerin juif Benjamin, de Tudèle, *Itinéraire,* édit. L'Empereur, Leyde, 1733, p. 48; le dominicain Burchard, *Descriptio Terræ Sanctæ,* dans *Peregrinationes medii ævi quatuor,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 91; le rabbin Estori ha-Parchi vers la fin du XIIIe siècle, *Caftor va-Phérach,* édit. Luncz, Jérusalem, 1881-1883, p. 299; le musulman Mugir ed-Dîn, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit. du Caire, 1283 (1866), p. 424-425. — Le *Mesdjed* ou *ḥaram el-Khalil,* « la mosquée » ou « le sanctuaire d'el-Khalil » (nom par lequel les musulmans désignent ordinairement le patriarche Abraham) et, où l'on vénère aujourd'hui les monuments sépulcraux des patriarches (voir t. III, fig. 120, col. 559), est vers le sud-est de la ville actuelle, au quartier extrême de la ville appelé lui-même *ḥâret el-ḥaram,* « le quartier du sanctuaire. »

Le *ḥaram* est dominé, au nord, par une montagne au sommet de laquelle se trouve la ruine appelée *Namrê ;* la montagne se prolonge jusqu'au petit plateau où l'on voit deux murs d'une vieille enceinte appelés *ḥaram râmet el-Khalil,* « le sanctuaire de la colline du Bien-Aimé : » c'est l'emplacement traditionnel du campement d'Abraham, ou Mambré. La distance de ce lieu jusqu'à l'entrée de la petite ville d'*el-Khalil* ou Hébron et jusqu'au pied du *Djébel er-Remeidéh* qui fut, croit-on, l'assiette de l'antique Hébron, est de 3 kilomètres et de près de 4 jusqu'au *ḥaram el-Khalil,* ou à la mosquée. Le *Djébel er-Remeidéh,* au sommet duquel est une ancienne ruine connue sous le nom de *deir el-'Arbain,* « le couvent des Quarante [martyrs], » est à l'ouest de la ville et l'espace entre sa base et la mosquée est d'un peu moins de 500 mètres. Le sanctuaire est au côté septentrional de la vallée dans laquelle est bâtie la ville actuelle d'*el-Khalil.* Voir t. III, fig. 118, col. 555. L'identité de l'emplacement du *ḥaram el-Khalil,* ou mosquée d'Abraham, avec le champ de Macpêlah renfermant la caverne où furent ensevelis les patriarches, est universellement admise.

III. DESCRIPTION. — Le sanctuaire d'Hébron (t. III, fig. 120, col. 559) comprend trois parties distinctes : 1° la muraille d'enceinte monumentale; 2° la mosquée avec diverses constructions annexes contenues dans l'enceinte; 3° le caveau creusé dans le roc sous le sol de la mosquée et renfermant les sépulcres des patriarches.

1° *La muraille du ḥaram el-Khalil.* — Ce mur « un des monuments les plus intéressants de la Palestine et du monde », dit M. de Vogüé, *Églises de Terre-Sainte,* Paris, 1860, p. 344, est un parallélogramme rectangle, orienté du nord-ouest au sud-est. Il mesure 63m80 de longueur et 36 mètres de largeur; sa hauteur est d'environ 15 mètres, du côté du sud-ouest, le plus élevé des quatre. Les faces de l'enceinte ne sont pas planes, mais ornées de pilastres engagés. La face regardant le sud-ouest est unie jusqu'à la hauteur de 4 ou 5 mètres, où elle forme une plinthe oblique sur laquelle s'appuient les pilastres d'aplomb avec la partie inférieure qui leur sert de base. Le nombre des pilastres est de 15 sur les grandes faces et de 8 sur les autres. Leur hauteur est d'environ 10 mètres, leur largeur de 1m10, et leur profondeur de 0m20. Le mur est couronné d'un simple filet carré s'avançant en saillie en forme de corniche. L'appareil de la muraille, selon MM. Mauss et Salzmann, est identique à celui du *ḥaram* de Jérusalem, avec cette différence que le travail du *ḥaram* d'Hébron est exécuté avec beaucoup plus de soin. Les blocs sont de grande dimension, taillés à refend et à face unie; le refend toutefois, au lieu d'être fait à la brette, est piqué, non pas à la boucharde, mais à la pointe. Les bandes lisses sont obtenues, comme à Jérusalem, par un ciseau plat entaillé qui prend toute la largeur de la bande. Les blocs des assises inférieures mesurent jusqu'à 8 mètres de longueur et 1m15 de hauteur. Ils diminuent de dimension en s'élevant et les blocs des assises supérieures n'ont plus que 1m50 de longueur sur 0m50 de hauteur. Toutes ces pierres sont munies d'un encadrement destiné à parer les joints et ces encadrements existent même sur les faces intérieures ou joues des pilastres. Les blocs sont posés sans ciment et en retrait les uns sur les autres. Leur matière est un calcaire mêlé de pétrifications de coquillages, d'insectes, de végétaux, de pierre ponce et de paillettes métalliques, très compact et très dur et paraissant avoir subi une influence volcanique; aussi, tandis que dans la plupart des édifices du pays, même de date assez récente, un grand nombre de pierres se creusent et s'émiettent, dans la muraille d'Hébron aucune, peut-on dire, ne paraît avoir éprouvé les injures du temps. La pierre de cette nature ne se trouve pas dans le district d'Hébron et Pierotti prétend avoir retrouvé dans le voisinage de la mer Morte, à 40 kilomètres de distance, la carrière d'où ont été extraits les blocs du *ḥaram* d'Hébron. *Macpêlâ,* in-8°, Lausanne, 1869, p. 87-89. — Cette muraille frappe spécialement par l'aspect de haute antiquité que lui donne la couleur noire dont sont revêtus ces grands blocs, semblable à la patine d'un vieux bronze. Dans sa forme générale comme dans les détails du travail, elle diffère complètement des constructions gréco-romaines dont on retrouve des restes remarquables à *Djérasch,* à *'Amman,* à *Bosra* et dans une multitude d'autres villes de la Transjordane, où s'établirent les colonies grecques d'Alexandre ou celles des conquérants romains; ses caractères sont essentiellement égypto-phéniciens. Elle offre une autre particularité significative. De tous les monuments remarquables ou publics de la période gréco-romaine venus jusqu'à nos jours à peu près intègres, aucun n'était sans la marque de ses fondateurs, c'est-à-dire sans une inscription indiquant la date et les origines du monument; rien de pareil ne se voit au *ḥaram* d'Hébron et personne n'y a jamais signalé d'inscription de cette nature. De ces divers caractères et indices les archéologues concluent généralement à l'origine judaïque de la muraille. C'est aussi l'attestation de la tradition locale, et l'histoire, nous le constaterons bientôt, justifie pleinement cette affirmation et ces déductions. — La muraille antique a été rehaussée, pardessus la corniche, d'un mur à créneaux d'appareil grossier et vulgaire qui paraît d'origine arabe; elle est encore flanquée de deux minarets, œuvre des musulmans; l'un est à l'angle oriental et l'autre à l'angle occidental.

2° *La mosquée et les diverses constructions qui s'y rattachent.* — On pénètre dans l'enceinte par une porte pratiquée dans le côté de la muraille faisant face au nord-est et à laquelle on accède par de larges escaliers disposés sur trois des côtés extérieurs. Bien qu'anciens, ces escaliers sont beaucoup plus récents que le mur. L'entrée de l'enceinte est interdite aux juifs et aux chrétiens et quelques privilégiés seuls ont pu y pénétrer; c'est à eux que nous devons les détails qui nous renseignent sur l'état intérieur du *ḥaram el Khalil.* La cour formée par la muraille est occupée par plusieurs bâtiments dont le principal est la mosquée proprement dite. Son fronton, le mur du fond bâti sur la vieille muraille et le toit en dos d'âne recouvert de lames de plomb s'élèvent au-dessus du mur crénelé et se voient du dehors. L'édifice occupe toute la largeur de la cour, qui est d'environ 28 mètres et a 20 mètres de profondeur; il est ainsi plus large que long. L'intérieur est divisé en trois nefs d'à peu près égale longueur et de même hauteur. Les voûtes

en ogive reposent sur quatre forts piliers en faisceaux couronnés de chapitaux corinthiens. Les architectes qui ont pu visiter la mosquée croient la construction l'œuvre des Croisés, à l'exception de quelques parties demeurées de l'époque bysantine. L'ameublement et l'ornementation sont ceux des autres sanctuaires musulmans. Devant les deux piliers du fond s'élèvent deux cénotaphes, ayant la forme de petits temples carrés se terminant en pyramide et recouvert de tapis de damas vert brochés d'or et d'argent : le cénotaphe de droite est celui d'Isaac et celui de gauche est dédié à Rébecca. La mosquée est précédée d'un vestibule à portique dans lequel se trouvent deux petits sanctuaires à coupole renfermant, celui à droite de la porte, le cénotaphe d'Abraham, et celui de gauche, le cénotaphe de Sara, l'un et l'autre disposés comme les monuments de la grande mosquée. Les cénotaphes de Jacob et de Lia, semblables aux précédents et établis, le premier en face du cénotaphe d'Abraham, celui de Lia en face du cénotaphe d'Isaac, se trouvent à l'extrémité de l'esplanade qui précède la mosquée, dans un bâtiment spécial. On s'y rend en traversant une cour large de 10 mètres, dans le sens de l'axe de l'enceinte, et longue de 20 mètres. Au fond de cette cour, au côté opposé à la porte de l'enceinte, est la mosquée des femmes de laquelle, par une autre ouverture pratiquée dans la grande muraille, on passe dans « la mosquée de Joseph ». Ce petit édifice surmonté d'un dôme renferme un septième cénotaphe appelé « le tombeau de Joseph » parce que là, prétendent à tort les gardiens de la mosquée, a été enseveli ce patriarche, fils de Jacob. Ce monument, comme tous les autres cénotaphes, paraît dater de l'époque musulmane. Il est à l'extérieur de l'enceinte, contre la muraille faisant face au sud-ouest et sous le minaret établi à l'angle occidental du *haram*.

3° *La caverne inférieure.* — Cette partie la plus vénérable de Macpêlah et pour laquelle a été construite la grande enceinte, ne parait pas avoir été visitée d'aucun chrétien depuis la chute du royaume latin de Jérusalem. Ni l'or ni le prestige des personnages royaux qui, en vertu de firmans spéciaux délivrés par les sultans de Stamboul, ont pu pénétrer dans l'enceinte sacrée, n'ont pu leur obtenir des farouches gardiens du *haram* de faire ouvrir devant eux la grille de fer qui tient fermée l'entrée de la caverne. Les musulmans eux-mêmes, retenus par un respect superstitieux, semblent craindre de plonger leurs regards dans la grotte mystérieuse. Le premier voyageur européen qui, après cinq siècles, a pu, en 1807, franchir le seuil du *haram,* l'Espagnol Baria, plus connu sous son nom de renégat Aly bey, n'est point descendu dans la grotte. Les maigres détails que nous avons sur l'état actuel de la partie inférieure de Macpêlah nous sont fournis par un ingénieur, ancien architecte de la municipalité de Jérusalem, le Piémontais Pierotti. D'après lui, l'entrée primitive de la caverne se trouverait du côté du nord, dans la mosquée voisine d'*el-Djaûly,* dissimulée sous un faux sarcophage qui la couvre. L'entrée actuelle est pratiquée dans le roc formant la voûte de la caverne, en face de la porte principale de la grande mosquée, dans le vestibule, entre les deux sanctuaires d'Abraham et de Sara. La grille de fer qui la recouvre est munie d'une puissante serrure. On y descend par un escalier taillé dans le roc, de 0m70 de largeur. Six autres ouvertures, larges d'environ 0m30, ont été pratiquées de même dans le roc de la voûte, près de chacun des cénotaphes, pour y descendre près des tombes inférieures, des lampes entretenues par les dons des fidèles de l'islam; par elles on constate que la caverne s'étend dans toute la longueur de l'enceinte; la largeur de la grotte serait moindre, d'après les renseignements recueillis par Pierotti. Le 7 janvier 1859, cet ingénieur ayant trouvé l'occasion de pénétrer dans le *haram,* constata, au moyen d'une corde graduée descendue par les ouvertures, deux niveaux différents dans le sol inférieur de la caverne. Le 25 août de la même année, ayant réussi, malgré l'opposition du gardien, à descendre cinq marches de l'escalier, Pierotti put, en se courbant, promener son regard dans l'intérieur de la grotte. Il remarqua, dans la direction du nord, au-dessous de la place que doivent occuper les cénotaphes de Jacob et de Lia, des sarcophages de pierre blanche et du côté méridional, à proximité de l'escalier, la paroi rocheuse, et dans cette paroi une ouverture et des marches basses taillées dans le roc, mettant en communication les deux parties de la caverne. Cette cloison rocheuse semble correspondre au mur antérieur de la mosquée qu'elle doit supporter. Voir *Macpéla ou tombeau des patriarches à Hébron,* in-8°, Lausanne, 1869, p. 92-96. — Un document du XIIe siècle, publié en 1883, par le comte Riant, et racontant l'invention des tombeaux des patriarches à Hébron, fournit quelques détails sur l'état de la caverne à cette époque. Les chambres sépulcrales où furent trouvés les ossements des patriarches étaient au nombre de deux. Elles étaient précédées d'un vestibule, d'un couloir large d'une aune ou coudée, long de dix-sept et haut de onze, et d'une salle circulaire appelée, dans la narration, basilique ou sanctuaire, où pouvaient se réunir trente personnes. Cette pièce était fermée par des pierres parfaitement jointes. Devant l'entrée de cette salle fut trouvée, également fermée par une pierre taillée en forme de coin, l'ouverture par laquelle on pénètre dans la première chambre sépulcrale. Le sol était de terre et renfermait des ossements. L'entrée de la seconde grotte sépulcrale était au fond de la première, de même soigneusement fermée. On trouva dans cette salle des ossements et un corps *scellé*. A gauche de la dernière entrée et en face d'une inscription, on découvrit encore une cavité dans laquelle étaient environ quinze vases d'argile pleins d'ossements. Voir Riant, *Invention de la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron,* le 5 juin 1119, dans les *Archives de l'Orient latin,* in-4°, Gênes, 1883, t. II, p. 411-421. La description du juif Benjamin de Tudèle mentionne, en 1173, trois chambres : deux où l'on ne voit rien et la troisième où se trouvent les six sépulcres avec des inscriptions. Le pèlerin vit aussi (*Itinéraire,* édit. L'Empereur, Leyde, 1733, p. 48-49) des vases (בתים) renfermant des ossements d'Israélites. Ce sont à peu près tous les renseignements que l'on peut obtenir des descriptions tant anciennes que modernes, sur la nature et l'état de la caverne de Macpêlah.

IV. Histoire. — 1° *Les sépulcres de Macpêlah d'après la Genèse et la tradition juive.* — 1. La caverne de Macpêlah était la propriété d'Éphron le Héthéen et se trouvait à l'extrémité de son champ. Sara étant morte à Hébron, Abraham monta de Bersabée en cette ville, pour y ensevelir son épouse. Il proposa à Éphron d'acheter la caverne. Après les longs et cérémonieux pourparlers de coutume en Orient dans ces circonstances, la caverne avec le champ et ses arbres fut cédée en propriété pérpétuelle à Abraham, pour quatre cents sicles d'argent, poids équivalant à environ 1200 francs de notre argent, mais de valeur bien supérieure. Le patriarche ensevelit ensuite Sara dans la caverne. Gen., XXIII. Quand Abraham mourut, ses deux fils, Isaac et Ismaël, l'ensevelirent près de son épouse. Gen., XXV, 9-10. Isaac à son tour fut déposé, après sa mort, dans la grotte de Macpêlah, par ses deux fils, Jacob et Ésaü. Rébecca y avait précédé son époux et Lia, décédée avant le départ de la famille de Jacob pour l'Égypte, était venue déjà y attendre le retour des restes mortels de son mari. Gen., XXXV, 29; XLIX, 30-31. Jacob, voyant approcher son dernier jour, appela son fils Joseph et lui fit jurer de ne pas l'ensevelir en Égypte, mais de transporter son corps dans le sépulcre qu'il s'était creusé pour lui-même dans la terre de Chanaan. Gen., XLVII, 29-31; L, 5. Avant d'expirer, il avait renouvelé devant tous ses enfants réunis, l'ordre de l'ensevelir avec ses pères dans la grotte

du champ de Macpêlah, achetée d'Éphron le Héthéen. Gen., XLIX, 29-30. Après avoir fait embaumer le corps à la manière égyptienne et avoir obtenu l'assentiment du pharaon, Joseph, accompagné de ses frères et d'une multitude d'Égyptiens, transporta le cercueil de son père à Hébron et le déposa dans la caverne de Macpêlah. Gen., L, 14.

2. Après avoir raconté la déposition de Jacob, l'Écriture ne prononce plus le nom de Macpêlah; son souvenir est cependant une fois encore évoqué, par la mention de la sépulture de ce même patriarche et celle de ses fils, mais pour contredire, semble-t-il, le récit de la Genèse : c'est dans le Nouveau Testament, au livre des Actes, VII, 15-16. Dans ce passage, saint Étienne, parlant devant le grand conseil, s'exprime ainsi sur la sépulture de ces patriarches : « Jacob, dit-il, descendit en Égypte et [y] mourut ainsi que nos pères [les douze patriarches] et on les transporta à Sichem et on les déposa dans le monument qu'Abraham avait acheté à prix d'argent des fils d'Hémor à Sichem. » Les suppositions faites par les commentateurs et les modifications proposées par eux ne résolvent pas la difficulté. Même en admettant qu'Abraham, à son passage à Sichem, ait acheté le champ situé près de cette ville, racheté par Jacob et où Joseph fut enterré plus tard, il reste toujours que Jacob a été déposé non à Sichem, mais à Hébron, à Macpêlah, et son nom au livre des Actes ne peut être changé pour un autre. La phrase demeurera toujours anormale pour nous; pour être régulière et complète, selon notre mode de nous exprimer, elle devrait être formulée de cette manière : « Jacob et nos pères étant morts en Égypte, on les transporta à Hébron, où on les déposa dans le sépulcre qu'Abraham avait acheté à prix d'argent d'Éphron, fils de Heth, à Macpêlah; quant à Joseph il fut déposé à Sichem dans la partie de la campagne achetée par Jacob des fils d'Hémor, à Sichem, » ou bien : « Jacob et nos pères étant morts furent déposés, le premier à Hébron... et les autres à Sichem... » Cf. Jos., XXIV, 32. La manière dont s'est exprimé saint Étienne est donc inexacte dans sa concision. — Quoi qu'il en soit de la forme logique de la phrase de saint Étienne, elle mentionne une tradition juive qu'on retrouve aussi dans Josèphe : la translation dans la terre de Chanaan des restes des onze frères de Joseph. Act., VII, 15-16. La concision du langage de saint Étienne ne laisse pas deviner s'il entend parler de Sichem ou d'Hébron; mais c'est ce dernier endroit que désigne un de ses contemporains ou du moins de l'auteur du livre des Actes, l'historien Josèphe : « Les frères de Joseph, dit cet écrivain, moururent après avoir vécu heureux en Égypte et leurs corps furent transportés quelque temps après par leurs descendants et leurs fils à Hébron, où ils furent ensevelis. » *Ant. jud.*, II, VIII, 2. Cet historien avait déjà produit la même assertion dans son histoire de la *Guerre de Judée*, IV, IX, 7. Parlant d'Hébron il ajoute : « Les habitants d'Hébron racontent qu'Abraham, l'ancêtre des Juifs, habita cette ville après avoir émigré de la Mésopotamie et que ses enfants descendirent de là en Egypte; on montre jusqu'aujourd'hui leurs monuments dans la même ville, construits d'un très beau marbre et d'un travail magnifique. » Un texte reproduit par Pierre Diacre, bibliothécaire du Mont-Cassin, et considéré par le professeur italien Gamurrini comme un fragment extrait de la relation du pèlerinage de sainte Sylvie d'Aquitaine, mentionne formellement à l'*Abramiri* d'Hébron « les corps des onze fils de Jacob ». *De locis sanctis*, t. CLXXIII, col. 1115; édit. Gamurrini, Rome, 1887, p. 124-125. Saint Jérôme contredit cette tradition. Décrivant le pèlerinage de sainte Paule Romaine, après avoir conduit la sainte pèlerine au puits de Jacob près de l'ancien Sichem, il ajoute : « Et partant de là elle vit les tombeaux des douze patriarches. » *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, t. XXII, col. 889. Le saint docteur fait certainement allusion au tombeau de Joseph voisin du puits de Jacob. Les traditions locales juive, samaritaine et chrétienne indiquent le tombeau de Joseph près de Sichem, sans nommer les autres patriarches. Les rabbins ont toujours été d'accord pour assurer que les Israélites en quittant l'Égypte ont emporté avec eux les ossements des pères des tribus, mais ils diffèrent souvent pour désigner l'endroit où ces ossements ont été déposés. Cf. Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte*, Bruxelles, 1847, p. 151-152.

2° *Monument élevé sur le tombeau des patriarches.* — 1. Un monument fut élevé à une époque ancienne au-dessus de la caverne de Macpêlah, qui renfermait les restes des patriarches. Josèphe atteste son antiquité quand, parlant des traditions du peuple d'Hébron par rapport à Abraham, il ajoute : « On montre jusqu'à maintenant leurs monuments dans cette ville, leurs monuments, τὰ μνημεῖα, construits avec un très beau marbre et d'un travail magnifique. » *Bell. jud.*, IV, IX, 7. « Évidemment, dit Victor Guérin, citant ces paroles, il ne s'agit pas ici de la grotte funéraire qu'Abraham acheta d'Éphron, grotte taillée dans le roc vif et que ne décorait certainement aucun marbre, mais, comme plusieurs critiques le supposent, entre autres F. de Saulcy, Josèphe désigne dans ce passage l'admirable enceinte du Haram d'Hébron, dont les blocs gigantesques sont d'une pierre qui imite la beauté du marbre; entre autres par la régularité de ces assises et l'élégance de ses pilastres engagés, elle atteste un travail des plus remarquables. » *Judée*, t. III, p. 223. Josèphe, en disant que ce monument existe « jusqu'à maintenant », μέχρι τοῦ νῦν, témoigne par là même de son antiquité. Par là Hérode l'Ancien à qui on aurait pu être tenté d'en faire honneur est écarté; Josèphe ne le lui attribue point dans l'énumération des diverses œuvres exécutées par ce prince. Il ne l'attribue pas davantage aux Asmonéens. On ne peut cependant croire l'historien juif quand il fait remonter à Abraham lui-même l'origine du monument. *Ant. jud.*, I, XIV. — Outre les deux points, l'antiquité du monument et son origine judaïque, Josèphe, dans ce passage, en affirme un troisième : la permanence du monument après toutes les destructions de la guerre de Judée. C'est, en effet, dans son histoire de cette guerre écrite à Rome plusieurs années après sa cessation, que l'auteur atteste : « on voit ce monument jusqu'aujourd'hui, » μέχρι τοῦ νῦν... δείκνυται.

2. De la subsistance après la guerre de Judée du monument dont parle Josèphe, sans doute il ne résulte pas que le monument actuel est le même; toutefois deux cents ans après cet historien, vers le commencement du IVe siècle, on constate qu'un monument sépulcral, également remarquable, s'élevait encore sur le tombeau des patriarches à Hébron. Eusèbe de Césarée (265-c. 340) l'affirme positivement dans son *Onomasticon* : « Arbô : c'est Chébron... On y contemple le mausolée, τὸ μνῆμα, d'Abraham. » Au mot Ἀρβώ, p. 54, ce mausolée (*memoria*), ajoute le pèlerin de Bordeaux en 333, est disposé en carré et fait de pierre d'une grande beauté. *Itinerarium*, t. VIII, col. 792. Cf. S. Jérôme, *Onomastic.*, p. 55; *De loc. et nominibus locorum hebraic.*, au mot *Arboc*, t. XXIII, col. 862; *Epist.*, XLVI, t. XXII, col. 491. (Les Hébreux prétendaient alors, d'après une interprétation de Jos., XIV, 15, généralement abandonnée aujourd'hui, qu'Adam avait été enseveli à Macpêlah, qui devint ainsi après la sépulture de Jacob, le tombeau des *Quatre* [patriarches], d'où serait venu à Hébron le nom de *Qariat-Arbé'*, « la ville des Quatre. » Ce sentiment semble avoir été accepté par saint Jérôme et suivi par un grand nombre d'autres après lui. *Epist.*, CVIII, 23, col. 862; *Quest. in Gen.*, ibid., col. 978; cf. HÉBRON, t. III, col. 561.)

Lorsque, vers l'an 570, le pèlerin de Plaisance, Anto-

nin, vint « au lieu où reposent Abraham, Isaac et Jacob, Sara et aussi les ossements de Joseph, il y avait une basilique en forme de portique rectangulaire (*quadriporticus*). Au milieu était une cour découverte, divisée par une balustrade, en deux parties dont une était réservée aux chrétiens, l'autre aux juifs, qui venaient y pratiquer de nombreux encensements. Le jour d'après la Nativité du Seigneur, on célébrait la [fête de] la déposition de Jacob. La solennité, à laquelle on accourait en masse de toute la Judée, était célébrée par tous avec une grande dévotion ». *Itinerarium,* t. LXXII, col. 909. Ce pèlerin, ni aucun autre ne dit sous quel règne ni par qui fut exécutée la basilique intérieure; on l'a attribuée plus tard à sainte Hélène, mais sans aucune raison. Antonin paraît être le premier à indiquer les ossements de Joseph à Macpêlah. On ignore la cause de cette assertion si souvent répétée depuis et consacrée depuis plusieurs siècles par un monument spécial. Divers auteurs ont prétendu, mais sans preuves, que les reliques du saint patriarche auraient été transférées à Hébron, vers cette époque; quelques-uns y voient le sépulcre d'Abner; d'autres croient qu'un personnage, du nom de Joseph, différent du fils de Jacob, aura voulu avoir son tombeau dans le voisinage de Macpêlah et a été l'occasion de cette confusion. Cf. Mudjir ed-Dîn, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit. du Caire, p. 56. Cette dernière hypothèse semble la plus vraisemblable. « Les ossements de Joseph sont ensevelis à part, dans une église spéciale, » est-il dit au *Liber locorum sanctorum* de Pierre Diacre, t. CLXXIII, col. 1115.

3. Soixante-dix ans environ après ce pèlerinage d'Antonin, le sanctuaire d'Hébron était passé aux mains des Arabes musulmans devenus les maîtres de la Palestine (637). Ils avaient trouvé debout le monument de Macpêlah. Chosroès, il est vrai, quelques années auparavant (614), s'était jeté sur les églises des chrétiens pour les détruire, mais il avait respecté les monuments vénérés des Juifs qui se trouvaient en grand nombre dans son armée. Les Arabes ne modifièrent pas l'état général du sanctuaire. Trente ans plus tard (vers 670), « saint Arculfe étant venu dans la vallée où est le champ renfermant la double caverne achetée par Abraham, dit l'abbé Adamnan au livre de sa vie, le saint visita le lieu des sépulcres d'Arbé, c'est-à-dire des quatre patriarches, Abraham, Isaac, Jacob et Adam, le premier homme... L'endroit de ces sépulcres est entouré d'un mur peu élevé. Adam est séparé des trois autres, mais non loin, au nord du mur de pierre quadrangulaire... enseveli en terre et recouvert de terre. Les autres patriarches ont leurs tombes surmontées d'un monument; Sara, Rébecca et Lia sont ensevelies aussi en terre avec des monuments plus humbles. » Adamnan, *De locis sanctis,* l. II, c. IX, t. LXXXVIII, col. 797-798. Ces monuments étaient vraisemblablement l'œuvre des musulmans, et El-Muqaddasi, géographe arabe du Xe siècle, semble en effet les leur attribuer, tout en leur refusant l'honneur de la muraille : « A Habra' (Hébron), le bourg d'Abraham l'ami de Dieu, dit cet auteur, est une muraille très forte; elle est l'œuvre des *djinns,* on le sait. Elle est construite avec de grandes pierres taillées. Au milieu de l'enceinte s'élève, bâti depuis le temps de l'islam, un dôme en pierre qui recouvre le tombeau d'Abraham. La tombe d'Isaac est plus avant, celle de Jacob est à l'extrémité opposée de l'enceinte. Les [tombeaux des] femmes sont vis-à-vis [de ceux] des prophètes. L'enceinte a été transformée en mosquée et on a construit autour des habitations pour les pèlerins. » *Géographie,* édit. Gœje, Leyde, 1877, p. 172; cf. El-Istakhry (951), édit. du même, 1870, p. 57; Ibn Hauqal (978), it., 1878, p. 113. De cette époque aussi est le petit mur crénelé dont a été rehaussée la grande enceinte. C'est du moins ce que paraît indiquer le musulman persan Nassir i-Khusrau (1047). « Le lieu saint, dit ce pèlerin, est environné d'une enceinte rectangulaire de 80 coudées de longueur et 40 de largeur sur 20 de hauteur, dont la partie supérieure a 20 coudées. » La disposition et l'ornementation de la mosquée d'Abraham décrite par ce voyageur étaient à peu près telles que les décrivent dans le *haram* actuel les visiteurs contemporains. Cf. *Sefer Nameh* ou *Journal de voyage,* trad. Schefer, Paris, 1881, p. 53-58. La plupart des écrivains musulmans de toutes les époques attribuent également la muraille aux génies (*djânn*), mais comme exécuteurs des ordres de Salomon; les autres écrivains arabes l'attribuent simplement à ce prince. Cf. Ibn Batûtâh, *Voyages,* édit. Defrémery et Sanguinetti, Paris, 1879, t. I, p. 114-115; Mudjir ed-Dîn, *Histoire,* p. 55; Yaqout, *Dictionnaire géographique,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1856, t. II, p. 194, etc.

4. Pendant les Croisades, en 1099, avec les Francs vainqueurs, le christianisme rentre en possession de Macpêlah. De mosquée, le sanctuaire redevient une église qui sera célèbre sous le nom de Saint-Abraham. Un chapitre de chanoines y fut installé avec un prieur pour la garde du sanctuaire et le service divin. Cf. de Rozière, *Cartulaire du Saint-Sépulcre,* p. 120, 142, 171, etc. Plus tard (1167), l'église érigée en cathédrale est mise sous la direction d'un évêque du titre de Saint-Abraham ou d'Hébron. Guillaume de Tyr, *Hist. transm.,* l. XX, c. III, t. CCI, col. 781. — Dès le principe, les pèlerins avaient afflué : l'Anglo-Saxon Sœvulf (1102). *Peregrinatio,* dans le *Recueil de voyages et mémoires,* t. IV, Paris, 1849, p. 844; l'higoumène russe Daniel (1106), *Vie et pèlerinage,* édit. Khitrowo, Genève, 1889, p. 46. Cf. Benjamin de Tudèle (1133), *Itinéraire,* édit. de Leyde, 1733, p. 48; Petachia de Ratisbonne (vers 1174). *Voyages,* édit. de Jérusalem, 5632 (1872), p. 11; l'auteur anonyme du *Tractatus de inventione sanctorum patriarcharum Abraham, Isaac et Jacob* (1119), voir Riant, *Invention de la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron, le 25 juin 1119,* dans les *Archives de l'Orient latin,* in-4°, Gênes, 1883, t. II, p. 411-421; *Journal officiel,* 30 janvier 1883, p. 528; Bolland., *Acta sanctorum, S. Abraham,* 9 oct., édit. Palmé, octobris t. IV, p. 683-691; *Inventio ss. patriarchorum,* d'après le codex de Douai, qui complète la relation publiée par Riant, n. 851, fol. 93r-103v; cf. *Analecta bollandiana,* Bruxelles, 1901, t. XX, p. 464. Une multitude d'écrivains musulmans confirment ces récits pour le fait de l'invention, la date et le replacement des reliques dans la caverne, bien qu'ils diffèrent un peu pour les détails. Cf. Ibn el-Atir (1153), *Chroniques,* année 513; Ali de Hérat (1173), *Les Lieux de pèlerinages,* dans Riant, *Archives; el-Nodjoum, Extraits,* dans le *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux,* t. III, p. 499; Yaqout, *loc. cit.,* p. 458; Mudjir ed-Dîn, *loc. cit.,* p. 45; Benjamin de Tudèle, *Itinéraire,* p. 48-49; Riant, *Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ; Archives,* p. 213.

5. Après les Croisades, Saladin, vainqueur des Francs à la bataille de Hattin (15 juillet 1187) et en possession d'Ascalon (5 sep.), avant même de monter contre Jérusalem, n'eut rien de plus empressé que de faire occuper le sanctuaire d'Abraham en même temps que les localités principales du sud de la Palestine. Ibn el-Atîr, *Kamel et-Tevarikh,* dans le *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux,* t. I, p. 697. Il se contenta de prendre possession de l'église, en l'affectant au culte musulman. « A Ébron, il y a une très belle église, écrivait, après son voyage de 1217, trente ans après l'occupation du lieu par Saladin, le pèlerin Thietmar confirmant cette assertion; elle est tenue en grande vénération par les Sarrasins, surtout à cause d'Abraham. » *Peregrinatio,* édit. Laurent, Hambourg, 1857, p. 29. — Pendant quelques années, les juifs et les chrétiens purent visiter Macpêlah sans être molestés. En 1210, le prince de la Captivité étant venu à Hébron muni de lettres de recommandation du kha-

life de Bagdad, fut introduit à l'intérieur même de la caverne. Ses compagnons, parmi lesquels était Bar Simson à qui nous devons ces détails, n'osèrent cependant pas le suivre. Ce dernier se rendit aux sépulcres pendant la nuit, guidé par un des gardiens gagné par des présents. *Itinéraire de Palestine,* dans Carmoly, Bruxelles, 1847, p. 129. Le dominicain Buchard (1283), après avoir été introduit dans l'enceinte, semble y avoir passé encore la nuit. *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 91. Vers la même époque, le rabbin Estorinha-Parchi visita Hébron et attribue le grand mur quadrilatéral à Salomon. *Tebuoth ha-Arez,* p. 300. Trois siècles plus tard, un autre Juif, Uri de Biel (1564), attribue l'édifice au roi David. *Jichus ha-Aboth,* dans Carmoly, p. 434-435. Après Boniface Stefani de Raguse, custode de Terre-Sainte en 1551 et en 1563, le franciscain Quaresmius, au commencement du XVIIe siècle, voit dans l'église l'œuvre de sainte Hélène, et constate l'interdiction faite aux chétiens d'y pénétrer; « les Maures eux-mêmes, ajoute-t-il, n'entrent pas dans la caverne sépulcrale. » *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Anvers, 1639, t. II, p. 773. Aux patriarches ensevelis à Macpélah, les pèlerins de cette période ajoutent Ève, la mère du genre humain, hypothèse de convenance pour la réunir à Adam. — Quant aux écrivains arabes, ils se complaisent à décrire minutieusement tous les embellissements apportés à la mosquée d'Abraham, exécutés par leurs princes de Syrie ou d'Égypte depuis le départ des Francs, et à énumérer toutes les réparations. Une d'elles est de nature à arrêter l'attention par le problème qu'elle soulève : c'est la restauration accomplie par Bibars. Vers la fin de l'an 1267, ce sultan, au dire des historiens Makrizi et Mudjir ed-Din, « remit à neuf le tombeau d'Abraham » et l'année suivante releva la ville d'Hébron. La ville avait été prise et ruinée en l'an 1244 par les Kharesmiens unis aux Égyptiens pour combattre el-Malek Sâléh Ismaïl, souverain de Damas et maître de la Palestine, et les chrétiens ses alliés. Cette horde sauvage et indisciplinée avait porté à travers tout le pays la désolation et la ruine; la mosquée d'Hébron et les tombeaux paraissent donc avoir été détruits alors. En même temps que les sépulcres furent violés, les reliques ne furent-elles pas profanées et dispersées? Voir Riant, *Archives de l'Orient latin,* t. II, Gênes, 1883, p. 420-421. C'est là, croyons-nous, une crainte exagérée. Les Kharesmiens, parmi tous les ennemis des sanctuaires chrétiens de la Terre-Sainte, se sont montrés, il est vrai, les plus acharnés et les plus intraitables; mais, il ne faut pas l'oublier, ces peuples féroces étaient venus alors comme auxiliaires des Égyptiens qui les avaient appelés. Les Égyptiens étaient musulmans convaincus; princes et sujets n'avaient cessé de venir visiter le sanctuaire d'Hébron et d'y apporter leurs présents. A la tête de l'armée dévastatrice kharesmo-égyptienne était ce même Bibars, mais alors simple mamelouk d'el-Malek Sâléh Aïoub, souverain de l'Égypte, qui, plus tard son successeur, restaurera la mosquée. Aboul-Féda, *Annales,* année de l'hégire 642. Cette circonstance explique sans doute la conduite des Kharesmiens. Bibars fut toujours le plus farouche ennemi du nom chrétien; mais cette haine était l'effet de ses convictions musulmanes, de son fanatisme. Il pouvait envelopper dans la même haine les alliés des chrétiens et exercer sa fureur sur leurs biens privés, leurs habitations et leurs villes; mais le sanctuaire d'Abraham n'était pas une propriété du prince de Damas ou des chrétiens, c'était un fief de l'islam, son troisième sanctuaire, plus vénéré même, au dire de quelques historiens, que le ḥâram de la Mecque. Il n'est pas admissible que Bibars, avec ses Égyptiens, ait pu se porter contre ce sanctuaire à un acte de profanation.

6. Dès le commencement du XIVe siècle, le fanatisme jaloux des musulmans ne permit plus à aucun étranger à leur religion de pénétrer dans l'enceinte sacrée; il ne leur permettait pas même, semble-t-il, d'en approcher. Ishaq Helo (1334), *Les chemins de Jérusalem,* dans Carmoly, *Itinéraires,* p. 243. Au XIXe siècle seulement ce zèle outré a commencé à se relâcher un peu. Le Dr Fränkel, en 1843, put pénétrer à prix d'argent dans la caverne. Il y vit des sarcophages sur lesquels sont gravés en lettres d'or, en hébreu et en arabe, les noms des patriarches; des tapis de damas vert les recouvrent. Fränkel, *Nach Jerusalem,* 1858, t. II, p. 478-479. — Le Piémontais Pierotti pénétra trois fois dans le *ḥâram,* habillé en Arabe, le 8 novembre 1856, le 9 et le 25 août 1855, sans résultat important pour la connaissance de la caverne de Macpélah. Le 20 novembre 1863, MM. Mauss et Salzmann, architectes du gouvernement français, s'étaient crus autorisés à franchir le seuil de la porte de l'enceinte, ils durent bientôt s'enfuir devant les menaces de la population ameutée. Les princes ont sollicité des autorisations de la Porte. Muni d'un firman du sultan, le prince de Galles, aujourd'hui roi d'Angleterre, visita, en 1862, l'intérieur de l'enceinte accompagné de Stanley, doyen de Westminster, et du Dr Rosen, consul de Prusse, mais il ne put pénétrer dans la caverne. Le marquis de Bute, anglican converti, malgré le firman dont il était porteur, ne fut pas plus heureux en 1866. En 1869, le prince héritier de Prusse, devenu, en 1888, empereur d'Allemagne, sous le nom de Frédéric III, ne put aussi visiter que l'intérieur de l'enceinte, de même que les princes de la famille royale d'Angleterre, avec le capitaine Conder, en 1882. Espérons cependant que le jour n'est plus très éloigné où il sera possible de vérifier l'état de la grotte et d'obtenir des renseignements précis sur les sépultures et les restes des patriarches.

V. Bibliographie. — Ali bey el-Abassi (Domingo Badia y Leblich), *Travels, 1803-1809,* in-8°, Londres, 1876, p. 232-233; G. H. von Schubert, *Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837,* in-8°, Erlangen, 1838-1839, p. 473; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 443-440; Fränkel, *Nach Jerusalem,* 1858, t. II, p. 478-479; Pierotti, *Macpéla ou tombeaux des patriarches,* in-8°, Lausanne, 1869; J.-J.-L. Bargès, *Hébron et le tombeau des patriarches,* dans le *Bulletin de l'œuvre des pèlerinages d'Orient,* Paris, 1862-1863, p. 150-190; M. de Vogüé, *Les Églises de la Terre-Sainte,* in-4°, Paris, 1860, p. 344-345; D. Rosen, *Die Patriarkengruft zu Hebron deren Besuch durch den Prinzen von Wales und ihre Bedeutung fur die biblische Archäologie,* in-8°, Berlin, 1863; Id., dans la *Zeitschrift für allgemeine Erdkunde,* Berlin, 1864, p. 160-162; A. P. Stanley, *The Cave of Macpelah,* appendix II, dans *Jewish Church,* Londres, 1864, t. I, p. 448-510; Fel. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* le *Haram d'Hébron,* Paris, 1865, t. I, p. 155-159; Mauss et Salzmann, *Excursion à Hébron,* dans l'ouvrage précédent, appendice VI, t. II, p. 328-332; Renan, *Mission de Phénicie,* in-f°, Paris, 1864, p. 799-807 (cf. Pierotti, *Makpéla,* p. 112-115); Laurent de Saint-Aignan, *Description du sépulcre d'Abraham,* dans *Annales de la philosophie chrétienne,* 1870, p. 379-396; W. M. Thomson, *The Land and the Book, I. South Palestine,* in-8°, Londres, 1881, p. 268-282; Cl. Regn. Conder, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 333-346; Id., *Report on the visit of the princes Albert, Victor and Georges of Wales to the Hebron Haram an 5 apr. 1882,* dans *Palestine Explor. Fund Quarterly Statement,* 1882, p. 197-213; Wilson, *Notes on the Hebron Haram, ibid.,* 1882, p. 213-214; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art,* Paris, 1881-1884, t. IV, p. 274,277,340; Fr. Liévin de Hamme, O. M., *Mosquée d'Abraham,* dans le *Guide indicateur de la Terre-Sainte,* 3e édit., Jérusalem, 1887, t. II, p. 379-396; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 512-533; A. M. Luncz, *La caverne*

de Makpêlah, appendice, dans J. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* Jérusalem, 1900, p. 486-489. L. Heidet.

MACRI Dominique, commentateur italien, né à Malte en 1604, entré à l'Oratoire, puis chanoine de Viterbe où il mourut en 1672. Son premier ouvrage, *Hierolexicon,* in-f°, Rome, 1677; Vienne, 1712; 6ᵉ édit., 2 in-4°, Bologne, 1765-1767, sorte de dictionnaire biblique, fut composé avec la collaboration de son frère. Mais il est surtout connu par son *Trattato delle contradizioni apparenti della S. Scrittura,* in-12, Venise, 1645, 1653, traduit en latin par Lefebvre, Paris, 1685, et plusieurs fois réédité. Voir *Journal des Savants,* t. I, 1665, p. 112-113. A. Ingold.

MACTHESCH (hébreu : *ham-Maktêš,* « le mortier; » Septante : ἡ κατακεκομμένη; Vulgate : *Pila*). Nous lisons dans Sophonie, I, 11 : « Gémissez, habitants de *Maktêš,* parce que tout le peuple de Chanaan (les marchands, les Phéniciens) est détruit, et que tous ceux qui portaient de l'argent sont exterminés. » Il résulte de ce passage que *Maktêš* était un lieu habité par des trafiquants. D'après les uns, on appelait ainsi une localité des environs de Jérusalem, une vallée, ayant la forme d'un mortier, Gesenius, *Thesaurus,* p. 725; la vallée de Siloé, dit saint Jérôme, *In Sophon.,* I, 11, t. XXV, col. 1349, rapportant sans doute une tradition juive sur ce point; la vallée du Cédron, d'après le Targum (Walton, *Polyglott.,* Soph., I, 11, t. III, p. 96). D'après d'autres, c'était un quartier même de Jérusalem, le quartier commerçant, le quartier phénicien, où tous les trafiquants du pays habitaient ensemble, selon la coutume orientale. Keil, *Die kleinen Propheten,* 1866, p. 460, suppose, avec plusieurs modernes, que ce quartier était situé dans la vallée du Tyropœon, mais son hypothèse, non plus que plusieurs autres, ne s'appuie sur aucun argument positif.

MADABA, orthographe, dans la Vulgate, I Mach., X, 36, 37, du nom de la ville appelée ailleurs Médaba. Voir Médaba.

MADAI (hébreu : *Mâdai;* Septante : Μαδοί, Gen., IX, 2; et I Par., I, 5, Μαδαίμ; *Alexandrinus :* Μαδαι), troisième fils de Japheth. Gen., X, 2; I Par., I, 5. Son nom est placé entre celui de Magog et celui de Javan. Gen., X, 2; I Par., I, 5. Madaï est l'ancêtre éponyme de la nation des Mèdes. La forme assyrienne du nom est *Madai.* Dans les annales de Salmanasar III, le mot est écrit *Amadai,* par l'adjonction de l'*a* prothétique, *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1ʳᵉ série, t. XV, p. 242. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, in-4°, Paris, 1899; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6ᵉ édit.. t. I, p. 340. Voir Mèdes et Médie. E. Beurlier.

MADAN (hébreu : *Medân;* Septante : Μαδαλ; Μαδάμ, dans I Par., I, 32, où il est interverti avec Μαδιάμ), troisième fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32. Le texte sacré ne fait pas connaître sa descendance. Elle dut habiter le nord-ouest de l'Arabie. Dans Gen., XXXVII, 36, le texte hébreu appelle מדנים, *Medânîm* ou Médanites les marchands qui vendirent Joseph en Égypte, mais au ỳ. 28, elle les a appelés מדינים, *Midyanîm,* Madianites, et les versions ont lu dans les deux passages Μαδιηναῖοι, *Madianitæ,* et c'est probablement la vraie leçon. Nous ne savons donc rien de l'histoire de Madan. Quelques interprètes croient, mais sans aucune preuve, que Madan et Madian sont un seul et même personnage. Le nom de Madan n'est pas d'ailleurs inconnu dans la géographie arabe. On a rapproché ce nom d'une vallée de *Medân* mentionnée par le géographe arabe Jakut et située dans le voisinage des ruines de *Daidan.* Une tribu arabe préislamite adorait aussi un dieu *Madàn.* S. Margoliouth, dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible,* 1900, t. III, p. 309. Voir aussi Arabie, t. I, col. 859.

MADELEINE (grec : ἡ Μαγδαληνή; Vulgate : *Magdalena, Magdalene*), Matth., XXVII, 56, surnom donné à une des Maries mentionnées dans les Évangiles. Voir Marie-Madeleine.

MADIA (hébreu : *Ma'adyâh;* Septante : Μααδιας), un des prêtres qui revinrent avec Zorobabel de la captivité de Babylone en Palestine. II Esd., XII, 5. Au ỳ. 17, il est appelé Moadia.

MADIAN (hébreu : *Midyan;* Septante; Μαδιάμ, Μαδιάν), nom du père des Madianites, de ses descendants et du pays qu'ils habitèrent.

1. MADIAN, fils d'Abraham et de Cétura, seconde femme d'Abraham. Il eut lui-même pour fils Epha, Opher ou Epher, Hénoch, Abida et Eldaa. Gen., XXV, 1, 4; I Par., I, 32-33. On ne sait rien de plus de sa personne. Ses descendants sont désignés sous le même nom de Madian ou sous celui de Madianites. Voir Madianites.

2. MADIAN, nom employé collectivement dans l'Écriture pour désigner les Madianites. Gen., XXXVI, 35; Exod., III, 1, etc.; Num., XXII, 4, 7; XXV, 18; Jud., VI, 1, etc.; I Par., I, 46; Judith, II, 16; Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 10; Is., IX, 4; X, 26; LX, 6; Hab., III, 7. Voir Madianites.

3. MADIAN (TERRE DE). Le pays qu'habitaient les Madianites est appelé dans l'Écriture « terre de Madian », Exod., II, 15; Hab., III, 7; Act., VII, 29; « Madian, » III Reg., XI, 18. Le nom de Madian n'a été trouvé ni en Égypte ni en Assyrie. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* in-12, 1881, p. 304, croit seulement qu'on peut identifier les *Hayâpaâ* des inscriptions cunéiformes avec les descendants d'Epha, fils de Madian. Voir Épha 1, t. II, col. 1830. Les écrivains arabes connaissent une contrée et une ville de Madian. La ville n'est jamais mentionnée dans la Bible.

Les renseignements que nous fournissent les Livres Saints sur la terre de Madian sont assez vagues. Comme les Madianites étaient un peuple nomade et comme il est probable que certains rameaux étaient séparés du gros de la tribu, il est difficile de préciser la région où ils habitaient. L'ensemble des textes indique que le plus grand nombre des Madianites habitait à l'est du golfe Élanitique et qu'il remontait de là, à l'époque de la sortie d'Égypte, jusque dans les plaines du Moab. — 1° L'Exode, II, 15, raconte que Moïse, après le meurtre de l'Égyptien, se réfugia « dans la terre de Madian ». On place communément cette « terre de Madian », dans la péninsule sinaïtique, mais on ne saurait affirmer qu'elle était près du mont Sinaï. Moïse, selon la coutume des nomades pasteurs, pouvait mener les troupeaux de Jéthro à une certaine distance de l'habitation de son beau-père. Lorsque, après avoir traversé la mer Rouge, il retourna avec Israël au pied du mont Sinaï, Jéthro était assez loin de là. Exod., XVIII, 1, 5, 27; Num., X, 29-30. De ces données, on peut donc conclure, seulement, que le « Madian » de Jéthro se trouvait à l'est de l'Égypte, non loin du Sinaï. — 2° Le texte de I (III) Reg., XI, 18, indique le pays de Madian comme intermédiaire entre Édom et Pharan, sur la route de l'Égypte. Vu la position d'Édom, Madian, d'après ce texte, pourrait être placé également et sur la rive orientale du golfe Élanitique et au nord-est du désert sinaïtique. — 3° Les récits des Nombres et des Juges sont plus explicites. Il en résulte clairement que, avant et après la conquête de la terre de Chanaan, les Madianites se trouvaient à l'orient de

la Palestine. Dans les Juges, VI, 3-33, Madian est associé avec Amalek et les fils de l'Orient. Cf. Gen., XXV, 6. Il est vrai que les récits des Juges, VI-VIII, 3, semblent se rapporter plutôt à des peuples nomades, remarque qui s'applique aux Madianites de l'histoire de Balaam; on ne peut donc déduire de là rien de précis sur leur vraie patrie. Mais, à en juger par la régularité de leurs incursions, Jud., VI, 1-3, il est peut-être légitime de les supposer habitant une région qui n'était pas trop éloignée, et d'où, en des saisons déterminées, selon la coutume d'autres nomades, ils partaient pour faire des razzias sur les territoires étrangers. Ajoutons que, selon l'avis de presque tous les critiques, le récit des Juges, VIII, 4-12, semble clairement supposer un peuple à demeure plus ou moins stable. H. Winckler, *Geschichte Israels*, t. I, p. 48, croit que les Madianites ont habité la région de Moab avant les Moabites. Une partie d'entre eux eût été assujettie par les Iduméens, et ceux-ci auraient régné longtemps sur le futur domaine de Moab. Les Madianites en auraient été chassés, ou bien se seraient dispersés ou fondus avec d'autres tribus au commencement de la domination israélite. Winckler s'appuie spécialement sur Gen., XXXVI, 35, où il est parlé d'une défaite des Madianites sur la terre de Moab. Mais ceci ne prouve pas que les Madianites aient séjourné d'une manière stable en ce pays; pour expliquer le fait allégué, il suffit qu'ils aient campé près de ce pays, en venant d'une région plus ou moins éloignée.

La tradition arabe est unanime pour placer la patrie originaire des Madianites sur la rive orientale du golfe d'Élam, dans la 23e station du pèlerinage de La Mecque, appelée *Maghâ'ir Schôcaib,* au 28e degré de latitude, au nord de *Aïn Unne.* L'Itinéraire arabe cité par U. J. Seetzen (voir von Zach, *Monatl. Correspondenz,* 1809, t. XX, p. 310) dit: « Madajin était une cité sur le bord de la mer, où aujourd'hui encore on trouve les restes d'anciens édifices. Il y a là un grand puits mauvais, et tout près un étang, où Moïse abreuva les troupeaux de *Scho'aib* (nom donné par le Coran au prêtre madianite, beau-père de Moïse). Dans une grotte voisine, dite *Mgar* (*Maghâ'ir*) *Scho'aiib,* les pèlerins font leur prière et puis ils continuent leur chemin. » Cf. Aboulfeda, *Géographie,* Paris, 1840, p. 88; Edrisi, *Géographie,* trad. A. Jaubert, 2 in-4°, Paris, 1836-1840, t. I, p. 5, 328-330, 333. — Ptolémée, VI, 7, connaît aussi dans ces régions un lieu appelé Μαδιάμα, à 28° 15′ de latitude, et une autre ville de nom presque semblable: Μαδιάνα ou Μοδοῦνα, plus vers le sud, sur le bord de la mer, ville qui pourrait bien être la même que la précédente. Eusèbe et saint Jérôme (*Onomastica sacra,* édit. Lagarde, p. 276, 136) parlent aussi d'une cité de Μαδιάμ, *Madian,* au sud de la province romaine d'Arabie, à l'orient de la mer Rouge, vers le désert des Sarrasins. Cf. S. Jérôme, *In Is.,* LX, 6, et *Ezech.,* XXV, t. XXIV, col. 590; t. XXV, col. 233. Il semble difficile de refuser tout fondement réel à cette tradition arabe. En tout cas, la position assignée à Madian par Ptolémée et les géographes arabes ne contredit pas les données bibliques de l'Exode et des Juges, mais les explique plutôt. On comprend, en effet, sans difficulté que les Madianites, peuple semi-nomade, tout en ayant une demeure relativement fixe sur les côtes orientales du golfe d'Akabah, aient fait des apparitions dans la péninsule sinaïtique, placée en face, séparée à peine par un petit bras de mer, comme aussi à l'est du Jourdain, et cela sans parler en outre de clans vraiment nomades qui de temps à autre ont pu quitter la patrie originaire pour chercher fortune dans d'autres régions. Le pays à l'est du golfe d'Akabah, riche en eau, se prêtait d'ailleurs fort bien à une demeure stable. Il a été visité récemment à deux reprises par l'Anglais Richard F. Burton, qui nous en a donné une description exacte. L'irrigation y est assez bonne; les collines et les montagnes alternent avec des vallées nombreuses et fertiles. Les mines y abondent, il y a des traces nombreuses de mines d'argent et de cuivre, et vers le sud aussi de mines d'or. Selon M. Burton, les ruines de *Maghâ'ir Scho'aib* seraient les restes de l'ancien Μαδιάμα; elles se trouvent de fait presque à la même latitude indiquée par Ptolémée. Les *cavernes* ont une frappante ressemblance avec celles de Pétra. On peut donc conclure que le siège principal des Madianites était à l'est du golfe Élanitique.

Voir Th. Nöldeke, *Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten,* in-8°, Gœttingue, 1864; Rich. Burton, *The gold Mines of Midian,* in-8°, Londres, 1878; Id., *The Land of Midian revisited,* 2 in-8°, Londres, 1879; Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., in-8°, Giessen, 1883, p. 146, 273; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* in-8°, Berlin, 1890, t. II, p. 445; H. Winckler, *Geschichte Israels,* 2 in-8°, Leipzig, 1895-1900, t. I, p. 47, 172, 194, 210; Id., *Die Keilinschriften und das A. T.,* 1902, p. 143. J. BONACCORSI.

MADIANITES (hébreu: *Midyan;* une fois: *Midyānî;* Septante: Μαδιανεῖται, Num., X, 29; plus souvent *Midyānîm,* au pluriel, Gen., XXXVII, 28; Num., XXV, 17 [Septante: Μαδιηναῖοι]; XXXI, 2 [Septante: Μαδιανεῖται], et aussi Gen., XXXVII, 36 [Septante: Μαδιηναῖοι], où *Medanim* est certainement une simple variante de *Midyānim*), descendants de Madian, fils d'Abraham et de Cétura.

I. HISTOIRE. — 1° Les Madianites sont nommés pour la première fois dans la Genèse, XXXVI, 35; elle raconte qu'ils furent battus, dans le pays de Moab à une époque qui n'est pas précisée, par le quatrième roi d'Édom, Adad, fils de Badad. — 2° Ils apparaissent ensuite dans l'histoire de Joseph. Gen., XXXVII, 25-36. Ce sont des marchands qui se rendent en Égypte pour vendre leurs marchandises. Plus tard, ils offrent l'hospitalité à Moïse fuyant l'Égypte. Jéthro, prêtre des Madianites, accueille Moïse, lui donne sa fille Séphora en mariage, et lui confie ses troupeaux. Exod., II, 15-21. Quand Moïse, devenu le chef du peuple d'Israël, se trouve campé près du mont Sinaï, Jéthro lui amène sa femme et ses deux fils, et plein d'admiration pour la merveilleuse délivrance d'Israël, offre un sacrifice à Dieu. Après être resté quelque temps auprès de Moïse, et lui avoir donné de sages conseils, il retourne dans sa patrie. Exod., XVIII, 12-27. Voir JÉTHRO, t. III, col. 1521. Hobab, Madianite de la même famille, consentit à accompagner les Israélites, et à leur servir de guide à travers le désert. Num., X, 29-33. Voir HOBAB, t. III, col. 725. — 3° Quand les Israélites sont arrivés dans le voisinage de Moab, nous rencontrons de nouveau des Madianites, mais bien différents de ceux de Jéthro. Ce sont des idolâtres alliés de Moab contre Israël. Num., XXII, 4, 7. Leurs filles, parmi lesquelles Cozbi, contribuèrent à séduire les Israélites à Settim et à les initier au culte de Béelphégor. Num., XXV, 6-15. A cause de ce crime, Dieu les voua à l'extermination. Num., XXV, 16-18. Moïse exécuta la vengeance divine. Par ses ordres, douze mille hommes, sous la conduite de Phinéas, qui avait mis à mort Cozbi et son complice, attaquèrent les Madianites; ils tuèrent leurs cinq rois: Évi (ou Hévéen), Récem, Sur, Hur et Rébé (voir ces noms), ainsi que tous les combattants, firent les femmes et les enfants prisonniers et s'emparèrent d'un grand butin. Moïse leur reprocha d'avoir épargné les femmes mariées et les enfants mâles, il ordonna de leur ôter la vie comme aux hommes adultes et de ne réserver que les jeunes filles vierges. Le butin fut en partie distribué aux vainqueurs, en partie offert à Dieu. Num., XXXI, 1-53. Balaam, qui s'était trouvé en ce moment avec les Madianites, périt avec leurs chefs. Num., XXXI, 8. Les cinq princes de Madian qui avaient été tués dans cette bataille sont nommés aussi dans le livre de Josué, XIII, 21, comme

vassaux (*nesikim*, voir Keil, *Josua*, 1863, p. 103), de Séhon, roi des Amorrhéens, qui fut également battu par les Israélites. Voir Séhon. — 4° Au commencement de l'histoire des Juges, quelques descendants de Hobab, appartenant à la tribu des Cinéens, habitent pacifiquement au milieu des Israélites ou dans leur voisinage. Jud., I, 16; IV, 11, 17. Voir Jéthro, t. III, col. 1521; Cinéens, I, 3°, t. II, col. 768. — 5° Plus tard, nous trouvons de nouveau les Madianites parmi les ennemis les plus acharnés d'Israël. Dieu avait livré les Israélites à Madian durant sept ans. Les Madianites, à qui se joignirent les Amalécites, firent de continuelles incursions sur le territoire des Hébreux. Ceux-ci, appauvris et vivant dans de perpétuelles anxiétés, s'adressèrent enfin au Seigneur, qui leur suscita un libérateur dans Gédéon. La victoire remportée par ce juge fut complète et le butin énorme. Les chefs ennemis, Oreb et Zeb, Zébée et Salmana, qui s'étaient enfuis, ne purent échapper à la mort. Jud., VI, 1-VIII, 28. Le souvenir de ce grand triomphe resta profondément gravé dans la mémoire d'Israël. Is., IX, 3; X, 26; Ps. LXXXIII, 9. — 6° Après Gédéon, les Madianites disparurent, pour ainsi dire, de l'histoire. On trouve seulement la mention du pays auquel ils avaient donné leur nom dans I (III) Reg., XI, 18. Voir Adad 3, t. I, col. 166. — Isaïe, LX, 6, annonce que les caravanes de Madian et d'Epha (t. III, col. 1830) apporteront un jour leur tribut à Jérusalem. — Habacuc, III, 7, parle de la terreur que cause la venue du Seigneur aux tentes de Madian, ce qui, d'après les uns, se rapporte au passé, Num., XXXI, 2, et d'après les autres, en plus grand nombre, se rapporte à l'avenir, et prédit aux Madianites le châtiment qui les menace. — Le livre de Judith, II, 16, raconte que « les fils de Madian » furent pillés, tués ou faits prisonniers par Holoferne. — Le nom de Madian n'est mentionné qu'une fois dans le Nouveau Testament, Act., VII, 29, dans le discours de saint Étienne, qui rappelle que Moïse s'était réfugié « dans la terre de Madian et y avait engendré deux fils ». — Dans la suite des temps, les Madianites se sont complètement fondus avec les Arabes. Ils nous apparaissent dans ce que nous savons de leur histoire, en partie nomades, en partie sédentaires, habitant sous la tente et ayant aussi des villes et des places fortes. Num., XXXI, 10. Ils se livraient au commerce des caravanes, Gen., XXXVII, 21, et s'enrichissaient aussi par la guerre et par le pillage. Jud., VI, 3-5. Leurs troupeaux étaient considérables, ils avaient une multitude de brebis, de bœufs, d'ânes, Num., XXXI, 32-24, et aussi de chameaux. Jud., VI, 5; VII, 12; VIII, 21-26. Les mœurs, d'une partie au moins d'entre eux, paraissent avoir été très dissolues, puisque Cozbi, la fille d'un de leurs chefs appelé Sur, se livrait, avec d'autres filles madianites, à la prostitution pour nourrir Béelphégor.

II. Ethnographie. — Les critiques modernes voient pour la plupart dans les Madianites une tribu arabe. Guthe, dans Herzog, *Renlencyklopädie*, 3e édit, t. XIII, p. 60, en fait des Araméens nomades. H. Winckler, *Geschichte Israels*, Leipzig, 1895-1900, t. I, p. 49, et Fr. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen*, in-8°, Munich, 1892 sq., t. III, p. 304, croient que Madian est le nom du peuple qui habita la terre de *Muṣri*, mentionnée dans les inscriptions cunéiformes. Selon Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens*, 1890, p. 449, quelques autres, les Madianites seraient de même race que les Ismaélites. Cette dernière opinion trouve un appui dans Gen., XXXVII, 25-28, où les marchands qui achetèrent Joseph sont appelés tantôt Madianites, tantôt Ismaélites, et dans Jud., III, 24, où le grand nombre des anneaux pris aux vaincus madianites se trouve expliqué par le fait que les Ismaélites ont coutume de porter des anneaux. Mais quoique les deux noms s'emploient indifféremment dans ces passages, voir Ismaélites, t. III, col. 792, on ne saurait confondre rigoureusement les uns avec les autres; dans Jud., VIII, 24, le nom d'Ismaélites peut être un terme générique, synonyme des riches marchands des caravanes. Lagrange, *Le livre des Juges*, in-8°, Paris, 1903, p. 150.

La parenté de race entre Madian et Israël, affirmée par la généalogie dans la Genèse, XXV, 1, est hors de doute. Il est à croire qu'il y eut des unions plus ou moins fréquentes entre les deux peuples. Ainsi les noms des trois fils de Madian se rencontrent souvent dans les généalogies israélites : Épha, I Par., II, 46-47; Épher, I Par., IV, 17; V, 24; Hénoch est le nom du fils aîné de Ruben. Gen., XLVI, 9; Exod., VI, 14; I Par., V, 3. Les noms de Jéthro et de Raguël sont aussi assez fréquents en Israël. Le mariage de Moïse avec une Madianite est raconté dans la Bible sans aucune marque de désapprobation. Exod., II, 21.

J. Bonaccorsi.

MADMEN (hébreu : *Madmên*, « fumier »), ville du pays de Moab, nommée avec Hésébon. Dans sa prophétie contre ce pays, Jérémie, XLVIII, 2, faisant un jeu de mots sur le nom de cette ville, comme dans plusieurs autres passages de cet oracle, dit : *Madmên tidmi*, « Madmen, tu seras détruite. » Les Septante et la Vulgate ont traduit Madmen comme un substantif commun : παῦσιν παύσεται; *silens conticesces;* mais le contexte ne permet guère de douter que ce ne soit un nom propre. Le site en est inconnu. Il est possible que le *mem* initial de *Madmên* provienne d'une répétition fautive du *mem* qui termine le mot précédent *gâm*. Dans ce cas, on pourrait lire, *Dimôn*, c'est-à-dire *Dibon*, comme Isaïe, XV, 38 (Septante : Δειμώ). Il s'agirait alors de la ville de *Dhibân*. Voir Dibon 1, t. II, col. 1410.

MADMÉNA (hébreu : *Madmannâh ;* Septante : Μαδμηνά), orthographe, dans I Par., II, 49, du nom de la ville du sud de la Palestine qui est appelée par la Vulgate Medémena dans Jos., XV, 31. Voir Medémena.

MADON (hébreu : *Mâdôn*, « discussion ; » Septante : Μαρων; *Alexandrinus :* Μαδων), ville chananéenne du nord de la Palestine. Elle avait, à l'époque de la conquête de la Terre Promise par les Hébreux, un roi appelé Jobab qui s'unit à Jabin et aux autres rois du pays pour résister à l'invasion. Jos., XI, 1. Il fut battu par Josué avec tous les autres rois confédérés. Jos., XII, 19. — Dans II Reg., XXI, 20, il est question d'un géant que le texte hébreu appelle *'îš mâdôn*. Les Septante ont traduit ces deux mots par ἀνὴρ Μαδων, « homme de Madon. » On traduit ordinairement, avec plus de vraisemblance, « un homme de haute stature, » en prenant *mâdôn* comme substantif commun. Il est question dans ce passage d'une guerre qui eut lieu à Geth. Le guerrier de la race d'Arapha (t. I, col. 878), qui brava les Israélites à cette occasion, était donc probablement de la Palestine du sud et non du nord.

Le site de Madon est très controversé. Un certain nombre de critiques admettent que les Septante ont conservé la vraie leçon sous la forme *Maron*, mais la question de son identification n'est pas résolue par là. Schwarz, *Das heilige Land*, p. 138, a proposé de reconnaître Madon dans le *Kefar Menda* des Talmuds, le *Kefr Menda* actuel, mais Madon, observe Ad. Neubauer, *La géographie du Talmud*, 1868, p. 270, « doit se placer, d'après les contextes, dans la Galilée supérieure. » D'après Conder, *Tent Work in Palestine*, 2 in-8°, Londres, 1878, t. II, p. 338, Madon pourrait être le *Khirbet Mâdin* actuel, à un demi-kilomètre au sud de Hattin, près du lac de Tibériade. On y voit des monceaux de ruines et de pierres taillées. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. I, p. 365, 403. C'est là une simple hypothèse, mais si l'on maintient *Mâdôn*, elle ne manque pas de probabilité. Si l'on préfère *Mârôn*, cette localité pourrait être placée au nord-ouest de Safed, à *Meiron*, qui est la *Merôn* des Talmuds. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 228. —

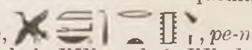
Plusieurs égyptologues ont lu le nom de Mâdon dans une inscription de Thothmès III racontant ses campagnes en Asie (G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 202), mais la lecture était inexacte. M. Maspero, dans la nouvelle édition de son *Histoire*, t. II, 1897, p. 268, lit avec raison Mitâni, contrée de la Babylonie occidentale. Cf. E. A. W. Budge, *History of Egypt.*, t. IV, *Egypt and her Asiatic Empire*, 1902, p. 38, 54, 87, 165. F. VIGOUROUX.

MAÉLETH (hébreu : *Maḥălaṯ;* Septante : Μαελέθ), mot hébreu que les Septante et la Vulgate ont transcrit, sans le traduire, dans le titre du Ps. LII (LIII), 1, et du Ps. LXXXVII (LXXXVIII), 1. Dans ce dernier Psaume, la Vulgate écrit *Maheleth*. — La signification de ce mot est incertaine. D'après les uns, il signifie maladie, sens du mot *maḥălêh*, II Par., XXI, 15; Prov., XVIII, 14, ou *maḥălâh*, Exod., XV, 26; XXIII, 25; I (III) Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28, et s'applique à deux Psaumes composés à l'occasion d'une maladie. Mais si cette application convient au Ps. LXXXVII, elle ne convient pas également au Ps. LII. D'après d'autres, il désigne un instrument à cordes. Gesenius, *Thesaurus*, p. 476; Id., *Wörterbuch*, 12e édit. (Fr. Buhl, 1895, p. 412); d'après d'autres encore, un chant ou un air particulier. Frz. Delitzsch, *Psalmen*, 4e édit., 1883, p. 409, l'entend d'un air triste. Aquila a rendu *maḥălat* par ἐπὶ χορεῖα; Symmaque, par διὰ χοροῦ; Théodotion, par ὑπὲρ τῆς χορείας; saint Jérôme, dans sa traduction sur l'hébreu, par *per chorum*. Cités dans Origène, *Hexapl., in loc.*, t. XVI, part. I, col. 847-850. Cette indication « pour la danse » n'est pas en rapport avec le contenu des Psaumes. En résumé, la signification de *maḥălat* est douteuse, comme celle de plusieurs autres mots qu'on lit dans le titre des Psaumes. Cf. Frd. Baethgen, *Die Psalmen*, 1892, p. XVIII.

MAES André, en latin Masius, commentateur catholique, né à Linnich, près de Bruxelles, le 30 novembre 1514, mort à Levenaar le 7 avril 1573. Il voyagea beaucoup en Allemagne et en Italie et fut le secrétaire de Jean de Weze, évêque de Constance, archevêque de Lunden et abbé de Reichenau. Il eut à remplir diverses légations à Rome et devint conseiller du duc de Clèves, Guillaume. Il a composé un important commentaire sur le livre de Josué : *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata*, in-f°, Anvers, 1574. A la fin se trouve : *In Deuteronomii c. XVI et seq. Annotationes*. Cet ouvrage de A. Maes a été inséré dans le t. II des *Critici sacri* et Migne l'a reproduit dans les t. VII et VIII de son *Cursus completus Scripturæ Sacræ*. On a aussi de lui : *De paradizo commentarius*, in-12, Anvers, 1569, traduit du syriaque de l'évêque Moïse de Bar-Cépha, accompagné de plusieurs pièces; il a été réimprimé dans la 2e édition des *Critici sacri; Disputatio de Cœna Domini*, Anvers, 1575. — Voir Valère André, *Bibliotheca Belgica*, 1643, p. 51; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, 1766, t. IX, p. 197; *Biographie nationale*, Bruxelles, 1894-1895, t. XIII, col. 119-125. B. HEURTEBIZE.

MAGALA (hébreu : *ham-ma'egâlâh;* Septante : στρογγύλωσις, « rondeur, rond »). Le terme hébreu ne désigne pas une localité de ce nom, comme l'a compris la Vulgate, mais le camp de l'armée israélite que Saül avait conduite contre les Philistins. David se rendit au camp pour porter des provisions à ses frères qui étaient au nombre des soldats de Saül. I Reg., XVII, 20. Un peu plus loin, XXVI, 57, la Vulgate a traduit le même mot *ma'egâlâh* par « tente », mais là aussi il signifie « camp » du roi Saül. Cette expression, dérivée de *'âgal*, « rouler » comme une roue, ou de *'ăgâlâh*, « char, » se disait d'un campement, sans doute parce qu'on le fortifiait en plaçant tout autour des chariots qui lui servaient de retranchement et de défense. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 989.

MAGALHAENS Côme, né à Braga en 1553, mort à Coïmbre le 9 octobre 1624. Admis dans la Compagnie de Jésus en 1567, il enseigna sept ans les humanités et la rhétorique, huit ans la théologie morale et quatre ans l'Écriture Sainte. Ses ouvrages d'exégèse sont nombreux et importants. Ce sont : 1° *Commentarii in Canticum primum Mosis*, Lyon, 1609; 2° *De ecclesiastico principatu libri tres; in quibus Epistolæ tres B. Pauli Apostoli quæ pontificiæ vocari solent, commentariis illustrantur*, Lyon, 1609; 3° *In sacram Josue historiam commentariorum tomi duo*, Tournon, 1612; 4° *In Mosis cantica et benedictiones patriarcharum commentariorum libri quatuor*, Lyon, 1619; 5° *In sacram Judicum historiam explanationes et annotationes morales*, Lyon, 1626. Il nous reste encore de lui en manuscrit *Explanatio panegyrica in cap. XII Apocalypsis « Signum magnum apparuit in cælo »*. P. BLIARD.

MAGDAL, MAGDALUM (hébreu : *Migdôl;* Septante : Μαγδώλον), nom d'une seule localité d'Égypte, selon les uns; de deux localités, selon les autres. La Vulgate a rendu le nom hébreu *Migdôl* par *Magdalum* dans Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7, et Jer., XLIV, 1; XLVI, 14; par *turris*, « tour, » dans Ezech., XXIX, 10; XXX, 6, où elle traduit; *a turre Syenes usque ad terminos Æthiopiæ*, « depuis la tour de Syène [jusqu'aux frontières de l'Éthiopie], » au lieu de : « Depuis Migdol jusqu'à Syène [et aux frontières de l'Éthiopie]. » Le mot est sémitique et signifie « tour ». Il entre dans la composition de plusieurs noms propres de lieux : Magdalel, Magdalgad, *Migdol-'Eder*. On le trouve assez fréquemment en Égypte, sous la forme, , *pe-mâktal*, dans les inscriptions de la XIXe et de la XXe dynasties, époque où les pharaons introduisirent dans leur langue un certain nombre de mots empruntés aux Sémites. Plusieurs tours ou forteresses ainsi nommées furent construites sur la frontière orientale de l'Égypte. On les distinguait les unes des autres en ajoutant au mot *maktel*, le nom du roi qui les avait bâties, Séti Ier, Ménephtah, Ramsès II. Une Magdal est nommée dans une des lettres trouvées à Tell el-Amarna, et écrite au pharaon d'Égypte par le roi d'Accho (plus tard Ptolémaïde). Voir W. Budge, *History of Egypt*, 1902, t. IV, p. 228.

1. MAGDAL, forteresse égyptienne située à la pointe septentrionale du golfe de Suez, près de Phihahiroth. Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7. Les Israélites campèrent dans son voisinage, immédiatement avant le passage de la mer Rouge. Il est impossible d'en déterminer la position d'une manière plus précise. Elle faisait probablement partie de la ligne de fortifications qui défendait alors la frontière orientale de l'Égypte contre les invasions des tribus pillardes du désert. Une inscription de Séti Ier nous apprend que ce pharaon, à son retour de Syrie, passa par un endroit ainsi nommé lorsqu'il entra dans son royaume. H. Brugsch, *Geographische Inschriften*, Leipzig, 1857-1860, Tafel XLVIII, n° 1266 b. Cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, IIe série, p. 128-129.

2. MAGDAL, localité d'Égypte mentionnée dans Jérémie, XLIV, 1; XLVI, 14, et dans Ézéchiel, XXIX, 10; XXX, 6. Jérémie nous apprend que, de son temps, des Juifs demeuraient à Magdal et dans plusieurs autres villes d'Égypte; il leur reproche leur conduite et leur prédit qu'ils n'échapperont pas à Nabuchodonosor, roi de Babylone, non plus que le pays où ils ont voulu chercher un refuge. Ézéchiel annonce que l'Égypte sera dévastée depuis Magdal jusqu'à Syène. Syène marquant la frontière méridionale, Magdal doit marquer la frontière

septentrionale. C'est une locution correspondant à la phrase égyptienne « depuis les étangs de papyrus jusqu'à Abu (Éléphantine) ». W. Budge, *History of Egypt*, 1902, t. VII, p. 9. La Magdal de Jérémie et celle d'Ézéchiel sont-elles la même? C'est vraisemblable. Puisqu'ils étaient contemporains, ils ont dû désigner la même ville par le même nom. Cette Magdal est-elle la même que celle de l'Exode ou une forteresse ainsi appelée et encore plus septentrionale? Il n'est pas possible de trancher la question avec certitude. Tout ce que l'on peut observer, c'est que l'Itinéraire d'Antonin (*Recueil des itinéraires anciens*, in-4°, Paris, 1845, p. 46) mentionne un *Magdala* situé plus au nord que la Magdal proche de Phihahiroth, à douze milles romains au sud de Péluse, et que sa situation convient à ce que dit Ézéchiel. F. L. Griffith, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 367.

F. VIGOUROUX.

MAGDALA (grec : Μαγδάλα, forme araméenne correspondant à l'hébreu *migdal*, ou *migdol*, « tour » ou « forteresse »), ville de Galilée, sur la rive occidentale du lac de Tibériade (fig. 168).

I. MAGDALA DANS L'ÉVANGILE. — Le nom de *Magdala* se lit dans un grand nombre de manuscrits grecs des Évangiles onciaux ou minuscules, dans la version syriaque sinaïtique, dans plusieurs des manuscrits des versions syriaque Peschito, arménienne, éthiopienne et copte, à la place de *Magedan, Magadan* ou autres variantes qui se lisent dans les autres manuscrits. Matth., XV, 39. *Magdala* et *Magdalan* se trouvent encore au lieu de *Dalmanutha*, Marc., VIII, 10, dans la version gothique et une multitude de manuscrits de la version copte. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce, editio 8a critica major*, Leipzig, 1872, t. I, p. 92, 295. *Magdala* ou ses variantes dans saint Marc est universellement considérée comme une correction. Pour saint Matthieu les sentiments sont partagés. Les critiques, se fondant plus particulièrement sur l'autorité du nombre des manuscrits, paraissent généralement favorables à *Magedan*. Les exégètes, les géographes surtout, frappés de l'existence sur la rive du lac de Génézareth d'une Magdala attestée par les écrivains juifs et par la persistance du nom dans le village actuel d'*el-Medjdel*, inclinent plutôt pour la leçon *Magdala*. Quelques-uns, tout en acceptant *Magedan* pour la leçon authentique, pensent que saint Matthieu a cependant eu en vue la Magdala des Talmuds et de l'histoire, patrie de Madeleine et identique au Medjdel moderne. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, p. 277-278; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte*, Paris, 1877, p. 215; V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 203-208; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, p. 365, 369; Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 226, etc. La difficulté provenant du site de Dalmanutha n'existe pas pour ceux qui, avec Fürrer, placent cette localité à la ruine appelée *Minièh*, ou pour ceux qui, comme V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 205, croient pouvoir la chercher dans quelques-unes des ruines voisines d'*el-Medjdel*. Voir DALMANUTHA, t. II, col. 1209-1211.



168. — Magdala. D'après une photographie de M. L. Heidet.

II. SITUATION. — Quoi qu'il en soit, Magdala est une localité implicitement désignée par l'Évangile dans le nom de Marie-Madeleine, *Maria Magdalene*, qui équivaut à « Marie de Magdala » ou de « Migdal ». Les auteurs qui acceptent la leçon *Magdala* s'accordent à reconnaître comme identiques la Magdala près de laquelle aborda le Sauveur après la multiplication des sept pains et des deux poissons, et la Magdala, patrie de Madeleine. — Saint Matthieu, XXVII, 55-56, saint Marc, XV, 40-41, et saint Luc, XXIII, 49, 55, indiquent la patrie de Madeleine indirectement en Galilée, quand ils nomment Marie-Madeleine parmi les saintes femmes venues de Galilée qui suivaient le Sauveur. Les Évangélistes ne fournissent au-

cun indice permettant de distinguer la patrie de la sainte des nombreux Migdal épars en Galilée. Les Talmuds connaissent une Magdala dans le voisinage de Tibériade, à moins d'une mesure sabbatique, selon Talm. de Jérus., *Eroubin*, V, 1; ou *Migdal Nounia*, « le Migdal des poissons, » à un mille de la ville, Talm. de Babyl., *Pesahim*, 46 *b*. Le Midrasch *Ekka*, II, 2, ajoutant que cette ville fut détruite à cause de la profonde corruption de ses habitants, fait peut-être une allusion générale aux faits signalés d'une manière particulière et mystérieuse par les évangiles quand ils parlent de Marie. Marc., XVI, 9; Luc., VIII, 2. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 216-218; J. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, Jérusalem, 1901, p. 228. La tradition topographique des saints lieux n'a point cessé, depuis le IVe siècle, de désigner aux pèlerins, comme patrie de Madeleine, Magdala, sur la rive du lac au nord de Tibériade et à la limite sud-ouest du *Ghoueir*, l'antique plaine de Genèsar, l'*el-Medjdel* des Arabes.

III. TRADITION HISTORIQUE. — Au IVe siècle, Pierre de Sébaste, frère de saint Basile le Grand, dans son « Livre de la Démonstration » dont le texte grec est perdu, mais dont Eutychius, patriarche melchite d'Alexandrie, nous a conservé des fragments traduits par lui en arabe, en appelait à l'église de Medjdel en témoignage de la divinité de Jésus : « L'église d'el-Medjdel, voisine de Tibériade, disait-il, atteste que le Messie a chassé les sept démons qui se trouvaient en Marie-Madeleine. » *Eutychius patriarca Alexandrinus*, auctore Abramo Echellensi maronita à Libano, Rome, 1661, p. 234-236; dans *El-machriq*, Ve année, 1902, p. 485. Vers 330, Theodosius indique « de Tibériade à Magdalum d'où fut Marie Madeleine, deux milles (environ trois kilomètres); de Magdal jusqu'aux Sept-Fontaines, cinq milles (sept kilomètres et demi) ». *De Terra Sancta*, dans Tobler et Molinier, Genève, 1877-1880, t. I, p. 72. Saint Willibald, compagnon de saint Boniface, vers 780, après avoir visité Tibériade « suit le littoral, et arrive au village de Madeleine. De là il se rend au bourg de Capharnaum, puis il poursuit jusqu'à Bethsaïde ». *Hodœporicon, ibid.*, p. 260. Au IXe siècle l'église semble avoir été ruinée, le *Commemoratorium de Casis Dei*, rédigé vers 808, ne la cite pas parmi les « Maisons de Dieu » de la Galilée. Cf. *ibid.*, p. 301-304. Le moine Épiphane hagiopolite, au Xe siècle, constate de nouveau, que, « à deux milles environ d'Heptapegon (les Sept-Fontaines), il existe une église et la maison de la Madeleine, dans la région appelée Magdala, où le Seigneur la guérit; en quittant cet endroit on va à Tibériade. » *Descriptio Terræ Sanctæ*, t. CXX, col. 270. L'higoumène russe Daniel, en 1106, fait également mention de la maison de Marie-Madeleine que Jésus délivra de sept démons, non loin de l'église consacrée aux apôtres [à l'Heptapegon]; l'endroit se nomme Magdalia. *Vie et Pèlerinage*, dans *Itinéraires russes en Orient*, édit. Khitrowo, Gen., 1889, p. 64. Cf. aussi Fretellus, *Liber locorum sanctæ terræ Jerusalem*, t. CLV, col. 1043-1044; Jean de Würzbourg, *Descriptio T. S., ibid.*, col. 1071; Eguesippe, *Tractatus de distantiis locorum, Terræ Sanctæ, Pat. gr.*, t. CXXXIII, col. 995; anonyme, dans M. de Vogüé, *Les Églises de la Terre-Sainte*, Paris, 1860, p. 422-423; Theodoricus, *Libellus de Locis sanctis*, édit. Tobler, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 102; Ricoldo, *Liber peregrinationis*, dans *Peregrinationes medii ævi quatuor*, 2e édit. Laurens, Leipzig, 1873, p. 106; cf. Burchard du Mont-Sion, *Descriptio Terræ Sanctæ, ibid.*, p. 40; Odoric de Pord onone, en Frioul, *De Terra Sancta, ibid.*, p. 147

IV. ÉTAT ACTUEL. — Le village d'*el-Medjdel* est situé à quatre kilomètres, au nord-ouest de Tibériade, à la même distance au sud-ouest du *Khirbet Miniéh*, lui-même à un kilomètre et demi vers l'ouest des fontaines d'*Aïn-Tabagha*, l'*Heptapegon* ou « les Sept-Fontaines » des anciens, sur le bord du lac, à l'endroit où le rivage fléchit vers le nord-est, à l'extrémité du *Ghoueir* qui se développe devant lui comme un immense et plantureux jardin arrosé de nombreux ruisseaux, au pied de la montagne escarpée qui ferme au midi l'*ouâd' el-Hamâm*, la célèbre vallée d'Arbèle. Voir ARBÈLE, t. I, col. 886. Une trentaine de maisons au plus composent le village. Carrées et petites, bâties grossièrement avec des pierres noires de basalte, et disposées sans ordre, elles sont ordinairement surmontées de tentes de feuillages ou de roseaux sous lesquelles les habitants viennent chercher un peu de fraîcheur surtout pendant les nuits d'été. Le petit monument à coupole bâti au sud-ouest recouvre le tombeau d'un personnage musulman vénéré de la population. A travers le plateau resserré entre la montagne et le lac sur lequel s'élève le village, on remarque de nombreux mais informes débris de vieux murs. On croit reconnaître sur le rivage du lac, dans deux fragments de muraille très épais, les restes d'une ancienne tour. Au nord, une ruine assez grande et de forme rectangulaire semble avoir appartenu à une autre forteresse. Rien de caractéristique n'indique l'emplacement de l'antique église. Deux ou trois séders, un vieux figuier et un palmier sont les seuls arbres dont l'ombre s'étend sur Medjdel. La population est d'environ cent vingt personnes, composée d'éléments d'origines diverses, bédouins, fellahîn, égyptiens, perses et autres, et toute musulmane.

L. HEIDET.

MAGDALEL (hébreu : *Migdal-Êl*, « la tour de Dieu; » Septante : Μεγαλααρίμ, par suite de l'altération du nom de Magdalel et de la juxtaposition du nom suivant Horem; voir HOREM, t. III, col. 753), ville forte de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 38. Elle est nommée entre Jéron et Horem. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 270, 271, l'appellent Magdiel et la placent entre Dor (*Tantourah*) et Ptolémaïde, à neuf milles romains, dit Eusèbe, à cinq milles, dit saint Jérôme, de Dor, c'est-à-dire qu'ils l'identifient avec l'*Athlit* actuelle, ancienne place forte connue du temps des Croisades sous le nom de *Castellum Peregrinorum*. Voir V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 285-292. Cette identification n'est pas admissible, parce qu'Athlit ne faisait pas partie du territoire de Nephthali : — Conder croit que Magdalel est le *Mudjeidel* actuel. *Tent Work in Palestine*, t. II, p. 338; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. I, p. 91, 137. C'est un village bâti en pierre, où se trouvent plusieurs maisons ruinées. Il se trouve sur une colline couverte de figuiers et d'oliviers. On y remarque d'anciens pressoirs taillés dans le roc et comprenant deux compartiments, des tombeaux également taillés dans le roc et des sarcophages. Le village a une source, des citernes et des piscines. Cf. V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 406-409. F. VIGOUROUX.

MAGDALGAD (hébreu : *Migdal-Gâd*, « tour de Gad ou de la Fortune; » Septante : Μαγαδαλγαδ), ville de la tribu de Juda, dans la Séphéla. Jos., XV, 37. Elle est nommée entre Hadassa, t. III, col. 323, et Déléan, t. II, col. 1340, dans le second groupe des villes de la plaine. Eusèbe et saint Jérôme la mentionnent sous le nom de Magdala. *Onomastica sacra*, édit. Larsow et Parthey, p. 268, 269. On y avait rendu probablement un culte au dieu Gad, la Fortune. Voir GAD, II, 2°, t. III, col. 25. Son nom se retrouve encore aujourd'hui dans le village d'*el-Medjdel*, à demi-heure de marche environ à l'est d'Ascalon. *El-Medjdel*, que nous avons visité en 1899, est un des plus importants villages de l'antique plaine des Philistins. Il est situé au milieu de jardins qui se distinguent par leur riche végétation, par leurs grands sycomores et par leurs beaux palmiers. Les rues sont plus larges qu'elles ne le sont communément ailleurs en Orient; les maisons sont en pierre et spacieuses. On remarque autour de la mosquée et de plusieurs maisons

des colonnes antiques et des pierres sculptées. Ce village a un bazar assez bien approvisionné. V. Guérin, pour établir l'identification de Magdalgad et d'*el-Medjdel*, s'appuie, *Judée*, t. II, p. 131, sur la ressemblance du nom moderne avec le nom ancien et aussi sur sa position. C'est cependant à cause de son site que plusieurs savants rejettent cette opinion ; ils pensent que Magdalgad ne devait pas être si loin à l'ouest, en plein pays des Philistins. Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e édit., p. 1013. Quelques-uns croient retrouver Magdalgad dans les ruines d'*el-Medjeléh*, à huit kilomètres au sud de *Beitdjibrin* (cf. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 362), ou dans celles de *Khirbet Medjdil*, à vingt-un kilomètres au sud de *Beitdjibrin*, deux noms qui rappellent les tours ou *migdôl* qui se sont élevées autrefois en ces lieux. — Quelques commentateurs croient que Magdalgad est le Magdolos auprès duquel Néchao II gagna une bataille contre les Syriens, vers l'an 610, d'après Hérodote, t. II, 159.

F. Vigouroux.

MAGDALUM. Voir Magdal.

MAGDIEL (hébreu : *Magdî'êl;* Septante : Μαγεδιήλ), l'avant-dernier des chefs (*'allûf*) du pays d'Édom, parmi les descendants d'Ésaü, nommés dans la Genèse. Il succéda à Mabsar et eut lui-même pour successeur Hiram. Gen., XXXVI, 43; I Par., I, 54.

MAGE (grec [au pluriel] : μάγοι; Vulgate : *magi*), nom des personnages qui vinrent d'Orient à Bethléhem pour adorer l'enfant Jésus. Matth., II, 1-12. Dans les versions, Lev., XIX, 31; XX, 6; I Reg., XXVIII, 3, 9; II Par., XXXIII, 6; Dan., I, 20; II, 2, 10, 27; IV, 4; V, 7, 11, 15, et dans les Actes, VIII, 9; XIII, 6, 8, ce nom revient plusieurs fois, mais pour désigner de simples magiciens. Voir Magie.

I. Les mages en Médie et en Perse. — 1° *Leur origine et leur genre de vie.* — Dans son récit de la prise de Jérusalem, Jérémie, XXXIX, 3, 13, nomme, parmi les grands officiers qui accompagnaient Nabuchodonosor, un certain Séréser, qualifié de *rab-mâg*, ce dont les versions font un nom propre : Ῥαβμάγ, *Rebmag*. L'hébreu *mâg* correspond à l'assyrien *mahhû*, qui devient *magu* dans l'ancien perse et *moghu* dans l'ancien bactrien. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 418. Le *rab-mâg* est le chef des mages. — Les mages étaient, chez les Mèdes, les descendants d'une des anciennes peuplades qui avaient servi à constituer la nation. Hérodote, I, 101. Isolés peu à peu des autres, ils formaient une caste très distincte, qui avait dans ses attributions le service du culte. Tous les mages ne devenaient pas ministres de ce culte, mais tous les ministres du culte appartenaient à la caste des mages. Cf. Porphyre, *De abstin.*, IV, 16. Les mages se divisaient en plusieurs classes ayant leurs privilèges et leurs devoirs distincts. Il y avait parmi eux des interprètes des songes, de véritables magiciens, et, dans les rangs élevés de la caste, des sages parmi lesquels on choisissait le chef suprême. Ceux qu'on vouait au service du culte y étaient préparés dès l'enfance par une instruction appropriée et recevaient ensuite une initiation spéciale. Ils menaient une vie austère, étaient assujettis à un grand nombre de règles de pureté concernant leur personne et les objets du culte, gardaient un extérieur digne et modeste, ne mangeaient pas de viande ou du moins en restreignaient l'usage, etc. On leur reprochait les mariages qu'ils contractaient malgré les liens les plus étroits de la parenté; mais l'ensemble de la caste avait une tenue et même pratiquait des vertus qui lui conciliaient l'estime des grands et du peuple tout entier. Le roi seul, en sa qualité de représentant direct d'Ormuzd, pouvait se dispenser de leur ministère pour offrir des sacrifices. Cf. Hérodote, I, 132; Xénophon, *Cyropæd.*, VIII, III, 9; Rapp, *Die Religion und Sitte der Perser*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch.*, 1866, t. XX, p. 68-94; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. III, 1899, p. 592-595.

2° *Leur histoire.* — A l'époque de Nabuchodonosor, la Chaldée n'avait plus en face d'elle, au nord et à l'est, que l'empire mède, comprenant la Perse, la Médie, l'Élam et l'Arménie. Mais précédemment, sous Assurbanipal, l'empire assyrien englobait dans son domaine l'Élam et une bonne partie de la Médie. La caste des mages avait donc pu étendre son action religieuse dans cet ancien empire et la continuer sous la domination chaldéenne; autrement il faudrait admettre que le nom de « mages » était passé à des prêtres assyriens ou chaldéens. Toujours est-il que, dans les inscriptions, le nom de *rab-mâg* est attribué comme qualificatif, sous la forme *ru-bu-u i-im-ga*, au père de Nabonide, roi de Babylone. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, 1883, p. 417-421. Il n'est donc pas étonnant que cette appellation se lise dans Jérémie, XXXIX, 3, 13. L'influence des mages, prédominante chez les Mèdes, surtout sous le règne d'Astyage, fut moins tolérée par les Perses, sous Cyrus et sous son fils Cambyse. En 521, une révolution éclata contre ce dernier. Un mage nommé Gaumâta, doué d'une ressemblance étonnante avec Smerdis, frère de Cambyse, depuis longtemps disparu, se fit passer pour Smerdis lui-même. Peu de mois après, l'imposture fut découverte, Gaumâta mis à mort et Darius, fils d'Hystaspe, installé roi à sa place. Une fête, appelée μαγοφόνια, fut alors instituée en Perse, en souvenir du massacre des mages qui avait eu lieu dans le palais. Hérodote, III, 67-79; Ctésias, *Persic.*, 10-15. Les mages n'en gardèrent pas moins une haute situation dans l'empire des Achéménides. Ce furent eux qui interprétèrent un songe de Xerxès et le déterminèrent à son expédition contre la Grèce. Hérodote, VII, 19. Pendant l'expédition, ils firent un sacrifice de chevaux blancs sur les bords du Strymon et y accomplirent des rites magiques. Hérodote, VII, 113, 114. Cicéron, *De leg.*, II, 10, les accuse d'avoir poussé à la destruction des temples de la Grèce.

3° *Leur religion.* — La religion des mages était celle qu'un sage, Zoroastre, sur l'existence et l'action duquel on n'a que des données problématiques, avait consignée dans l'Avesta. Cette religion reconnaissait un dieu suprême, Ahuramazda ou Ormuzd, ayant au-dessous de lui six Amschaspands préposés aux règnes de la nature et, à un degré inférieur, des milliers de Yazatas ou Izeds, veillant au bon fonctionnement des êtres. A la tête de ces derniers se trouvait Mithra, le ciel lumineux, plus tard identifié avec le soleil. A Ormuzd s'opposait le génie du mal, Angromainyus ou Ahriman, commandant aux Devas ou démons. Cf. Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 187-212. Sous sa forme élémentaire, cette religion avait été commune aux Perses, aux Mèdes et aux Bactriens. Les mages de Médie la réformèrent et en codifièrent les dogmes et les pratiques. Ces dernières étaient multiples et compliquées. Les mages regardaient le feu comme le fils d'Ormuzd et la production divine par excellence. Ils l'entretenaient perpétuellement sur des autels; ils s'abstenaient, comme d'un sacrilège, de le souiller par le souffle de l'haleine humaine ou par le contact d'un cadavre ou d'un objet impur; ils tenaient au contraire pour œuvre pie la peine qu'on prenait de l'alimenter. Le prêtre était appelé *atharvan*, « homme du feu. » Ce culte entraînait celui du soleil, « œil d'Ormuzd. » On attribuait aussi une vertu bienfaisante à la lune, aux astres et aux signes du zodiaque. La constellation du Chien jouissait d'une considération particulière, parce que l'Avesta respectait le chien à l'égal de l'homme. La même religion, caractérisée par le culte d'Ormuzd et l'absence d'idoles, régnait chez les Perses et chez les Mèdes, à quelques différences près. La principale consistait en ce que les mages de Médie se contentaient d'exposer à l'air les cadavres, pour ne

souiller ni la terre, ni le feu, ni l'eau, tandis que les Perses les enterraient. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 177-204; J. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, Paris, in-12, 1877; Id., *Essais orientaux*, in-8°, Paris, 1883; Id., *Études iraniennes*, in-8°, Paris, 1883, t. II; Id., *Études sur l'Avesta*, in-8°, Paris, 1883; Id., *Le Zend-Avesta*, traduction nouvelle avec commentaire, 3 in-4°, Paris, 1892-1893; C. de Harlez, *Les origines du Zoroastrisme*, dans le *Journal asiatique*, Paris, août-septembre 1880; *Religion mazdéenne ou avestique*, dans le *Dict. apologét.* de Jaugey, Paris, 1889, p. 2759-2766; de Broglie, *Cours de l'histoire des cultes non chrétiens*, Paris, 1881, p. 20-42; Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 571-595; Lagrange, *La religion des Perses*, dans la *Revue biblique*, janvier 1904, p. 27-55.

4° *Leurs rapports avec les Juifs.* — Bien que la religion des mages ait eu à souffrir de l'invasion successive des Grecs et des Parthes, le culte d'Ormuzd ne disparut pas et les temples du feu continuèrent à subsister dans les pays occupés par la race iranienne. La captivité et ensuite la dépendance de l'empire perse sous laquelle ils vécurent pendant deux cents ans, avaient fourni aux Juifs l'occasion de se familiariser avec les doctrines et les pratiques des mages, qui, en beaucoup de points, ressemblaient assez aux leurs. Cf. S. Jérôme, *In Dan.*, x, 13, t. XXV, col. 555. Il y eut une certaine influence réciproque, et, chez les Israélites « tout indique, non une imitation, mais un développement original des idées juives, qui a pu être, il est vrai, provoqué et accéléré par le voisinage d'idées analogues ». De Broglie, *Cours de l'hist. des cultes non chrét.*, p. 42. Cf. de Harlez, *La Bible et l'Avesta*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1896, p. 167-172; E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Leipzig, 1898. La vie ascétique des mages ne laissa pas de causer aux Juifs quelque admiration. Philon, *Quod omnis probus liber*, 11, 12, édit. Mangey, t. II, p. 456-457, en parle avec éloges et lui compare celle des gymnosophistes et des esséniens. On a même cru que ces derniers avaient subi l'influence du parsisme. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J.-C.*, Leipzig, 1898, t. II, p. 574. Néanmoins quelques pratiques singulières des mages, celles surtout auxquelles se livraient les mages inférieurs, leur attirèrent mauvais renom; c'est ce qui fit que le nom de μάγοι, *magi*, servit à désigner la magie et les magiciens.

II. Les mages a Bethléhem. — 1° *Ce qu'ils étaient.* — 1. Saint Matthieu parle des mages sans donner aucune explication sur leur qualité. Il suppose donc que le nom seul suffit pour les désigner à ses contemporains. Les mages étaient des personnages appartenant à cette caste qui fournissait les ministres du culte aux Mèdes et aux Perses, et qui d'ailleurs étaient renommés dans le monde connu alors. Hérodote, VII, 37, etc.; Xénophon, *Cyroped.*, VIII, 1, 23; Lucien, *Macrob.*, 4, etc. Quelques Pères ont pris ce nom de mages en mauvaise part et ont vu en ceux que désigne l'évangéliste de purs magiciens, plus ou moins adonnés aux sortilèges et en rapport avec les démons. Cf. S. Justin, *Cont. Tryphon.*, 78, t. VI, col. 660; Origène, *Cont. Cels.*, 1, 60, t. XI, col. 769; S. Augustin, *Serm. XX, de Epiph.*, II, 3, 4, t. XXXVIII, col. 1030; S. Jérôme, *In Is.*, XIX, 1, t. XXIV, col. 250. Rien, dans le récit évangélique, n'autorise cette manière de voir. Les mages devaient être bien plus vraisemblablement des hommes sages et pieux, choisis parmi les meilleurs et les plus religieux de leur caste, dignes représentants de cette religion qui fut « l'une des plus semblables au judaïsme et au christianisme qui aient jamais existé ». De Broglie, *Cours de l'hist. des cultes non chrét.*, p. 36. Strabon, XI, IX, 3; XV, III, I, dit que les mages composaient l'un des deux grands conseils du roi des Parthes, et qu'ils s'adonnaient à une vie de piété. Peut-être qu'en les appelant, Dieu voulait récompenser leur nation de la délivrance et de la protection jadis accordées à son peuple, de même qu'en se rendant en Égypte, le Sauveur marquait sa gratitude pour l'hospitalité autrefois offerte aux Hébreux. — 2. Les mages n'étaient pas des rois. L'opinion populaire qui leur prête ce titre s'appuie sur le texte du Psaume LXXII (LXXI), 10 : « Les rois de Tharsis et des îles lui paieront tribut, les rois de Séba et de Saba offriront des présents, tous les rois se prosterneront devant lui. » Ce texte revient d'ailleurs à plusieurs reprises dans l'office de l'Épiphanie. Le Psaume d'où il est tiré se rapporte littéralement au règne de Salomon et spirituellement au règne du Messie, auquel les rois et les grands de la terre rendront hommage dans la suite des siècles. Mais les mages ne sont pas spécialement visés, bien qu'ils aient été les prémices de tous ces adorateurs venus de la gentilité. L'on ne peut donc pas conclure de ce texte qu'ils étaient rois, pas plus du reste qu'on ne pourrait, en vertu du même principe, les faire venir de Saba ou de Tharsis. L'idée de la royauté des mages est d'ailleurs étrangère à tous les anciens Pères; on ne la trouve exprimée que dans des textes apocryphes. Tertullien, *Adv. Jud.*, 9; *Cont. Marcion.*, III, 13, t. II, col. 619, 339, dit seulement qu'en Orient les mages étaient presque des rois, *fere reges*, ce qui est conciliable avec la grande autorité dont jouissaient les plus élevés d'entre eux. De même en effet que sous Nabuchodonosor il y eut un *rab-mâg*, chef des mages, qui prenait rang parmi les premiers officiers du royaume, Jer., XXXIX, 3, ainsi y eut-il plus tard, sous les Sassanides, un gouverneur de province qui portait aussi le nom de *masmaghan*, chef des mages. Cf. Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli*, Florence, 1874, t. I, p. 322; Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1880, t. I, p. 88.

2° *Leur pays d'origine.* — Saint Matthieu, II, 1, 2, 9, fait venir les mages de l'Orient. Il n'y avait de mages que dans les anciens pays de Perse, de Médie et peut-être d'Assyrie et de Chaldée, qui alors faisaient partie de l'empire des Parthes. Or, ces pays sont exactement à l'est et un peu au nord-est de la Palestine, dont ils sont séparés par le désert de Syrie, entre Damas et la vallée de l'Euphrate. Bien que le mot « Orient » puisse désigner bien d'autres contrées situées à l'est de la Palestine, on ne peut évidemment pas songer à celles où il n'existait pas de mages. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 15, t. VIII, col. 777; Diodore de Tarse, dans Photius, t. CIII, col. 878; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, XLIX, 12, t. LXX, col. 1061; Prudence, *Cathemer.*, XII, 25, t. LIX, col. 902, etc., font venir les mages de Perse. Saint Maxime de Turin, *Homil.*, XVIII-XXVIII, *in Epiph.*, t. LVII, col. 262; Théodote d'Ancyre, *Hom. de Nativit.*, I, 10, t. LXXVII, col. 1364, etc., croient qu'ils sont de la Chaldée ou Babylonie. Saint Justin, *Cont. Tryph.*, 77, 78, t. VI, col. 657; Tertullien, *Adv. Jud.*, 9; *Adv. Marcion.*, III, 13, t. II, col. 339, 619; saint Épiphane, *Expos. fidei*, 8, t. XLII, col. 785, et d'autres en font des Arabes. L'Arabie est au sud-est de la Palestine, mais il n'y avait pas de mages en Arabie. On peut encore moins songer à l'Éthiopie, ni à d'autres pays indiqués par quelques auteurs.

3° *Leur nombre et leurs noms.* — 1. Les Pères supposent ordinairement que les mages ont été au nombre de trois. Cf. S. Maxime de Turin, *Hom.*, XVII, *de Epiph.*, 1, t. LVII, col. 259; S. Léon, *Serm.*, XXXI, 36-38, *de Epiph.*, t. LIV, col. 235, 254, 257, 260; et plusieurs sermons en appendice à ceux de saint Augustin, t. XXXIX, col. 2008, 2014, 2018. Cette fixation du nombre des mages à trois a été naturellement inspirée par le nombre des présents offerts. Mais, étant donné le silence de saint Matthieu sur ce point, on ne peut logiquement conclure du nombre des présents à celui des mages. La tradition

syrienne et la tradition arménienne portent le nombre des mages à douze. Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, Rome, 1719-1728, t. III, 1, p. 309, 316; *Journal asiatique*, février-mars 1867, p. 159. Parmi les anciens monuments, il en est qui représentent trois mages (fig. 169). Cf. Mar-



169. — Mages au nombre de trois. Musée de Latran. D'après une photographie.

tigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 441, 442; Pératé, *Archéol. chrét.*, Paris, 1892, p. 312; Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, Paris, 1899, t. I, p. 197. Ailleurs on voit deux mages, comme dans la peinture du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin (fig. 170), ou



170. — Mages au nombre de deux. Peinture du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. D'après une photographie.

quatre, comme dans la peinture du cimetière de Domitille (fig. 171). Cf. Marucchi, *Éléments*, t. I, p. 318. Sur un vase du musée Kircher, on en compte jusqu'à huit. Ces nationale de Paris, les appelle Bithisaréa, Melchior et Gathaspa. Un auteur italien, du commencement du IXe siècle, les nomme Gaspar, Balthasar et Melchior. Cf. Muratori, *Rerum italic. scriptores*, Milan, 1723-1751, t. II, p. 114, t. CVI, col. 620. Dans des écrits attribués à Bède, t. XCIV, col. 541, ils sont encore appelés Melchior, Caspar et Balthasar. Les Syriens leur donnent des noms tout différents : Zarvandad, Hormisdas, Guschnasaph, Arschac, etc. Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 316. Chez les Arméniens, ces noms deviennent Kaghba, Badadilma, Badadakharida. Cf. *Journal asiatique*, février 1867, p. 160. Zacharias de Chrysopolis, t. CLXXXVI, col. 83, et Pierre Comestor, t. CXCVIII, col. 1542, donnent les noms grecs Appelius, Amerius et Damascus, et les noms hébreux Magalath, Galgalath et Sarakin. Dans Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1883, on trouve les noms syriens Hormizd, Jazdegerd et Peroz. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 74-81. Tous ces noms sont probablement fantaisistes et d'ailleurs importent peu. Cf. *Acta sanctorum*, maii t. I, 1780, p. VII-VIII. — 3. On a aussi cherché à trouver dans les trois mages des représentants des trois races qui descendent de Noé. Balthasar, nom chaldéen, désignerait les descendants de Sem, qui peuplèrent la Chaldée; Melchior, de *malkî-'ôr*, « roi de la lumière, » représenterait les hommes du midi, les Égyptiens et les Éthiopiens, fils de Cham; enfin Caspar, habitant des bords de la Caspienne, ou Gaspard, équivalant au nom indien de Gudnapar, rappellerait la race de Japhet. On n'a aucune raison de croire que les mages soient venus de pays si différents; tous, du reste, représentaient également le genre humain appelé à saluer son Sauveur.

4° *La raison de leur voyage.* — 1. Les mages viennent adorer le Sauveur parce qu'ils ont vu « son étoile » en Orient. Voir ÉTOILE DES MAGES, t. II, col. 2037. Cette étoile était un signe approprié aux idées religieuses des mages, qui pratiquaient le culte du feu et considéraient les astres comme des images de la divinité. — 2. Par elle-même, l'apparition du météore ne pouvait que les étonner. il faut donc supposer une inspiration intérieure qui donna aux mages le sens de cette apparition. Cf. S. Léon, *Serm.*, XXXIV, *in Epiph.*, IV, 3, t. LIV, col. 245. — 3. Enfin l'ensemble du récit évangélique demande encore qu'on prête aux mages la connaissance de la venue future du Messie et le désir de le voir, de le connaître et de l'adorer. Saint Irénée, *Adv. hær.*, III, 9, 2, t. VII, col. 870; Origène, *In Num.*, homil. XIII, 7; XV, 4, t. XII, col. 675, 689, et beaucoup d'autres Pères croient que les mages attendaient le Messie sur la foi de la prophétie de Balaam. Num., XXIV, 17 : « Une étoile sort de Jacob, un sceptre



171. — Mages au nombre de quatre. Peinture du cimetière de Domitille. D'après une photographie.

personnages ne sont pas habillés en rois, mais ils portent le bonnet phrygien et le costume des riches Persans. Cf. Marucchi, *Éléments*, t. I, p. 304. — 2. On n'est pas mieux renseigné sur le nom des mages. Un manuscrit de la fin du VIIe siècle, conservé à la Bibliothèque

s'élève d'Israël. » Mais cette prophétie n'était pas fort claire par elle-même; d'ailleurs elle datait de trop loin pour qu'à l'époque de la naissance de Notre-Seigneur on pût encore en tenir compte en dehors de la Palestine. Il est beaucoup plus probable que le séjour des

Israélites en Perse durant la captivité avait servi à faire connaître aux mages les grandes prophéties messianiques et que cette connaissance avait été entretenue et développée par les nombreux Juifs restés dans ce pays après la captivité. Voir t. II, col. 239-240. Il n'est pas étonnant d'ailleurs que l'attente d'un Sauveur, alors générale dans le monde entier, cf. Tacite, *Hist.*, v, 13; Suétone, *Vespas.*, 4, eût saisi plus particulièrement l'esprit d'hommes aussi religieux et aussi réfléchis que les mages.

5° *Époque de leur arrivée.* — 1. Les mages arrivèrent à Jérusalem « aux jours du roi Hérode » et à une époque où Hérode se trouvait dans sa capitale. Matth., II, 1, 3, 7. Or Hérode mourut à Jéricho vers la fin de mars de l'an 750 de Rome (4 avant J.-C.). Il était resté quelque temps dans cette ville et auparavant avait séjourné aux eaux de Callirrhoé. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5-VIII, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 6-8. C'est donc tout au plus à la fin de 749 ou au commencement de 750 que les mages ont pu le trouver à Jérusalem. — 2. Il est impossible de savoir exactement depuis combien de temps le Sauveur était né quand ils arrivèrent. La date assignée à la fête de l'Épiphanie, treize jours après celle de la Nativité, ne préjuge en rien la question; car l'adoration des mages a suivi de deux ans la naissance. Cf. Eusèbe, *Quæst. evang. ad Steph.*, t. XXII, col. 933; S. Épiphane, *Hær.*, LI, 9, t. XLI, col. 904; Juvencus, *Hist. evang.*, I, 259, t. XIX, col. 95; S. Jérôme, *Chron. Euseb.*, an. 3, t. XXVII, col. 562, etc. La conclusion n'est pas rigoureuse, parce que, pour ne point manquer sa victime, Hérode a fort bien pu faire massacrer des enfants un peu plus âgés que celui qu'il voulait atteindre. De fait, à part une représentation de l'enfant Jésus encore dans sa crèche quand les mages l'adorent (fig. 172), cf. Pératé, *Archéol. chrét.*, p. 312, les anciens monuments montrent toujours le divin Enfant sur les genoux de sa mère, souvent même déjà assez grandi. Cf. Garrucci, *Storia dell' arte christiana*, Rome, 1872, t. I, p. 363; Lehner, *Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1880, p. 334; Cornely, *Introd. special. in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 203-205. — 4. Du côté des mages, les probabilités semblent aussi favoriser une arrivée assez tardive à Jérusalem. L'Évangile ne dit pas à quel moment l'étoile leur apparut. On croit généralement qu'elle commença à se montrer au moment de la naissance; saint Justin, *Cont. Tryph.*, 106, t. VI, col. 724, avance même son apparition à l'époque



172. — Adoration des mages. Sarcophage du musée de Latran. D'après une photographie.

on sait qu'au courant du IVe siècle les Églises d'Orient célébraient à la fois, le 6 janvier, la naissance du Sauveur, son adoration par les mages et son baptême, tandis qu'à la même époque, en Occident, on fêtait la naissance le 25 décembre. Les deux usages furent ensuite combinés. Saint Jean Chrysostome, dans un sermon de 386, t. XLIX, col. 351, atteste que la fête du 25 décembre n'était célébrée à Antioche que depuis dix ans. Elle ne fut adoptée que plus tard à Jérusalem et à Alexandrie. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 247-249. L'usage liturgique ne peut donc nullement prouver que les mages soient arrivés à Jérusalem treize jours après la naissance du Sauveur, comme le croyait saint Augustin, *Serm.*, CCIII, 1, 3, t. XXXVIII, col. 1035, 1036; *De consens. Evang.*, II, 5, 17, t. XXXIV, col. 1082. — 3. Voici ce qui paraît se dégager de plus net des récits évangéliques. Il est impossible d'admettre que l'adoration des mages ait eu lieu avant la présentation de l'enfant Jésus au Temple; car, l'éveil étant donné à la haine d'Hérode, cette présentation eût été impraticable. Cf. B. Triebel, *De magis post Jesu in templo repræsent. advenientibus*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 111-118. De plus, saint Luc, II, 39, d'après certains commentateurs, suppose un voyage de la sainte Famille à Nazareth après la présentation, sans doute en vue des mesures à prendre pour un établissement définitif à Bethléhem, séjour que saint Joseph croyait imposé par les circonstances à l'Enfant et à ses parents. Cf. Grimm, *Leben Iesu*, Ratisbonne, 1876, t. I, p. 329. C'est seulement après ce retour à Bethléhem que les mages se seraient présentés. La précaution prise ensuite par Hérode de faire massacrer les enfants de Bethléhem jusqu'à l'âge de deux ans, « selon le temps dont il s'était informé auprès des mages, » Matth., II, 16, a porté plusieurs Pères à penser que de l'incarnation, par conséquent neuf mois auparavant. Il n'y a aucun motif pour l'avancer davantage. Or les mages venaient de Perse; à les supposer partant de Persépolis, le voyage jusqu'à Jérusalem était d'environ 2 000 kilomètres par la vallée de l'Euphrate et celle du Jourdain. Les mages durent employer un certain temps à faire leurs préparatifs de départ. Leur caravane, vraisemblablement assez nombreuse, s'ébranla et voyagea avec la lenteur habituelle aux Orientaux. Le chameau peut, il est vrai, fournir une course de 40 à 50 kilomètres par jour, voir CHAMEAU, t. II, col. 521, ce qui eût déjà exigé au moins quarante jours de marche de Perse en Judée. Mais les mages n'allaient pas de ce train; rien d'ailleurs ne les pressait. Bien que l'on ne puisse rien préciser, il ressort de toutes ces remarques que les mages ne parurent à Jérusalem qu'un temps notable après la naissance du Sauveur, temps qui peut aller de trois mois à douze ou quinze. Cf. Greswell, *Dissertations on a Harmony of the Gospel*, Oxford, 1840, t. II, diss. XVIII.

6° *Leur séjour en Judée.* — 1. Les mages avaient vu l'étoile dans leur pays et étaient partis après son apparition. Matth., II, 2. Arrivés à Jérusalem, ils se heurtèrent à l'ignorance du peuple juif qui ne savait rien de la naissance de son Messie et à la malveillance cauteleuse d'Hérode. On les renseigna à l'aide d'une prophétie de Michée, V, 2, et ils partirent pour Bethléhem, qui n'est qu'à une dizaine de kilomètres de la capitale. A leur grande joie, l'étoile se montra de nouveau à leurs yeux, et les précéda vers le terme de leur voyage. Les mages reconnurent que, malgré l'ignorance surprenante dans laquelle ils avaient trouvé les Juifs, eux-mêmes n'étaient pas le jouet d'une illusion. A Bethléhem, et non à Nazareth, comme quelques-uns l'ont imaginé contrairement à toute vraisemblance (cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, Paris, 1693, t. I,

not. 4), ils virent l'Enfant non plus dans l'étable, ainsi que quelques-uns l'ont pensé à la suite de saint Augustin, *Serm. CC, in Epiph.*, I, 2, t. XXXVIII, col. 1029, mais, comme dit formellement le texte, dans une maison, εἰς τὴν οἰκίαν. Toutes sortes de raisons autorisent, en effet, à supposer que le séjour du divin Enfant dans l'étable ne se prolongea pas. Les mages se prosternèrent en signe d'adoration, comme en présence de la divinité. Bien qu'employé parfois pour exprimer l'hommage offert à un homme, Gen., XXVII, 29; XXXIII, 3, 6, 7; XXXVII, 7, etc., et la prostration des Perses devant leur roi, cf. Hérodote, VII, 136, le verbe προσκυνεῖν est habituellement employé par les Septante et les évangélistes pour indiquer l'acte d'adoration envers Dieu. Exod., IV, 31; Lev., XXVI, 1; Num., XXV, 2; Matth., IV, 10; Luc., IV, 8; Joa., IV, 21, etc. Cf. ADORATION, t. I, col. 234. — 2. Non contents d'adorer, les mages offrirent des présents, conformément à la coutume invariable des Orientaux quand ils veulent rendre hommage à un personnage marquant. Rien ne permet d'affirmer que les mages aient attaché un symbolisme spécial à leurs présents. Mais les Pères signalent ce symbolisme. D'après eux, l'encens figure la divinité de celui auquel on l'offre, cf. ENCENS, t. II, col. 1772-1774, l'or sa royauté et la myrrhe son humanité destinée à la mort et à la sépulture. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, III, 9, 2, t. VII, col. 871; Origène, *Cont. Cels.*, I, 60, t. XI, col. 772; S. Hilaire, *In Matth.*, I, 15, t. IX, col. 923; S. Ambroise, *In Luc.*, II, 44, t. XV, col. 1569; S. Jérôme, *In Matth.*, I, 2, t. XXVI, col. 26; S. Grégoire, *Hom. in Evang.*, X, 6, t. LXXVI, col. 1112; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CLVIII, CLX, t. LII, col. 619, 622, etc. Saint Maxime de Turin, *Hom.*, XXI, t. LVII, col. 270, voit aussi dans l'encens le symbole du sacerdoce du Christ. D'autres admettent la même signification ou en imaginent de différentes, avec diverses applications morales. Cf. Patrizi, *De evangeliis*, diss. XXVII, p. 348; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 94.

7° *Leur retour.* — Sans rien dire de la longueur de leur séjour à Bethléhem, saint Matthieu raconte seulement que les mages furent avertis en songe d'avoir à s'en retourner par un autre chemin. Il leur fut aisé de regagner la mer Morte et le passage du Jourdain sans repasser par Jérusalem. Voir la carte de JUDA, t. III, col. 1760. D'après un auteur dont l'écrit se trouve dans les œuvres de saint Jean Chrysostome sous le titre de *Opus imperfectum in Matthæum*, homil. II, t. LVI, col. 644, les mages, de retour dans leur pays, furent ensuite baptisés par saint Thomas et associés à sa prédication. Cet auteur, d'après Montfaucon, t. LVI, col. 607, était arien, et son écrit primitivement composé en latin, selon toute probabilité, n'est pas antérieur à la fin du VIe siècle. Lui-même déclare qu'il s'inspire du livre apocryphe de Seth, et il y puise plusieurs traits légendaires sur les douze mages qui, de père en fils, observaient les étoiles sur le mont Victorial pour reconnaître celle du Messie, sur l'apparition de l'étoile en forme de petit enfant avec des rayons en forme de croix, sur le voyage qui dura deux ans, etc. Cf. Brunet, *Les évangiles apocryphes*, Paris, 1845, p. 212; *Journal asiatique*, mars 1867. Le martyrologe fait mémoire de saint Gaspard le 1er janvier, de saint Melchior le 6, de saint Balthazar le 11. Cf. *Act. sanctor. Bolland.*, t. I, p. 8, 323, 664. Voici ce qu'on raconte au sujet des reliques des mages actuellement conservées à la cathédrale de Cologne dans un magnifique reliquaire. Retrouvées en Perse par les soins de sainte Hélène, dit-on, elles furent transportées à Constantinople et de là à Milan, à la fin du Ve siècle, par l'évêque de cette ville, Eustorgius, auquel l'empereur Anastase Ier les avait données. En 1163, l'empereur Barberousse, après s'être emparé de Milan, accorda les reliques à Renauld de Dassèle, archevêque de Cologne, qui les emporta dans sa ville épiscopale, où elles sont restées depuis lors, sauf de 1794 à 1804, où on les emporta au delà du Rhin, pour les soustraire aux armées révolutionnaires. Cf. Migne, *Dict. des pèlerinages religieux*, Paris, 1851, t. I, col. 481-486.

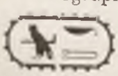
III. CARACTÈRE HISTORIQUE DU RÉCIT. — 1° Pour les rationalistes, le récit de l'adoration des mages appartient aux « légendes de l'enfance », postérieures au corps même de l'Évangile et dignes d'être mises au même rang que les évangiles apocryphes. Le caractère légendaire du récit est encore accusé, prétendent-ils, par son apparence de joli conte oriental et par le silence que les trois autres évangélistes gardent à son sujet. — 2° Mais l'adoration des mages est un récit aussi fermement attesté que les autres récits de saint Matthieu; il n'y a d'hésitation à cet égard ni dans les versions, ni dans les anciens manuscrits, ni dans les citations des Pères. Ce récit se relie nécessairement à ceux du massacre des innocents, de la fuite en Égypte et du retour à Nazareth. L'allégation de saint Luc, II, 39, faisant retourner la sainte Famille à Nazareth aussitôt après la présentation au Temple, s'explique tout naturellement, en admettant que saint Joseph n'est allé en Galilée avec Marie et l'Enfant que pour revenir aussitôt après s'établir définitivement à Bethléhem. Mais, même en dehors de cette hypothèse, il n'y aurait pas à s'étonner que saint Luc passât complètement sous silence un fait suffisamment raconté déjà par saint Matthieu, de même que celui-ci ne dit rien de l'annonciation, des conditions de la naissance à Bethléhem, de la circoncision, de la présentation et d'autres événements qui ne se lisent que dans le troisième évangéliste. Le silence de saint Marc et celui de saint Jean ne prouvent pas davantage contre l'historicité du récit de saint Matthieu, puisque l'un et l'autre ne commencent leur narration qu'avec la vie publique de Notre-Seigneur. Saint Jean connaissait certainement ce récit, et saint Irénée, *Adv. hæres.*, III, 9, 2, t. VII, col. 870, représentant fidèle de la tradition johannique, s'y réfère avec une pleine assurance. Le seul miracle que mentionne ici saint Matthieu, l'apparition d'un météore lumineux, que la science du temps ne lui permettait pas d'appeler autrement qu'une « étoile », est un miracle analogue à ceux de la lumière éclatante qui apparut aux bergers, Luc., II, 9, de la nuée brillante de la transfiguration, Matth., XVII, 5, des ténèbres de la Passion, Matth., XXVII, 45; Marc., XV, 33; Luc., XXIII, 44, de la lumière qui aveugla Paul sur le chemin de Damas, Act., IX, 3, etc. La démarche des mages n'a rien que de naturel, si l'on tient compte de leur condition sociale, de leurs préoccupations religieuses et aussi de la grâce de Dieu qui agit en eux. L'ignorance des docteurs de Jérusalem et d'Hérode par rapport à la naissance du Sauveur rentre également dans l'ensemble des données historiques; quelle attention auraient pu prêter les personnages importants de la capitale au récit d'une apparition angélique, arrivée dans les environs d'une petite bourgade, attestée seulement par quelques pauvres bergers ignorants, et déjà ancienne de quelques semaines ou peut-être de quelques mois! Le massacre des Innocents, qui est la conséquence de la visite des mages, est aussi un fait en parfaite harmonie avec ce que l'on sait du caractère d'Hérode. Voir INNOCENTS (SAINTS), t. III, col. 880. Il n'y a donc vraiment pas de raison plausible pour élever des doutes sur l'historicité du récit évangélique.

H. LESÊTRE.

MAGÉDAN, nom de lieu écrit diversement dans les manuscrits grecs, qui portent les uns Μαγαδάν, d'autres Μαγεδάν, d'autres encore Μαγδαλάν ou Μαγδαλα, tandis que la Vulgate a *Magedan*. Matth., XV, 39. Voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, edit. octava minor, 1892, p. 60. S. Marc, VIII, 10, au lieu de Magédan ou Μαγδαλά, porte Dalmanutha. Voir ce mot, t. II, col. 1209.

MAGEDDO (hébreu : *Megiddo* et *Megiddôn*, Zach., XII, 11; Septante : Μαγεδδω ordinairement; Μαγεδω, Jud., I, 27; Μαγεδδών, *Alexandrinus*, Jos., XII, 21; on trouve encore Μαγεδών, Μεγεδδω et en outre plusieurs variantes erronées comme Μαρεθώθ, *Vaticanus*, Jos., XII, 21; Μαγεδδώρ, *Alexandrinus*, Jos., XVII, 11; Μεμαγεδαω, *Alexandrinus*, III Reg., IV, 12; Μακεδδώ, IV Reg., IX, 27, etc.; Vulgate : *Mageddo*, et dans Zach., XII, 11, *Mageddon*), nom d'une ville, d'un cours d'eau et d'une plaine. — Deux fois en outre, on rencontre dans les Septante le nom de Mageddo, mis par erreur pour Magron. La première fois il est écrit Μαγδών, I Reg., XIV, 2; le copiste a pris le ר, *r*, pour ד, *d*. La seconde fois, on lit Μαγεδώ. Is., X, 28.

1. MAGEDDO, ville attribuée à Manassé, bien que située dans le territoire de la tribu d'Issachar.

I. Nom. — Les Septante, dans Zach., XII, 11, ont traduit le nom de *Megiddon* par le participe ἐκκοπτομένος, le considérant comme un participe du verbe גָּדַד, *gâdad*, ayant la signification de « coupé ». Gesenius le fait dériver de la même racine, lui reconnaissant ici le sens de « presser, accumuler », qu'on lui trouve à la forme *hithpahel*, à laquelle il est employé avec la signification de « s'amasser en foule en un lieu », par exemple Jer., V, 7; Mich., IV, 14. Le nom גְּדוּד, *gedûd*, dérivé du même verbe, signifie aussi, « troupe, corps d'armée. » Le nom de Mageddo serait ainsi le nom de lieu où s'exerce l'action, c'est-à-dire le « lieu de la réunion des troupes », *locus turmarum*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraicæ*, p. 265. — Quelle que soit l'étymologie véritable, les grandes armées de l'Orient et de l'Occident, depuis le pharaon Thothmès Ier (plus de quinze siècles avant J.-C.), jusqu'à Bonaparte (1799), semblent l'avoir choisi pour le rendez-vous où elles voulaient se livrer les plus terribles combats. C'est cette dernière idée que saint Jean, dans l'Apocalypse, paraît attacher à Mageddo en l'employant, XVI, 16, dans le nom composé d'*Armagédon* (*har*, « montagne, » et Mageddo), pour désigner l'endroit où, dans la grande lutte finale du monde impie contre le Tout-Puissant, doivent se réunir les rois de la terre stimulés par les esprits infernaux. Voir Armagédon, t. I, col. 967. Le nom de Mageddo se retrouve fréquemment sur les monuments de l'Égypte et dans les inscriptions cunéiformes. Sur les pylones de Karnak il est orthographié :  et , et  au temple de Radesiéh; on trouve encore deux ou trois autres variantes peu importantes. Les égyptologues transcrivent ordinairement *Makta*, quelquefois *Maketi* ou *Miketti*. Cf. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine*, etc., in-4°, Chalon-sur-Saône et Paris, 1866, p. 110, 208, 357; Max Muller, *Asien und Europa*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 195-196. Dans une des lettres d'Acco trouvées parmi les tablettes cunéiformes de Tell el-Amarna, le nom de Mageddo est écrit *Megid[u]* et *Makdoni*, qui s'approche de Megiddon. On lit ailleurs *Magadun* et *Magidun;* mais, selon C. R. Couder, dans ces derniers cas, ce n'est pas Mageddo qui serait désignée, mais Macéda de Juda. Cf. H. Winkler, *Thontafelfund von el-Amarna*, Berlin, 1890, n. 95; Conder, *The Tell Amarna Tablets*, 2e édit., Londres, 1894, p. 118-111, 120-129; Max Muller, *loc. cit.*, p. 85-86.

II. Situation et identification. — Le nom de Mageddo est fréquemment joint à celui de Thanach. Jos., XII, 21; XVII, 11; Jud., V, 19; III Reg., IV, 12; I Par., VII, 29. Il semble déjà par là que les deux villes étaient voisines. Cette proximité est indiquée plus clairement dans le cantique de Débora, célébrant la victoire remportée par les Israélites sur les Chananéens dans la plaine, appelée ailleurs « plaine de Mageddo ».

> Les rois de Chanaan sont venus et ont combattu;
> Les rois de Chanaan ont combattu
> A Thaanak près des eaux de Mageddo. Jud., V, 19.

La ville de Mageddo ne pouvait être éloignée des eaux appelées de son nom et voisines elles-mêmes de Thanach. N'est-il pas nécessaire d'ailleurs de rechercher dans la « grande plaine » ou sur son périmètre la ville dont elle a pris le nom? Le nom de Mageddo ne se retrouve plus, il est vrai, nulle part au *merdj ibn 'Amer*, ancienne plaine de Mageddo; mais celui de Thaanak (hébreu : *Ṭa'ănâk*) s'est conservé à travers les âges, sans subir de modification, et est encore attaché aujourd'hui à une colline et à un petit village bâti à sa base et situés sur la lisière du *merdj*, à l'occident, à dix kilomètres au nord-ouest de Djénin, près du chemin conduisant de cette ville à Caïpha et à Akka, en longeant le Carmel, à sa base orientale. Au nord-ouest de cette colline, nommée *Tell Ta'nâk* ou *Ta'nêk*, et du village du même nom, à six kilomètres environ de distance, se trouve un territoire arrosé par des sources nombreuses et où se voient des ruines étendues et considérables : il est connu sous le nom d'*'el-Ledjûn*. La plupart des palestinologues sont d'avis qu'il faut chercher ici le site de Mageddo. Cf. Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Aréz*, nouvelle édit., Jérusalem, 1900, p. 184; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. III, p. 180; V. Guérin, *Samarie*, Paris, 1874-1875, t. II, p. 232-238; Rich. von Riess, *Biblische Geographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 62; Id., *Bibel Atlas, ibid.*, 1882, p. 20; A. P. Stanley, *Sinaï and Palestine*, Londres, 1871, p. 336-339; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte*, Paris, 1877, p. 216; Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 209. Eusèbe et saint Jérôme semblent donner le nom de *Legio* (*Legionis*), dont le Ledjoûn des Arabes est la dérivation, pour celui qui a remplacé celui de Mageddo, quand ils appellent la plaine nommée dans l'Écriture plaine de Mageddo, « la grande plaine de *Legio*. » *Onomastic.*, au mot *Gabbathon*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 130 et 131 : *De situ et nominibus loc. hebraic.*, t. XXIII, col. 901. L'identité de Legio et de Ledjûn est du reste attestée par les nombreuses indications topographiques données par ces deux Pères. D'après les principales, Legio est à quatre milles de Thaanak; à six milles au sud de Cimona (Καμμωνά), à quinze milles à l'occident de Nazareth et entre Legio et Scythopolis. Cf. *Onomasticon*, aux mots Θαναή et *Thanach*, p. 214 et 215; aux mots Καμών et *Camon*, p. 246 et 247; aux mots Ναζαρέθ et Nazareth, p. 296 et 297; aux mots Ἰεζραέλ et *Jezrael*, p. 230 et 231. Toutes ces indications conviennent à *Ledjûn* qui est à six kilomètres (4 milles) au nord de *Ta'nâk*, à douze kilomètres (8 milles) au sud-est de *Tell Keimûn*, à dix-huit ou dix-neuf kilomètres (12 milles), au sud-ouest de *Naṣrah* et en face, à l'ouest et de l'autre côté du *Merdj ibn'Amer*, de *Zeraïn*, situé lui-même à l'ouest inclinant au nord de *Beisân*, la Scythopolis des Grecs. Il est inutile d'insister pour faire remarquer l'identité des localités modernes avec celles qui sont désignées par l'*Onomasticon*. L'identité de *Ledjûn* et de *Legio* et celle de Legio et de Mageddo est d'ailleurs formellement attestée par le célèbre géographe arabe Yaqout (XIIe et XIIIe siècles) : « *Ledjûn*, dit cet auteur, est l'ancienne ville de Mageddo qui reçut sous la domination romaine le nom de *Legio*. Elle est située dans la province du Jourdain, à dix milles (arabes) de Tibériade et à quarante milles de Ramléh. » *Kitâb mo'âdjem el-boldân*, édit. Ferd. Wüstenfeld, in-4°, Leipzig, 1860, t. III, p. 351. Voir aussi le rabbin Estori (XIVe siècle). *Cafftor va-phérach*, nouvelle édit., Jérusalem, 1897-1899, p. 293. Cf. Burchard

(1280), *Descriptio Terræ Sanctæ*, 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 176; Marin Sanuto, *Liber secretorum fidelium*, l. III, pars XIV, c. 3, p. 249, à la suite des *Gesta Dei per Francos*, édit. de Bongars. Voir encore la carte de la Terre-Sainte du même dans le même ouvrage, ou celles publiées par Röhricht, dans la *Zeitschrift des deutchen Palästina Vereins* de Leipzig, t. XIV (1891), carte 1; t. XVIII (1895), carte 5; t. XXI (1898), cartes 2, 6, 7. Voir enfin le *Commentarius in Canticum Deboræ*, Jud., v, 19, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 1327, attribué à tort à saint Jérôme, mais certainement ancien. Les égyptologues placent aussi Mageddo (*Makta*) à la sortie des défilés du Carmel, un peu au nord de Thanach, sur le chemin de cette ville au Thabor au pied duquel passaient, près de *Dabûriéh*, les armées égyptiennes marchant vers le nord de la Syrie. Le récit des annales de Thothmès III, relatant sa campagne de Syrie surtout, paraît décisif. On y voit le monarque égyptien suivre, dans la direction du nord, la route de Mageddo. Il vient camper en un lieu appelé *Aruna* (ou *Aalun*). Au moment où il se remet en marche, son avant-garde est vivement attaquée par un détachement ennemi, qui s'est avancé dans la montagne, tandis que le gros de l'armée syrienne attend dans la plaine, où son aile gauche s'est déployée jusqu'à Thanach au sud, afin de couvrir Mageddo. Thothmès force le passage et une heure après être sorti du défilé du Carmel, arrive sous les murs de Mageddo, où le combat s'engage le jour suivant. Voir H. J. Breasted, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1900, p. 96; cf. *Revue biblique*, t. X (1901), p. 155; G. Schumacher, *Die ägyptische Hauptstrasse von den Ebene Saron bis zu Ebene Jesreel*, dans *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins*, 1903, p. 4-10. — La démonstration de Breasted paraît décisive en faveur d'*el-Ledjûn* et achève de ruiner l'identification de C. R. Conder avec *Medjedda'*. Ce dernier nom désigne une ruine d'apparence assez peu ancienne, située à quatre kilomètres à l'est de *Djelbûn*, au pied des anciens monts de Gelboé, à la limite occidentale du Ghôr et à six kilomètres au sud-ouest de *Beisân*, loin du Carmel et de Thanach, loin de la grande plaine, loin du chemin du Thabor. Séduit par l'homophonie des noms qui, sous ce rapport, seraient absolument identiques, si la lettre *'aïn* ne terminait celui de la petite ruine du *Ghôr*, non loin de laquelle sont d'ailleurs des fontaines assez nombreuses, le savant palestinologue anglais s'efforce de démontrer identité de *Medjedda'* avec l'antique Mageddo. Selon lui, la proximité de Mageddo du Jourdain et de Bethsan serait attestée par le récit de l'Égyptien, dans le *Voyage* publié par Chabas. Après avoir nommé *Beth-Sheal* dont le nom semble identique à Bethsan et *Keriath-Aal*, le *mohar* égyptien continue : « Les gués du Jourdain comment les traverse-t-on? Fais-moi connaître l'affaire du trajet pour entrer à Mageddo qui est outre cela. » Voir F. Chabas, *Voyage*, p. 206-207, 314. Cf. C. R. Conder, dans *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 90-92; Id., *Tent Work in Palestine*, Londres, 1879, t. II, p. 338, *Palestine Explorat. Fund, Quarterly Statement*, 1880, p. 220; 1882, p. 333. Cette opinion a peu de partisans. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament*, 1887, p. 122-123; Guy le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 492; Birch, dans *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement*, 1881, p. 201.

III. Description. — *Ledjoûn* est un petit village de douze à quinze maisons de paysans pauvrement construites. Il occupe le sommet d'un petit mamelon s'élevant sur la rive gauche de l'*ouâd'el-Ledjoûn*. Trois moulins s'échelonnent de distance en distance sur les bords de la petite rivière qui court au fond de l'ouadi. Un ancien pont réunit les deux rives. Au sud du village et à droite de la vallée, sur le bord de l'ancienne voie qui vient de la montagne, à l'ouest, et se dirige à travers la grande plaine, par *el-Fûléh*, vers le Thabor à l'est, est un vieux khan ruiné où s'arrêtent quelques rares caravanes de passage. Aux alentours du village, sur un espace de près d'un kilomètre de diamètre dans tous les sens, on heurte à chaque pas des débris d'anciennes constructions. Ce sont des matériaux dont les uns paraissent avoir été utilisés par les Arabes, d'autres préparés par les Romains. Au nord-nord-est, à cent mètres à peine du village, un *tell* d'assez grande étendue commande cet ensemble. Son plateau supérieur et ses pentes ont été occupés par des édifices dont les restes sont cachés sous terre ou perdus au milieu des ronces et des chardons qui couvrent la colline. Parmi ces débris on remarque une vingtaine de tronçons de colonnes en marbre ou en granit et d'innombrables monceaux de fragments de poterie. Un bâtiment, dont il reste quelques-unes des assises inférieures, est orienté d'ouest à l'est, et passe pour avoir été une ancienne église chrétienne. A l'extrémité septentrionale, sur un petit tertre rocheux, était une autre construction ornée de colonnes. Dans les flancs du roc est creusée une grotte dont la voûte est cintrée et d'où jaillit une source abondante. Les indigènes l'appellent *'ain el-Qubbéh*, « la source de la coupole. » La coupole à laquelle ils font allusion est sans doute celle dont parlent les auteurs anciens. « A Ledjoûn il y a un rocher grand et rond, raconte Ibn et-Faqih, géographe arabe du Xe siècle; il est hors la ville, et sur son sommet est un monument à coupole, appelé « la mosquée d'Abraham ». De dessous le rocher sort un fort ruisseau. On raconte qu'Abraham frappa ce roc avec son bâton et il en sortit une eau assez abondante pour tous les besoins des habitants de la ville. » *Géographie*, édit. Goeje, Leyde, 1885, p. 117. Yaqout rapporte la même tradition en termes presque identiques, *loc. cit.* A cent mètres de cette source, parmi d'autres débris, on remarque des sarcophages gréco-romains. Ces ruines sont nommées *Khirbet el-Khaznéh*, « la ruine du coffre; » celles de l'ensemble sont désignées du nom du *Khirbet el-Ledjûn* et le *tell* est connu sous celui de *Tell el-Mutsallim*, qui peut être interprété « la colline du gouverneur ». V. Guérin s'est demandé si cette appellation ne serait pas un souvenir de la résidence de l'officier royal envoyé par Salomon. III Reg., IV, 12. Plusieurs palestinologues ont adopté cette conjecture et ont pensé que le *tell* est réellement l'assiette de la ville ancienne et primitive.

La Société allemande de Palestine, désireuse d'éclaircir la question de l'identité contestée d'*el-Ledjûn* avec Mageddo, a chargé le Dr Schumacher de Caïpha de faire des fouilles en cet endroit. Le docte ingénieur veut bien me faire connaître, par une lettre en date du 11 novembre dernier (1903), les résultats obtenus jusqu'à cette date : « A *Ledjûn*, j'ai commencé les fouilles à Daher ed-Dâr et à Tell el-Mutesellim, au mois d'avril dernier et nous avons recommencé le 20 septembre. A Ledjoûn j'ai trouvé un grand nombre de briques romaines avec les lettres LEG VI P, ce qui prouve que c'est le siège de la VIe légion et que c'était *Legio*. Nous avons en outre trouvé des monnaies romaines et beaucoup de débris arabes. Je poursuivrai les travaux à la colline qui est au voisinage de *Daher ed-Dâr* (l'ancienne *Ledjûn*) et j'espère y trouver le camp romain. Ledjoûn est un nom collectif pour toute la région entre le fleuve et le *Tell el-Mutesellim* et jusqu'aux montagnes du sud... A *Tell el-Mutesellim* j'ai trouvé : un ancien lieu de culte judaïque, avec deux *mazzeboth*, beaucoup de jarres juives renfermant des restes humains d'enfants; une multitude de murs anciens en pierres et en briques, de nombreux débris égyptiens, des scarabées, quelques petits cylindres babyloniens et grecs; des restes céramiques de Chypre de 800 av. J.-C., — rien d'arabe ou de chrétien sur le tell, rien de romain. Nous avons rencontré des traces judaïques à 0m50 déjà au-dessous

de la surface. La cité est double : une cité supérieure et une autre inférieure. Sur un point je suis descendu jusqu'à vingt et un mètres dans l'intérieur du tell, traversant des constructions de cinq ou six périodes différentes sans atteindre le fond, car à la profondeur de vingt et un mètres, je trouvais encore des murs. Actuellement nous enlevons les débris et le sol au sommet et à la surface du tell... Déjà les anciens murs paraissent, avec des pavés. Au printemps, j'espère découvrir un temple au sommet du tell, ou un lieu de culte chananéen ou israélite. — Il nous faudra des années pour achever ces fouilles importantes, mais *Mutesellim-Ledjûn* est un des lieux les plus importants de Palestine et des plus étendus. C'est sans doute Mageddo-Legio. Je n'ai cependant pas rencontré encore de preuve positive. Je vous montrerai bientôt des tablettes égyptiennes. Le tell est environné de vastes nécropoles pratiquées dans le roc. » Voir la suite des fouilles dans la *Zeitschrift* et dans les *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palastina Vereins*. Si les fouilles n'ont pas démontré encore l'identité du *Tell Mutesellim* avec Mageddo, l'importance des ruines et des débris égyptiens, les tablettes surtout, montrent en cet endroit l'existence d'une station égyptienne, laissent pressentir qu'il était le centre de leur administration en cette région et augmentent considérablement la probabilité de l'identité.

IV. Histoire. — 1° *Avant la conquête de Josué.* — Le nom de Mageddo était célèbre longtemps avant l'arrivée de Josué et des Israélites dans la Terre Promise. Elle était l'une des stations principales sur la route des Pharaons égyptiens dans leurs campagnes en Syrie et, après la conquête, elle devint l'un des plus puissants boulevards de leur domination en ce pays. Thothmès Ier avait tracé la voie et les armées égyptiennes la suivirent dans toutes leurs guerres, sans jamais s'en écarter. « Au sortir d'Égypte, elles marchaient sur Raphia, la plus méridionale des villes syriennes, de là, sur Gaza, Ascalon, Ierza. A la station de Jouhem, la route se divisait en deux branches. La première, de moitié plus courte que l'autre, menait droit au nord, laissant un peu sur la route le grand port de Joppé et ses jardins délicieux; près d'Aaloun, elle s'enfonçait dans les gorges du Carmel, puis reparaissait dans la plaine un peu au nord de Taânak, une des villes royales des Cananéens, et quelques milles plus loin aboutissait à Mageddo... Mageddo, bâtie au bord du torrent de Qina, barrait les voies du Liban et pouvait à volonté ouvrir ou fermer la route aux armées qui marchaient vers l'Euphrate. Aussi jouat-elle dans toutes les guerres des Égyptiens en Asie un rôle prédominant : elle fut le point de ralliement des forces chananéennes et le poste avancé du peuple du nord contre les attaques venues du sud. Une bataille perdue sous ses murs livrait la Palestine entière aux mains du vainqueur et lui permettait de continuer sa marche vers la Cœlésyrie. Au sortir de Mageddo, les Égyptiens franchissaient le Thabor et débouchaient sur les bords de la mer de Galilée, auprès de Kinnéret. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, in-18, Paris, 1875, p. 198-199. Cet itinéraire, les Égyptiens avaient dû le poursuivre plusieurs fois sous le règne de Thothmès Ier, de sa fille Hatasou et de Thothmès II, quand une formidable insurrection des princes de Routen (la Syrie supérieure) obligea Thothmès, monté sur le trône depuis peu de temps, à le reprendre. Arrivé près du bourg de Jouhem, il attendit « les rapports de ses éclaireurs pour régler définitivement son plan de campagne. Le 16, il apprit enfin que les confédérés, commandés par le prince de Kadesh, s'étaient retranchés un peu en avant de Mageddo, au débouché des gorges du Carmel, et couvraient avec des forces importantes la route du Liban. Quelques généraux égyptiens, redoutant les dangers que pouvait présenter une attaque de front, proposèrent de tourner la position par le chemin qui passait à Tsewta et tombait dans la plaine de Jezraël entre Mageddo et le Thabor sur les derrières de l'ennemi. Thothmès rejeta leur avis comme entâché de lâcheté. Trois jours de marche rapide l'amenèrent au bourg d'Aaloun ou Arana que les Syriens avaient négligé d'occuper. Parti d'Aaloun, le 20 de bon matin, il franchit le col sans rencontrer d'autre obstacle que la difficulté du terrain, s'arrêta un instant sur le versant septentrional de la montagne pour rallier son arrière-garde attardée et déboucha en plaine vers la septième heure. Comme il était trop tard pour rien entreprendre le jour même, il établit son camp au bord du Qina, en face du camp ennemi. Le 20, dès l'aube, l'armée égyptienne se rangea en bataille. La droite s'appuyait au torrent de Qina, la gauche s'étendait en plaine jusqu'au nord-ouest de Mageddo, sans doute afin de déborder l'ennemi et de le rejeter sous les murs de la ville : le roi était au centre. Les Syriens, surpris par une brusque attaque, furent saisis de panique. Ils abandonnèrent leurs chars et leurs chevaux et s'enfuirent dans la direction de Mageddo; comme ils se précipitaient pour pénétrer dans l'enceinte, la garnison craignant de voir entrer les Égyptiens après eux, leur ferma les portes. C'est tout au plus si l'on consentit à hisser les généraux sur le rempart au moyen de cordes. Le reste de l'armée se dispersa et gagna la montagne avec tant de rapidité qu'elle n'eut pas le temps d'essuyer des pertes considérables. Il n'y eut que quatre-vingt-trois morts et trois cent quarante prisonniers; mais les Égyptiens trouvèrent sur le champ de bataille deux mille cent trente-deux chevaux, neuf cent quatre-vingt-quatorze chars et tout le butin que les Asiatiques avaient abandonné dans la déroute. Mageddo, qui à elle seule valait « mille villes », tint à peine quelques jours : elle se rendit avec tous les princes qui s'y trouvaient renfermés et sa chute décida du succès de la campagne ». Maspero, *ibid.*, p. 203-204; de Rougé, *Annales de Touthmès III*, p. 8-9, 26-28; Id., *Sur quelques textes inédits du règne de Touthmès III*, p. 35-40. Seti Ier mit de nouveau Mageddo au nombre des conquêtes égyptiennes avec Cadès, Hazor et Émath; il y plaça, ainsi qu'en d'autres villes, une garnison égyptienne chargée de maintenir la population sous le joug des Pharaons. R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, t. III, Bl. 140. Cf. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 208; Maspero, *Histoire*, p. 215; Brugsch, *Histoire de l'Égypte au temps des Pharaons*, t. I, p. 135; Conder, *The Tell Amarna Tablets*, p. 110-111.

2° *Au temps des Israélites.* — Le roi de Mageddo est compté parmi les rois vaincus par Josué. Jos., XII, 21. Lors du partage de la Terre Promise, Mageddo fut du nombre des villes de la tribu d'Issachar qui échurent aux enfants de Manassé établis à l'occident de Jourdain. Jos., XVII, 11; I Par., VII, 29. Cependant, observe le texte sacré, les fils de Manassé ne purent s'emparer de ces villes et les Chananéens continuèrent à les habiter. Les Manassites durent se contenter, quand ils se sentirent assez forts, de les soumettre au tribut. Jos., XVII, 11-13; Jud., I, 27-28. — Au temps de Débora, les Israélites s'étaient groupés au Thabor, autour de la prophétesse et de Barac, résolus de secouer le joug de Chananéens du nord qui les opprimaient. Sisara, général de Jabin, roi de Hazor, les attendait près de Thanach et de Mageddo, comptant sans doute sur la force de ces forteresses et espérant profiter des avantages du terrain; il devait en réalité rendre Mageddo témoin de sa défaite et du triomphe des Israélites. Le Dieu du ciel, qui dirige les éléments, combattit pour Israël; les chars de guerre rangés aux eaux de Mageddo furent culbutés et le Cison entraîna les cadavres des Chananéens. Jud., V, 19-22. — Mageddo, avec Thanach et Bethsan, se trouvait dans la cinquième des douze circonscriptions établies par Salomon pour la levée de l'impôt, et elle fut l'une des villes à la res-

tauration desquelles il consacra de grandes sommes. III Reg., IV, 12; IX, 15. — Le roi de Juda Ochozias, poursuivi et blessé par Jéhu à la montée de Gaver, près de Jéblaam, se réfugia à Mageddo où il mourut; mais son corps fut transporté de cette ville à Jérusalem sur un char. IV Reg., IX, 27-28. — Résolu de reprendre les contrées de la haute Syrie soumises jadis par les rois d'Égypte, le pharaon Néchao avait suivi la route traditionnelle par où ses ancêtres s'étaient acheminés vers l'Euphrate. Arrivé au débouché des gorges du Carmel, non loin de Mageddo, il se trouva en face d'une armée ennemie : c'était le roi Josias accouru de Jérusalem pour barrer le passage à l'adversaire du roi d'Assyrie alors suzerain du roi de Juda. Néchao envoya des messagers à Josias pour lui dire : « Qu'avez-vous à vous occuper de moi, roi de Juda? Je ne viens pas combattre contre vous aujourd'hui, mais je vais attaquer une autre maison contre laquelle Dieu m'a ordonné de marcher en hâte. Cessez de vous opposer au Dieu qui est avec moi, de peur qu'il ne vous tue. » Josias ne se laissa pas convaincre par ces paroles et s'avança pour combattre. La bataille se livra près de Mageddo. Josias fut blessé grièvement et se retira du combat. Tandis que le roi d'Égypte poursuivait sa route vers le nord, Josias se fit rapporter à Jérusalem et il mourut en route (608 avant J.-C.). II Par., XXXV, 20-24; cf. IV Reg., XXIII, 29-30; Maspero, *Histoire,* p. 495. La bataille de Mageddo est racontée par Hérodote, II, 159, qui transcrit par erreur le nom de cette ville par Μαγδόλος : « Nékos, dit l'historien grec, livra aussi une bataille sur terre contre les Syriens, près de Magdole; après avoir remporté la victoire, il prit Kadytis, ville considérable de Syrie. »

Après la mort du roi Josias, Mageddo disparaît de l'histoire biblique, et si son nom est encore prononcé par les auteurs sacrés, c'est seulement pour rappeler les lamentations qui s'élevèrent à la mort du pieux roi de Juda, Zach., XII, 11, et dans l'Apocalypse, XVI, 16, pour désigner par figure, suivant l'opinion la plus probable, le champ de bataille de l'avenir où s'assembleront les rois de la terre pour faire la guerre au Très-Haut.

3° *Depuis la ruine des Juifs.* — Les écrivains qui rappellent le nom de Mageddo le font pour constater qu'il a été remplacé par celui de Legio. Cette appellation était donnée, on le sait, aux résidences fortifiées, occupées par les légions romaines. Plusieurs endroits de la Palestine ont gardé ce nom jusqu'aujourd'hui. A quel moment l'occupation militaire de Mageddo occasionna-t-elle ce changement de nom? Si l'histoire ne le dit pas, on peut le conjecturer; ce fut sans doute de la fin du Ier siècle au IIIe, quand les armées romaines prirent définitivement possession du sol de la Palestine. La situation stratégique de Mageddo était trop importante pour être négligée par un peuple presque exclusivement militaire. Rien ne la signale à l'attention jusqu'à la période arabe. Devenus à leur tour les maîtres du pays, les Arabes ne dédaignèrent pas cette ville non plus, et en en prenant possession lui laissèrent le nom nouveau adopté par les Byzantins avant eux, en l'accommodant seulement à leur langage. Au Xe siècle, le géographe el-Muqaddassi cite *el-Ledjdjûn* avec *Sûr, Akkâ, Qadès, Kabûl* et *Beisan* comme une des villes principales de la province du Jourdain, et avec *Beit-Djibrin,* Jérusalem et Naplouse, comme une des villes les plus importantes de la Palestine. Elle était spacieuse, d'un séjour agréable et abondait en eaux courantes. *Géographie,* édit. Goeje, p. 152, 162. Au XIIIe siècle et au XIVe, elle conservait encore son importance, car el-Dimišqi la met au rang des villes principales du gouvernement de Safed. *Cosmographie,* édit. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866, p. 212. Il y a moins de vingt ans, Ledjoûn était une ruine abandonnée aux troupeaux et dont les Bédouins du *Merdj* avaient fait leur cimetière. Les moulins établis sur la rivière de l'ouâd' el-Ledjoûn ont attiré quelques familles qui se sont fixées sur le bord de la vallée et ont rétabli le petit village d'el-Ledjoûn. Sa population, toute musulmane, n'atteint pas encore le nombre de cent habitants.

L. HEIDET.

2. MAGEDDO (EAUX DE) (hébreu : *mê-Megiddô;* Septante, ὕδωρ Μαγεδδώ; *Alexandrinus :* Μεγεδδώ; Vulgate : *aquæ Mageddo*), rivière ou torrent près duquel les Israélites, sous la conduite de Débora et de Barac, combattirent et vainquirent les Chananéens ligués contre eux et commandés par Sisara, général de Jabin roi d'Asor. Jud., V, 19. — L'identification des « eaux de Mageddo » dépend d'abord de la localisation de la ville de Mageddo elle-même dont la rivière a pris le nom. Conder, pour qui *Medjedda'* est Mageddo, voit les « eaux de Mageddo » soit dans les ruisseaux voisins de *Medjedda',* soit dans le *nahar Djalûd* descendant de la fontaine de même nom vers Beisân et le Jourdain. Voir les écrits de cet auteur cités à MAGEDDO 1, col. 555, et *Handbook to the Bible* du même, Londres, p. 287. — Les autres écrivains qui placent, avec raison, le site de Mageddo à *Ledjûn,* cherchent les eaux de Mageddo soit dans le voisinage immédiat de *Ledjûn,* soit dans la grande plaine voisine, appelée elle aussi du nom de Mageddo. Dans ce dernier cas les « eaux de Maggedo » ne seraient pas différentes du torrent de Cison lui-même. C'est le sentiment de l'auteur du commentaire dont nous avons parlé, MAGEDDO 1, col. 555. Plusieurs d'entre les modernes partagent le même avis. L'appellation de *nahar el-Muqatta'* donnée actuellement à l'ancien Cison, paraît à quelques-uns le nom même de Mageddo, un peu modifié par la prononciation arabe. Plusieurs cependant rapportent plutôt et plus spécialement l'expression aux cours d'eau qui traversent le territoire de Ledjoûn pour former, sous le nom de *nahar el-Ledjûn,* le plus important des affluents du *nahar el-Muqaṭṭa',* l'ancien Cison (voir CISON, t. II, col. 781), près duquel se décida sans doute le résultat de la bataille. Le *nahar el-Ledjûn* peut du reste être considéré à bon droit comme l'origine du *nahr el-Muquatta* et il ne serait pas étonnant que le cours du Cison tout entier ait pu être appelé quelquefois « la rivière de Mageddo ». — Le *nahar el-Ledjûn* est formé par deux ramifications principales : l'une plus au sud, est appelée l'*ouad' es-Sitt,* « la vallée de la Dame, » parce qu'elle est particulièrement alimentée par la source nommée *'aïn es-Sitt.* Ce courant met en mouvement les moulins de Ledjoûn; il est assez fort, surtout en hiver, et l'eau n'y fait jamais défaut. Le petit ruisseau fourni par la source de la Coupole se réunit à lui à l'est du village. Le second bras prend naissance au nord du premier et du *Tell el-Mutasellim* près du *Khirbet el-Khaznéh.* La source qui le forme, le *'ain Faûâr,* « la source bouillonnante et intermittente, » sort en effet avec une grande impétuosité. Un grand nombre d'autres sources (on en compte près de vingt) forment sur le territoire de Ledjoûn divers ruisseaux qui apportent l'appoint de leurs eaux aux deux principaux courants. Ceux-ci se réunissent à moins de deux cents mètres au delà du *Khirbet el-Khaznéh,* pour rejoindre le *nahar el-Maqatta',* trois kilomètres plus loin. Parmi les sources du territoire de Ledjoûn, il en est une désignée quelquefois encore du nom de *'aïn er-Roz,* « la source du Riz, » ce qui indique une des anciennes cultures de la région. Tous les alentours de Ledjoûn au moment de grandes pluies deviennent un labyrinthe de torrents et une immense fondrière dont il est difficile de se tirer. — Quoique les « eaux de Mageddo » puissent désigner plus spécialement le *nahar el-Ledjûn,* il pourrait s'appliquer à tout l'ensemble des sources et ruisseaux.

L. HEIDET.

3. MAGEDDO (PLAINE DE) (hébreu : *biq'at Megiddô,* II Par., XXXV, 22, et *biq'at Megiddôn,* Zach., XII, 11; Septante : τὸ πεδίον Μαγεδδώ, II Par., Μαγεδδών, dans B[1] et A[1]; Mageddo est traduit par ἐκκοπτομένος, « coupé, » dans Zach., XII; Vulgate : *campus Mageddon,* dans Zach.,

et *Mageddo,* dans II Par.), région près de Mageddo où le roi Josias fut mortellement blessé d'une flèche, en cherchant à s'opposer au passage de l'armée égyptienne conduite par le roi Néchao II. Le prophète Zacharie, faisant allusion à ce fait, s'exprime ainsi d'après l'hébreu et la Vulgate : « En ce jour-là il y aura un grand deuil à Jérusalem, pareil au deuil d'Adadremmon, dans la plaine de Megiddon ; » les Septante ont traduit la seconde partie : « pareil au deuil de l'olivier coupé dans la plaine, » ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου, prenant les deux noms Remmon et Megiddon pour des noms communs. La plupart des interprètes, avec les massorètes et la Vulgate, ont vu, au contraire, dans ces mots les noms propres de deux localités et les prophètes une allusion à la mort de Josias racontée par les Paralipomènes. Cf. Adadremmon, t. i, col. 167-170. Dans le récit de cette mort reproduit par l'historien Josèphe, au lieu de « dans la plaine de Mageddo » on lit « près de la ville de Menden », κατὰ Μένδην πόλιν. *Ant. jud.*, X, v, 1. Μένδην est, selon toute apparence, une erreur de copiste pour Μέγδην ou Μεγδών. L'expression « près de la ville » n'apporte aucune modification au récit biblique ; elle constate seulement que la plaine de Mageddo, comme il se déduit de son nom même, était toute voisine de la ville de Mageddo dont elle porte le nom. Reland réfute les raisons des exégètes qui pourraient tirer prétexte de l'expression biblique : « Josias accourut à sa rencontre [de Néchao], » pour voir dans la Mageddo nommée en ce passage, une ville différente de la célèbre Mageddo de l'histoire, située en Issachar dans le territoire d'Israël, et prétendre qu'il faut la chercher dans le royaume de Juda. Ces paroles, de leur nature, laissent toute latitude pour la recherche du site, et le royaume d'Israël ayant été détruit, rien ne pouvait empêcher le roi Josias de venir à la grande plaine attendre l'arrivée de l'armée égyptienne. Adrien Reland, *Palæstina,* p. 893-894. — Les écrivains pour qui l'ancienne Mageddo est représentée par *Medjedda'* localisent en conséquence près de cette ruine, « la plaine » de Mageddo où fut blessé Josias. Elle est pour eux soit la partie du Ghôr s'étendant entre le *Khirbet Medjedda'* et Beisan, soit la large vallée commençant sous *Zera'in* et aboutissant également à Beisan, parcourue par le nahar Djaloud et appelée de son nom *ouadi Djalûd,* « la plaine de Djaloud. » Cf. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 123. C. R. Conder aux passages cités, Mageddo 1 et 2. — Pour tous les autres, la « plaine de Mageddo » c'est la grande plaine se développant à l'est, au pied des collines où gisent les ruines appelées *Khirbet-Ledjûn.* Elle s'étend en largeur de cette localité à l'ouest, jusqu'à *Zera'in* à l'est et en longueur de *Somoniniéh* et le groupe de collines unissant les monts de Nazareth au Carmel au nord, jusqu'à *Djénin* au sud. C'est la plaine actuellement appelée le *Merdj ibn 'Amer,* la plaine de Jezraël ou d'Esdrelon de la Bible et « la grande plaine », τὸ μέγα πεδίον, de Josèphe, d'Eusèbe et des Gréco-Romains. Les paroles mêmes de Zacharie fournissent des arguments qui peuvent paraître décisifs. La conclusion des commentateurs faisant une localité d'Adadremmon, paraît de beaucoup la mieux fondée. Les palestinologues Van de Velde, V. Guérin et après eux plusieurs autres voient le nom de cette ville conservé avec une légère modification dans celui de *Rummânéh,* petit village arabe dont les citernes attestent l'antiquité. Rummonéh est situé à douze cents mètres, au nord-nord-ouest de *Ta'nâk* et à quatre kilomètres au sud de Ledjoûn, à l'issue des gorges du Carmel et sur la lisière du *Merdj.* Non loin de *Rummanéh* on voit les traces d'une ancienne voie aboutissant au territoire de *Ledjûn,* après avoir suivi la vallée appelée *ouadi 'Ara',* ainsi nommée elle-même du nom d'une ruine ou *Khirbet 'Ara' :* ce nom qui n'est pas nouveau, puisque Ibn el Khordâbéh (vers 860), le plus ancien des géographes arabes connus, cite l'*ouadi- Ara',* par laquelle passe le chemin de *Ledjûn* à Ramléh par *Qalunsaûah, Géographie,* édit. Gœje, Leyde, 1889, p. 144. Le nom de cette vallée et de cette ruine pourrait bien rappeler celui d'*Aruna* ou *Aalûna,* où les documents égyptiens placent la dernière station de Touthmès avant d'atteindre Mageddo. Quoi qu'il en soit, cette ancienne voie, selon toute vraisemblance, parcourait le tracé suivi par les anciens Égyptiens se dirigeant vers le nord. Josias ne pouvait mieux se placer pour attendre le passage de Néchao que près des collines situées au nord-ouest de l'actuelle Rummânéh. Si cette localité, comme il y a tout lieu de le croire, représente réellement l'antique Hadad-Remmon, le *Merdj Ibn 'Amer* est incontestablement « la plaine de Mageddo », de Zacharie et des Paralipomènes, puisqu'il n'y en a pas d'autres en cette région ; il peut au moins revendiquer pour lui toute la probabilité qui s'attache au nom de *Rummânéh* et à sa situation. Il n'est pas nécessaire de le faire remarquer, l'argument a la même valeur pour *Ledjûn.* Si la Bible place le champ de bataille sur lequel tomba Josias à Adadremmon ; si Josèphe, à une époque où le nom de Mageddo n'avait pas péri encore, peut le localiser près de cette dernière ville, n'est-ce pas à cause de la proximité immédiate des deux localités ? Si Rummeneh répond en réalité au site d'Adadremmon, aucune autre localité ne peut mieux représenter Mageddo que *Ledjûn.* Voir Esdrelon, t. ii, col. 1945-1949 ; Jezraël 3, t. iii, col. 1544.

L. Heidet.

MAGEDDON. Mageddo est ainsi appelée dans la Vulgate. Zach., xii, 11. Voir Mageddo.

MAGETH (grec : Μακέδ, Μακέθ), ville forte de Galaad qui fut prise par Judas Machabée avec Casbon et Bosor. I Mach., v, 26, 36. Judas fit cette campagne pour délivrer des Juifs qui s'y étaient retranchés dans leur quartier afin d'échapper aux Ammonites. Cette ville n'a pas été identifiée.

MAGICIEN (grec : μάγος ; Vulgate : *magus*), celui qui pratique la magie. Le mot *magus* se lit plusieurs fois dans la Vulgate, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, mais aucun mot hébreu ne correspond exactement à notre terme « magicien » et le μάγος n'est nommé avec cette signification dans le texte grec original du Nouveau Testament que Act., xiii, 6, 8, où Barjésu, appelé aussi Élymas (voir t. i, col. 1461), est qualifié de ce titre. Les mêmes Actes, viii, 9, disent que Siméon de Samarie était μαγεύων, ce que la Vulgate traduit par *fuerat magus.* Dans l'Ancien Testament, le mot *magus,* « magicien, » de la Vulgate rend les mots hébreux suivants : *id'onim* (Septante : ἐγγαστριμύθοι), Lev., xix, 31 ; *'ôb* (Septante : ἐγγαστριμύθοι), II Par., xxxiii, 6 ; *hâ-'ôbôt* (Septante : ἐγγαστριμύθοι), Lev., xx, 6 ; I Reg., xxviii, 3, 9 ; *hâ-aššafim* (Septante : μάγοι), Dan, i, 20 ; ii, 2, 10, 27 ; iv, 4 ; v, 7, 15. Au ℣. 11, de ce même chapitre, la Vulgate, par suite d'une interversion, a rendu par *magi* le chaldéen *ḥarṭummîn,* tandis qu'elle a traduit par *incantatores* le mot *'âsfîn.* Pour la signification de ces mots hébreux et chaldéens, voir Magie ; Divination, t. ii, col. 1443-1446.

MAGIE (grec : μαγικὴ τεχνή, Vulgate : *magica ars,* Sap., xvii, 7 ; μαγεία, Vulgate : *magia,* Act., viii, 11), art prétendu d'obtenir, par certains procédés, des résultats qui sont inaccessibles aux moyens naturels et étrangers à l'intervention divine. La magie n'a pas de nom générique en hébreu ; elle n'est désignée dans cette langue que par les noms de ceux qui l'exercent. Parmi les résultats cherchés et en partie réalisés par la magie, on peut signaler l'assujettissement à la volonté humaine d'esprits, de génies ou de démons, leur évocation et leur conjuration, la production de phénomènes extranaturels, apparitions d'esprits, révélations de choses à venir, in-

fluences irrésistibles sur les volontés ou les sentiments, et enfin le pouvoir exercé sur les éléments de la nature pour opérer des effets extraordinaires, transformations subites, guérisons instantanées, etc. Parfois ces résultats paraissent avantageux, parfois ils sont nuisibles, souvent même ils ne procurent le bien de l'un qu'au détriment d'autrui. Les procédés employés dans la magie ont cette marque caractéristique qu'ils n'ont aucun rapport naturel avec l'effet attendu. Ces procédés consistent en paroles, en gestes, en actes, en emploi d'objets auxquels on attribue une vertu mystérieuse qui ne s'exerce d'ailleurs que dans des conditions données et auxquelles doit rigoureusement se soumettre l'opérateur. Il n'y a donc là que superstition pure. Quant aux résultats, si quelques-uns doivent s'expliquer naturellement, si d'autres ne sont qu'apparents et dus à l'imposture, la plupart ne peuvent être attribués qu'à l'intervention d'esprits que l'ensemble des opérations de la magie oblige à regarder comme des esprits mauvais, c'est-à-dire des démons. La magie, comme toutes les superstitions, est née naturellement de la déformation de la croyance religieuse. Aussi la rencontre-t-on chez tous les peuples de l'antiquité, sans qu'il soit nécessaire de lui chercher une origine unique.

I. La magie chez les Égyptiens. — 1° Le Dieu Thot, dieu-lune d'Hermopolis, dans l'Égypte moyenne, était considéré comme l'inventeur ou le détenteur des formules magiques, auxquelles ne résistent ni les dieux ni les hommes. Il avait réglé et noté la voix juste, *mâ khrôou,* avec laquelle les incantations doivent être proférées pour obtenir leur efficacité souveraine. On regardait les femmes comme particulièrement aptes à faire entendre cette voix juste, et à se mettre en communication avec les êtres invisibles. Aussi la reine devait-elle accompagner le pharaon et le protéger par des pratiques magiques, pendant qu'il sacrifiait. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 271-272. Les magiciens formés à l'école de Thot avaient à leur service toutes les divinités. Ils tiraient profit de leur pouvoir, en l'exerçant soit pour satisfaire leurs grossiers appétits, soit pour assouvir les rancunes de ceux qui les payaient. Ils étaient habiles à envoyer des songes qui terrifiaient; la plupart des livres magiques égyptiens renferment des formules pour « envoyer des songes ». Ils effrayaient leur victime par des apparitions et des voix mystérieuses, la livraient à des spectres qui s'introduisaient en elle et la faisaient périr de consomption; ils l'accablaient de maladies, excitaient la haine ou l'amour dans le cœur des autres, etc. Ils composaient des charmes avec quelques parcelles de la personne visée ou de ses vêtements. Ils pratiquaient l'envoûtement. A une poupée de cire habillée comme la victime, ils infligeaient toutes sortes de mauvais traitements que ressentait aussitôt cette dernière. Ramsès III eut à souffrir d'un envoûtement. On a trouvé les poupées de cire et les philtres dont les magiciens avaient fait usage contre lui. On ne pouvait se défendre contre les pratiques magiques que par d'autres pratiques du même genre. Cf. Chabas, *Le papyrus magique Harris,* dans les *Mélanges égyptologiques,* IIIe série, t. II, 1873, p. 242-278; Birch, *Egyptian magical text from a papyrus in the Brit. Mus.,* dans les *Records of the Past,* VI, 1876, p. 113-126; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 58-63, 114-116; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 145, 212-214; E. A. W. Budge, *Egyptian magic,* in-16, Londres, 1899; A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind, aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums,* in-4°, Berlin, 1901. Cf. aussi C. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London,* dans les *Denkschriften der Akademie der Wissenschaft, phil. hist. Kl.,* Vienne, 1888, p. 27-208; F. G. Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum,* in-4°, Londres, 1893, p. V-VI, 126-139. — 2° Les devins, *ḥartummîm,* et les sages, *ḥăkămim,* sont mentionnés par la Sainte Écriture à l'occasion des songes du pharaon contemporain de Joseph. Gen., XLI, 8. On suppose que ceux qui ont le pouvoir d'envoyer des songes ont aussi l'habileté nécessaire pour les interpréter. Voir Divination, t. II, col. 1443, 1444; Songe. A l'époque des plaies d'Égypte, le pharaon appelle à son aide les *ḥăkămîm,* « les sages, » ceux qui sont censés connaître les causes, et avec eux les *mekaššefim,* φαρμακοί, *malefici,* « les magiciens » proprement dits, qui agissent au moyen des *lehâtîm,* φαρμακίαι, *incantationes,* des incantations, des pratiques magiques. Exod., VII, 11. Ces magiciens sont appelés *ḥarṭummim,* ἐπαοιδοί, « enchanteurs, » dans le même verset. Ils réussirent, comme Moïse et Aaron, à changer leurs verges en serpents et les eaux en sang et à faire pulluler les grenouilles. Exod., VII, 12, 22; VIII, 3. Ils s'essayèrent en vain à produire des moustiques, Exod., VIII, 18, ne tentèrent rien pour imiter la multiplication des mouches, Exod., VIII, 24, et furent eux-mêmes cruellement atteints par la plaie des ulcères. Exod., IX, 11. Leurs premiers prestiges avaient été efficaces; mais quand leur magie fut impuissante à produire des moustiques, prestige qui en soi n'offrait pas plus de difficultés que les précédents, ils furent obligés de reconnaître le doigt de Dieu. Exod., VIII, 19. Il suit de là que le pouvoir magique ne s'exerce pas d'une manière indépendante, mais que la volonté divine lui impose les restrictions et les limites qu'il lui plaît. Le livre de la Sagesse, XVII, 7, attribue les prestiges des enchanteurs égyptiens à la magie, μαγικὴ τέχνη, *magica ars.* Saint Paul, II Tim., III, 8, a conservé le nom de deux des magiciens qui tinrent tête à Moïse, Jannès et Mambrès. Voir Jannès, t. III, col. 1120.

II. La magie chez les Babyloniens. — 1° Les Babyloniens avaient aussi leur magie très ancienne. Astrologues, devins et magiciens, ils savaient non seulement lire dans l'avenir et interpréter la pensée des dieux, mais encore forcer les démons à leur obéir, détourner le mal et procurer le bien par des purifications, des sacrifices et des enchantements. Diodore de Sicile, II, 29. Cf. Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes,* Paris, 1874 (traduit en anglais, avec des additions de l'auteur, 1877, et en allemand, 1878); *La divination et la science des présages chez les Chaldéens,* Paris, 1875; A. Laurent, *La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens,* Paris, 1894; Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû,* Leipzig, 1895; L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery, being « the prayers of the Lifting of the hand », the cuneiform Text and Translations,* Londres, 1896; Kiesewetter, *Der Occultismus der Altertums,* 1, *Akkader-Hebräer,* Leipzig, 1896; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. IV, p. 290-293; Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion,* I. *Die Beschwörungstafeln Surpu,* II. *Ritualtafeln* (deux fascicules), dans l'*Assyriologische Bibliothek,* Leipzig, t. XII, 1897, 1898, 1900; M. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria,* Londres, 1898; R. C. Thomson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum,* 2 in-8°, dans Luzac, *Semitic Series,* t. VI et VII, in-12, Londres, 1900; C. Fossey, *La magie assyrienne,* in-8°, Paris, 1903.

2° Les deux premières lois du code de Hammourabi, qui régnait à Babylone environ 2000 avant J.-C., concernent les magiciens ou sorciers. Elles sont ainsi conçues : « 1. Si quelqu'un a ensorcelé un homme en jetant l'anathème sur lui et sans l'avoir prouvé coupable, il est digne de mort. — 2. Si quelqu'un a jeté un maléfice sur un homme, sans l'avoir prouvé coupable, le maléficié se rendra au fleuve et s'y plongera. Si le fleuve le garde, sa maison passe à celui qui a jeté le maléfice; si le fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi

est digne de mort, et c'est celui qui a subi l'épreuve de l'eau qui s'empare de la maison de l'autre. » Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, IIe sér., Paris, 1902, p. 22, 23, 133. On avait ainsi une garantie contre les maléfices des magiciens. Elle n'était cependant pas très sûre, car l'ordalie par l'eau du fleuve pouvait bien n'être pas toujours favorable à l'innocent.

3° Balaam, originaire de Péthor, en Mésopotamie, au confluent de l'Euphrate et du Sagur, pouvait être initié aux pratiques de la magie chaldéenne. Voir BALAAM, t. I, col. 1398; H. Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 150.

4° Les magiciens de Babylone sont mentionnés dans le livre de Daniel, à propos des songes de Nabuchodonosor. Outre les *ḥakkimîn*, les sages et les savants en général, les *ḥarṭummîm* et les *gâzzerîm*, qui sont des magiciens et des devins, voir DIVINATION, t. II, col. 1443, 1444, 1447, le prophète nomme les *'aššâfîm*, φαρμακοί, *magi*, Dan., I, 20; II, 2, 10; les *kasdîm*, χαλδαῖοι, *Chaldæi*, Dan., II, 2, 4, 10; IV, 4, et les *mekaššefîm*, φαρμακοί, *malefici*. Dan., II, 2. Chacun de ces trois noms vise une spécialité dans l'art magique. Les *'aššâfîm*, en assyrien, les *ašiputi*, « les enchanteurs, » chassent par leurs incantations, *šiptu*, le mal physique et le mal moral. Les *kasdîm* constituent une caste sacerdotale qui emprunte son nom aux conquérants du pays. Ce sont des astrologues, cf. t. II, col. 508, 510, tendant à mêler à leur divination d'autres pratiques magiques. Cf. Hérodote, I, 181-183; Arrien, *Anab.*, VII, 17; Diodore de Sicile, II, 20, 24; Cicéron, *De divinat.*, I, 1; II, 42, 88, etc. Les *mekaššefîm* sont des praticiens de la magie ou des sorciers. Cf. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. II, 1re part., p. 111-114. Sur les formules d'incantations babyloniennes, voir J. Halévy, *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, Paris, 1882; Loisy, *Le rituel babylonien*, dans le *Congrès scient. internat. des catholiques*, 1888, t. I, p. 1-16; François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1900; Id., *Textes religieux*, Paris, 1903, p. 220-298. — 4° Le prophète Isaïe, XLVII, 12-13, interpelle ainsi Babylone au sujet de ses magiciens : « Reste donc avec tes enchantements, *ḥăbârîm*, ἐπαοιδαί, *incantatores*, et le grand nombre de tes sortilèges, *kešâfîm* φαρμακεία, *maleficia*, auxquels tu t'es appliquée depuis ta jeunesse... Qu'ils viennent et te sauvent ceux qui étudient le ciel, observent les astres et annoncent l'avenir par les nouvelles lunes. » De fait, les magiciens de Babylone, déjà incapables d'expliquer les songes de Nabuchodonosor, Dan., II, 10-13, et de Baltassar, Dan., V, 8, 15, et châtiés en conséquence par le premier, ne purent ni prévoir ni empêcher la ruine de la capitale. J. Oppert a publié, dans Ledrain, *Histoire d'Israël*, Paris, 1882, t. II, p. 475-493, la traduction d'incantations assyriennes contre le mauvais sort, de litanies à la lune, de présages, etc.

III. LA MAGIE CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Témoins en Égypte des pratiques les plus extravagantes de la magie, les Hébreux devaient les retrouver en pleine vigueur dans le pays de Chanaan. Deut., XVIII, 12. Aussi Moïse voulut-il les prémunir contre le danger par une loi des plus rigoureuses : « Tu ne laisseras point vivre la magicienne, *mekassefâh*. » Exod., XXII, 18. Les versions, traduisent par le masculin pluriel : φαρμακοί, *malefici*. La magie était souvent exercée par des femmes et n'en devenait que plus à redouter. En portant la peine de mort même contre la magicienne, le législateur donne à entendre que les magiciens sont à plus forte raison compris dans la sentence. C'est ainsi que l'ont entendu les versions. La même peine est d'ailleurs portée dans le Lévitique, XX, 27, contre les nécromanciens qui ont un *'ôb* et contre les *yiddᶜonî*, qui pratiquent la magie. Cf. Lev., XIX, 31; XX, 6. La législation est plus explicite encore dans le Deutéronome, XVIII, 9-11. Sans rappeler la peine de mort portée précédemment, le Seigneur défend aux Israélites de faire passer leurs fils ou leurs filles par le feu, voir MOLOCH; d'exercer l'art des *qesâmîm*, μαντεία, *ariolus*, du *meᶜônên*, κληδονιζόμενος, *observet somnia*, du *menaḥêš*, οἰωνιζόμενος, *auguria*, du *mekaššêf*, φαρμακός, *maleficus*, du *ḥobêr ḥâbêr*, ἐπαείδων ἐπαοιδήν, *incantator*, du *šo'êl 'ôb*, ἐγγαστρίμυθος, *qui pythones consulat*, du *yiddᶜoni*, τερατοσκόπος, *divinus*, et du *dorêš 'êl-hammêṭîm*, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς, *quærat a mortuis veritatem*. Toutes ces choses sont en horreur au Seigneur, ce sont des *tôᶜêbôṭ*, βδελύγματα, *scelera*, des abominations, des pratiques criminelles à cause desquelles Dieu exterminera les Chananéens. Deut., XVIII, 12. Les différentes espèces de magiciens sont nommés dans ce texte. Les *qesâmîm* sont ceux qui cherchent par différents procédés à connaître le parti à prendre. Voir DIVINATION, t. II, col. 1444. Le *meᶜônên* fait des observations superstitieuses pour découvrir l'avenir ou les choses cachées. Voir t. II, col. 1446. Le *menaḥêš* murmure des incantations pour arriver à savoir l'inconnu. Voir t. II, col. 1445. Le *mekaššêf* est le magicien déjà rencontré en Égypte et en Chaldée. Le *ḥobêr ḥâbêr*, « fascinant la fascination, » exerce son influence magique par des charmes. Voir t. II, col. 597. Le *šo'êl 'ôb* est celui qui interroge les esprits des morts, le nécromancien. Voir t. II, col. 1446; ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2128. Le *yiddᶜoni* est une espèce de sorcier. Voir t. II, col. 1446. Enfin le *dorêš 'êl-hammêṭîm*, « celui qui interroge les morts, » Is., VIII, 19; XIX, 3, est une variété du nécromancien.

2° Les prescriptions de la loi mosaïque ne furent pas toujours observées. Le penchant qui entraînait les Israélites à l'idolâtrie les poussa aussi à la divination, voir t. II, col. 1448, et aux autres pratiques de la magie. Saül dut chasser les devins et les nécromanciens qui étaient restés dans le pays. I Reg., XXVIII, 3, 9. Dans le livre de Job, III, 8, il est parlé de « ceux qui maudissent les jours », c'est-à-dire des magiciens qui, par leurs maléfices, prétendent rendre néfastes certains jours. Cf. Rosenmüller, *Jobus*, Leipzig, 1806, t. I, p. 85; Fr. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876. Cette pratique était familière aux Chaldéens. Cf. F. Wichmanshausen, *De maledictoribus diei*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 783-787. Par la suite, le roi Manassé s'adonna à la magie, *kiššêf*, ἐφαρμακεύετο, *maleficis artibus inserviebat*, et la pratiqua dans toutes ses variétés. II Par., XXXIII, 6. Isaïe, par ses allusions, donne à penser que la magie était fort à la mode de son temps. Il reproche à la maison de Jacob d'être pleine de l'Orient, c'est-à-dire des superstitions importées de l'Assyrie et de l'Arabie, et d'avoir des *ᶜonenîm*, « des enchanteurs » comme les Philistins. Is., II, 6. Il signale la présence du *qosêm*, « devin, » du *ḥăkam ḥărâšîm*, « habile en prestiges, » et du *nebôn laḥaš*, « expert enchanteur, » au milieu de son peuple, et, pour donner une idée du crédit dont ils jouissaient, il les met au même rang que le guerrier, le juge, le prophète, l'ancien, le magistrat et le conseiller. Is., III, 2, 3. Il appelle les Israélites *benî ᶜonenâh*, « fils de l'enchanteresse, » et les accuse d'immoler des enfants sous les arbres verts, sans doute pour honorer Moloch, peut-être aussi pour employer leur sang à des pratiques magiques. Is., LVII, 3, 5. Ézéchiel, XIII, 18, 20, maudit celles qui fabriquent des *kesâṭôṭ* pour toutes les jointures des mains et des voiles pour les têtes, « afin de tromper les âmes. » Il s'agit ici de magiciennes. Cf. G. Trumph, *De pulvillis et peplis Ezech.*, *XIII, 18*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. I, p. 972-979. Les anciennes versions traduisent le mot hébreu par προσκεφάλαια, *pulvilli*, « coussins, » que l'on met sous les coudes pour faciliter le repos, ce qui désignerait métaphoriquement les aises que l'on prend vis-à-vis de la loi de Dieu et de la morale. A l'encontre des versions, saint Éphrem dit que les *kesâṭôṭ* « sont

comme des amulettes dont elles entouraient leurs bras et dont elles se servaient pour rendre leurs oracles à ceux qui les interrogeaient ». Cf. Rosenmüller, *Ezech.*, Leipzig, 1808, t. I, p. 351. C'est, en effet, le sens qu'il faut attribuer au mot *késèṭ*, au pluriel *kesâtôt*, par comparaison avec l'assyrien *kasû*, qui signifie « lier ensemble ». Les *késâṭôt* étaient donc des phylactères magiques. Voir AMULETTE, t. I, col. 531. Cf. Delitzsch, dans la *Zeitschrift der deutsch., morgenland. Gesellschaft,* t. XLI, p. 607; Rob. Smith, dans le *Journ. of Philol.*, t. XIII, p. 286.

3° La captivité, qui mit un terme à l'idolâtrie des Israélites, ne fit pas disparaître chez eux le goût de la magie. Malachie, III, 15, menace encore du châtiment divin les *mekaššefîm* de son temps, et Zacharie, X, 2, parle de la vanité impuissante des *ṭerâfîm*, des *qôsemîm* et des songes auxquels on ajoutait foi. Plus tard, des livres de magie circulèrent parmi les Juifs sous le nom de Salomon, dont la sagesse, III Reg., V, 12, s'était étendue, prétendait-on, jusqu'à la connaissance complète des recettes magiques. Voici ce qu'en dit Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 5 : « Dieu lui accorda de savoir ce qu'il faut faire contre les mauvais démons, pour l'utilité et la santé des hommes. Il composa des formules d'enchantements pour adoucir les maladies, et laissa d'autres formules d'adjurations, pour lier et chasser les démons sans qu'ils puissent revenir. » L'historien juif ajoute que, de son temps, un certain Éléazar, sous les yeux de Vespasien, de ses fils et des officiers de l'armée, tirait le démon du corps des possédés au moyen d'un anneau renfermant les racines indiquées par Salomon, et, à l'aide des formules de Salomon, enjoignait au démon de ne plus rentrer dans le possédé et de donner des signes extérieurs de son départ. Origène, *Series in Matth.*, 110 (XXVI, 63), t. XIII, col. 1757, mentionne aussi les livres qui renferment les adjurations de Salomon contre les démons. Le pouvoir magique de ce roi est particulièrement affirmé dans l'apocryphe intitulé *Testament de Salomon,* traduit par Conybeare, dans la *Jewish quarterly Review*, octobre 1898. De fait, le nom de Salomon revient fréquemment dans les recueils de recettes magiques. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, Leipzig, 1898, t. III, p. 299-303. En 494, dans un décret sur les livres à recevoir ou à condamner, le pape Gélase mit au nombre de ces derniers l'écrit qui a pour titre : *Contradictio Salomonis,* ainsi que tous les phylactères portant des noms de démons.

4° On a trouvé en 1900 à Tell-Sandahanna, en Palestine, près d'Éleuthéropolis, à mi-chemin entre Bethléhem et Gaza, des poupées de plomb qui ont servi à des envoûtements (fig. 173), ce qui tendrait à démontrer que cette pratique magique, usitée en Chaldée depuis l'époque la plus reculée (cf. Heuzey, *Les statuettes magiques en cuivre du roi Our-Nina,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* 1893, t. XXI, p. 228), n'était pas inconnue des Israélites. Cf. Clermont-Ganneau, *L'envoûtement dans l'antiquité et les figurines de plomb de Tell-Sandahanna,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* octobre 1900, p. 332.

5° La magie garda de nombreux adeptes parmi les Juifs, après l'époque évangélique. Simon de Samarie était un magicien, μαγεύων, *magus,* qui abusait le peuple par ses pratiques magiques, μαγείαις, *magiis;* il considérait probablement le pouvoir de faire descendre le Saint-Esprit comme un pouvoir magique, qui pouvait s'acheter à prix d'argent. Act., VIII, 9, 19. Voir SIMON LE MAGICIEN. Barjésu, nommé aussi Élymas, que Paul et Barnabé rencontrèrent à Paphos, était un Juif, mage et faux prophète. Act., XIII, 6-8. Voir BARJÉSU, t. I, col. 1461. Sous le procurateur Fadus, Theudas le magicien, γόης, emmena à sa suite un grand nombre de Juifs jusqu'au Jourdain, qu'il voulait leur faire traverser aisément, au moyen de ses prestiges, et là fut mis à mort par les Romains. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1. Le même sort menaça, sous Félix, un Égyptien qui avait entraîné la foule sur le mont des Oliviers, en promettant de faire tomber d'un seul mot les murs de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 6. — La magie juive eut une grande influence sur la magie des autres peuples. Les magiciens de tous les pays se servaient fréquemment de noms hébraïques pour appeler les démons et de formules hébraïques pour faire leurs conjurations. Cf. *Philosophumena,* IV, IV, 1, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 94; Origène, *Cont. Cels.*, IV, 32, t. XI, col. 1345. Dans les textes magiques il est souvent question du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, du Dieu Sabaoth, etc. : ιαωθ σαβαωθ, αδωναι ελωαι ιαβρααμ, 'Ιάω 'Αβριαω 'Αρβαθιάω Σαβαώ 'Αδωναί, κ. τ. λ. Cf. Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. Mus.*, p. 80; Delattre, *Bulletin de corresp. hellén.*, 1888, XII, p. 294-302, etc. On inscrivait les noms hébreux de Dieu sur les amulettes magiques. Voir t. III, figures 216-248, col. 1225-1226. Dans une formule copte d'exécration, conservée à la bibliothèque Bodléienne,



173. — Poupées magiques en plomb, trouvées à Tell-Sandahanna. D'après le *Palestine exploration fund, Quarterly Statement,* 1900, p. 332.

on lit les noms plusieurs fois répétés : Adonai, Eloe, Eloï, Jao, Sabaoth, Emanuel, El. Cf. W. E. Crum, dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache,* t. XXXIV, 1897, p. 85-89. La kabbale juive eut en grande faveur les recettes et les pratiques magiques. En prononçant certains noms ou certains mots tirés de la Sainte Écriture, ou en les écrivant sur des amulettes, on pouvait s'assujettir les démons, guérir les malades, éteindre les incendies, etc. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 520; Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* Paris, 1901, p. 76-79, 273-278, 506-526; H. Leclercq, *Adjuration,* dans D. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris, 1903, t. I, col. 529-532. — Il existe une abondante littérature sur la magie juive; voir principalement Brecher, *Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten in Talmud,* Vienne, 1850; Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 306-316; Paul Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern,* Ratisbonne, 1877; D. Joel, *Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben,* dans les *Jahresber. des jüdisch.-theol. Seminars zu Breslau,* 1881, 1883; Rob. Smith, *On the forms of divination and magic enumerated Deut.*, XVIII, 10, 11, dans le *Journal of Philology,* 1885, t. XIII, p. 273-287; t. XIV, p. 113-128; Schwab, *Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale,* dans les *Proceedings of the Society of Bibl. Archæol.*, 1890, t. XII, p. 292-342; 1891, t. XIII, p. 583-595; R. Stübe, *Jüdisch-babylonische Zaubertexte,* Halle, 1895; W. Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews,* in-16, Londres (1898); L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen,* Strasbourg,

1898; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* 3e édit., t. III, 1898, p. 294-304.

IV. LA MAGIE CHEZ LES GRECS ET LES ROMAINS. — 1° Des pays d'Orient, la magie passa de bonne heure dans les contrées occidentales. L'usage des amulettes, à inscriptions magiques pour détourner toutes sortes de périls, se rencontre partout. Voir AMULETTE, t. I, col. 527-531. Les lettres éphésiennes et les lettres milésiennes étaient célèbres sous ce rapport. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 8, t. IX, col. 72; Wessely, *Ephesia grammata aus Papyrus-Rollen, Inschriften, Gemmen, etc. gesammelt,* Vienne, 1886; *Griechischer Zauberpapyrus, novæ papyri magicæ,* Vienne, 1893. Voir t. I, fig. 129, col. 528. On a trouvé à Carthage, dans une tombe romaine du Ier ou du IIe siècle, une lame de plomb avec une inscription par laquelle on invoque un démon pour qu'il empêche un certain nombre de chevaux, dont les noms sont transcrits, de gagner aux courses. Voir t. II, col. 1366, fig. 491. Les objets de ce genre abondent. La magie faisait partie intégrante des cultes officiels de la Grèce et de Rome. Les philtres, les objets magiques, la nécromancie, les immolations d'enfants dont on offrait les entrailles aux dieux infernaux, la communication avec les démons, toutes les variétés de la magie, en un mot, étaient d'usage courant. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. III, p. 289-299. Tacite, *Annal.*, II, 69, parle des procédés magiques employés pour procurer la mort de Germanicus; on retrouva sur le sol et sur les murs des restes de corps humains, des incantations et des formules pour le vouer aux dieux infernaux, le nom de Germanicus écrit sur des lamelles de plomb, des mélanges de cendre et de sang corrompu, et d'autres maléfices pour livrer les vies aux divinités de l'enfer. Dans toutes les formules magiques, il était souverainement important d'appeler les dieux ou les démons par les noms qui leur plaisaient et de ne s'écarter en rien des textes consacrés, si inintelligibles qu'ils fussent. Cf. *Philosophumena,* édit. Cruice, IV, IV, p. 93-113; A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge,* Paris, 1860; Horst, *Von der alten und neuen Magie Ursprung, Idee, Umfang und Geschichte,* Mayence, 1820; Ennemoser, *Geschichte der Magie,* 2e édit., Leipzig, 1844; Eliphas Levi, *Dogme et rituel de la haute Magie,* 2 in-8°, Paris, 1856; Schürer, *Geschichte des jüdisch. Volk. im Zeit. J. C.,* t. III, p. 294-304. — 2° Il n'est guère fait, dans le Nouveau Testament, qu'une seule allusion à la magie grecque. A Éphèse, à la suite des tentatives malheureuses des fils du Juif Scéva pour chasser les démons par le nom de Jésus, un grand nombre d'habitants renoncèrent aux pratiques magiques. Ils étaient τὰ περίεργα πραξάντες, « pratiquant les choses magiques, » cf. Dion Cassius, LXIX, 11, idée qui est affaiblie dans la Vulgate : *curiosa sectati,* « poursuivant les choses curieuses. » Ils apportèrent leurs formulaires magiques et en brûlèrent une quantité qui fut estimée à cinquante mille deniers. Act., XIX, 19; cf. C. Ortlob, *De Ephesiorum libris curios. combust.,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 705-714. — Sur la jeune fille de Philippes qui avait un esprit de divination, Act., XVI, 16, voir PYTHON.

H. LESÊTRE.

MAGISTRIS (Siméon de), commentateur italien, né à Serra en 1728, mort à Rome en 1802. Entré à l'Oratoire de Rome, il s'y adonna spécialement à l'étude des langues orientales. Pie VI le nomma évêque de Cyrène *in partibus* et le chargea de la correction des livres liturgiques des Églises orientales. On lui doit la plus belle édition de Daniel qui ait été faite : *Daniel secundum Septuaginta ex tetraplis Origenis, nunc primum editus, ex singulari Chisiano Codice annorum supra 1300, græce et latine,* in-f°, Rome, 1774. Le P. de Magistris y a ajouté plusieurs dissertations, le commentaire de Daniel attribué à saint Hippolyte martyr; des fragments du livre d'Esther en chaldéen, du canon des Écritures de Papias, etc.

A. INGOLD.

MAGOG (hébreu : *Mâgôg*; Septante : Μαγώγ), fils de Japhet. Il est nommé entre Gomer, qu'on regarde généralement comme désignant les Cimériens, et Madai, c'est-à-dire les Mèdes. Gen., X, 2; I Par., I, 5. — 1° Dans Ézéchiel, XXXVIII, 2, Gog est roi de Magog. Voir GOG, t. III, col. 265. Dieu doit envoyer le feu au pays de Magog, Ezech., XXXIX, 6. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 1, et saint Jérôme, *In Ezech.,* l. XI, t. XXV, col. 356, traduisent Magog par Scythes. Mais ce mot dans le langage des anciens est à peu près aussi vague que Magog, si ce n'est qu'il désigne les peuples situés au nord et à l'est du Pont-Euxin. Magog serait donc un peuple du nord. Si Gog est le personnage qui, d'après Fr. Lenormant, est appelé dans le récit des guerres d'Assurbanipal *Gâgu bel er Sa'hi,* « Gôg, roi des Scythes, » l'étymologie donnée par Josèphe serait confirmée. Fr. Lenormant, *Les origines de l'Histoire,* Paris, 1882, t. II, p. 461. Mais d'autre part nous savons que les Scythes avaient fait, à la fin du VIIe siècle avant J.-C., une formidable invasion en Asie Mineure. Descendus des montagnes du Caucase, ils s'étaient emparés de Sardes, puis de la Médie, avaient battu Cyaxare, roi des Mèdes, et s'étaient dirigés vers l'Égypte. Psammétique Ier était parvenu à les éloigner à force de présents. Revenant sur leurs pas, ils avaient pillé le temple d'Ascalon, puis avaient été battus et détruits, laissant après eux le souvenir de leurs dévastations. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., t. II, p. 748; G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, 1899, p. 350-354, 471-474, 480. Magog peut donc désigner les Scythes établis en Asie, comme Gomer les établissements des Cimmériens dans cette même région. Voir GOMER, t. II, col. 270. — 2° Magog, est cité avec Gog dans l'Apocalypse, XX, 7. A la fin du monde, Satan sortira de la prison où il aura été renfermé pendant mille ans, pour séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre Gog et Magog, afin de les rassembler pour la guerre. Ces deux noms n'ont pas ici une signification ethnique, ils représentent en général les ennemis de l'Église.

E. BEURLIER.

MAGRON (hébreu : *Migrôn;* Septante : Μαγδών, I Reg., XIV, 2; Μαγεδδώ, Is., X, 28). Ce nom se lit deux fois dans l'Écriture. Il est raconté, I Reg., XIV, 2, que lors d'une guerre contre les Philistins, dans les premiers temps de son règne, « Saül se tenait à l'extrémité de Gabaa (*Gib'âh*), sous le grenadier de Magron. » — Environ trois siècles plus tard, Isaïe, prophétisant l'invasion de Sennachérib en Palestine, décrit ainsi la marche du roi d'Assyrie : « Il vient à Aïath, il traverse Magron, il laisse ses bagages à Machmas, [ses soldats] franchissent le défilé, ils couchent à Gaba (*Ge'ba'*); Rama (*hâ-Râmâh*) tremble; Gabaa (*Gib'âh*) de Saül prend la fuite. » Is., X, 28-29 (d'après l'hébreu). — Une première question qui se pose au sujet de ces deux passages, c'est de savoir s'il s'agit d'un seul Magron. On admet assez communément aujourd'hui que le Magron de Saül n'est pas le même que celui d'Isaïe, parce que le prophète place Magron plus au nord que ne le fait l'historien de Saül, non pas à côté de Gabaa, mais plus haut entre Aïath (HAÏ, t. III, col. 399) et Machmas (col. 507). La situation du Magron de Saül ne peut être précisée. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 185-187, la cherche à *Khirbet el-Mighram,* à un quart d'heure de marche à l'ouest de *Schafat.* Les ruines d'*El-Mighram* « couvrent un plateau en partie livré à la culture. Des amas de matériaux provenant de constructions renversées jonchent le sol. Une enceinte rectangulaire, longue de quarante pas environ et bâtie avec des blocs assez grossièrement taillés, est encore en partie debout... Çà et là, plusieurs citernes

pratiquées dans le roc ». V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 185. On identifie le Magron d'Isaïe avec les ruines de *Makrûn*, situées au nord de Machmas, sur la route de Haï. Voir K. Bædeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1893, p. 121. Cependant ce nom manque dans la grande carte anglaise de la Palestine. F. VIGOUROUX.

MAHALATH (hébreu : *Maḥălâṭ*), nom de deux femmes dans le texte hébreu. La Vulgate écrit le nom de l'une d'entre elles *Mahalath* et l'autre *Maheleth*. Ce même mot se lit dans le titre de deux Psaumes. Voir MAËLETH.

1. MAHALATH, femme d'Ésaü. Voir MAHÉLETH 1.

2. MAHALATH (Septante : Μοολαθ), fille de Jérimoth et la première des dix-huit femmes de Roboam, roi de Juda, qui était son cousin. II Par., XI, 18. Son père était un des fils de David et par conséquent frère de Salomon, le père de Roboam. Voir JÉRIMOTH 7, t. III, col. 1299. D'après un certain nombre de commentateurs, Mahalath aurait eu pour mère ou grand'mère « Abihaïl, fille d'Éliab, fils d'Isaï », et elle aurait eu trois fils, Jéhus, Somoria et Zoom. Ils suppléent la conjonction ו, « et, » devant Abihaïl et traduisent : « Roboam épousa Mahalath, fille de Jérimoth, fils de David et d'Abihaïl, fille d'Éliab, fils d'Isaï. » Les Septante et la Vulgate, au contraire, font d'Abihaïl la seconde femme de Roboam et la mère de Jéhus, de Somoria et de Zoom. Leur traduction paraît plus naturelle et mieux fondée. II Par., XI, 18-19.

MAHALON (hébreu : *Maḥlôn*, « malade [?] ; » Septante : Μααλών), fils aîné d'Élimélech et de Noémi, de la tribu de Juda et de la ville de Bethléhem. Une famine ayant obligé ses parents à se réfugier dans le pays de Moab, ils l'y emmenèrent avec son frère Chélion, et il y épousa, après la mort de son père, une femme moabite appelée Ruth, tandis que son frère Chélion en épousait une autre appelée Orpha. Ils moururent jeunes l'un et l'autre dans ce pays, au bout de dix ans. Ruth, I, 1-5; IV, 10. Booz devint l'héritier d'Élimélech et de ses deux fils en épousant Ruth, veuve de Mahalon. Ruth, IV, 9-10.

MAHANAÏM (hébreu : *Maḥănaïm ;* avec *hé* local : *Maḥănâimah*, « les deux camps » ou « les deux troupes »; Septante : Μαχαναΐν, III Reg., IV, 14; Μαναΐμ, II Reg., XVII, 24, 27; Μανάεμ, II Reg., II, 8, 12; Μαάν, Jos., XIII, 26, 30; Καμίν, Jos., XXI, 37 (hébreu, 38); ils traduisent par παρεμβολαί, « les camps, » Gen., XXXII, 1; παρεμβολή, « le camp, » II Reg., II, 29; III Reg., II, 8; la Vulgate écrit le nom *Mahanaim*, Gen., XXXII, 1; *Manaim*, Jos., XIII, 26, 30; XXI, 37; III Reg., IV, 14, elle le traduit par *castra*, « les camps, » II Reg., II, 8, 12, 29; XVII, 24, 27; III Reg., II, 8), ville lévitique de la tribu de Gad. La version syriaque l'appelle *Mahanim*. Dans Josèphe, *Ant. jud.*, VII, I, 3, ce nom est transcrit Μάναλιν ou Μάναλις, « selon les Grecs, » ajoute-t-il, Παρεμβολαί, nom qu'il emploie ordinairement ensuite.

I. ORIGINE ET SITUATION. — Jacob, à son retour de la Mésopotamie, s'étant séparé de Laban, à l'entrée des monts de Galaad, « s'en alla par le chemin qu'il avait pris et les Anges du Seigneur vinrent à sa rencontre. Quand il les eut vus, il dit : C'est le camp (*maḥănéh*) de Dieu et il appela ce lieu du nom de *Maḥănaïm*, c'est-à-dire camp, » ajoute la Vulgate. Gen., XXXII, 1-3. Josèphe, en son récit parallèle, *Ant. jud.*, I, XX, néglige le nom hébreu; il se contente de dire : Il (Jacob) appela ce lieu « l'armée de Dieu », Θεοῦ στρατόπεδον. — De l'ensemble du récit, il apparaît que Mahanaïm se trouvait au sud-ouest du Hauran, dans les anciens monts de Galaad, aujourd'hui le *Djébel-Adjlûn*, et au nord du Jaboc que Jacob franchira pour se diriger sur Sichem après avoir campé à Mahanaïm. Gen., XXXII, 22. Cette localité était sur la frontière de Gad et de Manassé oriental. Jos., XIII, 26, 30. — L'histoire du combat dans lequel périt Absalom, fils de David, l'indique à l'est ou au nord-est de la forêt d'Éphraïm. II Reg., XVII, 24; XVIII. — Aucun ancien écrivain ne donne de renseignements plus précis sur la situation de cette ville. Un *midrasch* postérieur à la clôture du Talmud remplace Mahanaïm par le nom *Rimas, Ritmâs* ou *Dimâs*, endroit tout à fait inconnu. Midrasch *Yalkout*, II Sam., XVII, 24. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*. Paris, 1868, p. 250. Estôri ha-Parchi, au XIII[e] siècle, est le premier auteur connu jusqu'ici qui ait donné une identification de cette localité. Dans *Caftor va-Phérach*, édit. Luncz, Jérusalem, 1897, p. 311, il s'exprime ainsi : « Mahanaïm, [c'est] *Maḥnéh*. Mahanaïm est à l'est de Bethsan, en ligne droite, à une demi-journée. A une heure, vers le sud, est la ville appelée *El-Estêb*, que l'on dit être la patrie du Thesbite. Au nord de cet *el-Estêb*, se trouve une rivière dont les eaux coulent été et hiver et sur les rives de laquelle se trouvent des jardins et des vergers : on l'appelle *ouadi 'l-Yabâ's*. » *Maḥnéh* auquel fait allusion l'écrivain juif n'a pas changé de nom depuis; il se trouve en effet à trois kilomètres et demi environ vers le sud-ouest de la ruine appelée par les Arabes *Lestib* ou *Lesteb* que l'on voit au pied du sommet nommé *Mar-Eliâs* (voir t. III, fig. 6, col. 53) et considérée par tous les habitants du *Djébel-Adjlûn* comme la patrie du prophète Élie. Lesteb se trouve lui-même à une distance à peu près égale de l'*ouadi 'l-Yâbis*, tenu pour l'ancien Carith. *Maḥnéh* est en effet à l'orient (au sud-est) de *Beisân*, la Bethsan biblique. Le village de *Fârâh*, dont le nom peut rappeler celui d'Éphraïm qui a dû donner son nom à la forêt où périt l'infortuné fils de David, se trouve à six kilomètres environ de Lesteb, vers l'ouest. La situation d'*el-Maḥnéh*, non moins que son nom, correspond certainement aux indications de la Bible. Sa condition seule pourrait laisser quelque doute sur son identité avec la ville de Mahanaïm qui semble s'être élevée plus tard à l'endroit où campa Jacob après s'être séparé de Laban son beau-père.

II. DESCRIPTION. — Le nom de *Khirbet Maḥnéh* ou simplement *Maḥnéh* (fig. 174) est donné à une petite colline couverte de ruines, resserrée entre deux monts qui la dominent au nord-est et au sud, et s'avançant sur la vallée appelée elle-même *ouadi Maḥnéh*. La vallée court du sud-est au nord-ouest pour aller se ramifier à l'*ouadi Yâbis* dans le voisinage de *Ba'oûn*. La colline et tous les alentours étaient, en 1890, recouverts d'une épaisse forêt de chênes et de térébinthes pour la plupart plusieurs fois séculaires, à l'exception d'une étroite clairière où le gazon épais et frais qui tapissait la terre, annonçait le voisinage d'une source. Les grands arbres ont disparu et sont remplacés, là où le sol n'a pas été complètement dénudé, par des buissons assez clairsemés. La ruine ressemble à la plupart de celles de la région : c'est un amas confus de pierres à peine équarries et de quelques pans de murs grossiers. L'étendue du *khirbet* est à peine d'un hectare en superficie. Au-dessus de la colline, à l'est, et dans le flanc de la montagne dont elle est la prolongation s'ouvrent plusieurs tombeaux d'apparence antique, creusés dans le roc. Non loin un cercle de pierres est désigné sous le nom d'*es-seiḥ el-Maḥnaûy* et considéré comme le tombeau de ce personnage. — La source, *'Aïn Maḥnéh*, est à deux cents pas au nord-ouest du *khirbet* et dans la vallée; elle jaillit assez abondante au milieu d'un bassin circulaire autour duquel sont disposées plusieurs auges de pierre rongées par le temps, dans lesquelles les bergers viennent abreuver leurs troupeaux (fig. 175). Cette source est la première que l'on rencontre dans la montagne en venant de l'orient et l'on comprend qu'elle ait pu inviter Jacob à planter sa tente en cet endroit.

III. HISTOIRE. — Jacob paraît avoir séjourné un temps

assez long à Mahanaïm. C'est de là qu'il semble avoir envoyé ses messagers à son frère Ésaü résidant en Séir, pour l'avertir de son retour de Mésopotamie, et là aussi vraisemblablement qu'il attendit leur retour. Gen., XXXIII, 1-6. — Mahanaïm faisait partie à l'arrivée des Israélites, du royaume de Basan, gouverné alors par le roi Og; aussitôt après la conquête, elle fut attribuée par Moïse à la tribu de Gad, désignée pour résidence aux lévites de la famille de Mérari et une des quatre villes de refuge de la Transjordane. Jos., XIII, 26-30; XXI, 37-38. Il semble de là, que dès lors il y avait en cet endroit une ville qui prit le nom donné à cette localité par Jacob. — Saül et son fils aîné Jonathas étant tombés sur le champ de bataille, aux monts de Gelboé, Abner cousin du roi et même à la porte de Mahanaïm la nouvelle de l'issue de la bataille. On sait comment, en apprenant la mort d'Absalom, il se laissa aller à la plus amère douleur et comment, repris durement par Joab, il sécha ses larmes et revint à la porte recevoir les hommages de ses fidèles sujets. Il attendit à Mahanaïm que les principaux de Juda vinssent le rappeler et le ramener à Jérusalem. II Sam. (II Reg.), XVII, 24; XIX, 15. — Lorsque Salomon divisa le pays d'Israël en douze préfectures, la Transjordane en eut trois : une au sud du Jaboc et deux au nord. Mahanaïm fut le chef-lieu de la préfecture occidentale du nord qui devait comprendre à peu près tout le district d'Adjloûn. Elle fut confiée à Ahinadab, fils d'Addo. III Reg., IV, 14. Il n'est plus parlé de



174. — Khirbet *Mahnéh*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

chef de son armée, redoutant sans doute les Philistins et peut-être aussi David aussitôt acclamé roi, à Hébron, par la tribu de Juda, persuada à Isboseth, fils de Saül, de s'établir à Mahanaïm. Isboseth y fut reconnu pour roi par tout Galaad, c'est-à-dire par tout le peuple de la Transjordane et par les autres tribus occidentales. II Sam. (II Reg.), II, 8-10. Mahanaïm devint ainsi la capitale du premier royaume d'Israël. C'est de Mahanaïm deux ans après que partit Abner pour porter la guerre à l'occident, contre le compétiteur du fils de Saül. Battu à Gabaon par Joab, il regagna Mahanaïm avec les débris de sa troupe. II Reg., II, 17, 29. Isboseth régna sept ans à Mahanaïm et y fut assassiné par les deux Bérothains Baana et Réchab. II Reg., IV, 6. — Quelques années plus tard, David, fuyant devant son fils révolté Absalom, vint à son tour chercher un refuge à Mahanaïm. Il y fut assisté par Sobi, fils de Nahas, roi des Ammonites, et par plusieurs Galaadites, parmi lesquels se distingua Berzellaï de Rogelim. Le roi organisa la troupe des fidèles qui l'avaient accompagné ou rejoint, mais après en avoir confié le commandement à Joab, il attendit lui-Mahanaïm dans la suite. *Maḥnéh* n'a point d'histoire.

IV. Difficultés pour l'identification. — Au souvenir de ces faits, en présence de *Maḥnéh*, on se demande : comment une localité d'apparence si commune a-t-elle pu être choisie pour résidence royale et capitale d'Israël, par Abner et par Isboseth? comment dans des conditions si peu aptes à en faire une ville de défense David et les siens menacés par les troupes d'Absalom ont-ils pu la prendre pour le lieu de leur refuge? comment d'ailleurs cette localité si restreinte aurait-elle pu accueillir les uns et les autres avec leur suite? Dans l'état de choses où nous vivons aujourd'hui et avec nos conceptions, l'identité stricte de *Maḥnéh* avec Mahanaïm doit nous paraître en effet inadmissible; tout ce que l'on pourrait concéder, ce serait, ce semble, l'identité des noms, que *Maḥnéh* procède traditionnellement de l'autre. *Maḥnéh*, établi dans la région de Mahanaïm, peut avoir pris d'elle son nom; ou bien, après la destruction de leur ville ses habitants ont pu, comme le fait s'est reproduit en maints endroits, transporter son nom à la nouvelle localité rebâtie un peu plus loin pour remplacer

l'ancienne. L'identité stricte est toutefois moins difficile à accepter, si l'on se met dans les conditions dans lesquelles se trouvaient les anciens, au XIe siècle avant l'ère chrétienne. Les villes fortes d'Israël étaient en réalité des villages, souvent fort petits, protégés seulement par un mur assez rustique, avec une porte, comme on en voit encore plusieurs aujourd'hui en Palestine. Gabaa, le village d'origine de Saül, en tout semblable aux autres, n'avait point cessé jusqu'à sa mort d'être la capitale d'Israël. Les détails sur les circonstances de la mort de son fils et successeur, Isboseth, nous montrent sa demeure, à Mahanaïm, dans les conditions d'une simple maison de villageois. II Reg., IV, 5-6. Si l'on excepte Jérusalem où David s'était fait construire par les Phéniciens, II Reg., V, 11, une habitation plus luxueuse et où il avait commencé à s'entourer d'un personnel plus nombreux, l'aspect des autres villes du royaume n'avait point changé : les détails de l'histoire et les constatations faites sur l'emplacement des cités bibliques les plus célèbres et les plus importantes nous en assurent pleinement. *Mahnéh* d'ailleurs est situé à l'arrière, à l'orient des ravins rocheux, profonds et escarpés qui déchirent les premiers plans des montagnes de l'Adjloûn, du côté du Ghôr; ces monts étaient jadis comme naguère encore d'immenses et inextricables forêts de chênes où en abattant quelques arbres on pouvait fermer tous les passages mieux que par les fossés les plus larges et les tours les plus élevées; Isboseth et David pouvaient chercher là une retraite plus sûre que dans la forteresse la plus puissante et munie de défenseurs nombreux. Ni l'un ni l'autre n'avaient à installer alors une milice régulière et permanente; leurs armées étaient composées de masses de paysans accourus pour la circonstance, apportant avec eux, ainsi que le pratiquent encore aujourd'hui les Arabes Bédouins, leurs provisions et leurs tentes pour s'abriter en dehors des villes, quand ils ne préféraient pas rester en plein air. Dans ces conditions il n'y a pas à exiger de *Mahnéh* ce que l'on pourrait demander à des villes de garnison ou aux capitales de notre époque.

Les palestinologues du reste, depuis que Seetzen, en 1806, leur a signalé la survivance du nom de *Mahnéh*, conviennent que ce nom doit être celui de Mahanaïm légèrement altéré dans sa finale et que son site pourrait être (bien que la plupart nous l'affirment catégoriquement, ils ne connaissent l'endroit que par ouï dire) celui même de Mahanaïm. Voir Seetzen, *Reisen durch Palästina,* in-8°, Berlin, 1854, t. I, p. 385; S. Merill, *East of the Jordan,* 2e édit., in-8°, New-York, 1883, p. 355, 433; Rich. von Riess, *Biblische Geographie,* in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 60; Id., *Bibel-Atlas,* in-f°, ibid., p. 19; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte,* in-12, Paris, 1877, p. 217; Van Kasteren, *Bemerkungen über einige alte Ortschaften in Ost Jordanland,* dans la *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins,* t. XIII, 1890, p. 205; Schürer, *ibid.,* t. XX, p. 2; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* in-8°, Londres, 1887, p. 187; Conder, *Heth and Moab,* in-8°, Londres, 1889, p. 177-180; Guthe, *Geographie des Alten Palastina,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 257. L. HEIDET.



175. — La fontaine de *Mahnéh*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

MAHANÉH-DAN (hébreu : *Mahănêh-Dân ;* Septante : Παρεμβολὴ Δάν; Vulgate : *Castra Dan,* « camp de Dan »), nom donné à une localité située près et à l'ouest de Cariathiarim, t. II, col. 273. Elle fut ainsi appelée parce que les Danites y campèrent, lorsqu'ils se rendirent du sud de la Palestine dans le nord pour s'emparer de la ville de Laïs. Jud., XVIII, 12. Mahanéh-Dan était situé entre Saraa et Esthaol, Jud., XIII, 25, et faisait

primitivement partie, par conséquent, de la tribu de Juda, Jos., xv, 33, mais cette portion du territoire avait été cédée à la tribu de Dan. Jos., xix, 41. On ne saurait fixer avec plus de précision le site de Mahanéh-Dan. Conder, *Palestine,* Londres, 1889, p. 258, le marque dans l'ouadi *el-Mutluk.* C'est à Mahanéh-Dan que l'esprit de Dieu commença à agir dans Samson. Jud., xiii, 25. Quelques commentateurs ont voulu faire sans raison du Mahanéh-Dan de Samson et de celui dont il est parlé dans l'histoire de la campagne des Danites contre Laïs deux localités différentes. Voir Esthaol, t. ii, col. 1971.

MAHARAÏ (hébreu : *Mahărai,* « prompt; » Septante : Νοερέ, II Reg., xxiii, 28; Μαραΐ; I Par., xi, 30; *Alexandrinus :* Μοοραΐ; *Sinaiticus :* Νερεέ), un des vaillants soldats (*gibbôrîm*) de David. Il était de Nétophat, ville de la tribu de Juda, II Reg., xxiii, 28; I Par., xi, 30, à laquelle il appartenait comme descendant de Zaraï (hébreu *laz-zarḥi*) ou Zara. David fit de lui un des douze chefs de son armée; il commandait à vingt-quatre mille hommes, chargés du service pendant le dixième mois de l'année. I Par., xxvii, 13. Dans ce dernier passage, le nom de Maharaï est écrit dans la Vulgate *Marai* et dans les Septante, Μεηρά; *Alexandrinus :* Μοοραι.

MAHATH (hébreu : *Mahat;* Septante : Μαάθ), nom des deux Lévites et d'un ancêtre de Notre-Seigneur.

1. MAHATH, Lévite de la branche de Caath, fils d'Amasaï et père d'Elcana, un des ancêtres d'Héman, chef de chœur du temps de David. I Par., vi, 35 (hébreu, 20). Il n'est probablement pas différent, d'après plusieurs interprètes, de l'Achimoth du ℣. 25 (hébreu, 11), mais les versets 25-26 paraissent altérés et il est très difficile de rétablir la leçon originale primitive.

2. MAHATH, Lévite, fils d'Amasaï, de la branche de Caath. Il vivait du temps d'Ézéchias et fut l'un de ceux qui purifièrent le Temple sous le règne de ce roi. II Par. xxxix, 12. Ézéchias le nomma plus tard, avec quelques autres, sous-intendant des revenus du Temple. II Par., xxxi, 13.

3. MAHATH, fils de Mathathias et père de Naggé, de la tribu de Juda, un des ancêtres de Notre-Seigneur. Luc., iii, 26.

MAHAZIOTH (hébreu : *Maḥăzî'ôt;* Septante : Μεαζώθ; *Alexandrinus :* Μααζιωθ), Lévite, le plus jeune des quatorze fils d'Héman, de la famille de Caath. Il vivait du temps de David et fut le chef de la vingt-troisième division des musiciens du sanctuaire. I Par., xxv, 4, 30.

1. MAHÉLETH (hébreu : *Maḥălat;* Septante : Μαελέθ), fille d'Ismaël et troisième femme d'Ésaü, dont elle était la cousine. Le frère de Jacob l'épousa dans l'intention de faire plaisir à son père Isaac, qui lui avait vu de mauvais œil prendre ses deux premières femmes parmi les filles de Chanaan. Gen., xxviii, 6-9. Dans la Genèse, xxxvi, 3, Mahéleth est appelée Basemath. Voir Basemath 2, t. i, col. 1492. Le Pentateuque samaritain porte *Maḥălaṭ* dans les deux passages.

2. MAHÉLETH, mot hébreu conservé dans le titre du Ps. lxxxvii, 1, par la Vulgate. Voir Maëleth.

MAHER-SCHALAL-KHASCH-BAZ (hébreu : *Mahêr šâlâl ḥâš baz*), nom symbolique et prophétique donné à un fils d'Isaïe. Les Septante le traduisent de la manière suivante : Τοῦ ὀξέως προνομὴν ποιῆσαι σκύλων, Is., viii, 1; Ταχέως σκύλευσον, ὀξέως πρόνόμευσον, Is., viii, 3; et la Vulgate : *Velociter spolia detrahe, cito prædare,* Is., viii, 1; *Accelera spolia detrahere, festina prædari,* Is., viii, 3, « Hâte-toi d'enlever les dépouilles, prend vite le butin. » Dieu commanda au prophète d'écrire sur une tablette, avec un burin d'homme, c'est-à-dire en écriture intelligible : *Mahêr šâlâl ḥâš baz.* Et un fils étant né à Isaïe, Dieu lui dit : « Donne-lui pour nom *Mahêr šâlâl ḥâš baz,* car avant que l'enfant sache dire : mon père, ma mère, on portera les richesses de Damas et les dépouilles (*šâlâl*) de Samarie devant le roi d'Assyrie. » Is., viii, 1-4. Le Seigneur annonçait ainsi à Achaz et à son peuple, épouvantés par la coalition qu'avaient formée contre eux Rasin, roi de Damas, et Phacée, roi d'Israël, qu'ils ne devaient point s'effrayer, puisque ces deux princes allaient être battus et dépouillés par le roi d'Assyrie. En effet, peu après, Rasin fut défait et tué par Théglathphalasar, IV Reg., xvi, 9, et le royaume de Phacée fut ravagé par le même prince, qui emmena captifs une partie des habitants de la Palestine du Nord. IV Reg., xv, 29. — Les noms propres hébreux, étant toujours significatifs, se prêtent aisément aux allusions prophétiques, comme dans cet oracle d'Isaïe. Nous en trouvons d'autres exemples dans Is., vii, 3 (*Se'âr Yâšûb*), et dans Osée, son contemporain. Voir Lo-Ammi, Lo-Ruchamah, col. 317, 363.

MAHIDA (hébreu : *Meḥidâ';* Septante : Μααδά, I Esd., ii, 52; Μιδά, II Esd., vii, 54; *Alexandrinus* et *Sinaiticus :* Μεειδά), chef d'une famille de Nathinéens, dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., ii, 52; II Esd., vii, 54.

MAHIR (hébreu : *Mehir,* « prix de vente; » Septante : Μαχιρ), fils de Caleb (hébreu : *Kelûb*), le frère de Sua, de la tribu de Juda. Il eut pour fils Esthon. I Par., iv, 11. Voir Caleb 3, t. ii, col. 59.

MAHOL (hébreu : *Mâḥol;* Septante : Μαλ; *Alexandrinus :* Ἀμαδ), père des trois sages Héman, Chalcol et Dorda, auxquels Salomon était supérieur en sagesse. III Reg., iv, 31 (hébreu, v, 11). Le mot *mâḥôl,* en hébreu, signifie « danse ». Ps. xxx, 12; cxlix, 3; cl, 4 (texte hébreu). De là vient que divers interprètes prennent *mâḥôl* pour un nom commun et non pour un nom propre, et traduisent, en conséquence : « Héman, Chalcol et Dorda, pères de la danse, » c'est-à-dire, d'après eux, par hébraïsme, habiles à conduire des chœurs de danse, musiciens célèbres. Cf. Frd. Keil, *Die Bücher der Könige,* 2e édit., 1876, p. 45. On allègue en faveur de cette explication que Chalcol et Dorda sont appelés fils de Zara et non fils de Mahol, dans I Par., ii, 6 cependant, comme dans le passage de III Reg., iv, 31 rien n'indique que le roi Salomon soit présenté comme musicien et chorège et qu'au contraire la comparaison porte sur la sagesse de ce prince, la plupart des commentateurs regardent Mahol comme un nom d'homme. Voir Chalcol, Dorda, t. ii, col. 505, 1492; Héman 2, t. iii, col. 587.

MAHUMITE (hébreu : *ham-Maḥăvîm;* Septante : ὁ Μαωί; *Alexandrinus :* ὁ Μαωείν), surnom d'Éliel, un des vaillants soldats de David. I Par., xi, 46. *Maḥăvîm* paraît être un nom ethnique, désignant la patrie d'Éliel, mais la forme plurielle de ce mot est irrégulière et semble altérée. On croit communément que *Maḥăvîm* signifie « originaire de Mahanaïm » ou Manaïm. Jos., xiii, 26. Il faudrait donc lire : *ham-Maḥanîmî.* Voir Éliel 5, t. ii, col. 1677.

MAHUS Jean, d'Oudenarde, commentateur néerlandais, frère mineur, enseigna les saintes Lettres dans le couvent de son ordre à Louvain. Sa réputation de vertu et de science le fit nommer premier évêque de Daventry; mais son grand âge le contraignit à refuser cette

dignité, et il passa les derniers jours de sa vie dans la retraite. Les Gueux, ayant envahi Daventry, s'emparèrent de lui, et, après mille outrages et supplices, le laissèrent mort sur une des places de la ville, en l'an 1572. Il avait donné au public : 1. *Epitome annotationum in Novum Testamentum, ex quinta et ultima editione Erasmi Roterodami*, in-8°, Anvers, 1538; 2. *Compendium commentariorum Francisci Titelmani, minoritæ, in Psalmos*, Anvers; 3. *In Epistolas D. Pauli Epitome*, dont les bibliographes ne décrivent pas l'édition; 4. *Divi Joannis Chrysostomi in Evangelia secundum Matthæum commentaria, ab Arianorum fæce purgata.* Cet ouvrage consiste en 54 homélies, et fut imprimé à Anvers en 1537. Une autre édition sortit des mêmes presses en 1645; une 3e fut donnée à Paris; 5. Il revit et collationna l'Exposition de saint Bonaventure sur saint Luc, dans les mss. des couvents de frères mineurs de Louvain, Bruxelles, Gand et Utrecht. Elle fut imprimée à Anvers en 1539, en un volume in-8°, que les bibliographes franciscains signalent d'après le catalogue de la Bibliothèque royale de Paris. Elle fut réimprimée à Venise en 1574, en un volume in-8°, qui renfermait aussi les Commentaires du même docteur sur les Lamentations de Jérémie. Cette édition fut surveillée et annotée par le Frère Mineur Jean Balain ou Balagni.

P. APOLLINAIRE.

MAIER Adalbert, exégète catholique allemand, né à Villingen, en Bade, le 26 avril 1811, mort à Fribourg-en-Brisgau le 29 juillet 1889. Après avoir fait ses études dans ces deux villes, il fut ordonné prêtre le 27 août 1836 et reçu docteur le 8 novembre de la même année. Il avait été élève de Léonard Hug. Il commença dans l'été de 1837 à faire un cours d'exégèse à l'université de Fribourg sur l'Ancien ot le Nouveau Testament et il célébra en 1886 le jubilé de son long enseignement. Voici la liste de ses œuvres : *Exegetisch-dogmatische Entwickelung der neutestamentlichen Begriffe von* Ζωή, Ἀνάστασις *und* Κρίσις, in-8°, Fribourg, 1840; *Commentar über dos Evangelium des Johannes*, 2 in-8°, Fribourg, 1843-1845; *Commentar über den Brief Pauli an die Römer*, in-8°, Fribourg, 1847; *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, in-8°, Fribourg; 1852; *Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther*, in-8°, Fribourg, 1857; *Commentar über den Brief an die Hebräer*, in-8°, Fribourg, 1861; *Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther*, in-8°, Fribourg, 1865. — Voir Frdk. von Weech, *Badische Biographien*, in-8°. Karlsruhe, t. IV, 1891, p. 254-258.

MAILLE. Voir COTTE DE MAILLES, t. II, col. 1056.

MAÏMAN (hébreu : *Miyâmin;* Septante : Μεϊαμίν), prêtre de la famille d'Éléazar. Il vivait du temps de David et fut le chef de la sixième classe sacerdotale, lorsque le roi divisa les enfants d'Aaron en vingt-quatre groupes. I Par., XXIV, 9.

MAIMOUNI, vulgairement : **MAIMONIDE** Moïse, ou Mose ben Maimon, théologien et exégète juif, né à Cordoue le 30 mars 1135, mort le 13 décembre 1204. On le désigne souvent sous le nom de Rambam, composé des initiales des mots : Rabbi Moïse Ben Maïmon. Après avoir erré en divers pays avec sa famille, il se rendit en 1165 en Palestine et plus tard en Égypte. Il s'y établit à Fostat (vieux Caire), où il fit des cours publics et devint médecin du sultan. Les Juifs le regardent comme le plus grand de leurs rabbins et l'appellent « la Lumière de l'Orient et de l'Occident ». Il s'attacha surtout à commenter le Talmud. Ses principaux ouvrages sont : le *Yad ḥazakah* (« main forte ») ou *Mischnah Thorah* (« seconde loi »), 2 in-f°, sans lieu ni date, exposition systématique des doctrines religieuses du judaïsme (rééditions à Soncino, 1490; Constantinople, 1509, etc.); le *Dalalat al-Haïrin* (*Guide des égarés*), écrit en arabe et plus connu sous le nom de *Moréh Nebouchim*, titre qui lui fut donné par Tob ben Joseph, qui le traduisit en hébreu. Cette version parut d'abord sans lieu, ni date, puis in-f°, à Venise, 1551; in-4°, Berlin, 1791; in-f°, Paris, 1520; in-4°, Bâle, 1629 (par Buxtorf) avec traduction latine. S. Munk en a donné l'édition suivante : *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives*, 3 in-8°, Paris, 1856-1866. Maimonide écrivit cet ouvrage pour un de ses disciples, afin de lui apprendre comment il faut entendre les locutions de l'Écriture Sainte qui s'éloignent de l'usage ordinaire et ne doivent pas s'expliquer dans le sens littéral. — Voir Beer, *Leben und Wirken des Maimonides*, Prague, 1844; Stein, *Moses Maimonides*, in-8°, La Haye, 1846; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, in-8°, Paris, 1859, p. 461; Abr. Geiger, *Moses ben Maimon*, in-8°, Rosenberg, 1850; J. Münz, *Die Religionsphilosophie des Maimonides*, in-8°, Berlin, 1887; L. Bardowicz, *Die rationale Schriftauslegung des Maimonides*, in-8°, Berlin, 1893; W. Bacher, *Die Bibelexegese Moses Maimûni's*, in-4°, Strasbourg, 1897; Ad. Jellinek, *Bibliographie de Maimonide* (en hébreu), in-8°, Vienne, 1893.

1. MAIN (hébreu : *yâd, kaf,* « le creux de la main, » *hofnaîm,* « les deux mains formant le creux, » *qomés* et *šo'al,* « la pleine main, » la poignée, *téfah,* « la paume de la main, » mesure, voir PALME; chaldéen : *pas;* Septante : χείρ; Vulgate : *manus, palma;* la main droite : *yâmîn,* δεσιά, *dextera;* la main gauche : *sem'ol,* ἀριξτερά, *sinistra*), organe s'articulant à l'extrémité du bras de l'homme, composé de la paume et de cinq doigts, et servant au toucher, à la préhension, etc. Voir BRAS, t. I, col. 1909; DOIGT, t. II, col. 1461.

I. AU SENS PROPRE. — 1° La main est très souvent nommée dans la Sainte Écriture, à propos de toutes sortes d'actes. Gen., XXVII, 22; Exod., IV, 4; Jos., VIII, 18; I Reg., II, 13; Is., XIII, 8; Dan., X, 10; Matth., VIII, 3; Act., III, 7. — 2° La loi ordonnait de couper la main à la femme qui avait commis un acte honteux désigné par le texte sacré. Deut., XXV, 12. — Au temps de Judas Machabée, la tête et la main coupées de Nicanor furent apportées à Jérusalem. II Mach., XV, 30, 32. Chez les anciens, tant Égyptiens que Chaldéens, on coupait la main des prisonniers ou des morts et l'on en faisait le dénombrement après la bataille. Cf. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. XIX, CCXXII; Rosellini, *Monumenti storici*, p. XCIV, CXXXII, CXXXV



176. — Dénombrement des mains coupées après la bataille. Thèbes. Du temps de Ramsès II.
D'après Champollion, *Monuments d'Égypte*, pl. CCXXII.

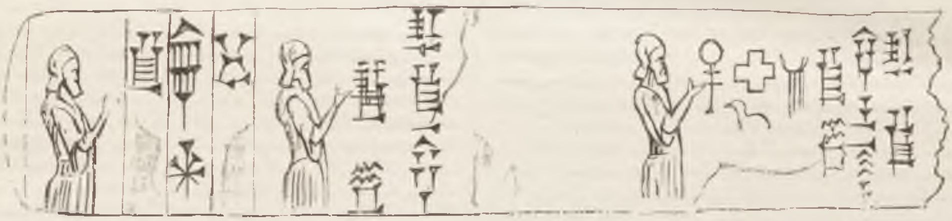
(fig. 176). — Baltassar vit apparaître une main mystérieuse qui traçait des signes sur la muraille de son

palais. Dan., v, 5, 24. — Antiochus fit couper les mains aux frères Machabées. II Mach., vii, 4, 7, 10. — Judas mettait la main au plat, quand Notre-Seigneur le dénonça. Matth., xxvi, 23; Marc., xiv, 20; Luc., xxii, 21. — Saint Paul, après avoir été renversé et aveuglé sur le chemin de Damas dut être conduit par la main, Act., ix, 8, et c'est à sa main qu'une vipère s'attacha dans l'île de Malte. Act., xxviii, 3. — On se servait de la main pour souffleter. Matth., xxvi, 67. Voir Soufflet. — Sur les ablutions des mains chez les Juifs, voir Laver (Se) les mains, col. 136. — 3° La main formant le creux, *kaf,* ou les deux mains réunies de manière à former cavité, *ḥofnaîm,* devenaient des récipients en certaines occasions. On pouvait ainsi porter de la cendre, Exod., ix, 8, de la poussière, III Reg., xx, 10, de l'orge, Ezech., xiii, 19, des charbons ardents, Ezech., x, 2, 7, de la farine, III Reg., xvii, 12, des parfums, Lev., xvi, 12, de l'huile, Lev., xiv, 15, etc. — Les trois cents hommes que Gédéon prit avec lui s'étaient contentés de boire l'eau du torrent dans le creux de leur main. Jud., vii, 6. — Le creux de la main ne serait propre ni à mesurer les eaux, Is., xl, 12, ni à recueillir le vent. Prov., xxx, 4. — La main pleine ou poignée, *qomèṣ,* Lev., ii, 2; v, 12; vi, 8, quelquefois les deux mains pleines, *ḥofnaim,* Eccle., iv, 6, supposent l'abondance. Pendant sept années, au temps de Joseph, la terre d'Égypte rapporta *liqemâṣim,* « à poignées, » c'est-à-dire abondamment, δράγματα, *manipulos.* Gen., xli, 47. Une récolte maigre, au contraire, est celle qui n'emplit pas une poignée. Ps. cxxix (cxxviii), 7. — 4° Quand Jéroboam voulut faire saisir le prophète qui maudissait l'autel idolâtrique de Bethel, sa main se dessécha et fut paralysée; mais, à la prière du prophète, elle fut bientôt guérie. III Reg., xiii, 4-6. — Un jour, dans une synagogue, se trouva en présence de Notre-Seigneur, un homme qui avait une main desséchée, ξηρά, *arida.* Matth., xii, 10-13; Marc., iii, 1-5; Luc., vi, 6-10. Saint Jérôme, *In Matth.,* II, xii, t. xxvi, col. 78, rapporte que, d'après l'Évangile des Nazaréens et des Ébionites, cet homme était tailleur de pierres. Il aurait ainsi formulé sa prière : « J'étais tailleur de pierres, gagnant ma vie avec mes mains. Je te prie, Jésus, de me rendre la santé, pour que je n'aie pas la honte de mendier ma nourriture. » Sa main était desséchée et atrophiée par suite d'une paralysie locale qui empêchait la nutrition et le mouvement dans ce membre. Cependant, sur l'ordre du Sauveur, cet homme eut assez de foi pour mouvoir et étendre la main, et il fut guéri. — 5° Par analogie, le nom de « mains », *yadôt,* ἀγκωνίσκοι, *incastraturæ,* est donné à des crochets ou tenons qui doivent, comme des mains, soutenir les ais du tabernacle, Exod., xxvi, 17, 19; xxxvi, 22, 24, et aux essieux, χεῖρες, *axes,* des roues des bassins d'airain, qui retenaient les rayons, comme des mains. III Reg., vii, 32, 33.

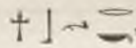
II. Au sens figuré. — 1° Comme la main est un des principaux instruments de l'action chez l'homme, elle figure le pouvoir d'agir, Eccli., xxxviii, 35, la puissance. Jos., viii, 20; Jud., vi, 13; I Par., xviii, 3; Ps. lxxvi (lxxv), 6; Is., xxviii, 2; Jer., xii, 7; I Reg., iv, 3; II Reg., xiv, 16, etc.; la force qui soumet et châtie, I Reg., xxiii, 17; Ps. xxi (xx), 9; Lam., 1, 7, etc. — 2° De là, un certain nombre d'expressions qui se rencontrent souvent. La « main avec » quelqu'un figure l'accord, le concours, etc. Exod., xxiii, 1; I Reg., xxii, 17; II Reg., iii, 12; IV Reg., xv, 19, etc. La « main contre » quelqu'un marque au contraire l'hostilité et le mal fait à un autre. Gen., xxxvii, 27; Deut., xiii, 9; Jos., ii, 19; I Reg., xviii, 17, 21; xxiv, 13, 14; II Reg., iii, 12; IV Reg., xv, 19, etc. — Être « dans la main », c'est être avec quelqu'un, Gen., xxxii, 14; xxxv, 4; Num., xxxi, 49; Deut., xxxiii, 3; Jer., xxxviii, 10, etc., ou en son pouvoir, Gen., ix, 2; xiv, 20; xxxii, 17; xlii, 37; Exod., iv, 21; II Reg., xviii, 2; III Reg., xiv, 27; IV Reg., x, 24; II Par., xxv, 20; Job, viii, 4; Sap., iii, 1; Matth., xxvi, 45, etc., sous sa direction. I Par., xxv, 2, 3, 6; II Par., xxiii, 18; xxvi, 11, 13, etc. Ce qui se fait « sans la main » d'un autre se fait sans son aide ou son concours. Job, xxxiv, 20; Dan., ii, 34; viii, 25; Lam., iv, 6. « Par la main » signifie par l'intermédiaire ou le ministère de quelqu'un. Num., xv, 23; III Reg., xii, 15; II Par., xxix, 25; Esth., i, 12; Is., xx, 2; xxxvii, 24; Jer., xxxvii, 2; Act., v, 12; vii, 25; xi, 30; xix, 11, etc. C'est « de la main » de quelqu'un qu'on reçoit, « de la main » d'un ennemi qu'on est délivré. Gen., ix, 5; xxxiii, 19; Exod., xviii, 9; I Reg., xvii, 37; Ps. xxii (xxi), 21; Job, v, 20; Is., xlvii, 14, etc. — 3° « Mettre la main » sur quelqu'un, c'est s'emparer de lui. Luc., xx, 19; xxi, 12; Joa., vii, 30, 44; Act., iv, 3; xii, 1, etc. « Mettre en main, » c'est donner le pouvoir de disposer d'une chose. Joa., iii, 35; xiii, 3. Être « sous la main », c'est être à la disposition de quelqu'un, I Reg., xxi, 4, être tout préparé. Job, xv, 23. « Selon la main » signifie selon la manière. III Reg., x, 13; Esth., i, 7; ii, 18. Il suit de ce qui précède que la « main courte » marque la faiblesse ou l'impuissance. Num., xi, 23; Is., l, 2; lix, 1, etc. — 4° Comme les mains sont aux deux côtés du corps, « à la main » veut encore dire à côté, ou près, à portée de quelque chose. Exod., ii, 5; Deut., ii, 37; I Reg., xix, 3; Jer., xlvi, 6, etc. « Des deux mains » ou des deux côtés signifie en long et en large. Gen., xxxiv, 21; Ps. civ (ciii), 25. Les mains d'un meuble sont ses panneaux latéraux, III Reg., vii, 35, et celles d'un siège sont ses côtés. I Reg., x, 19; II Par., ix, 18. Les mains désignent encore le rang, Num., ii, 17, l'emplacement, Deut., xxiii, 12 (13); Is., lvii, 8, les parties ou divisions. Gen., xlvii, 24; IV Reg., xi, 7; II Esd., xi, 1; Dan., i, 20. — 5° Les mains servant à l'accomplissement de la plupart des actions, on appelle « œuvres des mains » le travail, Gen., v, 29; xxxi, 42; Tob., ii, 19; Job, i, 10; Ps. xc (lxxxix), 17; cxxxviii (cxxxvii), 2, et les biens matériels qu'il rapporte. Prov., xxxi, 16, 31. On donne le même nom aux actes d'ordre moral, Prov., xii, 14, bons, Judith, xiii, 7, ou mauvais. III Reg., xvi, 7; Ps. ix, 17; Jer., xliv, 8; Apoc., ix, 20. C'est pourquoi le Seigneur conseille de couper la main, si elle est une occasion de tentation ou de chute, Matth., v, 30, ce qui signifie qu'il faut sacrifier ce à quoi on tient le plus, quand l'intérêt du salut l'exige. La pureté des mains consiste à ne point commettre d'actions mauvaises. Gen., xx, 50; xxxvii, 27; Ps. xviii (xvii), 21. Dans le cas contraire, on a l'iniquité ou l'injustice dans les mains. Job, xvi, 17; xxxi, 7; Ps. xxvi (xxv), 10; Is., lix, 6; Jon., iii, 8. — Les idoles sont appelées « œuvres de la main des hommes », par opposition avec le Dieu incréé et créateur. Deut., xxvii, 15; Ps. cxiv (cxiii), 4; Bar., vi, 50; Act., vii, 41, etc. — 6° Dans saint Paul, I Cor., xii, 15, 21, la main, partie du corps, figure tel ou tel fidèle, partie du corps mystique de l'Église.

III. Au sens symbolique. — Certains gestes de la main ont, naturellement ou par convention, un sens symbolique en harmonie avec les idées ou les sentiments qu'ils expriment. — 1° La main sur la bouche, comme pour la fermer, signifie le silence qu'on entend garder ou imposer. Job, xxi, 5; xxxix, 34; Prov., xxx, 32; Sap., viii, 12; Eccli., v, 14. On fait aussi un geste de la main pour imposer le silence et l'attention à une assemblée. Act., xii, 17; xxi, 40; xxvi, 1. Mettre ses mains sur sa tête, comme si l'on y recevait un coup grave, est un signe de grande douleur. II Reg., xiii, 19; Jer., ii, 37. On bat des mains soit par moquerie, Nah., iii, 19; Lam., ii, 15, soit pour marquer la joie et l'admiration. IV Reg., xi, 12; Judith, xiv, 13; Ps. xlvii (xlvi), 2; xcviii (xcvii), 8. Pour conclure un contrat, on frappe dans la main de celui avec qui l'on traite. Prov., vi, 1; xi, 15; xvii, 18; xxii, 26. Donner la main marque parfois qu'on s'engage, qu'on fait alliance ou qu'on se

soumet. IV Reg., x, 15; I Par., xxix, 24; II Par., xxx, 8; I Esdr., x, 19; Lam., v, 6; Ezech., xvii, 18. Une vie qu'on tient entre ses mains est une vie exposée, que l'ennemi peut ravir. Jud., xii, 3; I Reg., xxviii, 21; Job, xiii, 14; Ps. cxix (cxviii), 109. On lève la main pour faire serment. Gen., xiv, 22; Deut., xxxii, 40; Dan., xii, 7. On l'étend pour s'emparer injustement de ce qui est à d'autres. Exod., xxii, 8; I Mach., xiv, 31. Se croiser les mains, Prov., vi, 10; xxiv, 33; Eccle., iv, 5, les cacher dans le plat, ou dans son sein, comme traduisent les versions, Prov., xix, 24; xxvi, 15, c'est faire acte de paresse. Tendre la main, c'est appeler du secours. Jer., l, 15. Regarder aux mains des autres indique qu'on attend d'eux une aumône, Eccli., xxxiii, 22, ou des ordres. Ps. cxxiii (cxxii), 2. Baiser la main constitue une marque de respect. Eccli., xxix, 5. Enfin l'expression *yâd leyâd,* « la main à la main, » Prov., xi, 21; xvi, 5, signifie simplement : certes, assurément. — 2° D'autres expressions analogues s'emploient pour les choses religieuses. Telles sont « mettre la main sous la cuisse, » voir Jambe, t. iii, col. 1114; « imposer les mains, » voir Imposition des mains, t. iii, col. 847. Remplir les mains de quelqu'un, c'est le consacrer par le sacerdoce. Exod., xxviii, 41; xxix, 9; Lev., xxi, 10. Emplir ses mains pour le Seigneur signifie lui offrir des dons. Exod., xxxii, 29; I Par., xxix, 5; II Par., xiii, 9; xxix, 31. On élève les mains pour bénir, Luc., xxiv, 50, et surtout pour prier (fig. 177), ce geste semblant approcher du Dieu qui est au ciel la main du suppliant. Exod., xvii, 11; Deut., xxxii, 40; III Reg., viii, 22; Ps. lxiii (lxii), 5; cxxxiv (cxxxiii), 2; II Mach., xiv, 34; I Tim., ii, 8, etc. On étend également les mains, soit pour bénir, Gen., xlviii, 14, soit pour prier. Ps. lxxxviii (lxxxvii), 10; Is., i, 15; Jer., xv, 6; Soph., i, 4; I Mach., xii, 39.



177. — Assyriens priant les mains étendues. Cylindre antique.
D'après F. Menant, *Empreintes de Cylindres assyriens*, pl. ii, fig. 8.

IV. La droite et la gauche. — 1° La droite marque souvent un côté, Exod., xxix, 22; Ps. lxxiii (lxxii), 23; III Reg., vii, 39; Jer., xxii, 24; Ezech., x, 3, etc., et la gauche l'autre côté. III Reg., vii, 49; Gen., xiii, 9; xiv, 15; xxiv, 49; Jud., iii, 21; Ezech., xxxix, 3, etc. — 2° A droite et à gauche signifie partout, Is., liv, 3; Zach., xii, 6; I Mach., v, 46, et ni à droite, ni à gauche veut dire nulle part. II Reg., xiv, 1, 9. On peut s'écarter à droite ou à gauche. I Reg., vi, 12. Le faire, au sens moral, ce n'est pas suivre la ligne droite du devoir. Num., xx, 17; Deut., ii, 27; v, 22; xvii, 20; Jos., i, 7; IV Reg., xxii, 2; Prov., iv, 27; Is., xxx, 21, etc. — 3° La droite est la place de la puissance, de l'autorité, du bien, etc. La reine est à la droite du roi. III Reg., ii, 19; Ps. xlv (xliv), 10. C'est la place que le Père éternel assigne à son Fils incarné. Ps. cx (cix), 1; Matth., xxvi, 64; Marc., xiv, 62; Act., vii, 55, Col., iii, 1, etc. Le fils préféré de Jacob est appelé Benjamin, « le fils de la droite, » Gen., xxxv, 18, « l'homme de la droite. » Ps. lxxx (lxxix), 18. C'est à la droite du Souverain Juge que seront placés les bons, figurés par les brebis. Matth., xxv, 33. La main droite est oridinairement celle qui fait acte de puissance, de bonté, etc. Gen., xlviii, 18; Exod., xv, 6; Ps. xviii (xix), 36; cxviii (cxvii), 16; cxxxvii (cxxxvi), 5; Is., xlviii, 13; lxii, 8; Act., ii, 33; Apoc., ii, 1, etc. A droite se tient celui qui prête secours. Ps. xvi (xv), 8; cix (cviii), 31; cx (cix), 5; cxxi (cxx), 5. C'est avec la main droite qu'on fait alliance. I Mach., xi, 50; xiii, 45; II Mach., iv, 34; xii, 11; Gal., ii, 9, etc. — Par contre, c'est aussi la place de l'accusateur. Ps. cix (cviii), 6; Zach., iii, 1, et parfois de l'ennemi. Job, xxx, 12; Ps. xci (xc), 7. — 4° La gauche est le côté de ce qui est inférieur ou mauvais. Au dernier jugement, les boucs, qui figurent les méchants, sont placés à gauche. Matth., xxv, 33. Tandis que l'esprit du sage est porté vers sa droite, *limînô,* c'est-à-dire vers le bien, l'esprit du sot est porté vers sa gauche, *liśm'olô,* c'est-à-dire vers le mal. Eccle., x, 2. Le premier sait ce qu'il fait et le fait bien, le second agit gauchement et mal. Les enfants ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche, c'est-à-dire le bien du mal. Jon., iv, 11. On a donné différents sens au mot *'abrêk,* que les coureurs égyptiens criaient devant Joseph. Gen., xli, 43. Voir Abrek, t. i, col. 90. D'après J. Lieblein, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* 1898, p. 202-120, le mot hébreu ne ferait que reproduire le mot égyptien , *ab-rek,* « à gauche, toi! » invitant les allants et venants à prendre leur gauche sur leur chemin pour laisser le milieu libre. C'est ainsi qu'au Caire, aujourd'hui encore, on crie devant les grands personnages *šimalak!* « à ta gauche ! » Cf. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians,* t. i, p. 209; Levesque, dans la *Revue biblique,* Paris, 1899, p. 418. W. Spiegelberg, dans *Orient. Litterarische Zeitung,* 1903, p. 318, croit que *'abrêk* veut simplement dire : « Attention! Prenez garde! » Il se fonde sur deux passages dans lesquels le mot égyptien *'br-k* paraît avoir ce sens. — 5° David avait à son service des guerriers ambidextres, qui se servaient également bien des deux mains pour lancer des pierres et tirer de l'arc. I Par., xii, 2. Les Scythes faisaient de même, et Platon, *Leges,* vii, trad. Grou, Paris, 1845, p. 299, 300, aurait voulu qu'on apprît aux enfants à devenir adroits des deux mains dans tous les exercices physiques. Aod, Jud., iii, 15, et sept cents frondeurs de la tribu de Benjamin étaient gauchers, Jud., xx, 16, bien que les versions présentent ces derniers comme ambidextres. — 6° Comme les Hébreux se tournaient habituellement vers le soleil levant, le sud était pour eux à droite et s'appelait *yâmîn,* I Reg.., xxiii, 19; II Reg., xxiv, 5; Ps. lxxxix (lxxxviii), 13; Job, xxiii, 9, le nord à gauche et s'appelait *śem'ol.* Gen., xiv, 15; Job, xxiii, 9.

V. La main de Dieu. — 1° La main de Dieu n'est autre chose que l'exercice de sa puissance souveraine sur les hommes et sur le monde. Exod., xiv, 31; Job, xxvii, 11. Cette main est lourde, I Reg., v, 6, 11, quand elle châtie ou éprouve. Exod., vii, 4; Deut., ii, 15; Jud., ii, 15; Ruth, i, 13; II Reg., xxiv, 14; Is., x, 10; Ezech., xiii, 9; Am., i, 8; Act., xiii, 11; Heb., x, 31, etc. Cette main puissante, Deut., ix, 26; xxvi, 8; Jos., iv, 25;

I Pet., v, 6, répand ses bienfaits sur l'homme et lui assure son aide quand elle est avec lui, Luc., I, 66, ou quand elle se repose sur lui. II Par., xxx, 12; I Esd., VII, 6, 9, 28; VIII, 18, 22, 31; II Esd., II, 8, 18; Is., I, 25; Zach., XIII, 7, etc. Elle se repose encore sur certains hommes pour leur communiquer l'esprit prophétique. III Reg., XVIII, 46; IV Reg., III, 15; Is., VIII, 11; Ezech., I, 3; III, 14, 22; VIII, 1; XXXVII, 1, etc. — 2° Les mains du Fils de Dieu fait homme devaient être percées. Ps. XXII (XXI), 17. Cf. Zach., XIII, 6, et LION, t. III, col. 278. Il les montra en cet état après sa résurrection. Luc., XXIV, 39, 40; Joa., XX, 20-27. — Sur la « main » dans le sens de stèle ou de monument commémoratif, voir MAIN D'ABSALOM. H. LESÊTRE.

2. MAIN D'ABSALOM (hébreu : *yâd 'abšâlôm*; Septante : χεὶρ Ἀβεσσαλώμ; Vulgate : *manus Absalom*), nom du monument ou *maṣṣébéṭ* qu'Absalom s'était érigé de son vivant dans la Vallée du Roi. II Reg., XVIII, 18. Le *maṣṣébéṭ* était une stèle, στήλη, *titulus*, une pierre dressée sur laquelle on pouvait graver une inscription. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, X, 3, « Absalom s'était érigé dans la Vallée royale une colonne de marbre, στήλην λίθου μαρμαρίνου, placée à deux stades de Jérusalem, qu'il appela sa main, ἰδίαν χεῖρα, disant que, si ses fils périssaient, son nom du moins resterait sur cette colonne. » Il y avait donc vraisemblablement une inscription sur cette stèle. Cf. C. Erdmann, *De monumento Absalomi*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 685-692. Le monument appelé aujourd'hui Tombeau d'Absalom, bien que lui aussi à deux stades de Jérusalem, ne saurait être confondu avec la stèle primitive, tant à raison de son importance que de son architecture très postérieure. Voir ABSALOM, t. I, col. 98, et de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 291-295; V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 199-200. Il se peut que la stèle ait été élevée à cet endroit et remplacée plus tard par un monument plus considérable, de style qui accuse soit l'enfance, soit la décadence de l'art. — Mais pourquoi ce nom de « main » attribué par Absalom à sa stèle? Déjà Saül s'était érigé sur le Carmel une *yâd*, χείρ, que la Vulgate appelle *fornix triumphalis*, « arc de triomphe. » I Reg., XV, 12. Dans Isaïe, LVI, 5, le Seigneur promet de donner dans sa maison, à ceux qui lui seront fidèles, *yâd vâšêm*, τόπος ὀνομαστός, *locus et nomen*. Le mot *yâd* peut en effet avoir aussi le sens d'emplacement, Deut., XXIII, 12 (13); Is., LVII, 8, bien que dans ce dernier passage le sens de stèle ne soit pas absolument improbable. Il n'est pas à croire que dans l'expression « main d'Absalom », le mot *yâd* ait le sens d'ouvrage, par substitution de la cause à l'effet. Cette explication ne conviendrait pas aux autres passages. On a retrouvé bon nombre d'anciennes stèles puniques au sommet desquelles était gravée une main. Voir t. I, fig. 238, 239, 240, col. 909, 910; t. II, fig. 599, col. 1903; fig. 675, col. 2295; t. III, fig. 75, col. 342. Cette main ouverte est dressée vers le ciel, généralement à la pointe du cippe ou de la pyramide (fig. 178). Les Arabes la peignent encore en noir sur la chaux blanche qui enduit leur maison; elle éloigne le mauvais œil. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1888, p. 282. Cette représentation a dû être traditionnelle chez les Phéniciens, et, comme ces derniers étaient les entrepreneurs des travaux d'art chez les Hébreux, on en peut conclure que les stèles de Saül et d'Absalom appartenaient à la facture phénicienne, ou que tout au moins elles l'imitaient. Il semble assez naturel dès lors que le nom de *yâd* ait été attribué aux cippes, aux colonnes ou aux pyramides qui portaient une main sculptée. On ne signale pas en Palestine de cippes sur lesquels soit gravée ou sculptée une main. Mais l'intention d'Absalom, en faisant dresser son monument, était manifeste, « De son vivant, Absalom s'était fait ériger un monument dans la Vallée du roi; car il disait : Je n'ai point de fils par qui le souvenir de mon nom puisse être conservé. » II Reg., XVIII, 18. Le mort, enfoui en terre, à l'abri de toute profanation, voulait encore faire figure



178. — Stèle votive de Carthage
D'après *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars. I, t. III, pl. XLV.

parmi les vivants. La stèle funéraire perpétuait son souvenir. Les inscriptions phéniciennes présentent des formules très conformes à l'idée attribuée à Absalom : cippe élevé « de mon vivant », « cippe parmi les vivants, » « cippe mémoire parmi les vivants, » « au-dessus de la couche de mon repos éternel. » Cf. *Corpus inscript. phœnic.*, 46, 58, 59, 116; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 235. H. LESÊTRE.

MAIR, MAIRE, MAJOR John, théologien écossais, né à Gleghorn en 1469, mort à Saint-Andrew vers 1550. Il vint à Paris pour terminer ses études et y obtint le titre de docteur en théologie. De retour en Écosse, il fut nommé à une chaire de l'université de Saint-Andrew. Il revint bientôt à Paris, où il enseigna au collège de Montaigu. Vers 1530 il était de nouveau à Saint-Andrew et en 1549 il se déclarait ouvertement pour l'établissement d'une Église nationale écossaise. Parmi ses écrits on remarque : *Literalis in Matthæum expositio*, in-4°, Paris, 1518; *Luculentæ in IV Evangelia expositiones*, in-f°, Paris, 1529. — Voir G. W. Sprott, dans *Dictionary of National Biography*, Londres, t. XXXV, 1893, p. 386. B. HEURTEBIZE.

1. MAISON (hébreu : *bait, bêt*, à l'état construit, analogue à l'assyrien *bîtu*; Septante : οἰκία, οἶκος; Vulgate : *domus*), construction destinée à servir d'habitation. Sur l'habitation des nomades, *'ohel*, voir TENTE.

I. AU SENS PROPRE. — 1° La maison désigne d'abord l'habitation de l'homme. Il en est très fréquemment question dans la Bible. Gen., XIX, 2; Num., XXX, 11; Deut., XXII, 20, etc. Quelquefois une maison, par suite de sa situation, peut être envahie par une moisissure malsaine, appelée « lèpre des maisons ». Lev., XIV, 35-

55. Voir Lèpre, col. 186. — 2° Elle est parfois le palais ou l'habitation des rois ou des grands personnages. Gen., xii, 15; Jer., xxxix, 8; Matth., xi, 8; etc. Voir Palais. — 3° La maison de Dieu est le Tabernacle, Jud., xviii, 31; xix, 18, etc., ou le Temple, III Reg., vi, 5, 37; vii, 12; Joa., ii, 16; Matth., xxi, 13, etc. Voir Tabernacle, Temple. — 4° Par extension, on donne en hébreu le nom de « maison » à des endroits qui ont des destinations assez variées : celui où l'on boit et où l'on mange, Esth., vii, 8; Dan., v, 10; celui dans lequel on enferme les prisonniers, Is., xlii, 22; Jer., xxxvii, 15; le harem. Esth., ii, 3, etc. L'Égypte est appelée très souvent la « maison de servitude », parce qu'elle a été le séjour dans lequel la nation a fini par subir le joug de l'esclavage. Deut., v, 6, 13, etc. La « maison du deuil » est celle dans laquelle le malheur a fait entrer le deuil. Eccle., vii, 3; Jer., xvi, 5, etc. Le *šeʾôl*, le tombeau, le séjour des morts, est la maison où doivent se rendre tous les vivants. Job, xvii, 13; xxx, 23, la « maison d'éternité », Eccle., xii, 5, le τόπος αἰώνιος, « le lieu éternel. » Tob., iii, 6. Cf. Ps. xlix (xlviii), 12. — 5° Par analogie, le corps de l'homme est appelé la « maison d'argile » de l'âme, Job, iv, 19, sa « maison terrestre ». II Cor., v, 1. — 6° On appelle aussi « maison » la demeure des animaux, celle de l'araignée, Job, viii, 14, de la teigne, Job, xxvii, 18, de l'onagre, Job, xxxix, 6, du passereau, Ps. lxxxiv (lxxxiii), 4, de la cigogne. Ps. civ (ciii), 17. — 7° Par métonymie, la maison désigne encore l'ensemble des objets qu'elle renferme. Gen., xv, 2; Exod., i, 21; Esth., viii, 1; Matth., xii, 29, etc. Les scribes dévoraient les maisons des veuves, sous prétexte d'y prier. Marc., xii, 40; Luc., xx, 47; cf. II Tim., iii, 6. — 8° Le mot « maison » sert parfois à nommer des choses qui n'ont qu'un lointain rapport avec une habitation. Ainsi Néhémie appelle Jérusalem « la maison des tombeaux de mes pères ». II Esd., ii, 3. On attribue ce nom à un large fossé, III Reg., xviii, 32, à un espace libre entre deux murailles, Ezech., xli, 9, à un croisement de plusieurs chemins, Prov., viii, 2, aux boîtes renfermant des parfums. Is., iii, 20, etc. — 9° Le mot *bêt* entre dans la composition d'un grand nombre de noms de lieux, Bethabara, etc. Voir, t. ii, col. 1647-1764. Il a aussi donné son nom à la seconde lettre de l'alphabet hébreu. Voir Beth 1, t. ii, col. 1646.

II. Au sens figuré. — 1° On donne le nom de « maison » à ceux qui l'habitent, Luc., xix, 9; Rom., xvi, 11; I Cor., i, 16; Phil., iv, 22; II Tim., i, 16, et à l'ensemble des générations qui sont sorties des premiers habitants pour constituer une famille, un peuple, ou une race. Gen., vii, 1; xii, 17; Exod., ii, 1; Is., vii, 2, etc. La « maison d'Israël » se compose de tout le peuple hébreu. Exod., xvi, 31; Lev., x, 6, etc. La « maison de David » comprend toute la descendance de ce roi, à laquelle appartient le Messie. III Reg., xii, 16, 19, 20, 26; Luc., i, 27; ii, 4. Après le schisme, « la maison de Juda » et la « maison d'Israël » désignent les deux royaumes divisés. Jer., xi, 10; xxxi, 27; Heb., viii, 8, etc. A cause de ses infidélités, le peuple hébreu constitue une « maison révoltée ». Ezech., ii, 5, 6, 8; xii, 2, etc. Le peuple chrétien, au contraire, forme une « maison spirituelle ». I Pet., ii, 5. — 2° On applique à la famille et à la descendance ce qu'on dit d'une maison. C'est ainsi qu'une maison se bâtit, c'est-à-dire qu'une famille se fonde et se développe. Ruth, iv, 11; I Reg., ii, 35; Prov., xiv, 1. Quelquefois elle penche vers la mort, Prov., ii, 18, et Dieu démolit la maison des orgueilleux. Prov., v, 25.

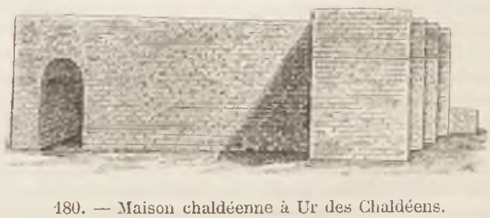
III. Les maisons des anciens. — 1° *Chez les Égyptiens.* — Les maisons des Égyptiens de la classe populaire étaient faites à l'aide de simples clayonnages enduits de terre battue et de briques cuites au soleil. Elles se composaient d'une chambre unique, n'ayant d'autre ouverture que la porte. Le signe hiéroglyphique qui désigne la maison, 𓉐, donne une juste idée de cette simplicité. Chez les plus aisés, l'unique chambre était plus vaste et l'on y dressait un ou plusieurs troncs d'arbres pour étayer le plafond. Un autre signe hiéroglyphique,  montre une construction étayée par un tronc d'arbre fourchu. Dans les villes, les maisons bourgeoises, assez petites d'ailleurs, étaient construites en briques. Elles se composaient de plusieurs chambres, voûtées ou recouvertes d'un toit plat, et communiquant par des portes ordinairement cintrées. Quelques-unes atteignaient deux ou trois étages (fig. 179). Toutes étaient munies d'une



179. — Maisons égyptiennes.
D'après Boussac, *Le tombeau d'Anna,* dans les *Mémoires de la mission française du Caire,* 1896, t. xviii, fasc. 1, pl. xi.

terrasse, sur laquelle on se tenait une bonne partie du temps, spécialement les nuits d'été pour y dormir en plein air. Le logis abritait à la fois la famille, les animaux, les provisions, et tous les objets qui constituaient l'avoir des propriétaires de la maison. On cachait avec soin ce qu'on possédait de plus précieux. Les collecteurs d'impôts, et les voleurs, quand ils le pouvaient, ne se privaient pas de sonder les murs, d'éventrer les plafonds et de défoncer le sol de l'habitation pour y trouver le trésor. A l'intérieur des chambres, le crépi de boue gardait habituellement sa teinte grise. D'autres fois on couvrait les murs d'une couche de chaux, de rouge ou de jaune, et même on les ornait de représentations plus ou moins artistiques. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. i, 1895, p. 53, 316-319. C'est dans des maisons de ce genre, appropriées au climat du pays, mais de la construction la plus simple, que les Hébreux habitèrent durant leur long séjour dans la terre de Gessen.

2° *Chez les Chaldéens.* — A l'époque de la captivité, les Israélites durent retourner dans le pays dont ils étaient originaires. Jérémie, xxix, 4, leur dit : « Bâtissez des maisons et habitez-les. » Ils s'établirent donc en Babylonie et dans les contrées environnantes; beaucoup même y restèrent fixés après l'époque du retour. Les maisons qu'ils occupèrent ou qu'ils bâtirent étaient

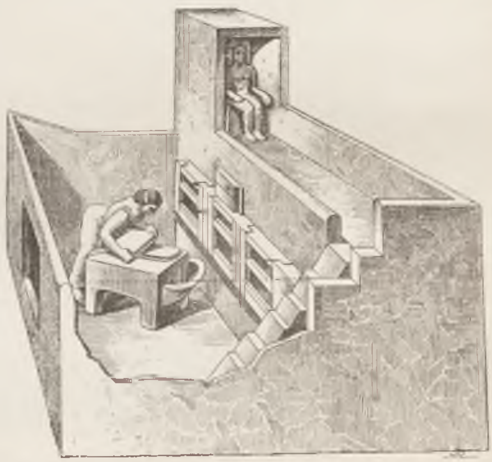


180. — Maison chaldéenne à Ur des Chaldéens.
D'après Taylor, *Notes on the ruins of Mugayer,* dans le *Journal of the royal Asiatic Society,* t. xv, p. 266.

basses, construites en briques crues, souvent surmontées d'une espèce de dôme conique, suivant la coutume du pays. Les maisons chaldéennes qu'on a découvertes en divers endroits sont en bonnes briques, séparées par une mince couche de bitume (fig. 180). Elles n'ont qu'une porte surbaissée et cintrée, avec quelques lucarnes per-

cées irrégulièrement vers le haut des murs. Les chambres intérieures sont tantôt voûtées, et tantôt couvertes d'un plafond soutenu par des troncs de palmier. Dans les murs très épais sont pratiquées des niches étroites. Comme en Égypte, on vivait beaucoup sur le toit des maisons. Dans les maisons plus riches, on ménageait une salle basse où l'on cherchait à entretenir la fraîcheur. G. Perrot, *Hist. de l'art dans l'antiquité,* t. II, 163, 448, 449; Maspero, *Hist. ancienne,* t. I, p. 745, 746. L'histoire de Susanne montre qu'à Babylone même certains Israélites avaient su se ménager des demeures spacieuses, capables de recevoir un bon nombre de personnes et pourvues d'un assez grand jardin. Dan., XIII, 4, 6.

3° *Chez les Hébreux.* — 1. En arrivant dans le pays de Chanaan, les Hébreux furent mis en possession de grandes et bonnes villes et de maisons qu'ils n'avaient pas bâties. Deut., VI, 10. Pour construire les autres maisons dont ils avaient besoin, ils employèrent les matériaux qu'ils avaient à leur portée, soit les pierres dans la partie montagneuse du pays, soit, dans les plaines, l'argile dont ils faisaient des briques cuites ou plus ordinairement séchées au soleil; quelquefois les murailles n'étaient que d'argile mêlée de paille. Aussi les voleurs avaient-ils toute facilité pour les percer sans bruit et s'introduire à l'intérieur pendant la nuit, quand les habitants n'étaient pas sur leurs gardes. Matth., XXIV, 43; Luc., XII, 39. Pour les maisons plus importantes, surtout dans les villes, on employait la pierre taillée et le bois. Is., IX, 9; Hab., II, 11. Les maisons ordinaires avaient l'apparence d'un gros cube régulier et blanchi à la chaux. L'intérieur ne formait qu'une seule pièce, sans autre ouverture que la porte, par laquelle entraient l'air et la lumière, celle-ci assez peu abondante pour qu'on fût obligé d'allumer une lampe si l'on voulait chercher une menue monnaie perdue. Luc., XV, 8. Quelques niches étaient ménagées dans la muraille pour y poser la lampe ou divers objets. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. II, p. 98. Sur le mobilier qui se trouvait ordinairement à l'intérieur, voir MEUBLES. — 2. Les maisons n'avaient presque toujours qu'un étage. Le toit se composait d'une plate-forme ou terrasse, construite avec des dalles ou de larges tuiles posées sur des solives. On y accédait par un escalier extérieur, s'élevant en maçonnerie pleine le long d'un des murs de la maison. Ces sortes de terrasses, analogues à celles des maisons égyptiennes (fig. 181) et chaldéennes, existaient déjà du temps des Chananéens. Jos., II, 6-8, 15. La loi ordonnait aux Hébreux d'entourer d'une balustrade les terrasses qu'ils construiraient afin d'empêcher les chutes. Deut., XXII, 8. Un pareil genre de toiture n'avait pas d'inconvénient pendant l'été. Il en était autrement à la saison des pluies. Le toit laissait souvent goutter l'eau de la manière la plus désagréable. Prov., XIX, 13; XXVII, 15. Cette disposition de la maison hébraïque explique l'histoire de la guérison du paralytique de Capharnaüm. A cause de la chaleur du jour, Notre-Seigneur enseignait à l'intérieur d'une de ces maisons qui avaient des salles plus vastes, comme celles dans lesquelles on faisait des festins. Matth., IX, 10; Marc., II, 15; Luc., V, 29. Les porteurs du paralytique, ne pouvant entrer dans la maison encombrée par la foule, montèrent le malade par l'escalier extérieur, enlevèrent des tuiles et des solives de manière à pratiquer une ouverture suffisante et, par là, descendirent le paralytique avec son lit. Marc., II, 4; Luc., V, 18, 19. La terrasse servait à des usages multiples. On s'y retirait pour prier, Act., X, 9, converser, prendre l'air, II Reg., XI, 2, dormir la nuit, se mettre à l'abri des importuns dans la tristesse et le deuil. Prov., XXI, 9; XXV, 24; Tob., III, 10. De là-haut, il était facile de s'adresser aux passants, II Reg., XVI, 23; Matth., X, 27; Luc., XII, 3, et de voir ce qui arrivait dans les rues. Is., XXII, 1. Il fallait quelques précautions et un certain temps pour descendre l'escalier. Matth., XXIV, 17; Marc, XIII, 15; Luc., XVII, 31. On pouvait se sauver de la terrasse au moyen de cordes. Jos., II, 15. Pendant la saison chaude, on dressait souvent une tente sur ce toit; à la fête des Tabernacles, on y élevait des cabanes de feuillages dans lesquelles on vivait pendant huit jours. II Esd., VIII, 16. La maison était assez fréquemment précédée ou entourée d'une cour, à laquelle un mur servait de clôture. On se faisait parfois enterrer dans ces dépendances de la maison. I Reg., XXV, 1; III Reg., II, 34; IV Reg., XXI, 18. — 3. Dans les villes, les maisons avaient plus d'importance. Elles étaient assez souvent bâties en pierre et comportaient plusieurs étages. A Jérusalem, le défaut de place obligeait à appuyer les maisons les unes contre les autres au-dessus des rues (fig. 182), ce qui faisait l'admiration des pèlerins juifs. Ils disaient, dans l'un des Psaumes graduels : « Jérusalem,



181. — Modèle d'une petite maison égyptienne, faisant voir la cour et la chambre haute. British Museum. D'après Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, p. 351.

bâtie comme une ville dont les parties se tiennent ensemble. » Ps. CXXII (CXXI), 3. Cf. Is., V, 8. L'étage situé au-dessous de la terrasse formait une chambre haute. Quelquefois cette chambre haute était constituée par la terrasse même (fig. 183) entourée d'un treillage et recouverte d'une tente. Cette chambre s'appelle *'ăliyâh,* ἀνάγαιον, ὑπερῷον, *cœnaculum, solarium.* Jud., III, 20, 23, 25; III Reg., XVII, 19-23; IV Reg., I, 2; XXIII, 12; Jer., XXII, 13. C'est dans une chambre haute que Notre-Seigneur fit la dernière Cène, Marc., XVI, 15; Luc., XXII, 12; que le Saint-Esprit descendit sur les Apôtres, Act., I, 13; que saint Pierre ressuscita Tabitha, à Joppé, Act., IX, 39, que saint Paul prêcha à Troade. Act., XX, 8, etc. Dans les maisons plus importantes, une servante était chargée d'ouvrir la porte. Act., XII, 13-15. Les personnages riches avaient maison d'été et maison d'hiver. Jer., XXXVI, 22; Am., III, 15. Ces maisons étaient parfois des palais luxueusement ornés. Voir PALAIS. Une maison d'ivoire était une maison décorée intérieurement de placages et de sculptures en ivoire. Ps. XLIV (XLV), 9; III Reg., XXII, 39. Voir IVOIRE, t. III, col. 1044. Sur les lambrissages intérieurs en bois de différentes sortes, voir LAMBRIS, col. 40. — 4. Les propriétaires d'une maison pouvaient la louer à d'autres pour un temps. Il était permis de vendre une maison; mais elle revenait au propriétaire primitif l'année du jubilé. Quant à celles qui se trouvaient dans des villes pourvues de murailles au temps de Josué, la vente en était définitive si le premier propriétaire ne l'avait pas

rachetée dans l'année. Lév., xxv, 29-30. On ne permettait pas de démolir une maison pour faire un jardin sur son



182. — Rue couverte à Jérusalem. D'après une photographie.

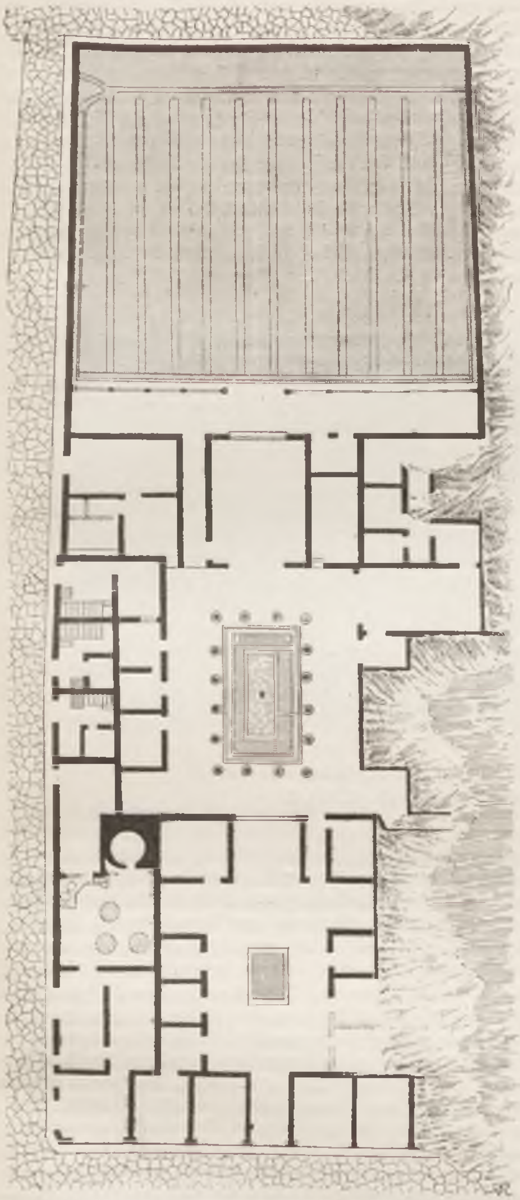
emplacement, afin de ne pas diminuer le nombre des habitants. Cf. Iken, *Antiquitates sacræ,* Brême, 1741, p. 537-540. — 5. Sur les différentes parties composantes d'une habitation hébraïque, voir Bain, t. i, col. 1387; Cellier, t. ii, col. 396; Cénacle, t. ii, col. 399; Chambre a coucher, t. ii, col. 516; Cheminée, t. ii, col. 650; Citerne, t. ii, col. 787; Cuisine, t. ii, col. 1146; Fenêtre, t. ii, col. 2202; Grenier, t. iii, col. 346; Jardin, t. iii, col. 1134; Latrines, t. iv, col. 125; Porte; Salle a manger; Toit. Cf. Jahn, *Archæologia biblica,* dans le *Cursus complet. Script. Sacr.,* de Migne, Paris, 1852, t. ii, col. 847-854. Les cavernes, naturelles ou artificielles, ont aussi servi de tout temps d'habitation en Palestine. Voir Caverne, t. ii, col. 354.

4° *Chez les Grecs et les Romains.* — 1. La maison grecque occupait l'emplacement d'un rectangle allongé. Au milieu d'un des petits côtés s'ouvrait la porte, donnant accès dans un vestibule ou passage d'entrée avec des pièces de service à droite et à gauche. Venait ensuite une cour, entourée d'un péristyle, avec des chambres tout autour. C'était la partie de la maison destinée aux hommes. Un passage central donnait accès de cette première cour dans une autre, qui avait aussi son péristyle et son entourage de chambres et de dépendances. Cette seconde partie de la maison était réservée aux femmes. Au fond enfin était le jardin. Cette disposition générale variait dans le détail, selon la richesse de la famille. Les maisons grecques avaient presque toujours un premier étage, que la famille occupait et auquel elle accédait par un escalier intérieur. D'autres fois on louait cet étage à des étrangers, et, en pareil cas, des escaliers y menaient directement de la rue. Ces maisons étaient décorées plus ou moins magnifiquement. Les pauvres gens habitaient de misérables logements, composés d'une ou de deux petites pièces et quelquefois d'une troisième à l'étage supérieur, avec escalier intérieur. Les chambres du premier se louaient aussi séparément, mais alors étaient desservies par un escalier venant du dehors. Cf. Monceaux, dans le *Dict. des antiq. grecques et romaines* de Deremberg et Saglio, t. ii, p. 343-346. Saint Paul eut à habiter des maisons grecques, dans des conditions assez différentes, à Philippes, chez Lydie, Act., xvi, 15, à Thessalonique, chez Jason, Act., xvii, 5-7, à Athènes, Act., xvii, 16, à Corinthe, chez Aquila et Priscille. Act., xviii, 2, 3, etc. — 2. La maison romaine se composait primitivement d'une enceinte formée d'un mur carrée ou rectangulaire, dans laquelle on pénétrait par une porte donnant directement sur la rue. L'intérieur était appelé *atrium*. Un toit régnait le long des quatre murs et inclinait vers le centre; une large ouverture rectangulaire, le *compluvium,* déversait les eaux dans un bassin central ou *impluvium*. C'est dans cet intérieur que toute la famille vivait en commun.



183. — Maison antique du Hauran avec chambre haute.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale,* t. ii, p. 52, xii, n. 2.

Avec le temps, la maison romaine se développa. Voici en quel état apparaît, à Pompéi, la maison de Pansa (fig. 184) : Il y a d'abord l'entrée, *ostium,* suivie d'un vestibule, donnant accès dans l'*atrium;* celui-ci est entouré de chambres destinées à divers usages, avec



184. — Maison de Pansa à Pompéi.
D'après Mazois, *Les ruines de Pompéi,* t. II, pl. XLI-XLII.

l'*impluvium* au milieu. Au fond, se trouve le *tablinum,* pièce fermée par un rideau, avec deux autres pièces de réception de chaque côté. C'est dans ces pièces que le maître de la maison disposait ce qu'il avait de plus honorable et de plus digne d'être montré à ses hôtes. Un passage ménagé entre le *tablinum* et une ou deux des chambres latérales menait à une cour ou *peristylium,* entourée de chambres, munie d'un toit comme celui de l'*atrium,* et ayant au milieu un bassin rectangulaire, *piscina,* de dimensions plus grandes que celles de l'*impluvium.* Une des chambres latérales, plus spacieuse, servait de salle à manger ou *triclinium.* Le bassin était parfois entouré d'un *viridarium* ou jardin dont les ombrages s'étendaient sous les galeries. Au fond du péristyle, une grande pièce appelée *œcus* (οἶκος, maison) formait un grand salon surélevé de quelques marches, ayant vue par de larges baies sur un grand jardin qui occupait tout le fond de la maison. Dans ce jardin s'abritaient la cuisine et le cellier. Autour de la maison et n'ayant ouverture que sur la rue sont des boutiques et des chambres qui se louaient. Il y avait assez souvent un étage supérieur occupé par les gens de la maison ou mis en location, et aussi une terrasse, *solarium,* sur laquelle on prenait le frais. Les pauvres logeaient dans des maisons collectives, dans lesquelles ils prenaient à loyer une ou deux chambres étroites, quelquefois garnies des meubles indispensables. Cf. Rich, *Dict. des antiq. romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 235-238; Garnier et Ammann, *L'habitation humaine,* Paris, 1890, p. 517-564. A Rome, les premiers chrétiens connurent ces différentes espèces de maisons. Saint Paul y loua même un logement dans lequel il resta pendant deux ans. Act., XXVIII, 30.

H. LESÊTRE.

2. MAISON DE POUSSIÈRE (hébreu *Bêt le'afrâh;* Septante : οἶκος κατὰ γέλωτα ὑμῶν ; Vulgate : *Domus Pulveris*), localité de Palestine nommée dans Michée, I, 10, et dont la version latine a traduit le nom. Voir APHRAH et BETH-LEAPHRAH, t. I, col. 735, 1688.

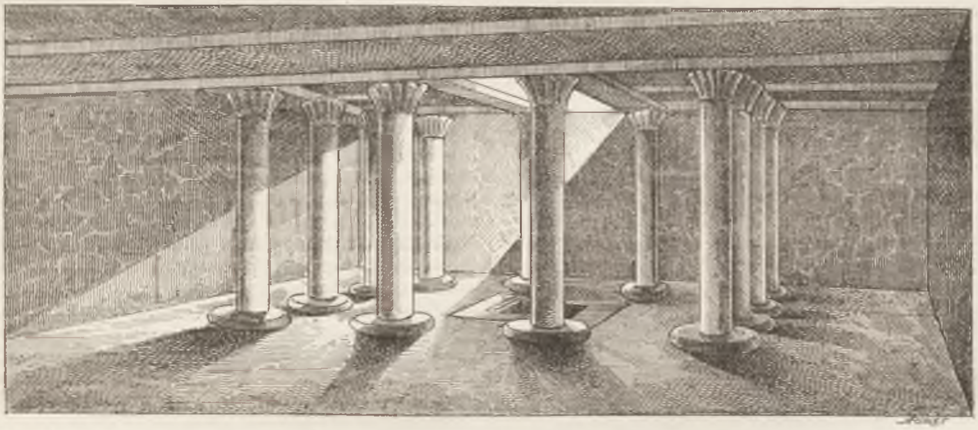
3. MAISON DES FORTS (hébreu : *Bêt hag-gibbôrîm;* Septante : Βηθαγγαρίμ ; Vulgate : *Domus fortium*), maison de Jérusalem mentionnée dans le livre de Néhémie. Le chef de la moitié du quartier de Bethsur, Néhémie, fils d'Azboc, lors de la reconstruction des murs de la capitale de la Judée, rebâtit une partie des murailles du sud de la ville jusqu'à la maison des Forts. II Esd., III, 16. Ces « forts » sont la traduction du mot hébreu *gibbôrîm.* Dans l'histoire de David, ce nom de *gibbôrîm* désigne les guerriers qui, s'étant attachés à sa fortune, se distinguèrent par leur vaillance et leur intrépidité. Voir ARMÉE, II, 3°, t. I, col. 973. Quelque souvenir de ces *gibbôrîm* se rattachait-il à la maison mentionnée dans II Esd., III, 16? On ne peut ni l'affirmer ni le nier.

4. MAISON DU BOIS-LIBAN (hébreu : *bêt ya'ar hal-lebânôn;* Septante : οἶκος δρυμῷ τοῦ Λιβάνου ; Vulgate : *domus saltus Libani*), l'un des palais bâtis à Jérusalem par le roi Salomon. Il est certain que le roi avait élevé des constructions en différents lieux de son royaume et particulièrement dans le Liban. III Reg., IX, 19 ; Cant., VII, 5. Mais la maison du Bois-Liban, à raison de la place qu'occupe sa description, III Reg., VII, 1-7, ne peut être que l'une des constructions royales bâties dans la capitale et à proximité du Temple. Cf. Ezech., XLIII, 8; II Esd., III, 25.

I. SON EMPLACEMENT. — Cette maison occupait, ainsi que les autres palais de Salomon, la colline d'Ophel, au sud-est du Temple. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1354-1357. Elle faisait partie d'un ensemble de constructions qu'énumère le livre sacré et qui étaient probablement espacées sur un terrain entouré d'une muraille. Les palais égyptiens se composaient d'une suite de pavillons disséminés dans des jardins protégés par des murs élevés. Cf. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1887, t. III, p. 393. Il est assez à croire que Salomon, pour plaire à la fille du roi d'Égypte devenue son épouse, chercha à reproduire sur la plateforme de la colline d'Ophel quelque chose de ce qui se faisait sur les bords du Nil. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, V, 2. Trois constructions principales sont donc mentionnées : la maison du Bois-Liban, la maison d'habitation de Salomon dans une cour différente et enfin la maison

destinée à la reine. III Reg., VII, 2, 8. Trois groupes de bâtiments analogues se trouvaient dans les palais égyptiens : on y voyait le grand bâtiment dans lequel se tenaient les réunions officielles, les appartements privés du roi et enfin le harem ou habitation de la reine et des femmes secondaires. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, t. I, 1895, p. 276.

II. DESCRIPTION. — 1° D'après le texte hébreu, la maison du Bois-Liban était « longue de cent coudées ($52^{m}50$, en supposant qu'il est ici question de la coudée du Temple, voir COUDÉE, t. II, col. 1064), large de cinquante coudées ($26^{m}25$) et haute de trente coudées ($15^{m}75$). Elle était sur quatre rangs de colonnes de cèdre et il y avait des poutres de cèdre sur les colonnes. On revêtit de cèdre les chambres soutenues par les colonnes et qui étaient au nombre de quarante-cinq, quinze par étage. Il y avait trois étages avec des fenêtres vis-à-vis les unes des autres. Toutes les portes et tous les poteaux étaient carrés, les charpentes en face l'une de l'autre ». — 2° D'après les Septante, « sa longueur était de cent coudées, sa largeur de cinquante et sa hauteur de trente. Il y avait trois rangs de colonnes de cèdre et des traverses de cèdre aux colonnes. Il lambrissa la maison par en haut sur les côtés des colonnes. Le nombre des colonnes était de quarante-cinq; la rangée et les trois plafonds (ou étages) et l'emplacement en face de l'emplacement (se répétaient) trois fois. Toutes les portes et tous les emplacements étaient en poutres carrées, et trois fois (il y avait) porte en face de porte. » La Vulgate mentionne quatre rangs de colonnes, comme le texte hébreu, tandis que les Septante en comptent seulement trois. — 3° Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, V, 2, donne d'autres détails connus sans doute par tradition, la maison du Bois-Liban n'existant certainement plus de son temps. Il indique les mêmes dimensions, ajoute que les colonnes étaient carrées et toutes en cèdre, mais que le toit avait la forme corinthienne, avec des montants égaux et des panneaux à triglyphes assurant à la fois la solidité et l'élégance de l'édifice. — 4° A l'aide de ces données, voici comment on peut concevoir l'agencement de la maison du Bois-Liban. Elle avait la forme rectangulaire, suivant les dimensions indiquées par les textes. L'édifice n'était pas tout entier construit en bois. Toutes les constructions des palais de Salomon étaient en pierres de choix, taillées à l'avance sur mesure et soigneusement polies sur les deux faces qui devaient rester apparentes, soit au dehors soit à l'intérieur. III Reg., VII, 9. Des pierres de huit ou dix coudées ($4^{m}20$ ou $5^{m}25$) formaient les fondations, III Reg., VII, 10, et probablement aussi un sol surélevé de quelques marches qui servait de base à la contruction. Le rez-de-chaussée se composait d'une seule salle hypostyle, avec quatre rangs parallèles de colonnes. Les deux rangs extrêmes étaient-ils engagés dans la muraille, de manière à former trois nefs de $8^{m}75$ de largeur, ou bien en étaient-ils éloignés, de manière à former cinq nefs de $5^{m}25$ de largeur? Le texte n'en dit rien; il ne permet même pas de savoir si les mesures indiquées sont prises au dehors ou à l'intérieur. En toute hypothèse, il était facile d'obtenir des poutres de cèdre ayant 9 mètres de portée. Cette salle du rez-de-chaussée, plafonnée de cèdre, supportait trois étages de chambres. Ces chambres étaient au nombre de quarante-cinq, quinze par étage. Cette indication se conçoit mieux que celle des Septante, qui parlent de quarante-cinq colonnes. Comment les quinze chambres de chaque étage se trouvaient-elles disposées? Il y en avait probablement sept de chaque côté, dans le sens de la longueur, et une autre au fond de la nef centrale et à l'opposé de la principale porte d'entrée. Le parallélisme des portes et des fenêtres, sur lequel insiste le texte, s'explique aisément si les chambres ont une ouverture dans le mur extérieur et une autre sur la nef intérieure, faisant office de cour. Il faut supposer de plus des escaliers pour accéder aux étages et, selon toute vraisemblance, une galerie courant à l'intérieur le long de chaque étage pour desservir les chambres. La hauteur totale de l'édifice étant de $15^{m}75$, les trois étages devaient être assez bas. En supposant à chacun d'eux une hauteur totale de 3 mètres, il resterait encore une hauteur de $6^{m}75$ pour la salle hypostyle, au moins pour ses nefs latérales, la nef centrale restant apparemment sans couverture. L'idée de la maison du Bois-Liban fut sans doute inspirée à Salomon par le désir d'imiter ce qui se faisait en Égypte. Les grands s'y faisaient élever des salles d'apparat éclairées au centre par une baie carrée et soutenues par des rangées de colonnes en bois. A Ghorab, on en a retrouvé une qui remonte à la XIIe dynastie (fig. 185). Les pharaons avaient aussi dans leurs palais de grandes salles supportées par des rangées de colonnes en bois précieux et peintes en couleurs vives. Ces salles servaient à rendre la justice et à recevoir des assemblées nombreuses réunies pour les affaires ou les plaisirs. Ramsès III en avait une de ce genre dans son palais d'Amon. Cf. *Papyrus Harris,* n° 4, pl. IV, lig. 11,12; Maspero, ***Histoire***



185. — Salle à colonnes dans une maison de la XIIe dynastie égyptienne à Ghorab.
D'après Flinders Petrie, *Illahum, Kahun and Garob,* pl. XVI, 3.

ancienne, t. I, p. 276, 317. On ne peut cependant faire que des conjectures sur l'agencement de l'édifice de Salomon. Toujours est-il qu'il y eut là une œuvre de charpente assez compliquée et qu'il ne fallut rien moins que l'habileté professionnelle des ouvriers phéniciens pour la mener à bien.

III. LA DESTINATION. — 1° La salle du rez-de-chaussée a dû servir de lieu de réunion pour des assemblées assez considérables, comme celle qui est mentionnée III Reg., VIII, 1, 2. Le texte sacré indique, comme contigus à la maison du Bois-Liban, un portique de colonnes, long de cinquante coudées (26^m25) et large de trente (15^m75), puis un autre portique en avant, avec des colonnes et des degrés, et ensuite le portique du trône et celui de la justice, ces deux derniers n'en faisant probablement qu'un. III Reg., VII, 6, 7. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, v, 2, place la salle du trône, qu'il identifie avec celle du tribunal, entre la maison du Bois-Liban et le Temple. Il est possible qu'en certains cas la salle hypostyle soit devenue comme un vaste vestibule dans lequel on s'arrêtait avant de passer dans la salle du trône. — 2° Quant aux chambres des trois étages supérieurs, elles n'ont pas été faites pour être habitées. C'étaient plutôt des sortes de magasins destinés à renfermer des objets de prix, le trésor royal, des armes, etc. C'est là que furent conservés les cinq cents grands boucliers d'or que Salomon se fit fabriquer. III Reg., X, 16. A l'époque d'Isaïe, les armures étaient encore déposées dans la « maison du Bois », *bêt hay-yâ'ar,* Is., XXII, 8; c'est aussi là très vraisemblablement que le roi Ezéchias introduisit si complaisamment les envoyés de Mérodach Baladan, pour leur faire admirer son arsenal et son trésor. Is., XXXIX, 2. Suivant la parole du prophète, le contenu de ce bâtiment royal devint la proie des envahisseurs, Is., XXXIX, 6, et la maison du Bois-Liban fut brûlée par les Chaldéens avec tous les autres palais royaux. Jer., XXXIX, 8. — Cf. Wilson, *The Recovery of Jerusalem,* Londres, 1871, p. 319-326; V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 231, 232; Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, p. 401-408; Meignan, *Salomon,* Paris, 1890, p. 146, 147.

H. LESÊTRE.

1. MAITRE, MAITRESSE (hébreu : *'âdôn, ba'al;* Septante : κύριος; Vulgate : *dominus;* au féminin : *ba'alâh,* κυρία, *domina*), celui ou celle qui possède des esclaves, des serviteurs ou des servantes. — 1° Différents personnages portent le titre de « maître » par rapport aux serviteurs ou aux esclaves qui sont à leurs ordres. Tels sont Abraham, Gen., XXIV, 9-65; Putiphar, par rapport à Joseph, Gen., XXXIX, 2-19; Joseph lui-même, Gen., XLIV, 5; Aod, Jud., III, 25; Saül, I Reg., XVI, 16; Jonathas, I Reg., XX, 38; David, II Reg., XI, 9-13; III Reg., I, 47; Élisée, IV Reg., V, 22, 25, etc. Plusieurs femmes sont appelées « maîtresses » au même titre : Agar, Gen., XVI, 4-9; l'épouse de Putiphar, Gen., XXXIX, 7; celle de Naaman, IV Reg., V, 3; Esther, Esth., XV, 7, etc. — 2° Les devoirs des maîtres vis-à-vis de leurs esclaves sont réglés par la loi mosaïque. Exod., XXI, 4-8; Deut., XXIII, 15. Voir ESCLAVAGE, t. II, col. 1919, 1920. Parfois cependant beaucoup d'esclaves trouvaient trop dur le joug de leur maître et s'enfuyaient. I Reg., XXV, 10. Chez les étrangers, le maître abandonnait facilement son esclave devenu malade. I Reg., XXX, 13, 15. Les esclaves fidèles honoraient leurs maîtres, Mal., I, 6; serviteurs ou servantes avaient les yeux sur les mains de leur maître ou de leur maîtresse pour obéir au moindre signe. Ps. CXXIII (CXXII), 2. Cf. Is., XXIV, 2. L'esclave qui héritait de sa maîtresse devenait souvent intraitable. Prov., XXX, 23. — 3° Dans l'Évangile, le maître est plusieurs fois mis en scène par Notre-Seigneur. Le maître fait vendre le serviteur infidèle, Matth., XVIII, 25-34; il trouve ses esclaves fidèles veillant pour l'attendre la nuit, Matth., XXIV, 45-50; Marc., XIII, 25; Luc., XII, 36-47; il leur remet des talents à faire valoir, Matth., XXV, 14-24; Luc., XIX, 16-25, les envoie chercher ses invités, Luc., XIV, 21-23, mais cependant ne leur confie pas tous ses secrets. Joa., XV, 15. L'esclave n'est pas au-dessus du maître, mais il doit tendre à lui ressembler. Matth., X, 24, 25; Joa., XIII, 16; XV, 20. On ne peut pas servir deux maîtres à la fois, surtout quand ils sont de caractère absolument opposé. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 3-13. — 4° Saint Paul recommande aux maîtres chrétiens d'être bons et justes. Eph., VI, 9; Col., IV, 1. Les esclaves et les serviteurs leur doivent honneur, I Tim., VI, 1, 2, et obéissance. Eph., VI, 5; Col., III, 22; Tit., II, 9. Beaucoup d'esclaves chrétiens étaient au pouvoir de maîtres païens; saint Pierre leur prescrit d'être soumis non seulement aux maîtres bons et doux, mais même à ceux qui étaient d'humeur difficile. I Pet., II, 18. — 5° A Philippes, saint Paul fut poursuivi par une esclave qui avait un esprit de divination et que ses maîtres exploitaient. L'Apôtre la guérit. Act., XVI, 16-19. H. LESÊTRE.

2. MAITRE D'HOTEL. Voir ARCHITRICLINUS, t. I, col. 935.

MAL. — I. MAL MORAL (hébreu : *ra', râ'âh, šâve';* Septante : τὸ πονηρόν, τὸ κακόν; Vulgate : *malum*), acte contraire à la volonté de Dieu, accompli par un être intelligent et libre. Sous sa forme concrète et ordinaire, le mal moral prend le nom de péché. Voir PÉCHÉ.

I. SON ORIGINE. — 1° Le mal moral fait sa première apparition au paradis terrestre. Il y avait là un arbre que Dieu appelle lui-même « l'arbre de la science du bien et du mal ». Gen., II, 9, 17. Il est à peine besoin de remarquer que l'auteur du récit sacré n'est pas tombé dans le fétichisme grossier qui consisterait à attribuer à cet arbre la production du bien et du mal. Il n'est d'ailleurs pas question d'arbre du bien et du mal, mais d'arbre « de la science du bien et du mal ». Cette science n'est pas communiquée à l'homme directement par l'arbre, comme par une sorte de sacrement. L'homme ne l'acquiert qu'à l'occasion de l'arbre, par suite d'un choix volontaire dont il est si bien responsable, que Dieu lui dit : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras. » Gen., II, 17. La science du bien et du mal est pour l'homme, d'après l'ensemble du récit, non pas la connaissance théorique du bien et du mal ainsi que de leur distinction, mais la connaissance expérimentale du mal opposé au bien, que l'homme devait acquérir en touchant au fruit de l'arbre. Voir ARBRES DE LA VIE ET DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL, t. I, col. 896. — 2° La Sainte Écriture ne dit pas si, laissé à lui-même sous l'empire de la grâce de Dieu, l'homme eût enfreint la défense qui lui était faite. Il est théoriquement possible que l'infraction se fût produite, puisque l'homme était à la fois imparfait par sa nature et doué de liberté, par conséquent peccable. En fait, le mal moral n'a atteint l'âme de l'homme qu'à l'instigation d'un autre être qui connaissait déjà ce mal et qui avait quelque raison pour le communiquer à l'homme. Le serpent qui s'adressa à la femme n'était pas un simple animal. Dans l'être sans raison se cachait un être intelligent et perfide, que le texte de la Genèse laisse à dessein dans l'ombre, sans doute pour ne pas suggérer aux anciens Hébreux l'idée d'une puissance adverse capable de contrarier d'une manière si mystérieuse et si efficace les desseins de Dieu. On sait que les fondateurs de la religion de Zoroastre étaient tombés dans cette grossière erreur d'admettre en face du dieu bon et suprême, Ormuzd, un dieu du mal presque aussi puissant, Ahriman, voir MAGES, col. 544, et que dans toutes les autres religions idolâtriques le mal était représenté par des divinités souvent plus invoquées que les divinités du bien. L'être caché dans le serpent est qualifié dans des textes

subséquents : c'est le démon, Satan. « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde, » Sap., II, 24, par conséquent aussi le mal moral dont la mort n'est que le salaire. Rom., VI, 23. Notre-Seigneur dit que le diable « a été homicide dès le commencement », Joa., VIII, 44, et saint Jean le nomme « le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan ». Apoc., XII, 9. Ce fut donc l'ange déchu qui fut l'instigateur du mal moral dans l'homme. — 3° Avant l'homme, Satan et les anges déchus étaient tombés eux-mêmes dans le mal moral. La Sainte Écriture suppose le fait, mais sans en indiquer la cause. Voir ANGES, t. I, col. 583. Créatures libres, intelligentes, mais nécessairement imparfaites et bornées, bien que supérieures à l'homme, les anges avaient donc été peccables eux aussi, et un certain nombre d'entre eux avaient passé de la possibilité du mal moral à son exécution. La possibilité du mal moral est en effet inhérente à l'état même de la créature intelligente et libre, tant que Dieu ne l'a pas fixée dans le bien. Cf. S. Thomas, *Summa cont. gentil.*, II, 48; III, 10. — 4° Pour entraîner la créature humaine dans le mal moral, Satan procéda avec cette ruse que le texte sacré attribue au serpent. Gen., III, 1. Il s'adressa à la femme, plus faible que l'homme, commença par lui poser une simple question, puis la trompa en lui affirmant formellement le contraire de ce que Dieu avait dit. La femme réfléchit à l'assurance qui venait de lui être donnée; elle contempla le fruit, qui lui parut séduisant, se persuada qu'il était capable de lui faire distinguer le bien et le mal, puis enfin en mangea. Elle en donna ensuite à l'homme, qui partagea probablement sa persuasion et en mangea à son tour. Gen., III, 1-6. Le mal moral entrait ainsi dans l'âme de l'homme sous la triple forme de l'orgueil, de la désobéissance et de la sensualité. Voir PÉCHÉ ORIGINEL.

II. LA CONCUPISCENCE. — 1° A partir du moment où elle succomba à la première tentation, l'âme de l'homme contracta un penchant funeste pour le mal moral. De là le trouble immédiat des premiers parents, initiés par leur faute à la connaissance expérimentale de ce mal. Gen., III, 7, 10, 11. Caïn à son tour ressentit ce trouble lorsque, à cause de l'insuffisance des sentiments intérieurs qui accompagnaient ses offrandes, il comprit que Dieu n'agréait par ses dons et s'emporta violemment. Dieu lui dit alors : « Pourquoi cette irritation? Pourquoi cet abattement de ton visage? Si tu fais bien, tu porteras le front haut; mais si tu fais mal, c'est le péché qui se couche à ta porte; ses désirs se portent vers toi, mais toi, domine sur lui. » Gen., IV, 6, 7. Dans ce texte, le mal est personnifié comme un être malfaisant qu'un premier consentement rapproche de l'âme humaine avec laquelle il tend à s'unir. Mais l'homme a la puissance de lui résister et de le dominer. Dieu ne dit pas à Caïn que cette domination n'est ordinairement possible et assurée qu'à l'aide d'un secours surnaturel; mais il affirme la possibilité et l'obligation de cette domination, et c'est là l'essentiel. L'homme n'est donc pas en butte à une concupiscence invincible. — 2° Saint Jacques rappelle la même doctrine sous une image analogue quand il écrit : « Vis-à-vis des choses mauvaises, Dieu est hors d'atteinte (ἀπείραστος), et lui-même ne tente personne. Mais chacun est tenté lorsqu'il est attiré et alléché par sa propre convoitise. Puis la convoitise, après avoir conçu, enfante le péché, et le péché, une fois consommé, engendre la mort. » Jacob., I, 13-15. Il suit de là que Dieu n'est absolument pour rien dans la genèse du mal moral, que l'homme porte en lui sa propre convoitise, comme une tendance permanente au mal, mais que cette tendance n'aboutit au péché que par la coopération volontaire de l'homme. — 3° L'existence de cette concupiscence est souvent constatée par les écrivains sacrés. Gen., VI, 5; VIII, 21; Exod., XXXII, 22; Sap., IV, 12; Eccli., XXIII, 6; Dan., XIII, 8; Gal., V, 17. C'est ce qui fait dire à David : « J'ai été conçu dans l'iniquité et ma mère m'a engendré dans le péché. » Ps. LI (L), 7. Même les plus saints en ressentent les effets. Rom., VII, 15-21. A plus forte raison, les impies et ceux qui vivent selon les principes purement naturels succombent-ils à ses assauts. Job, XX, 12; Eccli., XXXVI, 24; Joa., VIII, 44; Rom., I, 24, 27; VI, 12; XIII, 14; Gal., V, 24; Eph., II, 3; Col., III, 5; I Thes., IV, 5; I Tim., VI, 9; II Tim., II, 22; III, 6; Jacob., IV, 1-3; I Pet., I, 14; II, 11; IV, 2, 3; II Pet., II, 18; Jud., 18, etc. Saint Jean répète que tout ce qui est dans le monde, convoitise de la chair, convoitise des yeux, orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde lui-même, I Joa., II, 16, et saint Paul enseigne que la loi ancienne, au lieu de triompher de cette concupiscence, n'a fait que l'exciter davantage en multipliant devant elle les obstacles. Rom., VII, 7, 8. — 4° Aussi est-il recommandé fréquemment de combattre ou de fuir tout ce qui peut favoriser la concupiscence et les mauvais désirs et porter l'homme à commettre le mal. Eccli., XVIII, 30, 31; I Cor., X, 6; Gal., V, 16; II Pet., I, 4, etc. — 5° Il est à remarquer cependant que le siège du mal est surtout dans l'âme qui, par ses volontés et ses intentions mauvaises, communique la malice aux actes extérieurs. Matth., XV, 18-20; Marc., VII, 20-23; Tit., I, 15.

III. CONDUITE A L'ÉGARD DU MAL MORAL. — 1° Le mal moral, quelle que soit sa forme, offense toujours Dieu directement, Ps. LI (L), 6, non seulement quand il se présente à l'état d'acte extérieur, Deut., XIII, 5; XVII, 7, 12; XIX, 19; XXI, 21, etc., mais alors même qu'il n'est encore qu'à l'état de pensée ou de désir consentis. Matth., V, 28; XII, 35; Marc., VII, 23; Luc., VI, 45, etc. Il est par là même radicalement opposé à la charité, Rom., XIII, 10; XVI, 19; I Cor., XIII, 5; III Joa., 11, etc., et funeste à l'homme. Jer., II, 19. — 2° De là pour l'homme un premier devoir, celui de demander à Dieu de le protéger contre le mal et ses conséquences. Matth., VI, 13; Joa., XVII, 15; II Thes., III, 3. — 3° L'homme doit ensuite savoir distinguer le bien d'avec le mal, Heb., V, 14, ce dont sont incapables les petits enfants, Deut., I, 39; Is., VII, 15, 16; choisir entre le bien et le mal, Deut., XXX, 15; se détourner du mal, Job, I, 1, 8; II, 3; XXVIII, 28; Ps. XXXIV (XXXIII), 15; Prov., III, 7; XIV, 16; XVI, 6; Eccli., IV, 23; I Cor., V, 13; I Pet., III, 11, etc.; ne pas faire le mal, même pour procurer le bien, Rom., III, 8; ne pas rendre le mal pour le bien, Gen., XLIV, 4; I Reg., XXV, 21; Ps. XXXVIII (XXXVII), 21; Prov., XVII, 13; XXXI, 12; Jer., XVIII, 20; I Mach., XVI, 17; etc., ni même le mal pour le mal, Ps. VII, 5; Prov., XX, 22; Rom., XII, 17; I Thes., V, 15; I Pet., III, 9, etc.; mais vaincre le mal par le bien, Matth., V, 44; Luc., VI, 27, 33-35; Rom., XII, 21; I Pet., II, 15, à l'exemple du divin Sauveur. I Pet., II, 23; III, 18.

II. MAL PHYSIQUE (hébreu : *râ'âh, 'âvén, yegîâ, ke'îb, mak'ôb, 'âmâl, 'iṣṣâbôn;* Septante : τὸ κακόν, ὀδύνη; Vulgate : *malum, miseria, calamitas, dolor*), souffrance qui, sous différentes formes, atteint à la fois l'âme et le corps.

I. SON ORIGINE. — 1° La Sainte Écriture rattache le mal physique au mal moral comme conséquence. Dieu déclare aux premiers parents que s'ils désobéissent, en touchant au fruit défendu, si par conséquent ils commettent le mal moral, ils mourront. Gen., II, 17; III, 3. Quand le péché est commis, Dieu annonce à la femme que la douleur accompagnera sa grossesse et son enfantement, et à l'homme que la fatigue et la peine se joindront à son travail, nécessaire à sa vie, et que la mort viendra pour lui ensuite. Gen., III, 16-19. Ainsi dans le principe, « ce n'est pas Dieu qui a fait la mort et il ne prend pas plaisir à la perte des êtres qui ont la vie. Il a fait tous les êtres pour qu'ils vivent et tout ce qui est venu au monde, pour se conserver. Il n'y a dans

ces êtres aucun principe funeste d'anéantissement, il n'y a pas sur la terre de domination de l'Adès. Car la justice est immortelle (tandis que par l'injustice s'acquiert la mort). Ce sont les impies qui l'ont appelée du geste et de la voix. » Sap., I, 13-16. — « 2° Quand on sème l'injustice, on en récolte les fruits, » Job, IV, 8; Prov., XXII, 8, et « le malheur poursuit les pécheurs ». Prov., XIII, 21. Cette conséquence est constamment rappelée, surtout dans l'Ancien Testament, sous forme tantôt de menace, tantôt d'axiome, tantôt d'explication des faits historiques. Deut., XXXI, 17, 29; XXXII, 23; Jud., III, 7, 8, 12; IV, 2; VI, 1; II Reg., XII, 9, 11; III Reg., IX, 9; XXI, 20, 21; II Par., VII, 22; XXXIV, 24, 25; II Esd., XIII, 18; Ps. VII, 15, 16; Sap., XIV, 27; Eccli., III, 29; Is., III, 11; Jer., II, 3; XI, 11; Dan., IX, 13; I Mach., I, 12; Rom., II, 9; I Tim., VI, 10, etc. — 3° De là vient que toute vie humaine est visitée par le mal physique, soit à cause des péchés de la race, soit à cause des fautes personnelles. Le vieux Jacob dit au pharaon d'Égypte : « Les jours des années de ma vie ont été peu nombreux et mauvais. » Gen., XLVII, 9. Job dit aussi que le sort de l'homme sur la terre est celui du soldat et du mercenaire, Job, VII, 1, que sa vie est courte et remplie de misères. Job, XIV, 1, 2. Le Psaume XC (LXXXIX), 7-10, exprime avec énergie la même idée. L'Ecclésiaste, II, 23, constate que, pour l'homme qui a travaillé avec sagesse et succès, « tous ses jours ne sont que douleur et son lot n'est que chagrin. » Jérémie, XX, 18, exhale la même plainte : « Pourquoi suis-je sorti du sein de ma mère afin de voir la souffrance et la douleur? » — 4° Au temps de Notre-Seigneur, il circulait parmi les Juifs une opinion d'après laquelle le mal physique qu'on apporte en naissant, la cécité, par exemple, pouvait être la conséquence soit de péchés commis par les parents, soit de ceux que l'âme elle-même aurait commis dans une vie antérieure ou du moins dans le sein de la mère. Joa., IX, 2. Saint Jérôme, *Epist.*, CXXX, *ad Demetriad.*, 16, t. XXII, col. 1120, dénonce comme une impiété originaire d'Égypte et d'Orient la théorie qui prétend que « les âmes, jadis dans les régions célestes, ont été condamnées à cause d'anciennes fautes et comme ensevelies dans des corps humains, de sorte qu'en cette vallée de larmes nous ne faisons que subir la peine de péchés antérieurs ». Les rabbins du Talmud et ceux du Sohar croyaient à cette préexistence des âmes et ne le faisaient que d'après la tradition de leurs devanciers. Cf. Franck, *La Kabbale*, Paris, 1843, p. 177. Notre-Seigneur déclare formellement que l'infirmité de l'aveugle-né n'a pour cause ni ses péchés, ni ceux de ses parents. Joa., IX, 3. Il suit de là que si, en général, le mal physique est la conséquence du mal moral, et que si, comme l'expérience le prouve, la cause de bien des infirmités doit être attribuée à l'atavisme, on n'a pas le droit de conclure de l'existence d'un mal physique à une culpabilité personnelle ou à celle des parents. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 299, 464.

II. SES RAISONS D'ÊTRE. — 1° Bien que, pour l'humanité en général, la raison d'être du mal physique s'explique par son caractère originel de châtiment, on ne manqua pas d'observer, dans la répartition des souffrances et des épreuves de toute nature, des inégalités et des injustices apparentes qui constituaient un problème difficile à résoudre pour la raison humaine, et dont cependant les âmes religieuses cherchaient à justifier la Providence. Pourquoi tant de maux frappent-ils l'homme de bien? Le Seigneur n'avait-il pas promis très formellement à l'Israélite, en retour de sa fidélité, toutes les bénédictions temporelles pour lui, sa famille, ses troupeaux et son sol, Deut., XXVIII, 2-14; XXX, 4-10, tandis que les calamités, les maladies, les épreuves de toute sorte, la mort violente, devaient être le salaire de la méchanceté des actions? Deut., XXVIII, 15-68; XXX, 17, 18. D'autre part, ne voit-on pas souvent les méchants prospérer, échappant ainsi à l'épreuve et à la peine qui devraient être, semble-t-il, la conséquence naturelle de leur impiété? De là un scandale perpétuel, dont un descendant d'Asaph s'est fait l'écho en ces termes :

> J'enviais le bonheur des méchants
> En voyant la paix des impies.
> Ils sont sans tourments jusqu'à la mort,
> A leurs corps demeure la vigueur.
> Exempts des souffrances humaines,
> Ils ne sont point frappés comme les autres...
> Et l'on dit : Dieu y fait-il attention?
> Le Très-Haut en a-t-il connaissance?
> Voilà ce que sont les méchants :
> Toujours heureux, croissant en richesses!
> En vain donc mon cœur reste pur,
> Et mes mains demeurent innocentes.
> Chaque jour je suis frappé,
> Dès le matin, c'est l'épreuve!
>
> Ps. LXXIII (LXXII), 3-14.

2° Le livre de Job est consacré tout entier à débattre le problème et à en chercher la solution. Job, accablé d'épreuves subites, formellement attribuées par le livre sacré à la malice de Satan, qui agit avec la permission de Dieu, se soumet humblement à la volonté divine : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté; comme il a plu au Seigneur, ainsi soit fait; le nom du Seigneur soit béni! » Job, I, 21, et il répond à sa femme, moins patiente que lui : « Si nous avons reçu les biens de la main de Dieu, pourquoi n'en recevrions-nous pas les maux? » Job, II, 10. Ainsi le saint homme, bien que conscient de sa justice, ne songe point à incriminer la Providence; il accepte le mal physique comme une chose qui vient de Dieu même, sans en chercher l'explication. Mais arrivent ses trois amis, qui soutiennent successivement qu'il n'y a de malheureux que les méchants, Job, IV, 8, 9; V, 3-5, que Job et ses fils ont dû être gravement coupables, Job, VIII, 3-4, que lui-même est encore traité avec plus d'indulgence qu'il ne mérite, Job, XI, 6, que l'impie est nécessairement frappé par Dieu, Job, XV, 20-35; XVIII, 5-21; XX, 5-29, qu'enfin pour être ainsi traité, Job a dû commettre tous les crimes. Job, XXII, 5-10. Le saint homme se défend en disant que Dieu peut l'éprouver même sans sujet, puisqu'il est le souverain maître, Job, IX, 17, qu'il frappe l'innocent aussi bien que l'impie, Job, IX, 22, qu'il faut avoir confiance en lui, malgré ses rigueurs, Job, XIII, 15, que lui-même est assuré qu'au jour de la résurrection, il trouvera en Dieu le vengeur de son innocence, Job, XIX, 25-27, qu'enfin le bonheur indéniable des impies ôte toute leur valeur aux assertions de ses amis. Job, XXI, 7-15. Eliu intervient alors pour expliquer que l'épreuve détourne l'homme du mal et le préserve de l'orgueil, Job, XXXIII, 17, 27-30, que Job a certainement des fautes à expier, Job, XXXIV, 36, 37, et qu'il doit en appeler à la miséricorde de Dieu. Job, XXXVI, 7-16. Dans la théophanie qui termine la discussion, c'est surtout la majesté et la toute-puissance divines qui sont mises en lumière. L'homme n'a qu'à se taire en face de son maître souverain. Dieu atteste cependant que Job a raison contre ses amis, Job, XLII, 7, et il lui rend les biens dont il a été momentanément privé. Cf. JOB, t. III, col. 1571-1574; Lesêtre, *Le livre de Job*, Paris, 1886, p. 19-22. Il résulte de cette analyse que, pour l'auteur du livre, le mal physique atteint l'innocent lui-même, qu'il l'aide à expier ses propres fautes et le prémunit contre le mal moral, mais qu'en somme Dieu, dans sa souveraine sagesse, n'a pas révélé à l'homme la solution totale du mystère de la souffrance. — 3° Dans les Psaumes, la question est surtout envisagée au point de vue de la prospérité des impies, qui s'effondre à un moment donné. Voir IMPIE, t. III,

col. 846-847. Il est cependant noté que Dieu n'est pas insensible aux afflictions de ses serviteurs :

> Jéhovah est près de ceux qui ont le cœur brisé,
> Il secourt ceux qui ont l'esprit affligé.
> Les afflictions du juste sont nombreuses,
> Mais Jéhovah le délivre de toutes.
>
> Ps. XXXIV (XXXIII), 19-20.

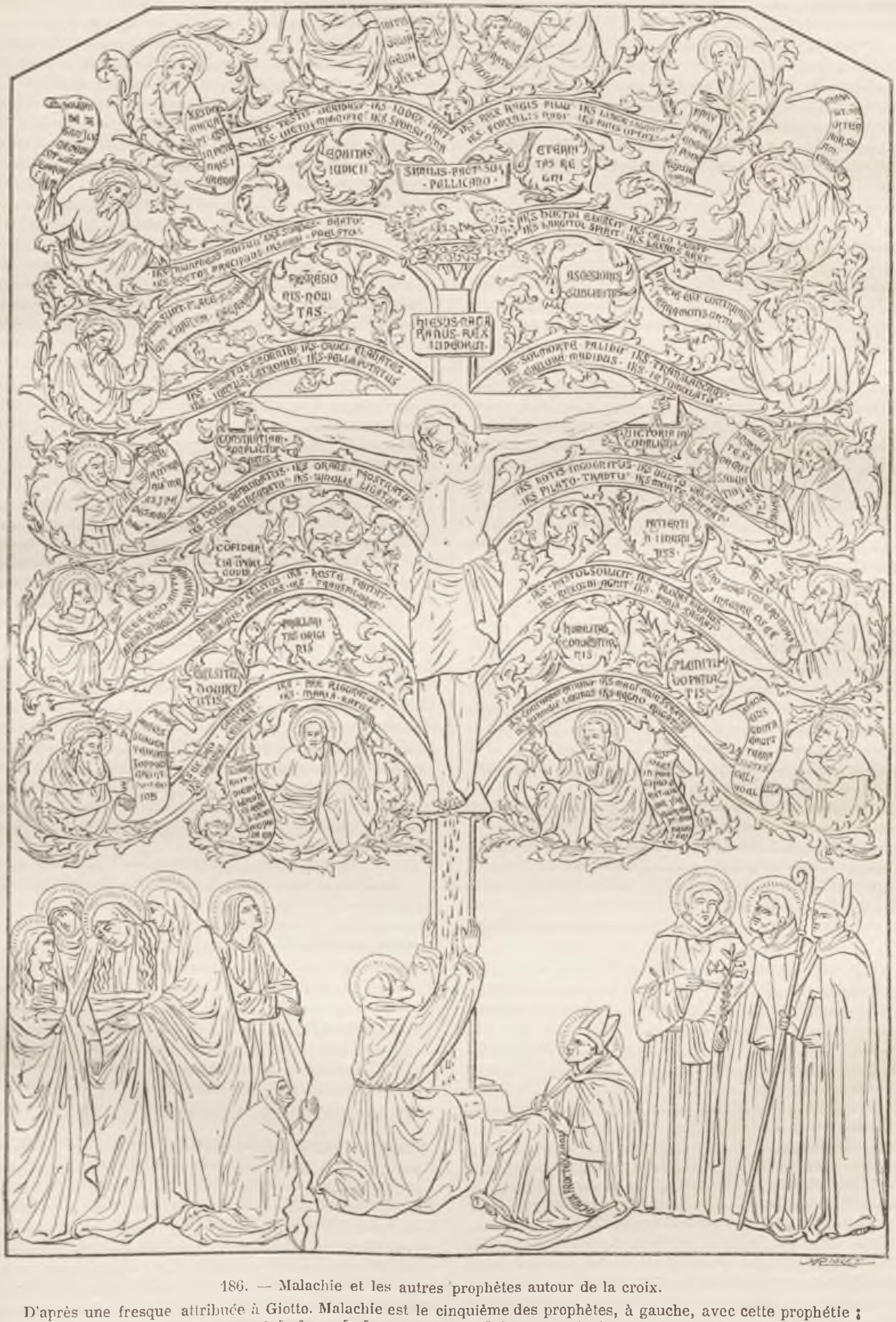
L'auteur du Psaume CXIX (CXVIII), 25, 28, 50, 67, 71, 75, 87, 107, 143, 153, est un juste qui accepte l'épreuve en expiation de ses fautes et avec confiance en la bonté de Dieu. — 4° Au livre de Tobie, III, 21, il est dit que la couronne vient après l'épreuve, la délivrance après la tribulation et la miséricorde après la correction. L'ange Raphaël présente même l'épreuve comme une nécessité pour celui qui plaît à Dieu. Tob., XII, 13. L'Ecclésiastique, XXVII, 6, dit que la tribulation sert à éprouver les justes. D'autres passages promettent la protection de Dieu contre le mal. Ps. XXIII (XXII), 4; XCI (XC), 10; CXXI (CXX), 7; Sap., XVI, 8; Eccli., XXXIII, 1. Mais toutes ces remarques des auteurs sacrés ne dépassent pas les horizons du temps. On ne cherche pas dans la pensée de l'autre vie l'explication des épreuves de la vie présente. Il ne pouvait en être autrement pour un peuple chez qui la notion de la vie future n'a atteint que tardivement son complet développement. — 5° L'auteur de la Sagesse, voisin des temps évangéliques, a sur la raison d'être du mal physique des idées qui tranchent totalement avec celles des écrivains précédents. Il représente les justes en proie à l'épreuve et victimes de la persécution des impies. « Aux yeux des hommes, ils ont enduré des tourments, mais leur espérance est pleine d'immortalité. Pour quelques vexations, ils auront de multiples avantages; c'est Dieu qui les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui. » Sap., III, 4, 5. Au jugement de Dieu, après la mort, « les justes se lèveront avec une fière attitude contre ceux qui les auront persécutés... Ils vivront éternellement, car le Seigneur leur réserve la récompense et le Très-Haut garde leur souvenir; ils auront en partage le glorieux royaume. » Sap., V, 1, 16, 17. C'est donc dans l'autre vie qu'il faut attendre la compensation des maux qui frappent les justes en celle-ci. Dès lors le mal physique n'est plus seulement une expiation du péché, un préservatif contre le mal moral, une épreuve qu'il faut accepter comme venant d'un Maître avec lequel il n'y a pas à discuter; c'est encore un moyen que Dieu ménage au juste pour lui faire gagner le bonheur de l'autre vie.

III. D'APRÈS L'ÉVANGILE. — 1° Notre-Seigneur, en face de ceux qui souffrent, fait allusion aux diverses raisons d'être du mal physique énoncées dans l'Ancien Testament. Le mal moral est la première cause du mal physique; aussi le Sauveur remet les péchés au paralytique avant de le guérir, Matth., IX, 2, 6; Marc., II, 5, 11; Luc., V, 20, 24, et il dit à l'infirme de Bethesda : « Sois guéri et ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive pire. » Joa., V, 14. — 2° Dans le livre de Job, Satan apparaît comme l'instigateur du mal physique; l'Évangile montre une foule de pauvres gens rendus malades ou infirmes par les démons, voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1374-1377, « molestés par les démons, » Luc., VI, 18, et une pauvre femme liée par Satan durant dix-huit ans. Luc., XIII, 16. — 3° La souffrance est une épreuve destinée à manifester la valeur morale de l'homme; Notre-Seigneur parle de ceux qui ne se tirent pas à leur honneur de cette épreuve, et qui se détournent à l'approche de la persécution. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17. — 4° Le Seigneur se félicitait de la fidélité de Job au milieu des adversités qui l'accablaient, Job, II, 3; de même c'est pour procurer la gloire de Dieu que l'aveugle-né et Lazare ont été frappés. Joa., IX, 3; XI, 4. — 5° Les compensations promises au livre de la Sagesse sont expressément confirmées par le Sauveur dans la parabole de Lazare et du mauvais riche : « Tu as reçu les biens dans ta vie et Lazare les maux : maintenant il est consolé et toi dans les tourments. » Luc., XVI, 25. — 6° Ce qui est propre à l'Évangile, c'est la béatitude promise à ceux qui pleurent et qui souffrent persécution, Matth., V, 10-12; Luc., VI, 22, 23; c'est l'annonce de la persécution faite aux Apôtres comme celle d'une condition normale pour remplir leur ministère, Matth., X, 17; Joa., XV, 20; c'est l'obligation pour chacun de porter sa croix. Matth., XVI, 24; Marc., VIII, 34; Luc., IX, 23. Du reste, le Sauveur lui-même montre par son exemple l'usage qu'il faut faire du mal physique. Il réalise à la lettre la prophétie d'Isaïe, LIII, 3, 4, sur l'homme de douleur qui porte nos souffrances et se charge de nos maux, et après avoir passé par toutes les épreuves et par la mort volontaire, il déclare que le « Christ a dû souffrir ainsi pour entrer dans sa gloire ». Luc., XXIV, 26. De là, résulte pour le chrétien la nécessité de supporter, parfois de désirer et même de rechercher le mal physique, sous forme de pénitence volontaire, non seulement pour expier ses fautes, mais encore pour se rapprocher du Sauveur en l'imitant et arriver au ciel à sa suite. Voir MORTIFICATION.

IV. D'APRÈS LES APÔTRES. — 1° Les Apôtres comprirent l'enseignement du divin Maître, et, battus de verges, « ils furent joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir l'outrage pour le nom de Jésus. » Act., V, 40, 41. Paul et Barnabé enseignaient aux fidèles de Lystre, d'Icone et d'Antioche que « c'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu ». Act., XIV, 21. — 2° Saint Paul déclare que les maux physiques, de quelque nature qu'ils soient, ne pourront jamais le séparer de l'amour de Jésus-Christ. Rom., VIII, 35. Il surabonde de joie en les souffrant, II Cor., VII, 4, et dit que les souffrances du temps, courtes et légères, valent au chrétien une incomparable gloire dans le ciel. II Cor., IV, 17. Cf. Apoc., VII, 14. H. LESÊTRE.

1. MALACHIE (hébreu : *Male'âkî*, « messager, envoyé; » Septante : Μαλαχίας; Vulgate : *Malachias*), un des douze petits prophètes et le dernier de l'Ancien Testament dans l'ordre des temps (fig. 186).

I. LE NOM DU PROPHÈTE. — Malachie est-il le vrai nom du prophète ou n'est-il qu'un nom symbolique? Ces deux opinions ont eu des partisans. 1° Quelques-uns soutiennent que Malachie n'est qu'un nom symbolique, 1. parce qu'il n'est mentionné nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament : ni dans le livre d'Esdras, qui parle pourtant, I Esd., V, 1; VI, 14, d'Aggée et de Zacharie, ni dans Néhémie, ni dans l'Ecclésiastique; il est vrai que l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 12, fait l'éloge « des douze (petits) prophètes »; mais on prétend qu'il compte dans leur nombre, à la place de Malachie, Esdras qui n'est pas nommé ailleurs. — 2. Le nom, qui signifie : « mon messager, » « mon envoyé, » peut avoir été emprunté à Mal., III, 1, où il s'agit de saint Jean-Baptiste. — 3. Les Septante, Mal., I, 1, ont pris Malachie pour un nom commun et traduit : « [Proposition du discours du Seigneur sur Israël] *par son ange*, ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ » (*mal'âkû* pour *male'âkî*). — 4. Une tradition juive, consignée dans le Targum, identifie Malachie avec Esdras : « ...par Malachie, *nom par lequel on désigne Esdras le scribe.* » Cf. S. Jérôme, *Prol. in Mal.*, et *In Mal.*, III, 7, t, XXV, col. 1541-1542, 1569. — 5. Plusieurs commentateurs, Rupert, Calmet, Ribera, Vitringa, Hengstenberg, Reuss, se sont aussi ralliés à cette opinion. Voir Trochon, *Les petits prophètes*, in-8°, Paris, 1883, p. 496; Knabenbauer, *In Proph. minores*, 1886, t. II, p. 410; Talmud, *Baba Megillah*, XV, 1. — Mais elle est rejetée avec raison par le plus grand nombre des commentateurs anciens et modernes. — 1. Si Esdras était l'auteur de cette prophétie, on ne voit pas pourquoi il aurait caché son nom. — 2. Tous les noms propres



186. — Malachie et les autres prophètes autour de la croix.

D'après une fresque attribuée à Giotto. Malachie est le cinquième des prophètes, à gauche, avec cette prophétie : *Ecce ego mitto angelu[m] meu[m[et præparabit [viam ante faciem meam]*. Mal., III, 1.

hébreux, Abdias, Osée, etc., ont une signification; par conséquent la signification du nom « Malachie » ne peut être une raison pour n'y voir qu'un symbole, pas plus que dans les noms d'Abdias et d'Osée. Cf. Trochon, *Les petits prophètes,* p. 497; Driver, *Introduction,* p. 356. — 3. Si le nom de Malachie n'est mentionné nulle part ailleurs dans la Bible, il ne faut pas en être surpris, car d'autres noms sont dans le même cas; et il est le dernier des prophètes. — 4. Toutes les autres prophéties portant le nom réel de leur auteur, on doit admettre qu'il en est de même pour le douzième des petits prophètes.

2° L'étymologie du nom, « messager, envoyé, » a été expliquée de deux manières : les uns pensent que ce nom est de ceux qui en hébreu sont formés avec le suffixe *î* comme radical, tels que : Garmi, I Par., IV, 19; Gaddi, Num., XIII, 12; Ezri, Jud., VI, 11, 24; VIII, 32; I Par., XXVII, 26; Ozni, Num., XXVI, 16; dans ce cas le nom signifierait simplement « messager, envoyé ». Cf. L. Reinke, *Der Prophet Malachi,* Giessen, 1856, p. 187; Olshausen, *Lehrbuch der hebr. Sprache,* p. 413. D'autres croient que « Malachie » est une abréviation de *Male'akîâh,* « messager de Jéhovah ; » la Bible nous fournit d'autres exemples de ces abréviations : Zabdi, Jos., VII, 1, 17, 18; I Par., VIII, 19, est écrit Zabdias; I Par., XXVII, 27; Abi, IV, Reg., XVIII, 2, est écrit Abia, II Par., XXIX, 1; Abdi, I Par., VI, 44; II Par., XXIX, 12, devient Abdias, III Reg., XVIII, 3, 5, 6, 7, 16, etc.; Uri, Exod., XXXI, 2, etc., devient Urias, II Reg., XI, 3, 9, etc.; c'est ainsi du reste que durent lire les Septante, puisqu'ils ont la forme pleine : Μαλαχίας, au lieu de Μαλαχί. — La traduction des Septante, Mal., I, 1 : ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ, a porté certains Pères à désigner le prophète Malachie par le nom « ange »; ainsi Tertullien, *Adv. Jud.,* 5, t. II, col. 608; S. Augustin, *De civ. Dei,* XX, 25, t. XLI, col. 699; S. Jean Chrysostome, *In Heb. Hom. XIV,* t. LXIII, col. 114, mais c'est une pure appellation honorifique : « Il est appelé ange parce que c'est la signification de son nom, dit saint Cyrille d'Alexandrie, *In Mal.,* Proœm., t. LXXII, col. 272, et comme il a annoncé à Israël des oracles célestes et inspirés de Dieu. il peut bien être appelé ange. »

II. ÉPOQUE A LAQUELLE A VÉCU MALACHIE. — 1° *Malachie est contemporain d'Esdras et de Néhémie.* — Presque tous les exégètes sont d'accord sur ce point; la critique interne nous fournit des indices assez concluants: 1. La prophétie de Malachie a été écrite après la captivité, à l'époque où la Judée était une province persane; il est en effet question du « gouverneur », *péḥâh,* Mal., I, 8; cf. II Esd., V, 14; XII, 26; Aggée, I, 1. — 2. Le temple était reconstruit, Mal., I, 10; III, 1. — 3. Les abus, signalés par Malachie : alliances avec les femmes étrangères, négligence du peuple à payer les dîmes, sont aussi dénoncés par Esdras et Néhémie. I Esd., IX, 2; X, 3, 16-44; II Esd., X, 30, 32-39; XIII, 4-13, 15-17, 23-29.

2° *L'époque précise.* — Sur ce point il règne beaucoup d'opinions : certains auteurs pensent que Malachie écrivit avant l'arrivée d'Esdras en Judée, en 458 avant J.-C.; Schegg soutient qu'il prophétisa après le premier séjour de Néhémie à Jérusalem et la 32e année du roi Artaxerxès Longue-Main; d'autres se prononcent pour l'intervalle entre le premier et le second séjour de Néhémie à Jérusalem; enfin d'autres croient qu'il prophétisa quelque temps après Néhémie. Cf. Knabenbauer, *In Proph. minores,* II, p. 413. Nous ne pouvons qu'établir la date qui paraît la plus probable : 1. Comme nous l'avons déjà remarqué, Malachie prophétisa à une époque où le temple était construit, et le culte fonctionnait régulièrement. Mal., I, 7-10; II, 12-13; III, 1, 10. — 2. Malachie semble avoir prophétisé en l'absence de Néhémie : en effet, on voit, Mal., I, 8, qu'on offrait des dîmes au gouverneur; or, Néhémie, pendant douze ans, ne mangea pas les dîmes dues au gouverneur; II Esd., V, 14-15; bien plus lui-même fit beaucoup de largesses au peuple; ℣. 18; donc Mal., I, 8, ne vise pas Néhémie, mais un autre gouverneur établi par les Perses; de plus, on s'explique qu'en l'absence de Néhémie, il ait pu s'introduire les abus signalés par Malachie; enfin après son second retour à Jérusalem, Néhémie, comme nous l'avons déjà vu, reprend les mêmes abus que Malachie. Ces inductions nous conduisent à conclure que Malachie prophétisa après la 32e année d'Artaxerxès Longue-Main, alors que Néhémie se trouvait à la cour du roi des Perses : « L'auteur a vécu à une époque où il n'était plus nécessaire de prémunir les esprits faibles contre les séductions du polythéisme. Il est encore question d'égarements moraux, mais la principale préoccupation du prophète, ce sont les transgressions relatives à la partie plus ou moins matérielle de la loi mosaïque, nous dirions volontiers les délits politiques. L'organisation de la hiérarchie, le paiement des redevances, l'observation régulière des rites, et la séparation plus stricte d'avec l'étranger, étaient devenus la base de l'ordre des choses établi dès avant la fin du premier siècle après la restauration du Temple. Car c'est bien à cette époque que nous devons rapporter la composition de cet opuscule. Il n'y a pas de doute : le Temple dont Aggée et Zacharie avaient poussé les travaux, existait maintenant, et son culte est censé fonctionner régulièrement. La loi était connue et promulguée, car il y est fait allusion en plusieurs endroits. Mais le peuple, pauvre et découragé, parce que les promesses dont on l'avait nourri ne s'étaient pas accomplies, se montrait exact à remplir ses devoirs religieux, qui... consistaient... à entretenir la caste sacerdotale, à laquelle, si nous ne nous trompons fort, notre anonyme appartenait lui-même. On est surtout frappé de l'identité des plaintes consignées dans son écrit au sujet des dîmes et des mariages mixtes, avec celles que formule, avec non moins d'énergie, le gouverneur Néhémie dans ses mémoires... Ces différentes données nous portent à placer la rédaction du livre après la promulgation de la loi par Esdras, et avant le dernier séjour de Néhémie à Jérusalem. On pourrait même faire valoir en faveur de cette hypothèse la circonstance que l'auteur parle d'un gouverneur, de manière que ce que Néhémie dit de lui-même, semble prouver qu'il s'agit de quelqu'un d'autre. » Reuss, *Les prophètes,* t. II, p. 382-383.

III. MALACHIE DANS LA LÉGENDE. — L'Écriture ne nous apprend rien sur la vie de Malachie en dehors de sa prophétie. La légende a essayé de suppléer à cette lacune. Le Pseudo-Épiphane, *De vit. prophet.,* 22, t. XLIII, col. 412-413, dit que Malachie était de la tribu de Zabulon et qu'il naquit dans le territoire de cette tribu, après la captivité de Babylone, à Sopha (Σοφᾶ, d'après d'autres manuscrits, Σωχᾶ et Γοφᾶ, col. 419). Il était d'une grande beauté et se fit aimer du peuple par la douceur de ses manières. Il mourut jeune et fut enterré dans le tombeau de ses ancêtres. Tous ces détails sont de pures inventions. Le martyrologe mentionne la fête de saint Malachie au 14 janvier. V. ERMONI.

2. MALACHIE (LE LIVRE DE). — I. DIVISION ET ANALYSE. — On a proposé diverses divisions. Cf. Trochon, *Les petits prophètes,* p. 499. On peut le partager en trois sections : 1° *Première section,* I, 2-II, 9. Cette section nous représente Dieu comme un Père plein d'amour et comme le gouverneur de son peuple; comme les Juifs accusent Dieu de ne pas les aimer, Dieu leur répond et leur rappelle ce qu'il a fait pour eux en préférant Jacob à Esaü, I, 2-5; il accuse les prêtres de négliger le culte divin, ℣. 4-9, et annonce un sacrifice plus pur et universel, ℣. 10-11; nouvelles accusations contre les prêtres, I, 12-II, 2. Dieu parle de l'alliance faite avec Lévi et en indique la nature et les caractères, II, 3-7; le prophète montre comment les prêtres ont rompu cette

alliance, ỳ. 8-9. — 2° *Seconde section,* II, 10-16. Cette section représente Dieu comme le Dieu suprême et unique et comme le Père d'Israël : il blâme le peuple à cause de sa facilité à contracter des alliances avec des femmes étrangères, ỳ. 10-12, et à recourir au divorce, ỳ. 13-16. — 3° *Troisième section,* II, 17-IV. Cette section représente Dieu comme le juge équitable et définitif de tous les hommes : les Juifs accusent Dieu d'injustice, II, 17; le prophète prédit l'avènement du Messie, III, 1-4; il punira les Juifs et principalement les Lévites, ỳ. 5-6; le prophète blâme ceux qui fraudent les dîmes et les offrandes sacrées, ỳ. 7-12; il reprend les Juifs qui se plaignent que Dieu ne punisse pas les méchants, ỳ. 13-15, et annonce que la justice divine séparera les bons des méchants, III, 16-IV, 3; il les exhorte à observer la loi de Moïse, ỳ. 4, et annonce la venue d'Élie et le jour terrible du Seigneur, ỳ. 5-6.

II. Authenticité et canonicité. — 1° Il n'y a aucune raison de refuser à Malachie la composition de la prophétie qui porte son nom; et l'authenticité n'en a jamais été sérieusement contestée. — 2° La canonicité en est prouvée : 1. Par la tradition juive : *a*) le livre de Malachie a été traduit par les Septante; *b*) l'Apocryphe IV Esd., I, 40, range Malachie au nombre des prophètes; *c*) ce livre a toujours fait partie du canon juif. — 2. Par les citations du Nouveau Testament; Matth., XI, 10; XVII; 10-11; Marc., I, 2; IX, 10; Luc., I, 17; VII, 27; Rom., IX, 13. — 3. Par la tradition chrétienne. Voir Canon, t. II, col. 144-168.

III. Style et langue. — Le style de Malachie est clair, simple et concis, quoiqu'il n'ait point l'élévation et l'enthousiasme des grands prophètes, d'un Isaïe ou d'un Jérémie. La langue est aussi assez pure et soignée, vu l'époque où écrit le prophète; on trouve cependant dans ce livre un certain nombre de mots et de formes particulières; en voici la liste : I, 1, *ṭanôt,* pour *ṭanim,* « dragons; » I, 4, *ruśas,* « appauvris; » I, 5, la combinaison *mê'al le,* « de dessus le; » I, 10, 11, 13; II, 13; III, 4, *minḥâh,* signification toute spéciale; I, 12; *gâ'al* dans le sens de « souiller »; *ibid., nib,* « fruit, » « revenu; » I, 14, *mošḥat,* « corrompu; » II, 9, *kefî 'ăšér,* « comme qui; » II, 11, *bat 'êl nêkâr,* « fille d'un dieu étranger; » II, 12, *'êr ve-'onéh,* « vigilant et répondant; » II, 14, *'éšét berîṭ,* « femme de l'alliance; » II, 16, le participe irrégulier, *śânê',* « haïssant; » III, 1, *male'ak berîṭ,* « messager de l'alliance »; III, 2, *bôrîṭ,* « potasse; » III, 5, *'ôšqê śekar,* « oppressions du salaire; » III, 8, *qâba',* « ravir; » III, 10, l'expression *'ad-belî-dây,* « jusqu'à l'abondance; » III, 14, *qedôrannît,* « obscurément; » III, 19, *šoréš ve-'ânâf,* « racine et branche; » III, 21, *'âsas,* « piétiner. » Cf. Packard, *The book of Malachi expounded,* in-8°, Édimbourg (sans date), p. 4; Driver, *Introduction,* 6e édit., p. 358.

IV. Forme littéraire. — La prophétie de Malachie a une forme littéraire tout à fait particulière et nouvelle; c'est une espèce de dialogue entre Dieu et les prêtres ou le peuple. Ce dialogue se déroule d'une manière uniforme; on dirait la méthode scolastique : en premier lieu le prophète établit sommairement, sous forme de sentence, la vérité qu'il désire inculquer; en second lieu il se pose des objections; enfin il énonce de nouveau et démontre la proposition originale; voici quelques exemples de ce procédé : I, 2-3, 6-14; II, 13-14, 17; III, 7, 8, 13-18. A. Kohler, *Die nachexilischen Propheten,* IV, *Maleachi,* Leipzig, 1865, a bien caractérisé cette méthode : « Au lieu d'un développement littéraire du sujet, usuel aux plus anciens prophètes, Malachie emploie une exposition dialectique, par demandes et réponses. Nous avons ici les premières traces de cette méthode d'exposition, qui finit par prévaloir dans les écoles qui surgirent à cette époque. »

V. Le texte. — Le texte original est l'hébreu, un hébreu assez pur, comme nous l'avons déjà vu. C'est un des mieux conservés de l'Ancien Testament. Le peu de variantes qu'on rencontre dans les divers manuscrits est sans importance. Les différences qu'on remarque dans les anciennes versions proviennent de la variété de ponctuation des mêmes mots hébreux. Le texte hébreu n'a que trois chapitres; les Septante, la Peschito et la Vulgate en ont quatre; ces versions commencent un nouveau chapitre avec III, 19, de l'hébreu. Le livre de Malachie se trouve dans toutes les versions importantes.

VI. Prophéties messianiques. — Le livre de Malachie contient deux prophéties messianiques : — 1° *Prophétie eucharistique,* I, 10-11 : Voici la traduction de ce passage :

> Je ne prends en vous aucune complaisance,
> Dit le Seigneur des armées;
> Je ne recevrai point d'oblations de votre main,
> Mais du Levant jusqu'au Couchant
> Mon nom est grand parmi les Gentils;
> En tout lieu on me fait des sacrifices,
> Et l'on offre à mon nom une oblation pure,
> Parce que mon nom est grand parmi les Gentils,
> Dit le Seigneur Dieu des armées.

Cette prophétie annonce deux choses : 1. l'abolition des sacrifices de la loi ancienne; 2. l'institution d'un sacrifice nouveau. Ce sacrifice nouveau ne peut être que l'Eucharistie : *a*) Le mot *minḥah,* « oblation, » qui désigne dans l'ancienne loi les offrandes de grains, de farine, de pain et de vin, est le plus propre à désigner le pain et le vin eucharistiques. — *b*) Cette oblation est *pure;* or dans l'Eucharistie la victime est Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est la sainteté même. — *c*) Cette oblation sera *universelle :* le sacrifice eucharistique est offert partout où existe l'Église; il est donc *catholique* comme l'Église elle-même. — 2° *Prophétie de la venue du Messie,* III, 1-4; IV, 1-5. — Ces deux passages visent le même événement; ils annoncent la venue du Messie et de son précurseur, Jean-Baptiste.

VII. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités, cf. S. Éphrem, *Opera,* t. V, p. 312; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Malach.,* t. LXXII, col. 276-364; Théodoret de Cyr, *In Malach.,* t. LXXXI, col. 1986-1988; sur la prophétie de Malachie en particulier, S. Augustin, *De civ. Dei,* XVIII, XXXVI, 3, t. XLI, col. 594; S. Jean Damascène, *De Fide orthod.,* IV, 13, t. XCIV, col. 1149-1152; Reinke, *Commentar,* in-8°, Giessen, 1856; *T. T. Perowne, dans la *Cambridge Bible for schools,* 1890.

V. Ermoni.

MALADE (hébreu : *davvây;* Septante et Nouveau Testament : ἄῤῥωστος, ἀσθενής, ἀσθενῶν; Vulgate : *æger, ægrotus, infirmus*), celui qui est atteint de maladie. — La Sainte Écriture fait mention spéciale des malades suivants : Jacob, malade de vieillesse, Gen., XLIX, 1; un jeune Égyptien, malade de faim, I Reg., XXX, 13, Amnon, malade seulement par simulation, II Reg., XIII, 6; Abia, le jeune fils de Jéroboam, dont le prophète Ahias prédit la mort, III Reg., XIV, 1, 12; Asa, roi d'Israël, atteint de podagre, II Par., XVI, 12; le fils de la veuve de Sarepta, atteint de langueur et d'anémie, III Reg., XVII, 17; Joram, roi de Juda, atteint d'une horrible dysenterie dont il meurt, II Par., XXI, 19; Ochozias, roi d'Israël, malade à la suite d'une chute, IV Reg., I, 2; Naaman, atteint de la lèpre, dont ensuite hérite Giézi, IV Reg., V, 1, 27; Bénadad, roi de Syrie, dont Élisée annonce la guérison, IV Reg., VIII, 7; Joram, roi d'Israël, malade à Jezraël, IV Reg., VIII, 29; IX, 16; Élisée, atteint de la maladie dont il doit mourir, IV Reg., XIII, 14; Ézéchias, roi de Juda, dont Isaïe prédit la guérison, IV Reg., XX, 1; II Par., XXXII, 24; Is., XXXVIII, 1; Daniel, malade durant plusieurs jours, Dan., VIII, 27; Antiochus, terriblement malade de l'helminthiase à laquelle il succombe, II Mach., IX, 7-21; dans le Nouveau Testament, le fils de l'officier de Capharnaüm,

Joa., IV, 46; la femme courbée depuis dix-huit ans, Luc., XIII, 11; le paralytique de Béthesda, Joa., V, 2; Lazare, qui meurt de sa maladie et que le Sauveur ressuscite, Joa., XI, 2, 4; le boiteux de la porte du Temple, que saint Pierre guérit, Act., III, 2, 7; Tabitha, qui meurt de maladie à Joppé et à laquelle le même apôtre rend la vie, Act., IX, 37, 40; le boiteux de Lystres, guéri par saint Paul, Act., XIV, 7, 9; saint Paul lui-même malade au cours de ses prédications, I Cor., II, 3; Gal., IV, 13; son disciple Timothée, souvent malade, I Tim., V, 23, etc. Voir GUÉRISON, t. III, col. 360, MALADIE, et les articles sur les différentes maladies. H. LESÈTRE.

MALADIE (hébreu : *devây, ḥŏlî, madvéh, mahaléh, mahăluyyim, taḥălu'im;* Septante : ἀῤῥωστία, μαλακία, νόσος, ὀδύνη; Vulgate : *ægrotatio, infirmitas* (jamais *morbus*); maladie mortelle : *mâvét,* θάνατος, cf. Apoc., VI, 8; XVIII, 8, *mors;* tomber malade ou être malade : *ḥâlâ', ḥâlâh, mâraṣ, 'ânas;* ἀῤῥωστέω, ἐνοχλέομαι, μαλακίζω; *ægrotare, infirmari.* Les écrivains du Nouveau Testament affectent l'emploi presque exclusif des mots ἀσθένεια, *infirmitas,* ἀσθενέω, *infirmari,* ἀσθενῶν, *infirmus*), altération de la santé, soit par des désordres transitoires dans l'organisme, soit par des infirmités permanentes.

I. LA MALADIE CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Le climat de la Palestine est généralement très salubre; aussi les maladies étaient-elles assez rares et de courte durée chez les anciens habitants. Tacite, *Hist.*, V, 5, témoigne de la bonne santé dont jouissaient les Juifs. Les maladies avaient pour eux le caractère de châtiment providentiel; car le Seigneur avait déclaré qu'il punirait leur infidélité par la consomption ou phtisie, *šaḥéfét,* la fièvre, *qaddaḥat,* Lev., XXVI, 16, l'inflammation, *dalléqét,* la chaleur brûlante, *ḥarḥur,* le dessèchement, *ḥoreb,* Deut., XXVIII, 22, l'ulcère de l'Égypte, *šeḥin miṣraïm,* sorte de maladie éruptive, les hémorroïdes, *ŏfalîm,* une espèce de lèpre, *gârâb,* la gale, *ḥârés,* Deut., XXVIII, 27, l'ulcère, *šeḥîn,* aux genoux et aux jambes, Deut., XXVIII, 35, enfin les maladies d'Égypte, *madvéh miṣraïm,* et toutes sortes de maux qui ne sont pas énumérés en détail. Deut., XXVIII, 60, 61; cf. VII, 15; Exod., XXIII, 25. Ces maladies d'Égypte sont celles dont Dieu a frappé les Égyptiens au moment du départ des Hébreux, Exod., XV, 26, et en général toutes celles qui étaient endémiques sur les bords du Nil. Les Égyptiens, il est vrai, avaient un pays très sain et se vantaient même d'être « les mieux portants de tous les mortels ». Ils souffraient néanmoins d'un bon nombre de maladies qui travaillent encore leurs descendants, « les ophtalmies, les incommodités de l'estomac, du ventre et de la vessie, les vers intestinaux, les varices, les ulcères aux jambes, le bouton du Nil (maladie cutanée parasitaire), et enfin la « maladie divine « mortelle », le *divinus morbus* des Latins, l'épilepsie. L'anémie, qui ronge un quart au moins de la population actuelle, n'était pas moins répandue qu'aujourd'hui, s'il faut en juger par le nombre des remèdes que les médecins employaient contre l'hématurie qui en est la cause principale. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 215, 217. — 2° En évoquant ainsi les maladies comme châtiments de l'infidélité de son peuple, Moïse ne faisait qu'imiter l'exemple donné, longtemps avant lui, par le roi babylonien Hammourabi. A la fin de son code de lois, celui-ci appelle toutes sortes de malédictions sur celui de ses successeurs qui ne tiendrait pas compte de ses ordonnances. Il le menace, entre autres calamités, d' « une maladie grave, une peste mauvaise, une plaie dangereuse qu'on ne puisse guérir, dont le médecin ignore la nature, qu'on ne puisse calmer par un bandage, d'une morsure de mort, qui ne puisse être arrachée de ses membres ». Un roi kassite du XII[e] siècle avant J.-C. menace de même sorte celui qui démolira sa stèle : « Que Gula... lui fasse gagner une maladie incurable! Qu'il répande le sang et la lymphe comme l'eau! » Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* II[e] sér., Paris, 1902, p. 130, 164. — 3° Les menaces proférées contre les Israélites infidèles eurent souvent lieu d'être exécutées. Aussi est-il assez fréquemment question de maladies dans la Sainte Écriture. Le caractère de châtiment qui leur était attribué dans beaucoup de cas est confirmé par Notre-Seigneur lui-même, quand il dit au paralytique de Béthesda : « Ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive pire. » Joa., V, 14. Saint Paul assigne comme cause à certaines maladies des chrétiens de son temps la mauvaise réception de la sainte eucharistie. I Cor., XI, 30. D'autre part, Dieu avait promis de punir l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Deut., V, 9. C'est ce qui fait que les disciples, en voyant l'aveugle-né, demandent à Notre-Seigneur si sa cécité a pour cause les péchés de ses parents ou les siens. Joa., IX, 2. Elle pourrait avoir pour cause les péchés des parents; quant aux péchés de l'aveugle avant sa naissance, les Juifs en fondaient la possibilité sur la lutte d'Esaü et de Jacob au sein de leur mère, Gen., XXV, 22; Ose., XII, 3, lutte qui ne pouvait impliquer aucune responsabilité morale. Notre-Seigneur enseigne à ses apôtres que la maladie ou l'infirmité peuvent visiter quelqu'un pour une tout autre cause que ses péchés ou ceux de ses parents. Joa., IX, 3; XI, 4.

II. MALADIES OU INFIRMITÉS MENTIONNÉES DANS LA BIBLE. — **Bégayement,** infirmité du bègue, hébreu : *'illêg;* Septante : ψελλίζων; Vulgate : *balbus.* Is., XXXII, 4. Voir t. I, col. 1550.

Cécité, infirmité de l'aveugle, hébreu : *'ivvêr;* Septante : τυφλός; Vulgate : *cæcus.* Exod., IV, 11; Gen., XIX, 11, etc. Voir t. I, col. 1289.

Choléra, dans le sens de colique, Septante : χολέρα; Vulgate : *cholera.* Eccli., XXXI, 23; XXXVII, 33. Voir t. II, col. 715.

Claudication, infirmité du boiteux, *pisséaḥ,* χωλός, *claudus.* Voir BOITEUX, t. I, col. 1842.

Coups et blessures, voir MUTILATION. Lev., XXI, 19, etc. Voir t. I, col. 1842.

Dessèchement d'un membre, Matth., XII, 10; Marc., III, 1; Luc., VI, 6. Voir MAIN et PARALYSIE.

Dysenterie, Luc. : δυσεντερίον; Vulgate : *dysenteria.* II Par., XXI, 14-19; Act., XXVIII, 8. Voir t. II, col. 1517.

Éléphantiasis, Job, II, 7; Deut., XXVIII, 27. Voir t. II, col. 1662.

Épilepsie, mal des lunatiques, σεληνιαζομένοι, *lunatici.* Matth., IV, 24; XVII, 14. Voir LUNATIQUE, col. 417.

Fièvre, hébreu : *qaddaḥat, dalléqét, ḥarḥur;* Septante : πυρετός, ῥῖγος, ἐρεθισμός; Vulgate : *ardor, febris.* Deut., XXVIII, 22, etc. Voir t. II, col. 2234.

Flux, hébreu : *zâb;* Septante : ῥύσις; Vulgate : *fluxus seminis,* nom générique de désordres affectant les organes de la génération, gonorrhée, spermatorrhée, blennorrhée, etc. Lev., XV, 3. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857.

Folie, hébreu : *šiggâ'ôn;* Septante : παραπληξία, παραφρόνησις; Vulgate : *amentia.* Deut., XXVIII, 28; Zach., XII, 4. Voir t. II, col. 2301.

Gale, hébreu : *gârâb, ḥérés,* Septante : ψώρα ἀγρία, κνήφη; Vulgate : *scabies, prurigo.* Lev., XXI, 20; Deut., XXVIII, 27. Voir t. III, col. 82.

Gangrène, grec : γάγγραινα ; Vulgate : *cancer.* II Tim., II, 17. Voir t. III, col. 105.

Helminthiase, maladie vermiculaire. Voir t. III, col. 583.

Hémorroïdes, hébreu : *'ofalim, teḥorîm.* Deut., XXVIII, 27; I Reg., V, 6. Voir t. III, col. 587, et OFALIM.

Hernie, infirmité du *merôaḥ 'éšék,* μόνορχις, *herniosus.* Lev., XXI, 20. Voir t. III, col. 637.

Hydropisie, maladie de l'ὑδρωπικός, *hydropicus.* Luc., XIV, 2. Voir t. III, col. 790.

Impétigo, hébreu : *nétéq, yalléfét;* Septante : θραῦσμα, λειχὴν; Vulgate : *impetigo*. Lev., XIII, 30; XXI, 20; XXII, 22. Voir t. III, col. 844.

Insolation. IV Reg., IV, 18-20; Judith, VIII, 3; Jon., IV, 8. Voir t. III, col. 885.

Jaunisse, hébreu : *yêrâqôn :* Septante : ἴκτερος : Vulgate : *aurugo*. Jer., XXX, 6. Voir t. III, col. 1145.

Lèpre, hébreu : *gârâb, nétéq, ṣaraʿat, seḥin;* Septante : λέπρα : Vulgate : *lepra*. Lev., XIII, 2; Num., XII, 10, etc. Voir col. 175.

Lunatiques (Maladie des), épilepsie. Voir col. 417.

Lycanthropie, espèce particulière de folie. Voir t. II, col. 2301, 3°.

Mutilation, voir EUNUQUE, t. II, col. 2044; INCISION, t. III, col. 868; MUTILATION.

Mutisme, infirmité du muet, *ʾillêm*, μογιλάλος, δύσκωφος, κωφός : Vulgate : *mutus*. Is., XXXV, 6; Matth., IX, 32. Voir MUET.

Paralysie, mal du paralytique, παραλυτικός, *paralyticus*. Matth., IV, 24; VIII, 6, etc. Voir PARALYSIE.

Peste, hébreu : *débér, mâvêt, qoteb, réšéf ;* Septante : θάνατος; Vulgate : *pestis, pestilentia*. Exod., V, 3; IX, 3; Deut., XXVIII, 21, etc. Voir PESTE.

Plaie ou blessure, hébreu : *dakkê', maḥaṣ, makkâh, pešaʿ;* Septante : τραῦμα, πληγή, σύντριμμα; Vulgate : *plaga, vulnus*. Is., I, 6, etc. Voir PLAIE.

Podagre, maladie qui a son siège dans les pieds. III Reg., XV, 23. Voir PODAGRE.

Possession, comportant des maladies causées ou aggravées par la présence du démon. Voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1374.

Surdité, infirmité du sourd, *hêrês*, κωφός, *surdus*. Exod., IV, 11, etc. Voir SOURD.

Teigne, hébreu : *nétéq, saffaḥat;* Septante : θραῦσμα; Vulgate : *pustula, macula*. Lev., XIII, 2, 30, 37, etc. Voir TEIGNE.

Ulcère, hébreu : *seḥin;* Septante : ἕλκος; Vulgate : *ulcus*, Exod., IX, 9, 11; Lev., XIII, 18-20, etc. Voir ULCÈRE.

III. DEVOIRS IMPOSÉS A L'OCCASION DE LA MALADIE. — Il est recommandé de recourir à Dieu par la prière dans la maladie. Eccl., XXXVIII, 9. Dieu vient particulièrement en aide au malade qui a eu le souci des pauvres. Ps. XLI (XL), 4. C'est un devoir de visiter les malades, Eccli., VII, 39, et Notre-Seigneur, au jour du jugement, regardera ces visites comme faites à lui-même en personne. Matth., XXV, 36-44. Quand un chrétien est malade, il faut appeler les prêtres de l'Église pour qu'ils l'oignent d'huile et prient sur lui. Jacob., V, 14. Voir EXTRÊME-ONCTION, t. II, col. 2140. — Voir Th. Bartolini, *De morbis biblicis, miscellanea biblica*, in-12, Francfort, 1672, 1705, et dans Ugolini, t. XXX, p. 1521; R. Mead, *Medica sacra sive de morbis insignioribus qui in Bibliis memorantur*, in-12, Amsterdam, 1749; Chr. Reinhard, *Bibelkrankheiten welche im alten Testamente vorkommen*, Leipzig, 1767; Chr. Ackermann, *Erläuterung derjenigen Krankheiten deren im N. T. Erwähnung geschieht*, Gera, 1784; Jahn, *Archæolog. biblic.*, dans le *Cursus complet.* de Migne, Paris, 1852, col. 936-946; Th. Shapter, *Medica sacra*, in-12, Londres, 1834; J. P. Trusen, *Darstellung der biblischen Krankheiten*, in-8°, 1843; R. J. Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medicin*, in-8°, Riga, 1850-1860; Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 286-306; R. Bennett, *The Diseases of the Bible*, in-16, Londres, 1887; J. Berendes, *Die Pharmacie bei den alten Culturvölker*, 2 in-8°, Halle, 1891, t. I, p. 82-124; W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 71-161 (*Bibliographie*, p. 181-184).

H. LESÊTRE.

MALALAÏ (hébreu : *Milălai;* omis dans les Septante), un des prêtres qui jouèrent de la trompette lors de la dédicace des murs de Jérusalem, du temps de Néhémie. II Esd., XII, 35 (hébreu 36).

MALALÉEL (hébreu : *Mahalale'êl;* Septante : Μαλελεήλ), nom d'un patriarche antédiluvien et d'un Israélite.

1. **MALALÉEL**, patriarche antédiluvien, descendant de Seth, fils de Caïnan et père de Jared. Caïnan l'engendra à l'âge de 70 ans et il engendra lui-même Jared à l'âge de 65 ans. Il vécut huit cent quatre-vingt-quinze ans. Gen., V, 12-17; I Par., I, 2. Saint Luc, III, 3, le nomme dans la généalogie de Notre-Seigneur.

2. **MALALÉEL**, père de Saphatia, de la tribu de Juda. Il était l'ancêtre d'Athaïas, fils d'Aziam, qui s'établit à Jérusalem après la captivité de Babylone. Athaïas était de la famille de Pharès, quoique la ponctuation de la Vulgate latine semble dire le contraire. II Esd., XI, 4. Cf. le texte hébreu et ỳ. 6.

MALASAR (hébreu : *hammélṣar;* Septante : Ἀμελσάδ). Il est raconté au livre de Daniel, I, 8-20, qu'un personnage auquel le chef des eunuques de Nabuchodonosor avait confié Daniel et ses trois compagnons, permit aux jeunes Hébreux de ne manger que des légumes et de ne boire que de l'eau. Le texte hébreu désigne ce personnage sous le titre de הַמֶּלְצַר, Dan., I, 11, 16. La Vulgate a vu dans ce mot un nom propre, *Malasar;* de même les Septante, éd. de Sixte-Quint : Ἀμελσάδ. Avant les découvertes cunéiformes, on essayait d'expliquer ce mot par le néo-persan ملسر, *vini princeps, cellarius*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 797. Aujourd'hui on le tient généralement pour un mot babylonien qui désignait un fonctionnaire de la cour. Frd. Delitzsch, dans S. Baer, *Daniel*, Leipzig, 1882, *Præf.*, p. XI, propose de voir dans l'hébreu *ham-mélṣar*, l'assyrien *maṣṣaru*, « le gardien, le préfet, » que l'auteur de Daniel a fait précéder de l'article. Dans la tablette K. 8669, *ana maṣarti nazâzu* semble s'entendre, en effet, du service de la table royale. Cf. *Mittheilungen der Vorderas. Gesellschaft*, 1898, p. 252, lig. 17; p. 254, lig. 11 et 20. La présence de la lettre *l* dans l'hébreu s'expliquerait comme celle du λ dans le grec βάλσαμον, de la racine sémitique בשׂם. J. Halévy (communication verbale) croit que le texte massorétique contient la transcription exacte des consonnes du mot assyrien et que la lettre ה n'est pas ici l'article hébreu, mais qu'elle répond à l'aspirée douce, ›, babylonienne. *Ham-mélṣar* serait donc *amêlu ṣîru*, « l'homme élevé en dignité. » Cette opinion a pour elle le grec Ἀμελσάδ, très probablement pour Ἀμελσάρ, car le ר, *r*, a pu très facilement se changer en ד, *d*, sous la plume du copiste du texte hébreu correspondant. Mais si les expressions de *daianu ṣîru*, « le grand juge, » de *sukkallu ṣîru*, « le grand envoyé, » etc., se rencontrent fréquemment dans les textes babyloniens ou assyriens, il n'en est pas de même encore, à ma connaissance, pour *amêlu ṣîru*, comme désignation d'une fonction spéciale. Il faudrait donc traduire Dan., I, 11 : « Daniel dit *au grand* à qui le chef des eunuques avait confié, etc., » et I, 16 : « *Le grand* emportait les mets et le vin, etc. » Enfin Marti, *Das Buch Daniel*, Tubingue, 1901, p. 5, remarque à la suite de Cheyne que dans certains manuscrits des Septante, on lit un texte tout différent. Dan., I, 11 : Ἀβιεσδρὶ τῷ ἀναδειχθέντι ἀρχιευνούχῳ ἐπὶ τὸν Δανιήλ, etc. Voir Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, 1894. Cette leçon supposerait un original dans lequel au lieu des mots הַמֶּלְצַר אֲשֶׁר מִנָּה שַׂר הַסָּרִיסִים עַל־דָּנִיֵּאל, on aurait lu un nom propre (*Abiesdri* ou plutôt, d'après Cheyne, *Bêlšazzar*, dans son *Encyclopädia biblica*, t. III, 1902, col. 3019), suivi de שַׂר הַסָּרִיסִים אֲשֶׁר מִנָּה עַל־דָּנִיֵּאל, « Abiesdri (ou Bêlsazzar), le chef des eunuques qui avait été préposé sur Daniel, etc. » Cette correction est complètement arbitraire.

F. MARTIN.

MALCHUS (grec: Μάλχος), serviteur (δοῦλος) du grand-prêtre Caïphe qui se rendit au jardin des Olives avec ceux qui allaient arrêter Notre-Seigneur. Comme il se distinguait sans doute parmi les plus ardents contre le Sauveur, saint Pierre voulut le frapper de son épée, mais il lui coupa seulement l'oreille droite. Jésus guérit aussitôt sa blessure. Les quatre évangélistes ont raconté cet épisode, Matth., XXVI, 51; Marc., XIV, 47; Luc., XXII, 50-51, mais saint Jean, XVIII, 10, est le seul qui nous ait conservé le nom de Malchus et qui nous apprenne que l'apôtre qui l'avait blessé était Pierre. Saint Matthieu, saint Marc et saint Jean ne mentionnent pas la guérison de la blessure, mais saint Luc, qui note avec soin les détails qui l'intéressaient comme médecin, marque que Jésus guérit le serviteur du grand-prêtre en lui touchant l'oreille (ἁψάμενος τοῦ ὠτίου), d'où l'on peut conclure qu'elle n'avait pas été coupée complètement. Malchus avait un de ses parents qui était comme lui au service du grand-prêtre et ce fut ce parent qui demanda à Pierre, dans la cour de Caïphe : « Ne t'ai-je pas vu dans le jardin (des Olives) avec lui (Jésus)? » et l'apôtre renia alors son Maître. Joa., XVIII, 26-27. — Le nom de Malchus, dérivé de *mélék,* « roi, » est sans doute le même nom que *Mallûk* (Vulgate : *Maloch* et *Melluch*), que nous lisons I Par., VI, 29 (Vulgate, 44); I Esd., X, 32; II Esd., X, 4, 27; XII, 2. Il devint assez commun parmi les Grecs, mais il était donné spécialement à des personnes d'origine orientale. Voir W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen,* 3e édit., 1863-1870, t. II, p. 850.

MALDER Jean, théologien catholique, né à Lewes-Saint-Pierre, près de Bruxelles, le 14 août 1563, mort à Anvers, le 21 octobre 1633. Il fit ses études à Douai et à Louvain, et en 1586 obtint dans cette dernière ville une chaire de philosophie. En 1594, il se fit recevoir docteur en théologie, obtenait ensuite la chaire de théologie scholastique et devenait chanoine de Saint-Pierre. Il fut choisi pour être supérieur du séminaire en 1598, et en 1611 il était élu évêque d'Anvers. On a de lui *Commentarius in Cantica Canticorum,* in-8°, Anvers, 1628. — Voir Valère André, *Bibliotheca Belgica* (1643), p. 531; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas* (1766), t. VII, p. 18; Dupin, *Table des auteurs du XVIIe siècle* (1719), col. 1758. B. HEURTEBIZE.

MALDONADO ou **MALDONAT** Jean, né en 1534 à Casas de la Reina (Estramadure), mort à Rome le 5 janvier 1583. Il enseignait depuis quelque temps à Salamanque, lorsque Dieu l'appela à la vie religieuse. Reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome, le 10 août 1562, il fut envoyé l'année suivante à Paris, où il professa avec grand éclat la philosophie et la théologie. En quittant la France il se rendit en Lorraine pour y visiter les maisons de son ordre. Rappelé à Rome par Grégoire XIII, afin de travailler à l'édition de la Bible grecque des Septante, il mourut dans cette ville peu après son retour. Il nous reste de Maldonat sur l'Écriture Sainte trois ouvrages considérables, dont de nombreuses éditions en France, en Allemagne et en Italie attestent le succès: 1° *Joannis Maldonati Soc. Jes. theologi Commentarii in quatuor Evangelistas,* Pont-à-Mousson, 1596; Venise, 1597, 1606; Lyon, 1598 et 1615; Brescia, 1598; Mayence, 1602, 1622, 1874; Paris, 1617, 1621, etc.; 2° *Commentarii in prophetas IV, Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem,* Lyon, 1609; Paris, 1610; Tournon, 1611; Mayence, 1611; Bruxelles, 1636. — Le commentaire sur Ézéchiel a été inséré dans le *Cursus Script. Sac.* de Migne, t. XIX, col. 645-1016; 3° *Commentarii in præcipuos Sacræ Scripturæ libros Veteris Testamenti,* in-f°, Paris, 1643. La bibliothèque de l'école Sainte-Geneviève, à Paris, possède une courte dissertation inédite *De Scripturæ authoritate,* due à la plume du savant religieux. — Voir P. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris,* in-8°, Paris, 1866.

P. BLIARD.

MALE (hébreu : *zâkâr, zâkûr;* Septante : ἄρσην, ἀρσενικός; Vulgate : *mas, masculus, masculinus;* quelquefois : *gébér,* ἀνήρ, *vir*), individu appartenant au sexe masculin. Le mot est employé à propos des hommes et des animaux.

I. LES HOMMES. — 1° Quand Dieu créa l'homme « il les créa mâle et femelle ». Gen., I, 27; V, 2. Le passage du singulier collectif *'otô,* « lui, » l'homme, au pluriel *'otâm,* « eux, » les deux premiers êtres humains, montre très nettement que les deux sexes ne sont pas réunis dans le même individu, mais appartiennent chacun à un individu différent. Cf. Matth., XIX, 4; Marc., X, 6. Du récit de la création d'Adam et d'Ève, comme de celui de leur désobéissance à Dieu, résulte l'idée, très accentuée chez les Hébreux, de la supériorité de l'homme sur la femme. — 2° Le mâle n'enfante pas, Jer., XXX, 6, mais la femme recherche l'homme. Jer., XXXI, 22; Eccli., XXXVI, 23. Job, III, 3, et Jérémie, XX, 15, en parlant de leur propre naissance, maudissent le jour où il a été dit : Un mâle est né. La femme de l'Apocalypse, XII, 5, 13, enfante un mâle; c'est la figure de l'Église qui enfante soit le chrétien, soit un peuple à la foi. — Après la naissance d'un enfant mâle la mère reste impure pendant quarante jours; après la naissance d'une fille, l'impureté dure le double de temps. Lev., XII, 2-5. — La sodomie, ou commerce criminel entre mâles, est sévèrement prohibée. Lev., XVIII, 22; XX, 13; Rom., I, 27; I Cor., VI, 10; I Tim., I, 10. Il est également défendu aux hommes de prendre des habits de femme et réciproquement. Deut., XXII, 5. — 3° C'est à tous les mâles sans exception qu'est imposée la circoncision. Gen., XVII, 4, 10, 12, 23; XXXIV, 15, 22, 24; Exod., XII, 48. — 4° Dans les dénombrements, ce sont surtout les mâles dont il est tenu compte. Num., I, 2, 20, 22; III, 15, 22, 28, 34, 39, 40, 43; XXVI, 62; I Esd., VIII, 3-14, etc. — 5° Les mâles sont les victimes principales des exterminations. Le pharaon ordonne de faire périr les enfants mâles des Hébreux. Exod., I, 16, 22. Tous les Israélites mâles, sortis d'Égypte, à l'exception de deux, trouvent la mort au désert. Jos., V, 4. Tous les mâles de la ville habitée par Sichem, fils d'Hémor, Gen., XXXIV, 25, tous ceux des Madianites, Num., XXXI, 7, 17, de Jabès en Galaad, Jud., XXI, 11, de l'Idumée, III Reg., XI, 15, de Bosor, de Maspha, d'Éphron, I Mach., V, 28, 35, 51, sont passés au fil de l'épée. Les Israélites avaient ordre de tuer tous les mâles du pays de Chanaan. Deut., XX, 13. — 6° Au point de vue religieux, les mâles ont aussi une situation particulière, par rapport aux droits et aux devoirs. Les mâles premiers-nés appartiennent au Seigneur et doivent être rachetés. Exod., XIII, 12, 15; XXXIV, 19; Deut., XV, 19; Luc., II, 23. Voir PREMIER-NÉ. Tous les mâles d'Israël ont à se présenter trois fois l'an au sanctuaire, à l'époque des grandes fêtes. Exod., XXIII, 17; XXXIV, 23; Deut., XVI, 16. Les mâles de race sacerdotale peuvent seuls manger les victimes des sacrifices d'expiation. Lev., VI, 18, 29; VII, 6; Num., XVIII, 10; II Par., XXXI, 19. Enfin, pour se racheter d'un vœu, tout mâle doit payer, d'un mois à cinq ans : cinq sicles d'argent; de cinq ans à vingt : vingt sicles; de vingt ans à soixante : cinquante sicles; au delà de soixante : quinze sicles. Les femmes se rachètent pour une somme qui n'atteint que la moitié ou les trois cinquièmes des précédentes. Lev., XXVII, 3-7.

II. LES ANIMAUX. — 1° Le premier-né des animaux appartient au Seigneur et doit lui être immolé. Exod., XIII, 12, 15; XXXIV, 19. — 2° L'animal offert pour le sacrifice d'action de grâces peut être indifféremment mâle ou femelle. Lev., III, 1, 6. Pour l'holocauste, les animaux mâles sont seuls admis. Lev., I, 3, 10; XXII, 19. Malachie, I, 14, reproche aux Israélites de son temps la transgression de cette loi. — 3° La victime pascale ne pouvait être qu'un mâle. Exod., XII, 5. H. LESÊTRE.

MALÉDICTION, MAUDIRE, le contraire de Bénédiction, Bénir, voir t. I, col. 1580-1583, par conséquent acte par lequel on appelle le malheur sur quelqu'un, ou même, par extension, sur des êtres inanimés. Voir aussi Imprécation, t. III, col. 853-854.

I. Les termes employés. — La malédiction est ordinairement appelée *qelâlâh*, κατάρα, *maledictio, maledictum*, une fois *mig'érét*, ἀνάλωσις, *increpatio*, Deut., XXVIII, 20, et une fois, *ta'ălâh*, μόχθος, *labor*, « peine. » Lam., III, 65. Les verbes suivants signifient « maudire » : *'ârar*, analogue à l'assyrien *arâru, zâ'am, nâqab, qâbab, qillêl*; dans les Septante : ἀρᾶσθαι, καταρᾶσθαι, ἐπικαταρᾶσθαι, κακολογεῖν; dans la Vulgate : *maledicere*; d'où κατάρατος, ἐπικατάρατος, *maledictus*, « maudit. » Le verbe *bârak*, qui signifie « bénir », a aussi quelquefois par antiphrase le sens de « maudire ». Job, I, 5; II, 5; III Reg., XXI, 10, 13; Ps. X, 3. Ce double sens se retrouve dans l'éthiopien *bârăk* et dans le maltais *byrek* ou *bârek*. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 127.

II. Les malédictions divines. — La malédiction divine est particulièrement redoutable, parce que, si les hommes peuvent appeler le malheur, la justice de Dieu va plus loin et l'inflige à qui le mérite. Heureusement, les malédictions divines ne sont souvent qu'à l'état de menaces, destinées à éloigner du péché ceux qui seraient tentés de le commettre. — 1° Dans l'Ancien Testament, Dieu maudit le serpent qui a servi d'instrument à Satan, Gen., III, 14, la terre souillée par le péché de l'homme, Gen., III, 17; V, 29; VIII, 21, et Caïn meurtrier de son frère. Gen., IV, 11. Il maudit ceux qui maudissent Abraham, Gen., XII, 3, et celui que ses crimes ont fait attacher au poteau après sa lapidation. Deut., XXI, 23. On lit ici dans le texte hébreu : « Malédiction de Dieu est le suspendu, » ce que les Septante traduisent : « Maudit de Dieu, tout homme suspendu au bois. » Saint Paul, Gal., III, 13, reproduit la sentence sous cette forme : « Maudit tout homme qui est suspendu au bois. » Il accepte l'addition πᾶς, « tout homme, » des Septante, et il supprime le mot *'Ĕlohim*, ὑπὸ Θεοῦ, « de Dieu, » qui se lit dans les anciens textes. Mais il les sous-entend nécessairement, puisqu'il vient de dire que « le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant maudit à notre place ». Or il est certain que la malédiction formulée par la loi émanait de Dieu. Saint Jérôme reproduit le texte tel qu'il est dans l'hébreu et les Septante. Aussi est-ce sans raison que, *In epist. ad Galat.*, III, 14, t. XXVI, col. 363, il accuse les Juifs d'avoir ajouté les mots *'ĕlohîm* et ὑπὸ Θεοῦ aux anciens textes, pour déshonorer les chrétiens en donnant à croire que le Christ avait été maudit de Dieu. Il n'y a rien ici à reprocher aux Juifs, car le Christ a été vraiment maudit de Dieu, en tant que chargé des péchés du monde. De longues malédictions sont portées au nom de Dieu, contre les Israélites transgresseurs de la loi. Lev., XXVI, 14-45; Deut., XI, 26-29; XXVII, 13-26; XXVIII, 16-45; XXIX, 20, 27; XXXI, 1, 17-19; Jos., VIII, 34. Des malédictions analogues, quant à la longueur et quant aux idées, avaient été proférées, longtemps avant Moïse, par le roi de Babylone, Hammourabi, contre ceux de ses successeurs qui contreviendraient aux lois qu'il avait promulguées. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, II[e] sér., Paris, 1902, p. 123-131. Les malédictions divines furent souvent répétées par les prophètes contre les Hébreux infidèles aux lois mosaïques. Jer., XXIV, 9; XXV, 18; XXVI, 6; XXIX, 18, 22; XLII, 18; XLIV, 8, 12; Zach., V, 3; VIII, 13; Bar., I, 20, etc. Sous Josias, on lut solennellement au peuple les malédictions du Deutéronome. IV Reg., XXII, 19; II Par., XXXIV, 24. Daniel, IX, 11, constate que ces malédictions s'étaient réalisées. Elles frappaient également le pays, à cause de ses habitants. Is., XXIV, 6; Jer., XXIII, 10; XLIV, 22. C'est encore la malédiction divine que les écrivains sacrés prononcent contre les méchants, Job, XXIV, 18; Ps. CXIX (CXVIII), 21; Eccli., XXXIII, 12; Sap., III, 13; XII, 11; contre la mauvaise langue, Eccli., XXVIII, 15; contre ceux qui manquent de fidélité à Dieu, Jer., XI, 3, qui mettent leur confiance dans les hommes, Jer., XVII, 5, qui accomplissent mal l'œuvre de Dieu, Jer., XLVIII, 10, qui déshonorent le Seigneur par un culte indigne de lui, Mal., I, 14; II, 2; III, 9, ou qui fabriquent des idoles. Sap., XIV, 8. Ces malédictions causent la ruine de quiconque les encourt. Ps. XXXVII (XXXVI), 22. — 2° Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur maudit le figuier stérile, Marc., XI, 21; mais il ne maudissait pas lui-même ceux qui le maudissaient. I Pet., II, 23. Cependant c'est sous cette forme de malédictions qu'il adresse de sévères reproches aux villes coupables d'incrédulité, Matth., XI, 21, aux riches et à ceux qui cherchent leur bonheur définitif en ce monde, Luc., VI, 24-26, aux scribes et aux pharisiens, adversaires de sa mission rédemptrice. Matth., XXIII, 13-39. La malédiction divine pèse encore sur ceux qui veulent rester soumis à la Loi ancienne, Gal., III, 10, 13, sur les âmes qui ne profitent pas de la grâce et sont comme une terre stérile, Heb., VI, 8, et sur les faux docteurs, « fils de malédiction, » qui entravent la prédication évangélique. II Pet., II, 14. Enfin les maudits par excellence sont ceux que Dieu enverra au supplice éternel. Matth., XXV, 41.

III. Les malédictions et la Loi. — 1° Il y avait peine de mort contre celui qui maudissait le nom de Dieu. Lev., XXIV, 11, 15. Cf. III Reg., XXI, 10, 13. La même peine était infligée à quiconque maudissait son père ou sa mère. Exod., XXI, 17; Lev., XX, 9. Cette pénalité est plusieurs fois rappelée. Prov., XX, 20; XXX, 11; Eccli., III, 18; Matth., XV, 4; Marc., VII, 10. Il est défendu de maudire les *'ĕlohîm*, et le chef du peuple. Exod., XXII, 28. Le mot *'ĕlohîm*, que les versions traduisent par le pluriel, θεοί, *dii*, « les dieux, » ne désigne ici ni Dieu lui-même, qui ne saurait être mis en parallèle avec le chef du peuple, ni les dieux des nations, comme l'ont imaginé Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 10; *Cont. Apion.*, II, 33, et Philon, *De monarch.*, 1, 7; *De vit. Mosis*, III, 26, édit. Mangey, t. II, p. 219, 166, pour être agréables à leurs lecteurs païens, mais les magistrats, déjà appelés du même nom. Exod., XXI, 6. Il est encore défendu de maudire le sourd, qui ne peut entendre ce qu'on dit ni se défendre. Lev., XIX, 14. Par contre, des malédictions spéciales sont prescrites contre la femme soupçonnée d'infidélité, malédictions qui devaient avoir leur effet si la femme était coupable. Num., V, 19-22. Voir Eau de jalousie, t. II, col. 1522, 1523. — 2° L'esprit de la Loi se retrouve dans le conseil de ne maudire en secret ni le roi, ni le riche. Eccle., X, 20. Il est recommandé de ne pas s'attirer, par sa dureté, la malédiction du pauvre, car Dieu l'entendrait, Eccli., IV, 5, 6, bien qu'il n'exauce pas toujours celui qui maudit. Eccli., XXXIV, 29. — 3° Notre-Seigneur ordonne à ses disciples de bénir ceux qui les maudissent. Luc., VI, 28. Les Apôtres rappellent cet ordre, Rom., XII, 14; I Pet., III, 9, et s'y conforment eux-mêmes. I Cor., IV, 12; I Tim., IV, 10.

IV. Malédictions contre les hommes. — 1° Noé maudit Chanaan, à cause de l'irrévérence de son père Cham. Gen., IX, 25. Jacob redoute la malédiction de son père Isaac, Gen., XXVII, 12, mais celui-ci maudit ceux qui maudiront Jacob et bénit ceux qui le béniront. Gen., XXVII, 29. Balac, roi de Moab, envoie chercher Balaam, afin qu'il maudisse le peuple d'Israël. Celui-ci, sur l'ordre de Dieu, se refuse à maudire et ne profère que des bénédictions. Num., XXII, 5-XXIV, 9. La formule par laquelle il termine : « Béni soit qui te bénira et maudit qui te maudira, » se retrouve déjà. Gen., XII, 3; XXVII, 29. La substitution des benédictions aux malé-

dictions demandées à Balaam laissa un profond souvenir chez les Hébreux. Deut., XXIII, 4, 5; Jos., XXIV, 9; II Esd., XIII, 2. Voir BALAAM, t. I, col. 1390-1398. Josué profère des malédictions contre ceux qui rebâtiront Jéricho, Jos., VI, 26, et contre les Gabaonites qui l'ont trompé. Jos., IX, 23. Au temps des Juges, Abimélech est maudit par les Sichimites, Jud., IX, 27, 57, et les Israélites maudissent ceux qui marieront leurs filles avec des hommes de la tribu de Benjamin. Jud., XXI, 18. Des malédictions sont ensuite prononcées par Saül contre quiconque mangera avant la victoire remportée sur les Philistins, I Reg., XIV, 24, 28, voir JONATHAS, t. III, col. 1617; par Goliath contre David, I Reg., XVII, 43; par David contre ceux qui lui aliéneraient l'esprit de Saül, I Reg., XXVI, 19; par Séméï contre David, II Reg., XVI, 5-13; XIX, 21, crime qui doit entraîner la mort du coupable, III Reg., II, 8; par Élisée contre les enfants de Béthel qui l'insultent, IV Reg., II, 24; par Jéhu contre Jézabel, IV Reg., IX, 34; par Néhémie contre les Juifs qui épousent des étrangères, II Esd., XIII, 25; par Tobie contre ceux qui mépriseront Jérusalem, Tob., XIII, 16; par les Juifs contre Jérémie, Jer., XV, 10; par les défenseurs de Gazara contre les Juifs qui les assiègent, II Mach., X, 34; par les Juifs contre l'aveugle-né, Joa., IX, 28. — 2° D'autres malédictions ont un caractère plus général. Les méchants ont la bouche pleine de malédictions. Ps. X, 7; XIV (XIII), 3; Rom., III, 14. Les hypocrites bénissent des lèvres et maudissent du cœur. Ps. LXII (LXI), 5. Les bénédictions multipliées et importunes deviennent de vraies malédictions. Prov., XXVII, 14. L'impie qui maudit le diable se maudit lui-même. Eccli., XXI, 30. La malédiction sans motif n'a point d'effet. Prov., XXVI, 2. Si elle vient du méchant, Dieu la change en bénédiction, Ps. CIX (CVIII), 28, et ce sont les méchants eux-mêmes qui sont maudits, Ps. CIX (CVIII), 18, avec leur race. Eccli., XLI, 12, 13. Le même sort est réservé aux orgueilleux. Eccli., X, 15. La malédiction d'une mère cause la ruine de la maison. Eccli., III, 11. Le peuple maudit l'accapareur du blé, Prov., XI, 26, et celui qui dit au méchant : « Tu es juste. » Prov., XXIV, 24. Le serviteur maudit celui qui le traite injustement. Prov., XXX, 10; Eccle., VII, 22, 23. Naboth est accusé faussement d'avoir maudit Dieu et le roi. III Reg., XXI, 10, 13. Isaïe, VIII, 21, dit que le peuple d'Israël, devenu rebelle, maudira son roi et son Dieu; il ajoute dans son langage figuré qu'à l'âge d'or, au temps messianique, la vie sera si longue que mourir à cent ans sera considéré comme une malédiction réservée au méchant. Is., LXV, 20. Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux que le monde maudit. Matth., V, 11. Les pharisiens maudissaient la foule et l'appelaient ignorante, parce qu'elle s'attachait au Sauveur. Joa., VII, 49. — Sur les malédictions qu'on trouve dans les Psaumes contre les ennemis du poète sacré ou du peuple de Dieu, voir IMPRÉCATION, 5°, t. III, col. 854.

V. MALÉDICTIONS CONTRE LES CHOSES. — Jacob maudit la colère de Siméon et de Lévi. Gen., XLIX, 7. La malédiction est portée contre la terre de Méroz, Jud., V, 23, contre Bozra, Jer., XLIX, 13, contre la demeure de l'insensé, Job, V, 3, et contre la mémoire de la femme adultère. Eccli., XXIII, 36. Job. III, 1, et Jérémie, XX, 14, 15, maudissent le jour qui les a vus naître, c'est-à-dire veulent qu'il soit compté comme un jour malheureux. Cf. Eccli., XXIII, 19. Les magiciens maudissent le jour, Job, III, 8, c'est-à-dire ont le prétendu pouvoir de rendre néfastes certains jours. — La langue bénit et maudit, Jacob., III, 9, 10, mais les idoles ne peuvent faire ni l'un ni l'autre. Bar., VI, 65. H. LESÊTRE.

MALIN (LE) (grec : ὁ Πονηρός; Vulgate : *malus, malignus*), nom donné par antonomase à Satan ou au démon, parce qu'il est méchant. Dans ce sens, πονηρός est toujours précédé en grec de l'article. La Vulgate l'a toujours traduit par *malignus*, dans I Joa., II, 13, 14; III, 12; V, 18, 19. Ailleurs, elle l'a rendu par *malus*, Matth., XIII, 19; II Thess., III, 3; par *nequissimus*. Eph., VI, 16. — Les commentateurs ne sont pas d'accord entre eux pour savoir s'il faut entendre du Malin ou du mal les passages suivants : 1° Matth., VI, 13, et Luc., XI, 4 : ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, *libera nos a malo*, « délivre-nous du mal (ou du Malin). » On l'entend communément du mal; Matth., V, 37 : ce qui est en plus (de oui ou de non) est du Malin (ou du mal, mauvais). — 2° Matth., XIII, 38 : τὰ δὲ ζιζάνια, εἰσὶν οἱ υἱοῖ τοῦ πονηροῦ, *zizania autem, filii sunt nequam*, « la zizanie est (la figure) des fils du diable (ou des fils du mal, des méchants). » Comme il est dit au ℣. 39 que le diable, διάβολος, est figuré par « l'homme ennemi », il ne paraît pas naturel que la zizanie figure aussi le même personnage et, dès lors « fils du mal » doit être un hébraïsme qui signifie simplement « méchants ». — 3° Dans sa prière à son père en faveur de ses Apôtres, Joa., XVII, 15, Jésus dit : « Je ne demande pas que tu les enlèves de ce monde, mais que tu les gardes du mal (ou du Malin) », ἐκ τοῦ πονηροῦ, *a malo*. Quelques commentateurs entendent aussi ce terme dans le sens de « mal » et non de « Malin ». II Thess., III, 3; I Joa., V, 19. — L'équivoque dans tous ces passages provient de ce que le texte grec ne permet pas de distinguer si le mot original est ὁ πονηρός, au masculin, « le Malin, » ou τὸ πονηρόν, au neutre, « le mal, » parce que le masculin et le neutre ont la même forme aux cas obliques. — Les démons sont aussi appelés πνεῦμα πονηρόν, Matth., XII, 45 (Vulgate : *spiritus nequiores*); Luc., VII, 21 (*spiritus malus*); VIII, 2 (*spiritus maligni*); XI, 26 (*spiritus nequiores*); Act., XIX, 12 (*spiritus nequam*), 13 (*spiritus malus*), 15 (*spiritus nequam*), 16 (*dæmonium pessimum*).

MALLOTES (grec : Μαλλῶται; Vulgate : *Mallotæ*), habitants de Mallos, ville de Cilicie (fig. 187). Ils sont nom-



187. — Monnaie de Mallos.

Tête de Tibrie. — ℞. [M]AΛ|AΩ[T]|ΩN. La ville de Mallos assise, tenant une palme; deux fleuves nageant à ses pieds.

més avec ceux de Tarse à l'occasion d'une révolte de ces deux villes qui trouvaient mauvais que le roi Antiochus IV Épiphane les eût données en présent à sa concubine Antiochide. II Mach., IV, 30. Le roi vint lui-même pour les calmer et leur donna pour gouverneur Andronique, haut personnage de sa cour, ℣. 31. Strabon, XIV, V, 16, dit que Mallos était située sur une hauteur près de l'embouchure du Pyrame. Cf. Arrien, *Anab.*, II, 3. La ville est mentionnée dans Appien, *Mithridat.*, 96, dans Ptolémée, V, VIII, 4; VIII, XVII, 44, et dans Pline, *H. N.*, V, 27 (22). Scylax, *Periplus*, 102, *Geogr. minor.*, édit. Didot, t. I, p. 77, dit qu'il fallait remonter un peu la rivière pour arriver à Mallos. Le port de Mallos était Mégarsa. On ne sait à peu près rien de l'histoire de Mallos. On a trouvé dans les environs un grand nombre de monnaies de cette ville. Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. III, p. 251; suppl., t. VII, p. 225; Imhoof-Blumer, *Annuaire de la Société française de numismatique*, 1863, t. VII, p. 89; 1886, t. XX, p. 110; B. Head, *Historia Numorum*, in-4°, Oxford, 1887, p. 605-606; E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, in-8°, Paris, 1893, p. 20, n. 153-155; p. 22, n. 164-165; Id., *Catalogue*

sommaire de la Collection Waddington, in-8°, Paris, 1898, p. 242-244, n. 4354-4371. E. Beurlier.

MALOCH (hébreu : *Mallûk,* dérivé de *mélék,* « roi »), nom de cinq Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate écrit le nom de deux d'entre eux Maloch et celui des trois autres Melluch. Voir aussi Malchus.



188. — Carte de l'île de Malte.

1. **MALOCH** (Septante : Μαλώχ), Lévite, de la famille de Mérari, fils d'Hasabias et père d'Abdi, un des ancêtres d'Éthan qui fut un des trois maîtres de chœur du temps de David. I Par., vi, 44 (hébreu 29).

2. **MALOCH** (Septante : Μαλούχ), descendant de Hérem, qui avait épousé une femme étrangère et qui consentit à la renvoyer du temps d'Esdras. I Esd., x, 32.

MALOU Jean-Baptiste, théologien catholique belge, né à Ypres, le 30 juin 1809, mort le 23 mars 1864. Après avoir fait ses études à l'université de Louvain il se rendit à Rome (1831), où il conquit le doctorat par un examen très remarqué. Il revint dans sa patrie en 1835 et l'année suivante fut nommé professeur de théologie dogmatique à l'Université de Louvain. Il y enseigna 12 ans. En 1848, il fut nommé évêque de Bruges et occupa ce siège jusqu'à sa mort. On a de lui un savant ouvrage : *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire jugée d'après l'Écriture, la tradition et la saine raison,* 2 in-8°, Louvain, 1846. Il fut traduit en allemand par L. Clarus, in-8°, Ratisbonne, 1848, et par Stœtcken à Schaffouse, 2 in-8°, 1849. Après sa mort Pie IX dans une lettre à l'évêque de Liège, en date du 8 juin 1864, fit de lui le plus bel éloge. Voir *Der Katholik,* 1866, t. i, p. 716, et ii, p. 74-90, 129-156; *Université catholique de Louvain,* Bibliographie académique, p. 38-42; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. iii, 1895, col. 976-979.

MALTE (grec : Μελίτη; Vulgate : *Melita*), île de la Méditerranée située entre la Sicile et l'Afrique (fig. 188).

1° *Saint Paul à Malte.* — Au cours de son voyage à Rome, saint Paul fit naufrage, en vue de Malte. Les

matelots ne reconnurent d'abord pas l'île, mais ils y abordèrent à la nage, après que leur vaisseau eut échoué sur une langue de terre. Ils surent alors qu'ils étaient à Malte. Act., XXVII, 39, XXVIII, 1. Les habitants de l'île, que saint Luc qualifie de barbares, témoignèrent aux naufragés une bienveillance peu commune. Il faisait froid et la pluie tombait; ils allumèrent du feu. Paul ayant ramassé des broussailles pour les jeter dans le brasier, une vipère en sortit par l'effet de la chaleur et s'attacha à sa main. Tout d'abord les Maltais crurent voir là une punition de la justice et considérèrent saint Paul comme un meurtrier. Puis voyant qu'il n'avait aucun mal, ils le prirent pour un dieu. Act., XXVIII, 2-6. Un des principaux personnages de l'île, nommé Publius, hébergea les naufragés pendant trois jours. Saint Paul guérit le père de Publius en lui imposant les mains. Cette guérison lui attira de grands honneurs et, à leur départ de l'île qui eut lieu trois mois après, les naufragés reçurent des habitants tout ce qui leur était nécessaire pour la route. Act., XXVIII, 7-11.

Malte se convertit peu à peu et depuis lors le christianisme y a toujours été florissant. « Jamais, dans la fertile Malte, graine confiée à la terre n'a germé comme la semence jetée par ce naufragé; de tous les conquérants successifs qui ont passé sur l'île, celui-là est le seul dont le règne ait été durable et que les Maltais n'aient point oublié. » R. Pinon, *Deux forteresses de la plus grande Bretagne,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1903, p. 855. L'église cathédrale rappelle aux habitants de l'île le souvenir de saint Paul. « La cathédrale de San Paolo est bâtie sur l'emplacement même de la petite grotte où la tradition veut que saint Paul ait habité et qui subsiste, très vénérée, dans la crypte de l'église. » *Ibid.*, p. 857.

Quelques commentateurs des Actes ont prétendu que l'île à laquelle avait abordé saint Paul n'était pas Malte, mais une île de l'Adriatique, Mélita, aujourd'hui Méléda, sur les côtes de Dalmatie. Les sondages indiqués par saint Luc, vingt brasses, puis bientôt après quinze brasses, Act., XXVII, 28, se rapportent à Malte et non à Méléda. Voir la carte du service hydrographique de la marine autrichienne, *Küsten Karte, Blatt* 22, Méléda, édit. de 1879. A Méléda la pente est si rapide qu'on n'aurait pas eu le temps de retrouver une profondeur de quinze brasses après avoir trouvé celle de vingt. A. Breusing, *Die Nautik der Alten,* in-8°, Brême, 1886, p. 190. La baie de Malte où les naufragés abordèrent porte aujourd'hui le nom de San Paolo. Elle est située au nord-est de l'île. L'emplacement répond exactement à la description de saint Luc. A l'extrémité sud-ouest de la baie est la place où abordèrent les naufragés, qui devaient être nécessairement portés là par le courant tel qu'il est orienté. Au milieu de la passe se trouve le banc sur lequel échoua le navire. J. Vars, *L'art nautique dans l'antiquité,* in-12, Paris, 1887, p. 258-259; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., in-12, Paris, 1896, p. 341-346.

2° *Description et histoire de Malte.* — L'île de Malte est située par 35°54′ de latitude nord et 13°40′ de longitude est. C'est l'île principale d'un groupe auquel elle donne son nom et qui se compose, en outre, des îles Gozzo, anciennement Gaulos, Comino et Cominotto. L'île de Malte a 255 kilomètres carrés soit 28 kilomètres de long sur 16 de large. C'est un vaste rocher calcaire. Elle a aujourd'hui plus de 165 000 habitants, dont 60 000 pour le chef-lieu, la Cité-Valette. La végétation y est très riche. Elle produit du coton, des oranges, et des roses. Malgré son peu d'étendue, Malte, à cause de sa situation et de l'excellence de ses ports, a une importance commerciale très grande. Aussi les Phéniciens l'occupèrent-ils dès une époque très reculée. Diodore de Sicile, V, 12. Elle devint plus tard une colonie de Carthage. Scylax, *Perip.*, 111, dans les *Geograph. minor.*, édit. Didot, t. I, p. 89. La prospérité de l'île devint très grande ainsi que son industrie, Diodore, *loc. cit.*, mais nous savons peu de chose de son histoire. En 218 avant J.-C., Hamilcar rendit Malte aux Romains. Tite Live, XXI, 51. Elle fut annexée à la province de Sicile. Au temps de Cicéron les Maltais étaient encore fameux par leurs manufactures d'étoffes de coton, très recherchées à Rome où on les appelait *vestis Melitensis.* Cicéron, *In Verrem,* II, 72; IV, 46; cf. Diodore, V, 12. Le coton est toujours une des principales productions de l'île. On y trouvait aussi déjà du temps de Strabon, VI, II, 11, une race de petits chiens qui y existe encore. Les habitants de Malte parlaient un dialecte punique, ce qui explique pourquoi saint Luc les appelle « barbares ». On y trouve des inscriptions en cette langue. *Corpus inscr. græc.*, n. 5753; *Corpus inscr. semitic.*, pars I, n. 124. Leurs mœurs étaient douces et leur caractère généreux. Il n'y a plus aujourd'hui de serpents venimeux dans l'île, les habitants attribuent ce bienfait à l'intervention de saint Paul. Breusing, *Die Nautik,* p. 191, remarque que l'île, étant autrefois très boisée, devait avoir des serpents qui ont disparu avec le déboisement. Il y avait à Malte une ville importante située où est aujourd'hui Citta Vecchia, qui était en relations d'amitié avec les Syracusains et dont les magistrats sont nommés dans une inscription grecque : ἱεροθύτης et ἄρχοντες. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Italiæ et Siciliæ,* in-f°, Berlin, 1890, n. 953. On possède aussi des monnaies de cette ville avec l'inscription ΜΕΛΙΤΑΙΩΝ (fig. 189).



189. — Monnaie de l'île de Malte.

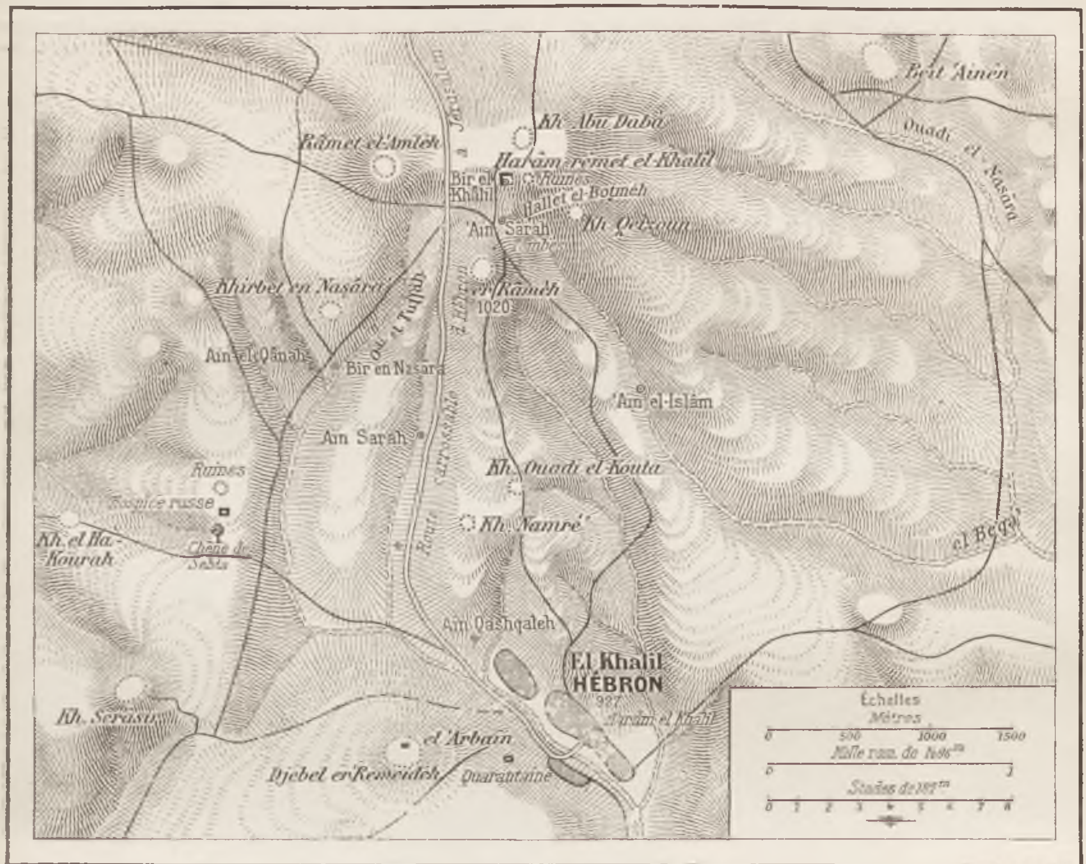
ΜΕΛΙΤΑΙΩΝ. Tête de femme à gauche, coiffée à l'égyptienne et surmontée d'un lotus. — ℞. Figure virile, accroupie et mitrée avec quatre ailes, tenant dans sa main droite la *harpa* et dans la gauche un fouet.

Mionnet, *Description de médailles antiques,* t. I, p. 342, n. 17-27. Le titre de πρῶτος, *princeps,* que les Actes donnent à Publius, se retrouve dans une inscription grecque dédiée à un certain L. Prudens, chevalier romain. Kaibel, *Inscript. græc. Italiæ et Siciliæ,* n. 601. Voir PUBLIUS. — Après avoir été soumise aux Goths, aux empereurs grecs, aux Arabes, aux Normands et au royaume des Deux-Siciles, elle fut cédée aux chevaliers de Rhodes par Charles-Quint en 1530. C'est alors que ceux-ci prirent le nom de chevaliers de Malte. En 1798 Bonaparte s'en empara, mais en 1800 elle tomba au pouvoir des Anglais, en la possession de qui elle est encore aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE. — J. Smith, *The voyage and shipwreck of St. Paul,* in-8°, Londres, 1848; J. S. Bayot, *Mer Méditerranée, côte de Tunis, îles Maltaises,* in-8°, Paris, 1876; W. M. Ramsay, *St. Paul, the traveller and the citizen,* in-8°, Londres, 1895, p. 342. E. BEURLIER.

MALVENDA Thomas, exégète dominicain espagnol, né à Xativa en 1566, mort à Valence (Espagne) en 1628. Il entra dans l'ordre des Frères Prêcheurs en 1582. Il se livra avec ardeur à l'étude du grec, de l'hébreu, de la Sainte Écriture, de la théologie et de l'histoire ecclésiastique. Appelé à Rome, à cause de sa science, il y passa une dizaine d'années et retourna en Espagne en 1610. Parmi ses écrits, on doit signaler son *Commentarius de paradiso voluptatis,* in-4°, Rome, 1605, et surtout le

plus important de tous ses ouvrages : *Commentaria in Sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex Hebræo translatione variisque lectionibus,* 5 in-f°, Lyon, 1650. Malvenda mourut avant d'avoir terminé son œuvre qui s'arrête au ch. XVI d'Ézéchiel. Le général des Dominicains le fit publier dans l'état où l'avait laissé l'auteur. La traduction est si littérale qu'elle est parfois inintelligible. Les notes sont en majeure partie grammaticales, et, si elles ont été dépassées depuis, elles ont été utiles en leur temps.



Dechryvère dels

190. — Site de Mambré.

MAMBRÉ (hébreu : *Mamrê'*), nom d'un personnage, d'un lieu et, d'après la Vulgate, d'un torrent.

1. **MAMBRÉ** (hébreu : *Mamrê';* Septante : Μαμβρῆς), chef amorrhéen, contemporain d'Abraham. Il avait fait alliance avec Abraham, ainsi que ses frères Escol et Aner et tous les trois l'aidèrent à battre les troupes de Chodorlahomar, roi d'Élam, et à délivrer son neveu Lot qui avait été fait captif. Gen., XIV, 13, 24. Voir ABRAHAM, t. I, col. 77. C'est de ce chef amorrhéen que la vallée de Mambré tira son nom. Voir MAMBRÉ 2.

2. **MAMBRÉ** (Septante : Μαμβρῆ), territoire situé près d'Hébron (fig. 190).

I. NOM. — Ce nom semble dériver de la racine *mârâ'* ou *mârê'*, « être gras, replet, » également usitée en arabe dans le verbe مرأ ou مرئ *mara'a,* « profiter à quelqu'un (aliment). » Gesenius, *Thesaurus,* p. 817. Il paraît de là que le nom est passé du personnage qui le portait à la région, parce qu'il l'habitait ou parce qu'il en était le propriétaire. L'Écriture indique elle-même cette origine quand elle dit : « Abraham habitait la vallée de Mambré l'Amorrhéen, frère d'Escol. » Gen., XIV, 13. Saint Jérôme soutient ce sentiment, *Quest. in Gen.*, XXXV, t. XXIII, col. 992. — Cet endroit est, six fois, appelé simplement Mambré, Gen., XXIII, 17, 19 ; XXV, 9 ; XXXV, 27 ; XLIX, 30, et L, 13, et, trois fois, désigné par l'expression *'êlônê Mamrê'*. Gen., XIII, 18 ; XIV, 13 ; XVIII, 1. Cette dernière locution, pour la plupart des interprètes modernes, signifie « les chênes ou la chênaie de Mambré » ; les Septante la traduisent par ἡ δρῦς ἡ Μαμβρῆ, « le chêne de Mambré ; » la Vulgate, par *convallis Mambre.* Les traductions faites sur cette dernière version disent simplement « la vallée de Mambré », mais on sait que le mot *convallis* signifie plutôt une « plaine » ou « un plateau fermé par des collines ou des montagnes ». Le Targum d'Onkélos a l'équivalent *mêšrê Mamrê'*, « les plaines de Mamré. » Si les interprètes modernes traduisent plus communément l'expression hébraïque par « les chênes de Mambré », les traducteurs juifs préfèrent y voir une « plaine » ou « des plaines ». Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 50-51 et 817 ; Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1844, p. 447, 565 ; Vogue, *Le Pentateuque,* Paris, 1860, t. I, *Genèse,* p. 91, 93, 113, etc. — L'histoire et la tradition locale en désignant comme site de Mambré un plateau environné de collines où se trouvait une chênaie, ou au moins un chêne remarquable

et célèbre, ne repoussent aucune des deux traductions ou interprétations. — Dans les écrits extra-bibliques, le nom de « chêne » est fréquemment remplacé par celui de « térébinthe » ou même employé simultanément. Voir Chêne, t. II, col. 657. Cette confusion, ou plutôt cette double appellation, nous devons le faire remarquer dès maintenant, n'a rien de bien surprenant. Le térébinthe, dans les forêts et les bosquets de la Palestine, s'est toujours trouvé mêlé au chêne. Les voyageurs admirent, sur le chemin de Jérusalem à *el-Qoubeibéh,* près de *Beit-Iksa,* une magnifique touffe d'arbres où les deux espèces entremêlent leurs troncs et leurs branchages : or, j'ai vu un grand nombre de personnes les prendre, en en approchant, pour un seul



191. — Le Haram *Rêmet el-Khalil*, près d'Hébron. Angle sud-ouest extérieur. A gauche, l'entrée. D'après une photographie de M. L. Heidet.

arbre ou pour une seule essence, et tandis que les uns y voyaient un superbe chêne vert, les autres les prenaient pour un immense térébinthe. — Le nom « le Térébinthe » a souvent été employé comme nom propre synonyme de Mambré.

II. Situation. — L'endroit appelé Mambré faisait partie du territoire d'Hébron. « Abraham, dit l'écrivain sacré, vint aux chênes de Mambré qui [sont] à (près d')Hébron. » Gen., XXIII, 19 ; XXXV, 27. La caverne de Macpélah, par rapport à Mambré, était « en deçà » ou « au delà » suivant la position de l'écrivain, *lipnê Mamrê',* Gen., XXIII, 17, 20, ou *'al-penê Mamrê'.* Gen., XXV, 9, XLIX, 30; L, 13. — Parlant de Mambré en paraphrasant le récit de l'Écriture, Josèphe ajoute : « Abraham habitait près du chêne (δρῦς) appelé Ogygès. C'est une région (χωρίον) dans la terre de Chanaan, non loin de la ville d'Hébron. » *Ant. jud.,* I, x, 4. Cet arbre, qu'il appelle, *Bell. jud.,* IV, IX, 7, « un très grand térébinthe » (Τερέβινθος μεγίστη), se trouvait à six stades (environ 1100 mètres) de la ville. Cette distance est moindre de moitié de celle indiquée par tous les écrivains postérieurs. Peut-on supposer qu'au temps de l'historien juif Hébron était plus rapprochée de Mambré ? Suivant plusieurs auteurs, Josèphe a dû écrire « seize stades » (ἀπὸ σταδίων ις'), la lettre ι chiffre (dix) a pu disparaître par l'inadvertance des copistes. Seize stades équivalent à deux milles, distance généralement indiquée, dans la suite, entre Hébron et Mambré. — Après avoir nommé Bethléhem et « la fontaine de Bethsur où Philippe baptisa l'eunuque », l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* indique « le Térébinthe ». « Là, ajoute-t-il, habita Abraham et il creusa un puits sous le térébinthe; c'est là qu'il conversa avec les anges et mangea avec eux. Il y a une basilique d'une grande beauté construite par ordre de Constantin. Du Térébinthe à Hébron [il y a] deux milles » près de 3 kilomètres. *Patr. lat.,* t. VIII, col. 792. D'après cet Itinéraire, Mambré était ainsi au nord d'Hébron. Eusèbe confirme ces deux points en indiquant « le village appelé *Béthanim,* à deux milles du Térébinthe (c'est-à-dire de la tente d'Abraham, ajoute saint Jérôme dans sa traduction), et à quatre milles d'Hébron ». *Onomasticon,* aux mots, 'Αρι et *Ain,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 58, 59; t. XXIII, col. 870. Le village actuel de *Beit 'Ainên,* situé au nord-nord-est d'Hébron, à 6 kilomètres environ (quatre milles romains), répond incontestablement au Béthanim d'Eusèbe et de saint Jérôme. Le Térébinthe ou Mambré était donc aussi, d'après eux, à deux milles au nord d'Hébron. Sozomène, racontant ce que fit Constantin à propos du « Chêne de Mambré », ajoute : « Le lieu appelé maintenant le Térébinthe est situé dans le voisinage d'Hébron, à quinze stades (2800 mètres) au midi... L'endroit est à ciel ouvert et labouré ; il n'y a d'autres maisons (ou constructions) que celles qu'y fit autrefois Abraham, autour du chêne

et le puits qu'il y ménagea. » *H. E.*, II, 4, t. LXVII, col. 941-946. Dans la description de Theodosius (vers 530), « le Térébinthe qui est [encore] appelé le Chêne vert (*ilex*) de Mambré » est indiqué à deux milles de « la fontaine où Philippe baptisa l'eunuque », c'est-à-dire à deux milles au sud de Bethsur, et à quatre milles de la caverne double où sont ensevelis les patriarches, située elle-même, d'après l'estimation exagérée du pèlerin, à deux milles d'Hébron. *De Terra Sancta,* dans les *Itinera latina* édités par Tobler et Molinier, Genève, 1877-1880, t. I, p. 70. « La colline de Mambré, d'après le récit d'Arculfe, est distante de mille pas, au nord des monuments décrits plus haut (les sépulcres des Patriarches); elle est couverte d'herbe et de fleurs, en face d'Hébron situé au midi. A la partie supérieure du monticule appelé Mambré se développe une campagne unie (*planities campestris*), du côté septentrional de laquelle a été bâtie une grande église de pierre. Du côté droit, entre deux murs de cette grande basilique, on voit, chose étonnante! le chêne (*quercus*) de Mambré dont la souche est encore en terre... » Adamnan, *De locis sanctis,* l. II, c. VIII-IX, t. LXXXVIII, col. 797-798. — Malgré quelques variantes insignifiantes résultant soit de la différence d'appréciation, soit du point de départ et quelquefois de l'inexactitude des copistes, ces indications, auxquelles on pourrait en ajouter plusieurs autres semblables, nous conduisent toutes sans hésitation à l'endroit appelé aujourd'hui *Rêmet el-Khalîl,* « la hauteur ou le haut lieu d'*el-Khalîl;* » ou *ḥarâm Rêmet el-Khalîl,* « le sanctuaire du haut lieu d'*el-Khalîl,* ou encore *beit el-Khalîl,* « la maison d'*el-Khalîl.* » Au même endroit on trouve le puits appelé *bir el-Khalîl.* La région voisine de *Rêmet el-Khalîl* est nommée *ḥallet 'el-Botméh,* « le quartier ou l'emplacement du Térébinthe. » *El-Khalîl,* « l'ami intime » (de Dieu), est le nom, on le sait, par lequel les Arabes se plaisent à désigner ordinairement le patriarche Abraham. Tous ces noms sont autant d'attestations s'unissant aux témoignages des anciens pour nous montrer en cet endroit l'antique Mambré. Les Juifs d'Hébron sont d'accord avec les musulmans pour l'y reconnaître et les palestinologues modernes sont presque unanimes à placer Mambré en cet endroit.

III. DESCRIPTION. — En venant de Jérusalem à Hébron, à 31 kilomètres de la ville sainte et à 3 kilomètres de *'aïn-Dîruéh,* la fontaine qui coule au pied du *bordj-Sûr,* l'antique Bethsûr; avant d'atteindre Hébron, à 3 kilomètres au nord, on arrive à un petit plateau en contre-haut des deux localités dont nous venons de parler. Ce plateau, qui n'a pas 1 kilomètre dans sa plus grande largeur, est entouré de plusieurs hauteurs. — Toute la surface du plateau, complètement dépouillée, il y a une quinzaine d'années, s'est couverte depuis de belles vignes parmi lesquelles s'élèvent quelques figuiers. Au centre, à 300 mètres à la gauche de la route carrossable, on aperçoit une construction, ressemblant de loin à un mur ruiné : c'est elle qui est connue sous le nom de *ḥarâm Rêmet el-Khâlil* (fig. 191). Le monument devait être une enceinte rectangulaire dont deux faces seulement sont encore visibles, celle du nord et celle de l'ouest; les deux autres murs ont disparu, recouverts de terre et de décombres ou détruits. Le mur méridional a 65 mètres de longueur et le mur occidental 50 mètres. Ils sont formés de deux ou de trois assises de grands blocs, parfaitement aplanis, sans bossage ni refend, placés de champ et sans ciment. Les blocs ont de 3 à 5 mètres de longueur, le plus grand mesure 5m25; leur largeur est de 0m75. L'épaisseur du mur est partout de 1m80;



192. — Le Haram *Rêmet el-Khalîl,* près d'Hébron. A l'angle à gauche, *Bir el-Khalîl* (puits d'Abraham). D'après une photographie de M. L. Heidet.

les interstices sont remplis avec des pierres ordinaires. La hauteur est de 2 à 3 mètres. Les parois extérieures sont plus soignées que les parois intérieures. L'ouverture donnant accès dans l'enceinte se trouve dans le mur occidental. A l'angle intérieur sud-ouest, se trouve le puits appelé *bîr el-Khalîl* (fig. 192). Il est formé de belles pierres très régulièrement taillées, mais ne mesurant pas plus de 0m70 sur 0m40 de largeur; le travail de cet appareil ne paraît pas remonter au delà de la période byzantine. La profondeur actuelle du puits est de 7 mètres et son diamètre de 3. Un arc en plein cintre est à cheval sur l'orifice, qui paraît avoir été autrefois protégé par une voûte. L'eau n'y fait défaut ni été, ni hiver. Des auges en pierre sont disposées à côté du puits pour l'abreuvage des animaux. L'aire du *ḥarâm* paraît avoir été disposée en trois terrasses s'élevant en gradins l'une au-dessus de l'autre. L'espace est en grande partie recouvert de terre et de décombres. — A l'orient de l'enceinte, à 60 mètres environ, on remarque la ruine d'un édifice de 20 mètres environ de longueur et de 15 de largeur. Son appareil, d'un beau travail, ressemble à celui du puits. Les décombres qui recouvrent en grande partie la ruine ne permettent pas de déterminer sa destination. Non loin sont des pressoirs antiques taillés dans le roc et aux alentours des restes de constructions. L'ensemble de ces ruines est désigné sous le nom de *khirbet Rĕmet el-Khalil.* Au delà, la plaine commence à s'affaisser et se creuse peu à peu en un vallon qui se dirige vers l'est-sud-est; c'est à lui qu'est donnée l'appellation de *ḥallet el-Botméh.* A 250 mètres de l'enceinte, au sud-ouest, au fond d'une petite caverne, jaillit une source qui m'a été désignée sous le nom de *'aïn Sârah,* « la fontaine de Sara, » différente d'une autre identique de nom située plus près d'Hébron. Le sommet voisin au midi, où se voient quelques ruines, est appelé encore *er-Râméh.* — La colline se prolonge vers Hébron et un second sommet, où se voient aussi des vestiges d'anciennes habitations, reçoit, en cet endroit, le nom de *Namrê'* et la ruine celui de *khirbet Namrê'*. Ce nom différant seulement de Mambré par sa première radicale N qui, dans la langue arabe, remplace fréquemment la lettre M des mots hébreux qui lui sont communs, est considéré par les indigènes comme positivement identique au nom biblique. « El-Khalîl habitait à Namré, نمرى, sous la tente. Ce lieu est voisin de la localité de N. S. el-Khalîl (sur lui soient le salut et la bénédiction), du côté du nord; c'est une région où il y a une source d'eau et des vignes, » dit Mudjir ed-Dîn, qâdi de Jérusalem vers la fin du XVe siècle, dans son *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit. du Caire, 1283 (1866), p. 424. Après avoir désigné toute la région, le nom de Namré est demeuré attaché à la partie la plus méridionale seulement.

Une autre hauteur, à l'ouest du *ḥarâm* et à droite de la route, est nommée *Râmet el-'Amléh.* Sous cette hauteur au midi, commence l'*ouâd' et- Tuffâḥ,* « la vallée des Pommiers. » Elle se dirige du nord au sud pour aller rejoindre, un kilomètre et demi plus loin, l'*ouâdi Sebtâ'*. Sur le côté occidental de l'*ouâd 'et-Tuffâḥ,* à plus d'un kilomètre du *ḥarâm,* on trouve une ruine assez étendue, près laquelle est une source et où l'on voit des voûtes en ogive. Elle est connue sous le nom de *khirbet en-Naṣâra'*, « le village ruiné des chrétiens. » Les relations des pèlerins de la fin du XVIIe siècle constatent encore en cet endroit la présence d'une église à trois nefs, avec trois portes. Une peinture reproduisait la fuite en Égypte et l'on disait que la Sainte Famille, fuyant vers l'Égypte, avait passé la nuit en cet endroit.

IV. HISTOIRE. — 1° *Les patriarches à Mambré.* — 1. Abraham, après s'être séparé, à Béthel, de Lot, son neveu, vint dresser sa tente près d'Hébron, à Mambré. Son premier soin fut d'y élever un autel au Seigneur. Gen., XIII, 18. Il y demeurait depuis quelque temps déjà, quand un fugitif vint lui apporter la nouvelle de la victoire de Chodorlohomor sur les rois de la Pentapole et de la captivité de son neveu. *Ibid.,* XIV, 13. — 2. Mambré fut le lieu de trois des principales manifestations de Dieu à son serviteur. La première fut celle où le Seigneur lui dit : « Ne crains pas, Abraham, je suis ton protecteur et ta récompense très grande. » Gen., XV, 1. Il lui promettait en même temps un fils qui serait son héritier; il lui annonçait le retour de ses descendants d'Égypte et leur prise de possession de la terre de Chanaan. C'est dans cette apparition qu'il est question pour la première fois de l'alliance conclue avec Abraham. Gen., XV, 18. — Dans la seconde, le Seigneur se présenta à lui comme le Dieu tout-puissant et lui dit : « Marche devant moi et sois parfait. » Gen., XVII, 1. Il prescrivit la circoncision comme marque de l'alliance avec Abraham et ses descendants; le nom d'Abram fut changé en celui d'Abraham; le fils promis devait être de Sara et appelé Isaac. Gen., XVII. — La troisième manifestation et la plus célèbre fut celle des trois personnages mystérieux qui vinrent visiter Abraham, lui annoncer la naissance prochaine de son fils Isaac et la ruine de Sodome. Abraham les accueillit et les traita avec tous les égards de l'hospitalité la plus délicate, puis les accompagna à quelque distance de Mambré, pour les supplier en faveur des villes coupables. Gen., XVIII. — Quelque temps après, Abraham quittait Mambré, emportant l'espérance certaine de la naissance de l'héritier de la promesse. Gen., XVIII, 10 et 14. Abraham était dans sa centième année quand il quitta Mambré. Ismaël, qui lui était né en cet endroit de sa servante Agar, était dans sa quatorzième année. Abraham avait séjourné en ce lieu tout ce temps et pendant les années qui précédèrent la naissance d'Ismaël, mais il est impossible d'en préciser le nombre. Cf. Gen., XVII, 1, 25; XXI, 5, et XIII, 18; XVI, 16. — 2. Isaac, sur les dernières années de sa vie, avait laissé Bersabée et était venu demeurer « à Mambré, ville d'Arbé qui est Hébron ». C'est là qu'il acheva sa carrière à l'âge de cent quatre-vingts ans. Gen., XXXV, 27-29. — 3. Jacob, y était venu rejoindre son père, à son retour de Mésopotamie et ne semble plus avoir quitté Mambré jusqu'au jour de son départ pour l'Égypte où il allait retrouver son fils Joseph. Gen., XXXV, 27; cf. XLVI, 1. C'est de Mambré, appelé en cet endroit la « vallée d'Hébron », *'êméq Hébrôn,* mais dont l'identité ne paraît pas douteuse, que Jacob avait envoyé son fils Joseph, alors âgé de 16 ans, à Sichem, pour prendre des nouvelles de ses frères. Gen., XXXVII, 14. C'est donc là aussi qu'il faut localiser les autres faits racontés en ce même chapitre XXXVII, 1-11 et 31-36, c'est-à-dire l'histoire des songes de Joseph et de son enfance, celle de l'arrivée de sa robe ensanglantée et du deuil de Jacob; de même les pourparlers pour le départ des fils du patriarche pour l'Égypte, au temps de la famine, XLII, 1-5, 29-35; XLIII, 1-15; puis l'arrivée des chariots envoyés par Joseph et le départ de la terre de Chanaan, XLV, 25-28; XLVI, 1. — Mambré n'est plus nommé dans la suite de l'histoire biblique, mais les Hébreux n'en perdaient pas le souvenir.

2° *Le sanctuaire de Mambré.* — Les divers lieux de la Terre Promise où les Patriarches séjournèrent ont été les premiers sanctuaires consacrés au culte du vrai Dieu et, pour cette raison, les Israélites les ont eu en vénération et y sont venus pratiquer eux-mêmes divers actes de religion. Si la Bible ne désigne pas catégoriquement Mambré, elle l'insinue du moins assez clairement III Reg., XV, 7-10. Absalom, préparant sa révolte, vient trouver son père David : « Permettez-moi, lui dit-il, d'accomplir le vœu que j'ai fait au Seigneur [d'aller] en Hébron. Votre serviteur a fait ce vœu quand il était à Gessur de Syrie : « Si le Seigneur me ramène à Jérusa-

« lem, j'irai lui offrir un sacrifice. » Et David lui dit : Va en paix. Et il se leva et alla en Hébron. » L'acte de religion dont Absalom entretient son père ne doit pas lui être exclusif, mais suppose une coutume plus ou moins générale. Si, d'autre part, les Israélites recherchaient pour ces pratiques les endroits mêmes où s'étaient arrêtés leurs ancêtres, comme on le voit plus spécialement pour Moréh, près de Sichem, peut-on douter qu'en nommant Hébron, Absalom ne fasse allusion à l'endroit même où ont séjourné les ancêtres et où Abraham a élevé un autel, c'est-à-dire à Mambré? Quand Josèphe, dix siècles plus tard, parle, *Ant. jud.*, I, x, 4, du lieu près d'Hébron où a habité Abraham et dont le souvenir s'est perpétué, il témoigne par là même de la vénération ou du culte des peuples pour ce lieu sacré. — Ce culte antique, continué jusqu'au IVe siècle, est du reste attesté formellement par l'histoire ecclésiastique. Faisant mention de Mambré, où Abraham accueillit ses hôtes célestes, Eusèbe ajoute : « Jusqu'à ce jour, ce lieu est vénéré comme divin (θεῖος), par les peuples voisins, en l'honneur de ceux qui apparurent à Abraham, et l'on y voit jusqu'à maintenant le Térébinthe. » *Demonstr. evang.*, v, 9, t. XXII, col. 583. L'affluence à une époque déterminée de l'année, peut-être au temps présumé de la visite des anges, était innombrable, et l'on y voit établie une foire annuelle, célèbre au loin et à laquelle on accourait non seulement de toute la Palestine, mais encore de la Phénicie et de l'Arabie. Sozomène, *H. E.*, II, 4, t. LXII, col. 496. Cette foire, s'il faut en croire la Chronique pascale, an. 119, t. XCII, col. 614, aurait été, ainsi qu'une foire du même genre tenue à Gaza, appelée foire « hadrienne », du nom d'Hadrien, qui l'aurait instituée, après la prise de Béther et la chute de Barchochébas (135), pour y exposer en vente les Juifs pris dans la guerre. Cf. Michel Glycas, *Annales*, p. III, t. CLVIII, col. 454; S. Jérôme. *Comm. in Hierem.*, c. XXXI, t. XXIV, col. 877; Id., *In Zachar.*, c. XI, t. XXV. col. 1500-1501. Les Juifs, les chrétiens et les païens avaient également Mambré et son chêne en vénération. Cf. Jules Africain, *Chron. fragm.*, XI, t. X, col. 72. Les païens y exerçaient aussi leurs pratiques superstitieuses. Sur l'autel dressé près du chêne, ils répandaient leurs libations de vin, brûlaient de l'encens ou immolaient des bœufs, des boucs et des coqs, et jetaient dans le puits des pièces de monnaie et divers autres objets précieux. L'empereur Constantin fit cesser ces abus. L'autel et les statues furent détruits, le chêne lui-même fut abattu et l'on ne laissa que son tronc en terre. Le culte chrétien devait prendre la place du culte païen et un sanctuaire votif (οἶκος εὐκτήριος) fut élevé, remarquable par sa richesse et sa beauté, atteste le pèlerin de Bordeaux, t. VIII, col. 792, quelques années plus tard. Sozomène, *H. E.*, II, 4-5, t. LXVII, col. 491-496; Socrate, *H. E.*, I, 18, col. 123; Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 51-53, t. XXII, col. 1111-1114; Id., *Onomasticon*, au mot *Arboc*, édit. 1862, p. 54-57; S. Jérôme, *De situ et nomin. loc. hebr.*, t. XXIII, col. 862; Nicéphore Caliste, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 115-117. — Les murs à gros blocs du *ḥarâm Rêmet el-Khalîl*, dont nous avons parlé, seraient, d'après quelques écrivains, les restes de la basilique élevée par ordre de l'empereur Constantin; mais, suivant d'autres, cette conjecture ne peut se soutenir et est formellement démentie par l'histoire. C'est à l'enceinte du *ḥarâm* que fait allusion, on ne peut pas en douter, Sozomène décrivant « le lieu à ciel ouvert et cultivé où il n'y a d'autre construction que celle élevée par Abraham autour du chêne et le puits creusé par lui ». On peut ne pas accepter le sentiment de l'historien sur l'origine de ce monument, bien que Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIV et XXII, lui aussi, attribue à Abraham et aux anciens patriarches la construction de l'enceinte de Macpélah et quoique l'on ne puisse nier que leurs contemporains fussent en état d'élever des monuments de cette nature; mais il faut avouer que son témoignage suffirait à empêcher de confondre l'enceinte de Mambré avec les murs de la basilique constantinienne. Les caractères archéologiques seuls du monument, sa forme, la grandeur de l'appareil, l'absence de tout ciment, ne déclarent-ils pas suffisamment qu'il est sans relation avec une église chrétienne du IVe siècle et n'attestent-ils pas, comme le fait justement observer Victor Guérin, une époque bien antérieure à Constantin? « C'est, continue le même explorateur, un véritable *téménos* ou enceinte sacrée qui renfermait peut-être l'autel sur lequel Abraham avait offert des sacrifices au Seigneur. La même enceinte contenait aussi l'arbre près duquel ce patriarche avait planté sa tente et le puits qu'il avait creusé. » *Judée*, t. III, p. 52. M. Guérin semble plutôt incliner à l'attribuer aux Iduméens quand ils étaient en possession de ce pays. Les ruines de l'église seraient probablement, selon lui, les débris de l'édifice situé à l'orient du *ḥarâm*. Quoi qu'il en soit, c'est Constantin, qui a dû débarrasser le puits d'Abraham des objets de superstition qui l'encombraient, qu'il faut aussi faire remonter, semble-t-il, la restauration du puits. Le zèle de l'empereur pour purifier et embellir Mambré ne pouvait qu'exciter la dévotion des pèlerins. Saint Jérôme, vers 383, y amenait les nobles descendantes des Scipion, sainte Paule Romaine et sa fille Eustochium, pour leur faire contempler « la demeure de Sara, le berceau d'Isaac, et les vestiges du chêne d'Abraham, sous lequel il vit les jours du Christ et se réjouit ». *Epist.* CVIII, *ad Eustoch.*, t. XXII, col. 886; cf. *Epist.* XLVI, *Paulæ et Eustochii ad Marcellam, ibid.*, col. 490. La relation de l'archidiacre Théodosius (vers 530) et celle d'Antonin le Martyr, de Plaisance (vers 570), montrent qu'aucun pèlerin ne se dispensait de la pieuse visite de Mambré. Cf. Theodosius, *De Terra Sancta*, Genève, 1877-1880, p. 70; Antonin de Plaisance, *Itinerarium*, 16, t. LXIII. col. 905. Les pèlerins chrétiens ne seront pas arrêtés par l'occupation mahométane du pays. Trente-cinq ans environ après la conquête d'Omar (637), l'évêque gaulois Arculfe visitait encore « la vallée de Mambré ». Il y voyait un tronc de chêne planté en terre, considéré comme le noble reste de l'antique chêne d'Abraham, et mesurant deux tailles d'homme; on prenait de son écorce comme relique. Le pèlerin semble confondre lui aussi l'antique enceinte entre les deux grands murs de laquelle il voit le débris du vieux chêne, avec les murs de la basilique byzantine qui paraît déjà renversée. Adamnan, *De locis sanctis*, t. LXXXVIII, col. 797-798. Si le bibliothécaire du Mont-Cassin, Pierre Diacre, signale encore, au XIIe siècle, « l'autel dressé en cet endroit et l'église qui est devant, » c'est d'après des descriptions antérieures, reproduites par lui, en même temps que celle d'Arculfe. *De locis sanctis*, t. CLXXIII, col. 1123.

3° *Le chêne de l'ouâdi Sebtâ ou le faux chêne de Mambré.* — A l'époque des Croisades, l'attention des visiteurs européens semble avoir été détournée des ruines dont nous venons de parler, pour se diriger vers l'*ouâdi Sebtâ*. Là, à un kilomètre et demi de distance, au sud-sud-ouest du *khirbet en-Naṣâra*, et à 2 kilomètres vers l'ouest d'Hébron, sur le flanc de la colline couverte de vignes, vers le sommet de laquelle la Société russe de Palestine a élevé un bel hospice pour les pèlerins, se voyait, il y a vingt ans, un superbe chêne vert de 30 mètres de hauteur. Voir t. II, fig. 242, col. 655. Depuis quelques années l'arbre a dépéri et, à l'exception d'une des branches à l'extrémité de laquelle un faible filet de sève entretient encore un maigre bouquet de feuilles qui ne tardera pas à disparaître, l'arbre géant est complètement desséché. Cet arbre était tenu par le peuple pour le chêne d'Abraham dont parlent les anciens. Cette erreur paraît remonter au commencement du XIIe siècle. La description de l'higoumène russe Daniel (1106), en indiquant le chêne de Mambré, à la droite du chemin

venant de Jérusalem, au sommet d'une haute montagne et à deux verstes ou environ 3 kilomètres, semble bien nous conduire au chêne de l'*ouadi Sebtâ*. *Vie et pèlerinage,* dans *Itinéraires russes en Orient,* traduction Khitrowo, Genève, 1889, p. 44. Dès lors nous voyons tous les pèlerins de l'Occident se diriger du même côté, bien qu'ils trouvent le chêne plutôt au pied de la montagne. Cf. Fretellus (v. 1120), *Liber locorum sanctorum,* t. CLV, col. 1039-1040; Jean de Würzbourg (1130), *Descriptio Terræ Sanctæ, ibid.,* col. 1067; Anonyme (v. 1130), dans de Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte,* Paris, 1860, p. 414; Theodoricus, *Libellus de locis sanctis* (vers 1172), édit. Tobler, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 81; Eugésippe (vers 1200), *De distantiis locorum sanctorum, Patr. Gr.,* t. CXXXIII, col. 995; Thietmar (1217), *Peregrinatio,* édit. Laurent, Hambourg, 1857, p. 29; Burchard, *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 81; Odoric de Pordonone en Frioul, *De Terra Sancta, ibid.,* p. 154, et la plupart des pèlerins des siècles suivants; Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Anvers, 1639, t. II, p. 767. Les visiteurs juifs semblent marcher dans le même chemin. Cf. Benjamin de Tudèle (1173), *Itinéraire,* édit. L'Empereur, Leyde, 1633, p. 49; Samuel ben Simson (1210), *Itinéraire de Palestine,* dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 128; Uri de Biel (1564), *Tombeaux des Patriarches, ibid.,* p. 434-435.

Quant aux Arabes, tous, ainsi que Mudjir ed-Dîn (1496), ont constamment maintenu à l'endroit appelé *er-Râméh,* le lieu de l'habitation d'Abraham ou Mambré. Cf. Yaqout (1225), *Dictionnaire géographique,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1886, t. II, p. 736; Aly de Hérat (1173), *Lieux de pèlerinages,* dans Guy le Strange, *Palestine under the Moslems,* d'après un manuscrit d'Oxford, 1890, p. 518; Anonyme (1300), *Marâsid el-Ittilâ,* édit. Juynboll, Leyde, 1859, t. I, p. 456. — Les palestinologues modernes, à deux ou trois exceptions près, s'accordent tous à considérer la tradition de l'*ouadi Sebtâ* comme une erreur difficilement explicable et à reconnaître dans le *ḥarâm Rémet el-Khalîl* l'emplacement du vrai chêne d'Abraham connu des anciens et son site pour celui de Mambré. Voir E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. I, p. 318; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* Paris, 1865, t. I, p. 150; t. II, p. 351; V. Guérin, *Description de la Palestine. Judée,* Paris, 1869, t. III, p. 267-284; Rich. von Riess, *Biblische Geographe,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 61; Conder et Kitchner, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1877-1880, t. III, p. 322, 377; Fr. Liévin de Hamme, O. M., *Guide indicateur des sanctuaires et lieux historiques de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. II, p. 100-109; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 160.

L. HEIDET.

3. MAMBRÉ (Septante : Ἀϐρωνά), torrent. Judith, II, 14 (grec, 24). Le nom de Mambré dans la Vulgate est vraisemblablement une forme corrompue du nom de la rivière *Chaboras* (un peu moins défiguré dans le grec Ἀϐρωνᾶ). Le Chaboras étant inconnu des traducteurs ou des copistes, ils ont mis à sa place un autre nom. C'est ainsi que la Peschito porte Jaboc. Voir JABOC, t. III, col. 1056. Le sens le plus probable du texte est qu'Holoferne fit une razzia depuis le Chaboras jusqu'au golfe Persique. Le Chaboras est appelé Habor dans les Rois. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; I Par., V, 26. Voir HABOR, t. III, col. 382. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., t. II, n. 542, p. 194-196; Id., *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 115-116.

MAMBRÈS (grec : Ἰαμϐρῆς; la Vulgate semble avoir lu Μαμϐρῆς), un des magiciens d'Égypte qui résistèrent à Moïse. II Tim., III, 8. Cf. Exod., VII, 11. Le Talmud de Babylone, *Menach.,* 9, dans la Ghemara, l'appelle ממרא, *Mamrâ* (Mambrès), comme la Vulgate. Voir J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* édit. B. Fischer, 1869, au mot יוחנא, p. 481. Cf. Numenius, Περὶ τἀγαθοῦ, dans Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 8, t. XXI, col. 696; Pline, *H. N.,* XXX, 2, note dans l'édit. Lemaire, t. VIII, p. 288. Saint Paul nomme Mambrès avec Jannès. Voir JANNÈS, t. III, col. 1119.

MAMMON (μαμωνά, ou plutôt μαμωνᾶ; Vulgate : *mammona;* en araméen : מָמוֹנָא, état emphatique de מָמוֹן). L'étymologie de ce mot est incertaine. E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen,* in-8°, Leipzig, 1884, p. 11. Cf. G. Dalman, *Grammatik des jud.-paläst. Aramäisch,* in-8°, Leipzig, 1894, p. 135; Levy, *Neu-Hebräisches und Chaldäisches Wörterbuch,* 4 in-4°, Leipzig, t. III, 1883, p. 138-139. Le double *m* qu'on trouve dans de nombreuses éditions grecques est fautif. Eb. Nestle, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, 1902, col. 2913. — Ce mot se lit quatre fois dans le Nouveau Testament. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 9, 11, 13. On ne le rencontre pas dans l'hébreu biblique, mais il est dans le Targum (Onkelos, מָמוֹן, Exod., XXII, 30 [Walton, *Polyglott.,* t. I, p. 319], pour traduire l'hébreu *kôfér,* Vulgate, *pretium*), et dans la Mischna, *Pirke Aboth,* II, 12, etc. Voir J. Buxtorf, *Lexicon talmudicum,* édit. B. Fischer, 1869, p. 619. — Les Septante semblent avoir lu *Mammon,* au lieu de *'émûnâh,* « vérité, fidélité, » dans le Ps. XXXVI (hébreu, XXXVII), 3, car ils ont traduit πλοῦτος (Vulgate : *divitiæ*). Saint Augustin, qui connaissait la langue punique, la même que le phénicien, traduit *mammona* par *divitiæ,* « richesses, » *Quæst. Evang.,* II, 34, t. XXXIV, col. 1340; *Enarrat. in Ps. LIII,* 2, t. XXXVI, col. 620, et par *lucrum,* « gain, » *De serm. Dom. in mont.,* II, 47; *Serm.* CXIII, 2, t. XXXVIII, col. 648. Dans ces deux endroits, il dit que *mammona* signifie « richesses » en hébreu et « gain » en punique. Le sens de « richesses » dans l'Évangile ne peut être contesté; c'est aussi la signification de ce mot en araméen. Voir Payne Smith, *Thesaurus syriacus,* t. II, Oxford, 1901, col. 2149-2150. Quelques-uns ont prétendu à tort que *mammon* veut dire « trésor ». « מָמוֹנָא ne signifie pas trésor, chose cachée, dit M. Rubens Duval, dans la *Revue des études juives,* t. IX, 1884, p. 143, mais simplement biens, fortune; les Juifs de Salamâs l'emploient aujourd'hui dans le sens de marchandise. » — Les commentateurs ont souvent supposé que Mammon était une divinité adorée par les Chananéens et qui personnifiait les richesses, comme le Plutus des Grecs et des Romains : *Mammona, Syra lingua, divitiæ,* dit la *Glossa ordinaria, In Matth.,* VI, 24, *Patr. Lat.,* t. CXIV, col. 10, et elle ajoute : *Dicitur hoc nomen esse dæmonis qui præest divitiis.* Cette hypothèse n'est établie par aucun document. Notre-Seigneur, en personnifiant *Mammon,* ne le considère pas pour cela comme un faux dieu ou une véritable idole; il emploie une figure de langage, comme les *Didascalia* (dans Edm. Hauler, *Eine lateinische Palimpsestübersetzung der Didascalia Apostolorum,* in-8°, Vienne, 1896, p. 46) : *De solo mammona cogitant, quorum Deus est sacculus,* ou comme Tertullien, quand il écrit, en parlant de *mammona, Adv. Marc.,* IV, 33, t. II, col. 439; *Injustitiæ auctorem et dominatorem totius sæculi nummum scimus omnes.* Le Sauveur, en ajoutant à *mammona* le mot τῆς ἀδικίας, *iniquitatis,* Luc., XVI, 9, indique qu'il veut parler des richesses injustement acquises et qu'il prend le mot *mammon* comme un nom commun. La locution « *mammon* d'iniquité ou d'injustice » semble d'ailleurs avoir été courante et comme proverbiale, car on la trouve souvent dans les Targums et le Talmud. Eb. Nestle, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, col. 2914.

F. VIGOUROUX.

MAMUCHAN (hébreu : *Memûkân;* Septante : Μουχαῖος), nom de celui des sept princes de la cour d'Assuérus (Xerxès), qui prit la parole pour engager le roi à déposer la reine Vasthi. Esther, I, 14, 16, 21. Il est écrit ממוכן, dans le texte hébreu aux ℣. 14 et 21 et מומכן au ℣. 16, avec un *qeri* qui donne la première leçon. La Vulgate l'a rendu par Mamuchan. Les manuscrits grecs en ont donné des transcriptions assez différentes : ΜΟΥΧΑΙΟϹ (*Vaticanus, Sinaïticus, Alexandrinus*), ΜΑΜΟΥΧΑΙΟϹ (corrections du *Sinaïticus,* du VIIe siècle) et au ℣. 21 ΕΥΝΟΥΧΟϹ, ΜΟΥΧΕΟϹ, ΜΑΜΟΥΧΕΟϹ (mêmes corrections). On lit même ΒΟΥΓΑΙΟϹ dans l'édition de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum,* pars prior, Gœttingue, 1883. Ce Βουγαῖος est peut-être la traduction grecque du mot האגגי, « l'Agagite, » Esther, III, 1, 10; VIII, 3, 5; IX, 24, appliqué à Aman. Le premier Targum d'Esther identifiait, en effet, Memûkân avec Aman; le second l'identifiait au sage Daniel. Cf. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint,* Cambridge, 1894; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* Londres, t. III, 1902, col. 3019; Marquart, *Fundamente Israelitischer und jüdischer Geschichte,* 1896, p. 68. F. MARTIN.

MAMZER, mot hébreu (*mamzêr*), qui se ne rencontre que deux fois dans le texte sacré, et que la Vulgate transcrit et explique, dans Deut., XXIII, 3. — 1° Dans ce passage du Deutéronome, le législateur indique ceux qui ne devront pas être admis dans la société israélite. Ce sont : 1° ceux qui ont subi une mutilation qui les rend impropres au mariage; 2° le *mamzêr,* jusqu'à la dixième génération, d'après la Vulgate, et, d'après l'hébreu, même à la dixième génération, c'est-à-dire à perpétuité; 3° l'Ammonite et le Moabite, également à perpétuité; 4° enfin l'Édomite et l'Égyptien, qui pourront être reçus à la troisième génération. Deut., XXIII, 1-8. Les Septante traduisent *mamzêr* par ἐκ πορνῆς, « issu de la femme de mauvaise vie, » et le Syriaque par « fils de l'adultère ». On lit dans la Vulgate : *mamzer, id est, de scorto natus,* « fils de la prostituée. » Aquila et Symmaque ont des traductions analogues. Le mot pourrait venir d'un radical *mâzar,* « être impur. » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 781; Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen,* Leipzig, 1889, p. 164. Le *mamzêr* ne saurait être le fruit de l'union illégitime entre un homme, marié ou non, et une jeune fille. Il était loisible à l'homme marié d'avoir une concubine, ou épouse du second rang, et les enfants nés de cette union étaient légitimes, bien que n'ayant qu'un droit restreint à l'héritage du père. Voir CONCUBINE, t. II, col. 906-907. Quant à l'homme, marié ou non, qui séduisait une jeune fille, il était obligé de l'épouser ou, sur le refus du père, de lui payer une dot. Exod., XXII, 16. Mais la condition sociale des enfants n'avait pas à en souffrir. Il ne reste donc qu'à admettre l'explication des talmudistes, qui font du *mamzêr* le fruit de l'inceste ou de l'adultère avec une femme mariée. *Yebamoth,* IV, 13. L'adultère ainsi entendu et l'inceste étaient deux crimes punis de mort. Lev., XX, 10-14; Deut., XXII, 22. Il n'est donc pas étonnant que Dieu ait voulu exclure à jamais de son peuple les enfants issus de telles unions, pour inculquer aux Hébreux le respect du mariage, déjà si menacé par la tolérance de la polygamie et du divorce. Il est bien vrai que la descendance incestueuse de Thamar compta parmi les ancêtres du Messie. Voir INCESTE, t. II, col. 865. Mais cet exemple était antérieur à la législation mosaïque, qui avait précisément pour but d'en prévenir le retour. Sur l'extension du titre de *mamzêr* à d'autres enfants illégitimes et sur les conséquences sociales et légales de cette situation, voir BATARD, t. I, col. 1503-1505.

2° Le prophète Zacharie, IX, 6, dans son oracle contre les Philistins, dit qu'Ascalon sera dans la crainte et Gaza dans le tremblement, que Gaza n'aura plus de roi et Ascalon plus d'habitants, que le *mamzêr* habitera dans Azot et que l'orgueil des Philistins sera abattu. Le *mamzêr* désigne encore ici le rebut d'Israël, l'être honteux qu'il chasse de son sein, l'impur étranger qui remplace dans Azot ce qui faisait l'orgueil des Philistins. Les Septante traduisent ici par ἀλλογενεῖς, « étrangers, » et la Vulgate par *separator,* « celui qui sépare, » en rattachant *mamzêr* au verbe *nâzar,* « séparer. » Le sens du mot peut être ici plus large que dans le texte du Deutéronome; il n'en désigne pas moins une populace impure aux yeux d'Israël et étrangère aux yeux des Philistins, dont elle prend la place dans Azot.

On a cru pouvoir attribuer un autre sens à *mamzêr.* Ce mot serait un nom assigné par mépris aux habitants d'Azot et aux Philistins en général, que les Septante appellent presque toujours ἀλλόφυλοι, *alienigenæ,* en dehors du Pentateuque, ou même le nom primitif des habitants d'Azot, étendu ensuite à tous les Philistins après leur arrivée dans le pays de Chanaan. Il est à remarquer que, si le Deutéronome, XXIII, 2, 3, exclut à tout jamais le *mamzêr,* l'Ammonite et le Moabite de la société israélite, la loi ayant été transgressée sur ce point au retour de la captivité, II Esd., XIII, 1-3, Néhémie reprocha à ses compatriotes d'avoir épousé des femmes d'Azot, d'Ammon et de Moab. II Esd., XIII, 23. Azot correspondrait donc au *mamzêr* du Deutéronome. Sans doute, les Hébreux ne furent en contact avec les gens d'Azot et les Philistins qu'au temps des Juges. Mais on pourrait admettre que l'article concernant le *mamzêr* n'a été inséré dans la loi qu'à cette époque, et cet article ne devenait pas moins nécessaire alors que celui qui visait les Ammonites et les Moabites. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in Deuteron.,* Paris, 1901, p. 403, 404. — D'assez graves raisons s'opposent à cette identification. Tout d'abord, si le mot *mamzêr* désignait une race si connue, pourquoi ne le voit-on apparaître que si rarement, deux fois seulement, dans toute la Bible hébraïque? De plus, que signifie-t-il dans la prophétie de Zacharie? Si le *mamzêr* n'est autre que l'habitant d'Azot, comment peut-on dire qu'Ascalon et Gaza étant privés de leur roi et de leurs habitants, l'orgueil des Philistins sera abattu quand le *mamzêr,* c'est-à-dire le Philistin, habitera dans Azot? Il est vrai que de Hummelauer traduit : *silens sedebit in Azoto,* « il se tiendra coi dans Azot; » mais il y a dans le texte : *yâsab mamzêr be'ašdôd,* « le mamzêr habitera dans Azot. » L'hypothèse n'est donc pas suffisamment justifiée. H. LESÊTRE.

MAN (hébreu : *mân;* Septante : μαν), nom hébreu de la manne. Il a été conservé sous cette forme par saint Jérôme dans Exod., XVI, 31, 33, 35; Num., XI, 6, 7, 9, tandis que dans le Deutéronome et dans les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il l'appelle *manna.* Voir MANNE.

MANAHATH (hébreu : *Mânaḥat;* Septante : Μαναχάθ), nom d'un descendant de Séir l'Horréen et d'une localité.

1. **MANAHATH, MANAHAT,** descendant de Séir l'Horréen, nommé le second parmi les cinq fils de Sobal. La Vulgate écrit son nom Manahat, dans Gen., XXXVI, 23, et Manahath, dans I Par., I, 40. Dans ce dernier passage, l'édition sixtine des Septante écrit Μαχανάμ; *Alexandrinus :* Μαναχάθ. Voir SOBAL.

2. **MANAHATH,** localité mentionnée I Par., VIII, 6. Ce passage est obscur et la traduction douteuse. Il y est dit que des Benjamites, fils d'Ahod (voir AHOD 2, t. I, col. 206), furent transportés de Gabaa (*Géba', Djéba*), où ils étaient chefs de famille, à Manahath. Les auteurs

de cette déportation paraissent avoir été Naaman, Achia, et surtout Géra. I Par., VIII, 7. Voir GÉRA 2, t. III, col. 197. A la suite de quelles querelles et à quelle époque eut lieu cet événement, nous l'ignorons. Manahath est également inconnu. Le contexte ne permet même pas de décider si ce nom désigne une ville ou une région. Le Targum dit que les fils d'Ahod furent transportés « dans la terre de la maison d'Ésaü »; plusieurs commentateurs modernes supposent, au contraire, que Manahath est une ville de la tribu de Juda, la Μανοχώ que la version des Septante, Jos., XV, 59, ajoute à la liste du texte hébreu, à la suite de Béther. Conder a émis l'hypothèse que Manahath peut être la *Mâhla* actuelle (*n* et *l* sont souvent confondus), à cinq kilomètres environ au sud-ouest de Jérusalem et près de *Bittir* (Béther). *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 21, 136-137. Le voisinage immédiat de Mâhlah est stérile, mais il y a des vignes à l'est et des oliviers au sud. Les habitants s'approvisionnent d'eau à *Ain Yalô,* source très appréciée dans le pays.

MANAHATHITE (hébreu : *ham-Mânaḥtî;* Septante : Μαλαθί), habitant de la ville appelée *ham-Menuḥôṭ* dans le texte hébreu. La Vulgate a traduit *Menuḥôt* par *requietio,* « repos. » I Par., II, 54. Voir MENUHOTH.

MANAHEM (hébreu : *Menaḥêm;* Septante : Μαναήμ), roi d'Israël (773-762 ou 762-753 avant J.-C.). L'histoire de son règne est racontée IV Reg., XV, 14-22. Il était fils de Gadi. Quand Sellum eut tué le roi Zacharie pour régner à sa place, Manahem, dont Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XI, 1, fait un chef d'armée, partit de Thersa, à 10 kilomètres à l'est de Samarie, se porta sur cette dernière ville et, à son tour, mit à mort Sellum, dont le règne ne fut que d'un mois. Devenu roi, il marcha aussitôt de Thersa, où se trouvaient sans doute ses quartiers militaires, contre la ville de Thapsa, qui ne reconnaissait pas sa royauté, et dont il entreprit le siège. Ayant pris la ville, il en frappa tous les habitants, pour les punir de lui avoir fermé leurs portes. Les exécutions s'étendirent même aux environs de la cité. Poussant la barbarie aux dernières limites, Manahem fit tuer et mettre en pièces toutes les femmes enceintes, afin d'exterminer jusqu'aux enfants qu'elles portaient. Josèphe n'ose reproduire ce détail; il se contente de dire que Manahem exerça contre ses propres concitoyens des cruautés qui seraient impardonnables même contre des étrangers vaincus à la guerre. Plusieurs auteurs ont pensé que la ville de Thapsa n'est autre que Tipsakh, la Thapsaque des Grecs, située sur la rive droite de l'Euphrate. Le royaume de Salomon s'étendit en effet jusque-là, III Reg., IV, 24, et Jéroboam II avait réussi à reporter la frontière septentrionale d'Israël jusqu'à l'entrée d'Émath. IV Reg., XIV, 25. Mais cette entrée d'Émath était problablement assez distante de Thapsa vers le sud. Voir ÉMATH (ENTRÉE D'), t. II, col. 1719. D'autre part, Tipsakh est à 500 kilomètres au nord de Samarie, et il est fort invraisemblable qu'un roi relativement faible, comme était Manahem, ait pu, avec toute une armée, traverser la Syrie et les déserts qui s'étendent au nord de ce dernier pays, et ensuite assiéger une ville qui faisait partie du domaine assyrien. Aussi est-il beaucoup plus probable que Thapsa doit être cherchée dans les environs de Samarie. Elle ne peut guère être identifiée avec Taphua, mentionnée comme se trouvant sur la frontière d'Éphraïm et de Manassé, Jos., XVI, 8; XVII, 7, 8, ni avec Thersa elle-même, comme l'ont cru les Septante. Thapsa est vraisemblablement représentée aujourd'hui par la localité de *Tafsah*, à 9 kilomètres au sud de Samarie, par conséquent dans la voisinage de Thersa, comme semble le supposer le texte. IV Reg., XV, 16. Voir la carte d'Éphraïm, t. II, col. 1876, et THAPSA.

A la cruauté, Manahem joignait l'impiété. Sous ce rapport, il ne fut que trop fidèle à suivre les exemples du premier roi d'Israël. Le prophète Osée, VII, 1-XIII, 16, décrit les désordres qui se multipliaient alors en Israël et annonce les invasions assyriennes qui en seront le châtiment.

Manahem dut se rendre tributaire du roi d'Assyrie Phul, le même que Théglathphalasar III. Voir PHUL. En 743, ce prince fit la conquête de la Syrie septentrionale. Les chefs araméens ne se soumirent pas volontiers à la nouvelle domination; en 742 et en 739, le roi assyrien fut obligé de repasser l'Euphrate pour mettre à la raison ses nouveaux sujets. Les ravages qu'il exerça au cours de cette dernière campagne jusque dans la vallée de l'Oronte et les déportations auxquelles il soumit la population de plusieurs villes intimidèrent les rois voisins, au point que Rasin, de Syrie, et Manahem, d'Israël, se hâtèrent de porter leurs hommages et leurs tributs à Théglathphalasar. Dans une de ses inscriptions, ce dernier nomme, parmi ses tributaires, *Mi-ni-hi-im-mi Sa-mi-ri-na-ai,* « Manahem de Samarie. » Cf. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* Giessen, 1872, p. 122-134; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 6e édit., t. III, p. 514-519; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 150-153.

Manahem paya tribut au roi d'Assyrie pour qu'il lui assurât sa protection et le confirmât dans son pouvoir. La Bible ne dit pas si ce tribut fut volontaire ou forcé. L'inscription de Théglathphalasar déclare que ce dernier « reçut » le tribut de Manahem et de beaucoup d'autres princes. Il est à croire que, si ceux-ci prirent les devants pour s'engager à payer, c'est qu'ils prévoyaient une contrainte à laquelle ils étaient incapables de se soustraire. La contribution fournie par Manahem fut d'ailleurs trop considérable pour avoir été pleinement spontanée. Il versa mille talents d'argent. Le talent d'argent valant alors 8500 francs, la somme totale s'élevait à huit millions et demi, ce qui constituait une lourde charge pour un petit pays comme le royaume d'Israël. Le roi imposa les riches à raison de cinquante sicles d'argent, soit 141 fr. 50 par tête. Le nombre des imposés fut donc environ de 60000, ce qui indique que, sous le nom de riches, on comprit tous ceux qui jouissaient de quelque aisance. Satisfait de ce résultat, le roi d'Assyrie ne resta pas plus longtemps dans le voisinage d'Israël et s'en retourna dans son pays. Les Israélites se rendirent compte, sans doute, que le sacrifice qu'on leur imposait leur évitait de plus grandes calamités. Il n'est question d'aucun mécontentement violent contre Manahem, qui mourut paisiblement après dix ans de règne et laissa le trône à son fils Phacéia.

H. LESÊTRE.

MANAHEN (grec : Μαναήν), chrétien de l'Église d'Antioche, nommé parmi les prophètes et les docteurs à qui le Saint-Esprit ordonna de conférer à Saul (Paul) et Barnabé leur mission apostolique. Act., XIII, 1-2. Μαναήν doit être l'hébreu מנחם, *Menaḥêm,* « consolateur. » Le texte sacré dit que Manahen était σύντροφος d'Hérode le tétrarque. Cet Hérode est Hérode Antipas, qui fit décapiter saint Jean-Baptiste et était exilé à Lyon pendant que Manahen était à Antioche, car il est le seul des Hérodes à qui l'indication des Actes puisse s'appliquer. Voir HÉRODE 3, t. III, col. 647. — Mais que signifie exactement σύντροφος et qu'était Manahen par rapport à Antipas? Les sentiments sont divisés à ce sujet. D'après la Vulgate, qui traduit σύντροφος par *collactaneus,* il était son « frère de lait », et c'est là, en effet, un des sens de l'expression grecque. Voir Xénophon, *Memorab.,* II, 3, 4, édit. Didot, p. 553. Mais elle signifie aussi « élevé avec quelqu'un », compagnon d'enfance, les princes et les grands de l'antiquité ayant coutume de faire élever avec leurs fils des jeunes gens du même âge. Plutarque, *De*

educat. pueror., 6, édit. Didot, *Script. moral.*, t. I, p. 4. C'est ainsi qu'avait fait Salomon pour son fils Roboam. III Reg., XII, 10. D'après d'autres, Manahen, au lieu d'être fils de la nourrice d'Hérode Antipas et son frère de lait, était donc simplement son ami d'enfance. Entre ces deux opinions, il est impossible de se prononcer avec certitude. — Quoi qu'il en soit, la Providence, en faisant élever Manahen avec un des fils d'Hérode le Grand, l'avait ainsi préparé à devenir un des docteurs de son Église. Il devait avoir une cinquantaine d'années lorsque se passa l'événement raconté dans les Actes, XIII, 1-2, en l'an 44 de notre ère. Manahen dut être connu particulièrement par saint Luc, qui était d'Antioche, et l'on a supposé que c'était de sa bouche que l'évangéliste avait appris les détails, qu'il est le seul à donner, sur saint Jean-Baptiste, mis à mort par Hérode Antipas. Luc., I, 57-80; III, 7-14. Antipas avait été élevé à Rome. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 3, et il y retourna aussitôt après la mort de son père, Hérode le Grand, pour tâcher de recueillir sa succession (4 avant notre ère). Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 5; *Bell. jud.*, II, II, 3. Manahen l'avait-il accompagné dans la capitale de l'empire? On l'ignore. — Josèphe, *Ant. jud.*, XV, X, 5, mentionne un Manahen qui jouissait parmi les Esséniens d'une grande réputation de sagesse et de sainteté et qui prédit à Hérode le Grand dans sa jeunesse, qu'il deviendrait roi. C'est par anachronisme que quelques commentateurs l'ont confondu avec le Manahen des Actes, qui était de beaucoup plus jeune. Il est aussi question d'un Manahen dans le Talmud. On célèbre la fête de saint Manahen le 24 mai. Voir *Acta sanctorum*, maii t. V, 1685, p. 273.

F. VIGOUROUX.

MANAÏM, orthographe, dans la Vulgate, Jos., XIII, 26, 30; XXI, 37; III Reg., IV, 14; I Par., VI, 80, du nom du lieu qu'elle a écrit plus correctement *Mahanaim* dans Gen., XXXII, 2, et traduit par *castra*, « camps, » II Reg., II, 8, etc. Voir MAHANAÏM, col. 571.

MANASSÉ (hébreu : *Menaššêh*, « qui fait oublier [?] »), nom de plusieurs personnages bibliques et d'une tribu d'Israël.

1. MANASSÉ (hébreu : *Menaššêh* ; Septante : Μανασσῆ), fils aîné du patriarche Joseph et de l'Égyptienne Aseneth. Gen., XLI, 50, 51 ; XLVI, 20. La joie causée par sa naissance lui fit donner le nom de Manassé (de la racine *nâšâh*, « oublier, » au participe actif de la forme *piêl*, « faisant oublier ») ; son père, en effet, s'écria : « Dieu m'a fait oublier (*naššani*) toutes mes peines. » Il vint au monde avant le commencement de la famine. Gen., XLI, 50. Jacob, en l'adoptant et le bénissant, fit passer son frère Éphraïm avant lui, malgré les efforts de Joseph pour lui maintenir son droit d'aînesse. Gen., XLVIII, 1-19. Cf. ÉPHRAÏM 1, t. II, col. 1873. Le vieux patriarche prédit cependant que Manassé serait aussi chef de peuples, et que sa race se multiplierait; mais, ajouta-t-il, « son frère, qui est plus jeune, sera plus grand que lui, et sa postérité se multipliera dans les nations. » Gen., XLVIII, 19. L'histoire des deux tribus nous montre, en effet, la prééminence de l'une sur l'autre. Voir MANASSÉ 7; ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1874. L'Écriture nous dit que Joseph put voir encore les fils de Machir, fils de Manassé. Gen., L, 22. Ces détails sont les seuls qu'elle nous ait conservés sur la personne de ce dernier; les autres passages où se lit son nom se rapportent à la tribu dont il fut le chef.

A. LEGENDRE.

2. MANASSÉ, ancêtre de Jonathan, fils de Gersam, qui devint prêtre de Michas et des Danites de Laïs, Jud., XVIII, 30, d'après le *chethib* du texte massorétique et d'après les Septante (Μανασσή), mais le nom est altéré et il faut lire « Moïse », comme le portent le *keri* et la Vulgate. Voir JONATHAN 1, t. III, col. 1614.

3. MANASSÉ, le treizième des rois de Juda (697-642.) Son règne de cinquante-cinq ans fut le plus long de tous ceux qu'on vit en Palestine. Manassé était fils du pieux roi Ézéchias. Il n'avait que douze ans quand il monta sur le trône. Sa mère, d'origine inconnue, s'appelait Haphsiba. L'influence qu'elle exerça sur son fils fut nulle ou perverse, car Manassé s'appliqua à mettre toute sa conduite en opposition avec celle de son père. Isaïe, qui vivait encore, ne réussit pas à maîtriser les mauvais instincts du jeune roi.

La Sainte Écriture énumère toutes les abominations dont Manassé se rendit coupable : il rebâtit les hauts-lieux détruits par Ézéchias, rétablit le culte de Baal, d'Astarthé et de l'armée des cieux, éleva des autels aux fausses divinités dans le Temple même du Seigneur, osa y dresser l'idole d'Astarthé, fit passer son fils par le feu en l'honneur de Moloch, s'adonna à tous les genres de magie et favorisa ceux qui les pratiquaient. Les exemples donnés par le prince entraînèrent naturellement le peuple. La dépravation devint telle, qu'elle dépassa celle des anciens Chananéens que Dieu avait fait exterminer à l'arrivée des Israélites. IV Reg., XXI, 1-9; II Par., XXXIII, 1-10.

Le Seigneur fit prédire le châtiment par ses prophètes. Juda et Jérusalem auront le sort de Samarie. La capitale sera mise en tel état qu'elle ressemblera à un plat qu'on nettoie, dans lequel il n'y a plus rien et qu'on renverse sens dessus dessous. Les habitants du pays deviendront la proie des envahisseurs. IV Reg., XXI, 10-15. Jérémie, XV, 4, annonça plus tard les mêmes calamités, en leur assignant pour cause les crimes de Manassé. Celui-ci ne fit aucune attention à ces menaces. A l'impiété, il joignit la cruauté. Il répandit à profusion le sang innocent, de sorte que la ville de Jérusalem en était inondée. IV Reg., XXI, 16. Une tradition, qui du reste n'est pas certaine, lui attribue même la mort violente du prophète Isaïe. Voir ISAÏE, t. III, col. 944. Le grand châtiment ne tomba sur la nation que plus de cinquante ans après la mort de Manassé; le prince n'en eut pas moins à subir personnellement les conséquenses de ses crimes.

Quand Asarhaddon vint faire campagne contre l'Égypte, en 673, et s'empara de ce pays, il soumit au passage tous les rois qu'il rencontra. Une de ses inscriptions en énumère vingt-deux, parmi lesquels *Mi-na-si-i sar Ya-u-di*, « Manassé, roi de Juda. » Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1872, p. 228. Voir ASARHADDON, t. I, col. 1059. Assurbanipal, fils et successeur d'Asarhaddon, fit deux campagnes contre l'Égypte. Il obligea aussi les vingt-deux rois à lui « baiser les pieds », c'est-à-dire à reconnaître sa suzeraineté. Voir ASSURBANIPAL, t. I, col. 1145. Une de ses inscriptions met au second rang, parmi ces vassaux, *Mi-na-si-i sar Ya-u-di*, « Manassé, roi de Juda. » Ce dernier était réservé à un châtiment plus terrible que la simple vassalité et que le tribut qui en était naturellement la conséquence. Une armée assyrienne vint le saisir et le mettre aux fers. Chargé de chaînes, il fut mené à Babylone. Mais là, il se repentit et s'humilia devant Dieu; il fut alors ramené dans son royaume. II Par., XXXIII, 11-13. On a contesté la valeur historique de ce récit, en faisant valoir que le livre des Rois n'en dit rien, qu'Assurbanipal aurait fait conduire Manassé à Ninive, sa capitale, et non à Babylone, et qu'il ne l'aurait pas renvoyé ensuite dans son royaume. Les inscriptions d'Assurbanipal confirment, autant qu'il est souhaitable, le récit des Paralipomènes.

Persuadé que Ninive et Babylone ne pourraient longtemps se maintenir d'accord sous le même joug, Asarhaddon avait, de son vivant même, divisé son empire en deux, donnant à son aîné, Assurbanipal, l'Assyrie avec Ninive pour capitale, et réservant la Chaldée et Babylone à un autre de ses fils, Samassoumoukin ou Samnu-

ghès, né d'ailleurs d'une Babylonienne. Ce dernier devait rester vassal de son frère. Les deux princes s'entendirent d'abord très bien. Mais par la suite, Assurbanipal, encouragé par ses succès militaires contre l'Égypte, tendit à faire peser de plus en plus sa suprématie sur la Chaldée. Pour garantir son indépendance, Samassoumoukin suscita une vaste coalition de tous les princes vassaux de l'Assyrie, pour lui venir en aide contre Assurbanipal. Ce dernier dit, dans une de ses inscriptions : « Mon frère infidèle, qui ne garda pas mon obéissance, les hommes d'Accad, de Chaldée, d'Aram et de la côte de la mer, ... il les fit révolter contre ma main. » Il dit dans une autre inscription : « Les hommes d'Accad, d'une partie de la Chaldée, d'Aram et du pays de la mer, que Samassoumoukin avait appelés, s'entendirent pour marcher en avant et se révoltèrent contre moi. » Cf. Schrader, *Keilinschriften,* p. 240-241. Les hommes du pays de la mer sont les riverains de la Méditerranée, les Phéniciens et les habitants de la Palestine, par conséquent Manassé et ses sujets. Assurbanipal prit l'offensiveen 652. Samassoumoukin, abandonné d'abord par les Élamites, puis par les Araméens, se renferma dans Babylone, y subit un terrible siège, et, pour ne pas tomber vivant aux mains de son frère, se brûla dans son palais, avec ses femmes, ses enfants, ses esclaves et ses trésors. C'était en 649. Assurbanipal entra à Babylone, y résida quelque temps, en confia l'administration à l'un de ses officiers et retourna à Ninive. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 377, 378, 415-424.

Il était tout naturel que le roi assyrien cherchât à sévir contre ceux qui avaient pris parti pour son frère. Manassé était de ce nombre. Des troupes assyriennes vinrent le prendre et l'emmenèrent chargé de chaînes et les fers aux pieds, non pas à Ninive, la capitale assyrienne, mais à Babylone, où résidait encore Assurbanipal, probablement satisfait de pouvoir faire constater aux alliés de Samassumukin l'état auquel il avait réduit sa capitale. Les chaînes et les fers aux pieds des prisonniers sont tout à fait conformes aux coutumes assyriennes. Voir CHAÎNE, t. II, col. 480; ENTRAVES, t. II, col 1818. On lit dans une autre inscription d'Assurbanipal : « Sarludari et Néchao ils prirent, ils les lièrent avec des liens de fer et des chaînes de fer aux mains et aux pieds. » Schrader, *Keilinschriften,* p. 243. Rien d'étonnant par conséquent à ce que Manassé ait été traité de même. Dans sa captivité, le roi de Juda implora enfin le Seigneur ; il s'humilia profondément devant lui et lui adressa une prière, qu'on chercha bien plus tard à reconstituer. Voir MANASSÉ (PRIÈRE DE). Assurbanipal ne tarda pas à le renvoyer à Jérusalem, peut-être avant de retourner lui-même à Ninive. Cette manière de procéder ne doit pas surprendre non plus de la part d'Assurbanipal. Il raconte dans une inscription comment il traita Néchao, qui avait soulevé l'Égypte contre lui et avait été emmené prisonnier à Ninive : « Faveur je lui accordai, alliance avec lui je fis... Mes officiers comme gouverneurs en Égypte avec lui j'envoyai,... je le rétablis,... un royaume je lui constituai. » Cf. Schrader, *Keilinschriften*, p. 243. On voit que si, à raison de son peu d'importance relative, Manassé n'est pas nommé dans ces inscriptions, le traitement qu'il eut à subir et la grâce dont il bénéficia n'ont pas été sans exemple sous Assurbanipal. Cf. Vigouroux. *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 87-98.

De retour à Jérusalem, Manassé commença par fortifier l'enceinte de la ville du côté où elle était vulnérable. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1363. Puis il mit des officiers dans toutes les villes fortes du royaume. Il se garantissait ainsi contre un coup de main, comme celui qui avait suffi sans doute à la petite armée assyrienne qui s'était emparée de lui. Pour réparer son impiété précédente, il fit enlever du Temple et jeter hors des murs de la ville les idoles et les autels qu'il y avait élevés. Il rétablit l'autel du Seigneur et y fit offrir des sacrifices de différente nature. Enfin il ordonna à son peuple de servir le Dieu d'Israël, Jéhovah. Les Israélites n'obéirent qu'à moitié, car c'est sur les hauts-lieux qu'ils continuèrent à immoler, *zobḥim,* mais seulement à Jéhovah leur Dieu, *la-Yehovâh 'ĕlohêhém.* II Par., XXXIII, 14-17. Il fut donc impossible de faire renoncer le peuple à ses habitudes invétérées, quant aux lieux du culte ; il se contenta de répudier le culte des idoles. Voir HAUTS-LIEUX, t. III, col. 456.

La captivité de Manassé et sa pénitence ne peuvent être datées que des dernières années de son règne. Pendant cinquante ans, le roi avait donné l'exemple d'une impiété et d'une dépravation effrénées. Comment s'étonner que, si sincère qu'ait pu être sa pénitence, il n'ait pas réussi à effacer le souvenir de ce qui avait précédé ? Son fils Amon, en effet, s'empressa de rétablir les idoles proscrites par son père. Heureusement il ne régna que deux ans, et, assassiné par ses serviteurs, il laissa le trône à son fils le pieux roi Josias. II Par., XXXIII, 22-25. Mais c'est toujours à Manassé que les auteurs sacrés reviennent, quand ils veulent signaler la cause principale du grand châtiment qui allait fondre sur le pays. IV Reg., XXIII, 26 ; XXIV, 3 ; Jer., XV, 4. Aussi l'on ne crut pas devoir accorder à Manassé la sépulture royale. Il fut inhumé dans le jardin d'Oza, qui était le jardin du palais, comme fut inhumé deux ans plus tard son fils Amon. Celui-ci, agé de vingt-deux ans à la mort de son père, n'osa ou ne put rien faire pour lui éviter ce déshonneur. IV Reg., XXI, 18 ; II Par., XXXIII, 20. Ezéchiel, XLIII, 7, 9, semble faire allusion à cette sépulture, quand il reproche aux cadavres des rois de souiller le voisinage du Temple. H. LESÊTRE.

4. MANASSÉ (Septante : Μανασσῆ), de la tribu de Juda et de la famille de Phahath Moab; il avait épousé une femme étrangère et fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 30.

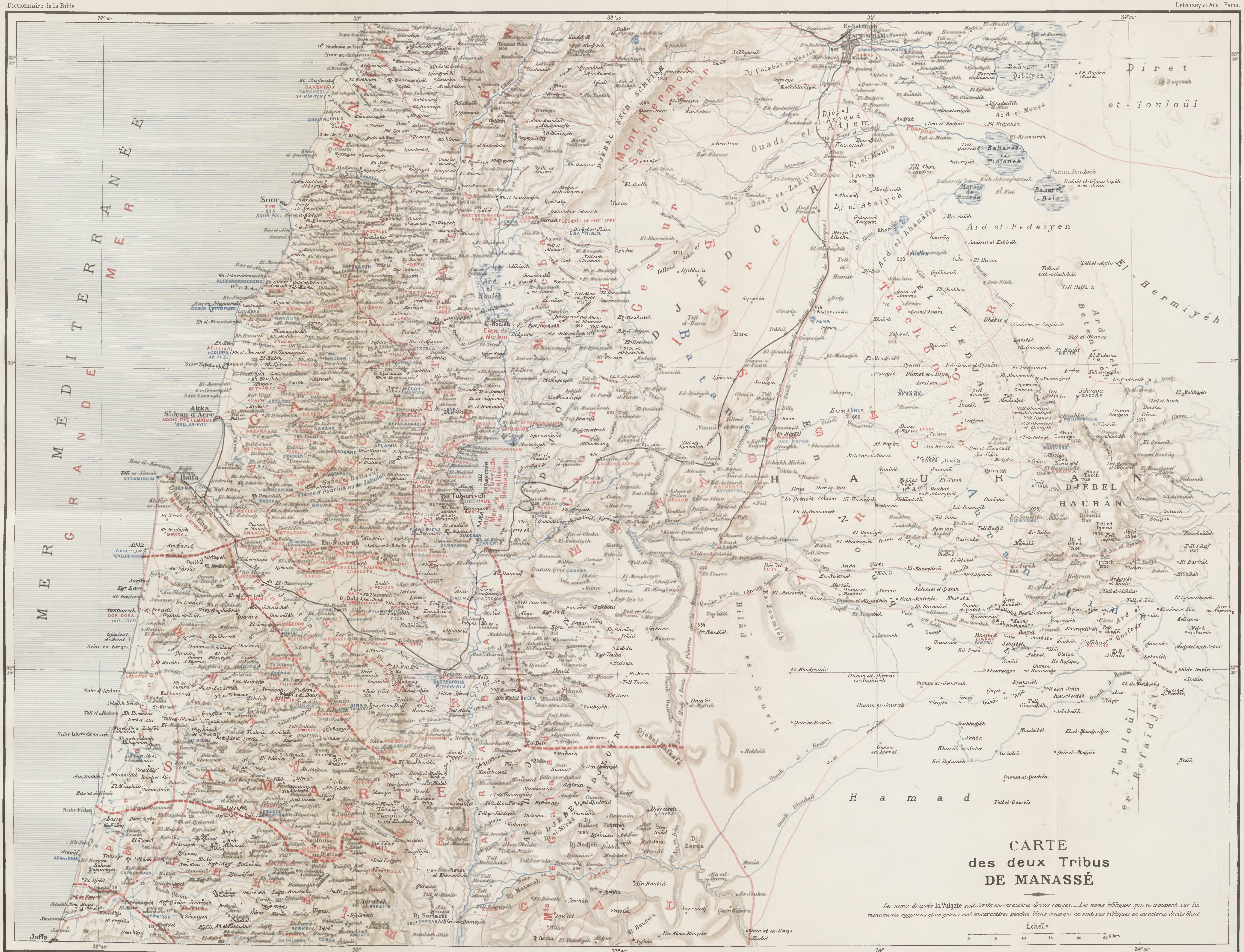
5. MANASSÉ (Septante : Μανασσῆ), descendant de Hasom (voir HASUM 1, t. III, col. 448); il vivait du temps d'Esdras et renvoya la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 33.

6. MANASSÉ (Septante : Μανασσῆς), de la tribu de Siméon, d'après les Septante, Judith, VIII, 2, mari de Judith. Il habitait Béthulie et possédait de grandes richesses qu'il laissa en mourant à sa veuve. Judith, VIII, 7. Il mourut d'une insolation au temps de la moisson des orges, VIII, 2-3, et il fut enseveli « dans une caverne », ἐν τῷ σπηλαίῳ, d'après les Septante, XVI, 23. Le texte grec, XVI, 24, dit que Judith, à sa mort, laissa tous ses biens aux parents de son mari. Voir JUDITH 1, t. III, col. 1822.

7. MANASSÉ, une des douze tribus d'Israël, divisée en deux groupes : le groupe occidental et le groupe oriental,

I. GÉOGRAPHIE. — *1. MANASSÉ OCCIDENTAL.* — La demi-tribu située à l'ouest du Jourdain avait son territoire entre Éphraïm au sud, Issachar au nord, la Méditerranée à l'ouest et le Jourdain à l'est. Nous ne possédons pas, comme pour les autres, la nomenclature de ses principales villes ; aussi son exacte délimitation est-elle extrêmement difficile, surtout si l'on ajoute à cette lacune les obscurités du texte. Voir la carte (fig. 193).

1° *Limites.* — Les frontières de Manassé occidental sont décrites Jos., XVII, 7-11, mais le texte actuel est tellement incomplet que, pour les rétablir, nous sommes réduits aux conjectures. « La frontière de Manassé fut depuis Aser Machméthath, qui est à l'est de Sichem (*Naplouse*), puis elle allait à droite (c'est-à-dire au sud),


CARTE
des deux Tribus
DE MANASSÉ
Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges. Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus, ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.
Échelle:
Kilom.
MER MÉDITERRANÉE
GRANDE MER
Diret et-Touloûl
Ard el-Fedaiyen
El-Hermiyéh
DJÉBEL HAURÂN
Hamad
Sour
Akka
St Jean d'Acre
Haïfa
Jaffa
Tabariyéh
Lac de Génésareth
Esch-Scham
Djebel esch-Scheikh
Mont Hermon
Sarion
Sanir
Bosra
Gerasa
Zerqa
Nahr ez-Zerqa
Nahr Falêq
Tantourah
Athlît
Samarie
Galilée
Ituraea
Trachonitide
Batanée
Gaulonitide
Decapole
Auranitide
Basan
Galaad
Argob
Pharphar
Bahret el-Hidjanéh
Bahret el-Qibliyéh
Bahret Bala
Ouadi el-Adjem
Djebel el-Asouad
Belad es-Soueit
Djebel Adjloun
El-Ledjah
Hauran
Palestine
32°30'
33°
33°30'
34°
34°30'

vers les habitants de 'En-Tappûah. A Manassé appartenait le territoire de Tappûah, mais Tappûah (c'est-à-dire la ville), sur la frontière de Manassé, appartenait aux enfants d'Éphraïm. La limite descendait ensuite à la vallée des Roseaux (hébreu : *Nahal Qânâh*)...; au midi de la vallée, ces villes (on ne dit pas lesquelles) appartenaient à Éphraïm; au milieu étaient les villes de Manassé, et la frontière de Manassé était au nord de la vallée et aboutissait à la mer. [Ainsi] au sud Éphraïm, et au nord Manassé, dont la mer formait la limite; et ils touchaient à Aser du côté du nord, et à Issachar du côté de l'est. » La version des Septante ne peut malheureusement nous servir à expliquer ce texte confus, où les lacunes se font sentir, où les parenthèses embarrassent la marche des idées; elle ne représente elle-même, au moins dans plusieurs cas, qu'une lecture fautive. Voici donc les renseignements qu'il est permis de tirer de ce passage. La frontière part d'Aser pour aller à Machméthath, en face ou à l'orient de Sichem. Aser ne désigne pas ici la tribu de ce nom, mais une localité mentionnée par Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 93, 222, à quinze milles (22 kilomètres) de Néapolis ou Naplouse en allant vers Scythopolis ou *Béïsân*, et existant encore aujourd'hui sous le nom de *Teyâsîr*. Voir Aser 4, t. i, col. 1089. Machméthath, hébreu *ham-Mikmetât*, devrait être précédé de *'el* ou de *'ad*, « vers, jusque, » ou être affecté du *hé* local. Malgré cela, ce nom indique le point opposé à Aser. Déjà cité Jos., xvi, 6, il sert de jalon dans la frontière septentrionale d'Éphraïm. A quoi correspond-il? On ne sait (voir col. 511). La présence de l'article fait supposer à quelques-uns qu'il représente un nom commun, peut-être une corruption de *Makhnah*, la plaine située à l'est de Naplouse. Pour d'autres, c'est une ville; mais elle est inconnue; tout ce que la Bible nous apprend, c'est qu'elle était à l'est de Sichem. Les Septante portent ici : καὶ ἐγενήθη ὅρια υἱῶν Μανασσῆ Δηλανάθ, ἥ ἐστιν κατὰ πρόσωπον υἱῶν 'Ανάθ, « et les frontières des fils de Manassé furent Délanath, qui est en face des fils d'Anath. » Fr. de Hummelauer, *Comment. in Josue*, Paris, 1903, p. 387, a cherché à tirer parti de cette variante; on peut se demander si son hypothèse n'est pas trop ingénieuse. De Machméthath, la ligne de démarcation s'en va du côté du sud vers *'Ên-Tappûah*, ou « la fontaine de *Tappûah*. » Ce dernier point est inconnu, les conjectures faites jusqu'ici n'ayant rien de solide. Voir Taphua. Il marquait la limite extrême et précise de la tribu, puisque le texte ajoute que le territoire de Taphua appartenait à Manassé, tandis que la ville était à Éphraïm. De là, la frontière « descendait » à la vallée des Roseaux. On a cru retrouver le *nahal Qânâh* dans un ouadi de même nom, l'*ouadi Qanah*, qui prend naissance près d'*Aqrabéh*, au sud-est de Naplouse, puis devient affluent du *Nahr el-Audjéh*, dont les eaux se jettent dans la Méditerranée, au nord de Jaffa. Cette délimitation, si elle est juste, augmente considérablement le territoire de Manassé, mais au détriment d'Éphraïm. Aussi peut-on chercher la vallée en question plus haut, dans le *Nahr el-Faléq*, qu'un historien arabe, Bohaeddin, appelle *Nahr el Kassab*, « rivière des Roseaux, » et qui a son embouchure dans la Méditerranée au nord d'*Arsûf*. Voir Cana 1, t. ii, col. 105. Le milieu du ỳ. 9 est obscur dans le texte original et dans les versions; il devait sans doute primitivement renfermer le nom des villes qui appartenaient à Éphraïm. En tout cas, il nous apprend que ces villes étaient au midi de la vallée, que celles de Manassé étaient au milieu, et que la limite de la tribu courait le long du bord septentrional : c'est au moins ainsi qu'il est permis de lire pour éviter une contradiction, qui consisterait à mettre la frontière au midi et au nord de la vallée. Dans ces conditions, nous aurions donc une ligne partant de *Teyâsir*, descendant à l'est de Sichem, puis, après un crochet vers le sud, se dirigeant à l'ouest jusqu'à la Méditerranée. Mais la ligne d'Aser à Machméthath fermait-elle la tribu du côté de l'est? L'incertitude du texte ne permet aucune conclusion; il n'est même pas sûr qu'Aser soit un nom propre; voir le changement proposé par F. de Hummelauer, *Josue*, p. 388, de *'âšêr* en *še'âr*, « le reste. » Retenons seulement la direction de la frontière sud-ouest à partir de Sichem. Quant à celle du sud-est, elle pourrait être déterminée par les contours de la tribu d'Éphraïm de ce côté, Jos., xvi, 6-8 : Machméthath, Thanathsélo (aujourd'hui *Ta'na*), Janoé (*Yanûn*), Ataroth, Naaratha (*Khirbet Samiyéh* ou *Khirbet el-Audjéh et-Tahtâni*), enfin Jéricho et le Jourdain, ce qui laisserait à Manassé une bonne partie de la vallée qui longe le fleuve. Mais nous rappelons que nous sommes ici dans les conjectures. — La frontière septentrionale est simplement marquée par quelques villes importantes. Il est dit, Jos., xvii, 10, 11, que Manassé touchait à Aser au nord et à Issachar à l'est, et que plusieurs cités lui furent accordées dans ces deux tribus. Mais le nombre de ces localités varie suivant les textes : l'hébreu et la Vulgate en comptent six : Bethsan (hébreu : *Bêt-Še'ân*), aujourd'hui *Béïsan*, à l'est du *djébel Foqû'a*; Jéblaam (hébreu : *Yble'âm*) = *Khirbet Bel'améh*, au sud de *Djénîn*; Dor (hébreu : *Dô'r*) = *Tanturah*, sur les bords de la Méditerranée, au nord de Césarée; Endor (hébreu : *'Ên-Dôr*) = *Endor*, au nord du *djébel Dahy*; Thénac (hébreu : *Ta'ănâk*) = *Ta'annûk*, au nord-ouest de *Djénîn*; Mageddo (hébreu : *Megiddô*) = *El-Ledjdjûn*, au nord de *Ta'annûk*. Les Septante, dans la recension de Lucien, omettent *Endor*, qui semble, en effet, une addition fautive, et, dans le *texte reçu*, ne mentionnent que trois noms, Bethsan, Dor et Mageddo. Ce dernier chiffre répond mieux à l'expression *šelôšet han-nâfét*, « les trois districts, » qui termine l'énumération (la Vulgate a inexactement traduit : « la troisième partie de la ville de Nopheth »). Il est donc probable que Bethsan, Dor et Mageddo, avec leurs dépendances, furent seules prises sur le territoire des tribus voisines, et que Jéblaam et Thénac appartenaient dès l'origine à Manassé. On peut supposer que ces deux dernières ont été ajoutées d'après Jud., i, 27. La ligne septentrionale partait ainsi de la pointe sud du Carmel et suivait la bordure montagneuse qui domine la plaine d'Esdrelon, dans la direction du sud-est. La ligne méridionale, d'après le tracé que nous venons de donner, aurait renfermé dans les limites de la tribu la ville de Sichem, qui cependant, d'autre part, Jos., xxi, 20; I Par., vi, 66-67 (hébreu 51-52), est attribuée, comme cité lévitique, à Éphraïm. Pour résoudre cette difficulté, il faut alors ranger Sichem parmi les villes qui furent détachées de Manassé pour être cédées à Éphraïm. Jos., xvi, 9.

2° *Description*. — La tribu de Manassé occupait ainsi un territoire largement ouvert sur la Méditerranée, plus ou moins largement selon qu'on le borne au *Nahr el-Faleq* ou à l'*ouadi Qanah*. Il comprend donc une grande partie de la plaine de Saron et la région septentrionale des monts de Samarie. Il forme au nord une pointe triangulaire resserrée entre la mer et la plaine d'Esdrelon, et qui va en s'élargissant vers le sud. Il suit du côté d'Issachar la direction de la montagne et la ligne de partage des eaux, renfermant le versant oriental jusqu'à la naissance de la vallée. Les ouadis qui découpent le terrain descendent vers l'ouest et s'allongent peu à peu suivant que le faîte montagneux s'éloigne vers l'est. Leurs ramifications se réunissent pour former plusieurs fleuves, qui sont, du nord au sud, le *nahr ez-Zerqa*, le *nahr el-Akdar*, le *nahr Iskanderunéh*, le *nahr el-Faleq*, dont les eaux serpentent entre des rives hérissées de broussailles et de roseaux. De la plaine côtière, les hauteurs s'élèvent par degrés et atteignent de six à sept cents mètres vers l'est, sans compter quelques pics plus considérables comme l'Hébal et le Garizim; mais, en d'autres endroits, elles ne sont guère que de

trois à quatre cents mètres. Cet ensemble est parsemé de vallées et de plaines fertiles. Les collines sont parfois couvertes de bois de chênes ou de hautes broussailles, et sur leurs pentes, de beaux jardins, bien arrosés, sont remplis de figuiers, de citronniers, de grenadiers, d'oliviers. Le pays a, en somme, les mêmes caractères que celui d'Éphraïm, et on peut lui appliquer les paroles de l'Écriture, Gen., XLIX, 22; Deut., XXXIII, 13-16, concernant les bénédictions promises aux enfants de Joseph. Voir ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1874; SARON (PLAINE DE).

II. MANASSÉ ORIENTAL. — 1° *Limites.* — Le second groupe de la tribu de Manassé occupait la partie septentrionale de la région transjordane, dont Gad et Ruben possédaient le centre et le midi. Num., XXXIV, 14, 15; Deut., XXIX, 8; Jos., XII, 6; XIV, 3; XVIII, 7. Voir la carte (fig. 193). Son territoire comprenait la terre de Galaad, Num., XXXII, 39, 40; Deut., III, 15: Jos., XVII, 1, ou plus exactement « la moitié de Galaad », Jos., XIII, 31, puisque Gad avait l'autre moitié, Deut., III, 12, puis les contrées de Basan et d'Argob, Deut., III, 13; Jos., XII, 4; XIII, 11, 30; XVII, 5. Sa limite méridionale, d'après Deut., III, 16, aurait été le torrent de Jaboc, c'est-à-dire le *Nahr ez-Zerqa,* frontière nord de Gad, mais ailleurs, Jos., XIII, 26, 30, la ligne de démarcation entre les deux tribus est fixée à Manaïm (hébreu : *Mahănaim*). L'emplacement de cette localité n'est malheureusement pas connu d'une manière précise, mais le nom de *Mahnéh,* au nord du *Nahr ez-Zerqa,* la rappelle suffisamment. Voir MAHANAÏM, col. 571. Cependant Manassé n'allait pas de ce côté jusqu'au Jourdain, l'Arabah appartenant à la tribu voisine. Voir GAD 4, t. III, col. 27. Au nord, il s'étendait jusqu'à l'Hermon. Jos., XII, 4; I Par., V, 23. Au nord-ouest, il était borné par les petits royaumes araméens de Gessur et de Maacha. Deut., III, 14; Jos., XII, 4, 5; XIII, 11. Enfin, deux points extrêmes sont marqués du côté de l'est : Chanath, aujourd'hui *El-Qanaûât,* sur le *Djebel Haurân,* et Salécha, *Salkhad,* au sud de la même montagne. Num., XXXII, 42; Jos., XII, 4; XIII, 11. Les principales villes, en dehors de ces deux dernières, étaient : Astaroth (*Tell ʿAštarâ* ou *Tell el-Ašʿari*), Édraï (*Derʿât*), Golan ou Gaulon (*Sahem el-Djaulân*), Bosra (*Bosra*). Deut., IV, 43; Jos., XII, 4; XIII, 12, 31; XXI, 27. Il faut y joindre les villes de Jaïr ou Havoth Jaïr. Num., XXXII, 41; Deut., III, 14; Jos., XIII, 30. Voir HAVOTH JAÏR, t. III, col. 457.

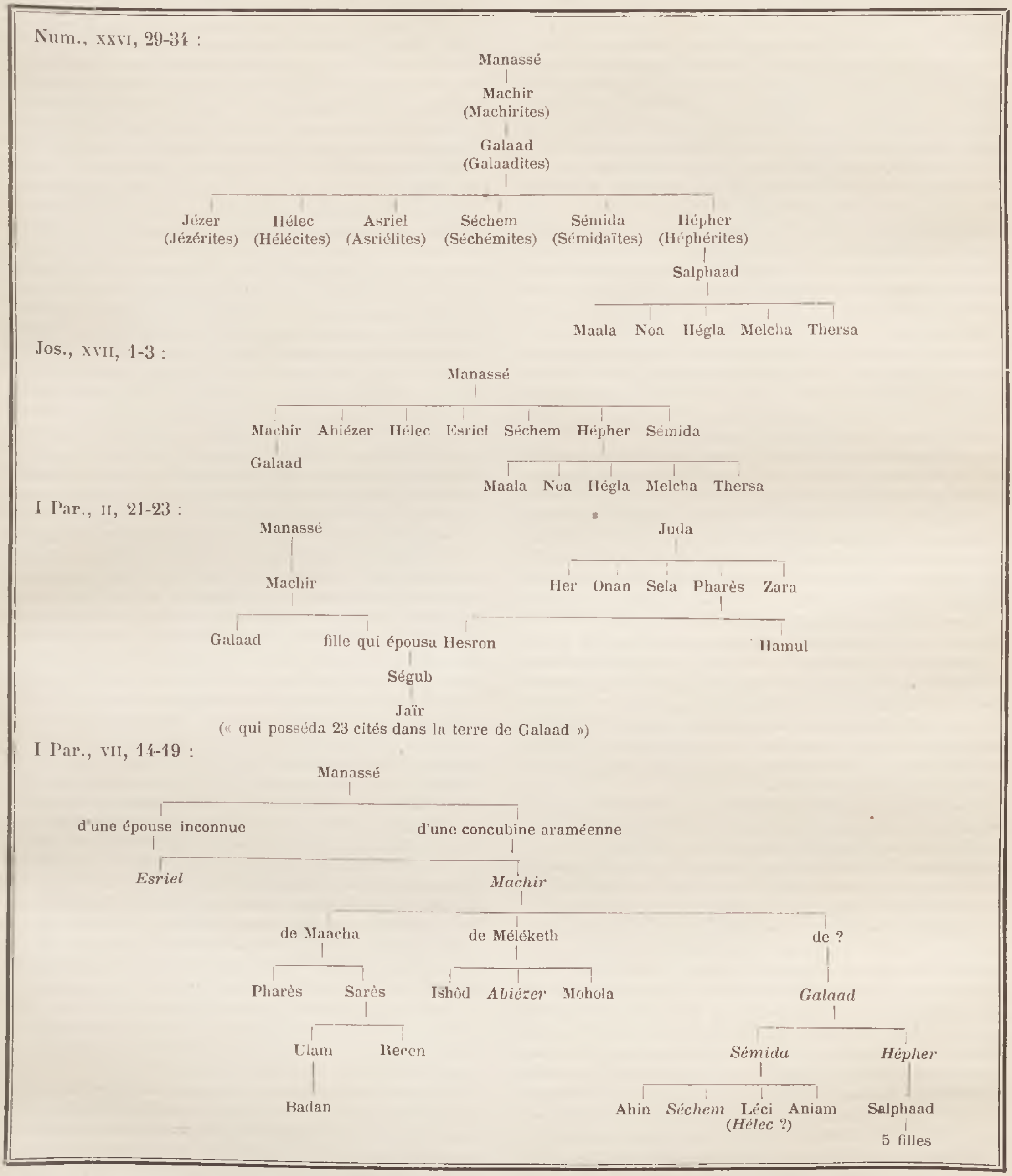
2° *Description.* — Le territoire de Manassé oriental, correspondant à celui d'Og, roi de Basan, comprenait ainsi, avec la pointe supérieure des montagnes de Galaad et une bonne partie du Djolân, la grande plaine *En-Nuqrat el-Haurân,* le *Ledjah* et les pentes occidentales du *Djébel Haurân,* l'ancien pays d'Argob. Chacune de ces contrées a son aspect particulier, assez longuement décrit ailleurs. Voir ARGOB 2, t. I, col. 950; AURAN, t. I, col. 1253; BASAN, t. I, col. 1486; GALAAD 6, t. III, col. 47; GAULANITIDE, c'est-à-dire GAULON, t. III, col. 116. Dans son ensemble, cette région, arrosée par les nombreux affluents du Yarmouk ou *Schériat el-Menâdiréh,* était autrefois et est encore en beaucoup d'endroits d'une grande fertilité. La plaine, formée d'une terre volcanique rougeâtre, produit en abondance le blé et l'orge. Dans les contrées où le sol pierreux est moins propre à la culture, on trouve d'excellents pâturages. Si les forêts de chênes, renommées dans les temps anciens, ont presque entièrement disparu, les pentes des montagnes présentent encore certains massifs d'arbres. Le *Ledjah,* qui n'est qu'une immense coulée de lave, offre l'aspect le plus singulier avec ses roches basaltiques noires, ses innombrables crevasses qui se coupent dans toutes les directions et forment un vrai labyrinthe de ravins et de précipices. Enfin les ruines que l'on rencontre en plusieurs localités montrent l'étendue et l'importance des antiques cités, les richesses architecturales qu'elles renfermèrent à certaines époques. Le pays contient, au point de vue archéologique, des curiosités que l'on est étonné de trouver dans un pareil désert. Voir BOSRA 2, t. I, col. 1860; CANATH, t. II, col. 121; ÉDRAÏ 1, t. II, col. 1589.

II. HISTOIRE. — 1° *De la sortie d'Égypte à la conquête de Chanaan.* — Au sortir de l'Égypte, la tribu de Manassé était numériquement la plus petite de toutes. Au premier recensement, fait au désert du Sinaï, elle ne comptait que 32 200 hommes en état de porter les armes, alors qu'Éphraïm en avait 40 500, et Benjamin, 35 400. Num., I, 32-37. Elle marchait avec ces dernières, comme elle issues de Rachel, et toutes trois formaient un corps d'armée de 108 100 guerriers, qui campaient à l'ouest du tabernacle. Num., II, 18, 20, 24. Elle avait pour chef Gamaliel, fils de Phadassur, Num., I, 10; II, 20, qui, au nom de ses frères, fit au sanctuaire les mêmes offrandes que les autres princes. Num., VII, 54-59. Son représentant parmi les explorateurs de la Terre Promise fut Gaddi, fils de Susi. Num., XIII, 12. Au second dénombrement, le chiffre de ses guerriers montait de 32 200 à 52 700, avec une augmentation de 20 500, alors qu'Éphraïm subissait une perte de 8 000 hommes. Num., XXVI. 28-37. Un de ses chefs, Hanniel, fils d'Ephod, était parmi les commissaires chargés du partage de la terre de Chanaan. Num., XXXIV, 23.

2° *Familles.* — Les différentes familles qui composaient la tribu de Manassé sont énumérées en plusieurs endroits de l'Écriture. Num., XXVI, 29-34; Jos., XVII, 1-3; I Par., II, 21-23; VII, 14-19. Ces généalogies présentent certaines divergences, que le tableau ci-contre, col. 649-650, fera mieux saisir.

La différence entre Num., XXVI, 29-34, et Jos., XVII, 1-3, n'est qu'apparente. Dans ce dernier passage, Machir est représenté comme le frère aîné d'Abiézer et des autres, qui, dans le premier, sont ses petits-fils. En réalité, et d'après le contexte, ℣. 1, 3, il est, ici aussi bien que là, désigné comme fils de Manassé et père de Galaad; la confusion porte sur l'expression « au reste des enfants de Manassé », qui doit s'entendre, ainsi qu'en beaucoup d'endroits de l'Écriture, des petits-enfants ou descendants et non pas des fils immédiats. Au ℣. 3, d'ailleurs, Hépher est dit « fils de Galaad, fils de Machir ». A remarquer aussi que Jézer, Num., XXVI, 30, est une corruption de Abiézer, Jos., XVII, 2. Le premier livre des Paralipomènes, II, 21-23, nous apprend que Machir eut une fille, qui épousa Hesron, de la famille de Juda. De cette union naquit Ségub, père de Jaïr. Nous avons ainsi la généalogie complète du valeureux guerrier qui donna son nom à un groupe de cités conquises dans la terre de Galaad. Voir HAVOTH JAÏR, t. III, col 457. Le passage le plus difficile à expliquer est celui de I Par., VII, 14-19. Le document, de l'aveu de tous les critiques, est très ancien, mais le texte a des mutilations et des lacunes qui ne permettent qu'une restitution conjecturale : ℣. 14. « Fils de Manassé : Esriel, que lui enfanta...; sa concubine araméenne enfanta Machir, père de Galaad. ℣. 15. Or, Machir prit pour épouse [la sœur] de Hapham et de Sépham, et le nom de leur sœur était Maacha; [sa concubine (?) enfanta Galaad, et Galaad eut des fils : le nom du premier était Sémida, et] le nom du second [était Hépher; et le fils d'Hépher était] Salphaad, qui eut des filles. — ℣. 16. Et Maacha, épouse de Machir, enfanta un fils qu'elle appela Pharès; celui-ci eut aussi un frère nommé Sarés, dont les fils furent Ulam et Recen. — ℣. 17. Ulam fut père de Badan. Tels sont les fils de Galaad, fils de Machir, fils de Manassé. — ℣. 18. Et la sœur de Maacha, Méléketh (Vulgate : *Regina*), enfanta ʾIshôd (Vulgate : *Virum decorum,* « Belhomme ») et Abiézer et Mohola. — ℣. 19. Or, les fils de Sémida furent Ahin, Séchem, Léci (Hélec?) et Aniam. » Esriel, d'après ℣. 14, ne serait pas né de la même mère que Machir; mais il n'est même pas sûr qu'on doive lire ici ce nom, qui ne serait qu'une

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DE LA TRIBU DE MANASSÉ



anticipation fautive des mots suivants (*'asrî'êl 'ăšér yâldâh*). Voir MACHIR 1, col. 507. Dans le dernier tableau, nous retrouvons exactement tous les descendants de Manassé compris dans les deux premiers (noms en italiques). Mais les degrés de filiation ne sont plus les mêmes : Abiézer ou Jézer, au lieu d'être fils de Galaad, est son frère, d'une autre mère; Séchem et Hélec sont les petits-fils de Galaad. Esriel, en supposant que l'on doive garder son nom, serait le frère aîné de Machir, et cependant celui-ci est appelé « le premier-né de Manassé ». Jos., XVII, 1. Il est permis de croire que la généalogie de I Par., VII, 14-19, reproduit la descendance naturelle des enfants de Manassé, tandis que celles de Num., XXVI, 29-34; Jos., XVII, 1-3, représentent les affinités de familles et les dépendances politiques, dans lesquelles les distinctions sont moins nettement marquées. On peut supposer ainsi qu'à un certain moment de l'histoire, le droit de primogéniture fut transporté d'Esriel à Machir. Il faut aussi tenir compte de la différence des sources auxquelles sont empruntées ces généalogies. — Quelles familles s'établirent à l'ouest du Jourdain, et quelles furent celles qui restèrent à l'est? Il serait difficile de le dire d'une manière positive.

3° *De la conquête de Chanaan à l'exil.* — Une fois installé à l'occident du Jourdain, Manassé ne détruisit point les Chananéens de Bethsan, de Thanac, de Dor,

de Jéblaam et de Mageddo, qui devinrent seulement tributaires. Jud., I, 27, 28. — Gédéon, qui était de la tribu, l'appela aux armes contre les Madianites et les Amalécites. Jud., VI, 15, 35. — Les lévites obtinrent des villes dans les deux territoires : à l'ouest Thanac et Balaam ou Jéblaam, Jos., XXI, 25; I Par., VI, 70 (hébreu, 55), (Gethremmon, Jos., XXI, 25, et Aner, I Par., VI, 70, sont probablement des fautes de copistes); à l'est, Gaulon et Bosra, Jos., XXI, 27, ou Gaulon et Astaroth selon I Par., VI, 71. — Après avoir aidé leurs frères à prendre possession de la terre de Chanaan, les Manasséens orientaux revinrent, avec Gad et Ruben, dans le territoire qu'ils avaient conquis. Jos., XXII, 1-9. Quant à l'autel élevé sur les bords du Jourdain, Jos., XXII, 10-34, voir GAD 4, *Histoire,* t. III, col. 30. Ils fournirent des troupes à Jephté contre les Ammonites. Jud., XI, 29. — La tribu tout entière prêta aussi un bon appui à David, I Par., XII, 19-21, et parmi les guerriers qui prirent part à son élection royale, on en comptait 18000 du groupe occidental. I Par., XII, 31. On ne dit pas quel fut le contingent du groupe oriental dans les 120000 hommes qui vinrent d'au delà du Jourdain. I Par., XII, 37. Pour l'administration civile et religieuse, David leur préposa des lévites et des officiers. I Par., XXVI, 32; XXVII, 20-21. — Salomon, de son côté, établit Bengaber comme préfet ou intendant sur le pays d'Argob et de Basan. III Reg., IV, 13. — Manassé occidental, comme les autres tribus séparées de Juda, tomba dans l'idolâtrie. Cependant un certain nombre de ses membres se montrèrent fidèles au vrai Dieu à l'époque d'Asa, d'Ézéchias et de Josias. II Par., XV, 9; XXX, 1, 10, 11, 18; XXXI, 1; XXXIV, 6, 9. — La demi-tribu orientale abandonna également le Dieu de ses pères; aussi, après avoir, vers la fin du règne de Jéhu, succombé sous une invasion victorieuse d'Hazaël, roi de Syrie, IV Reg., X, 33, elle fut emmenée en captivité par les Assyriens. I Par., V, 26. — Dans le nouveau partage de la Terre-Sainte, d'après Ézéchiel, XLVIII, 4-5, Manassé est placé au nord, entre Nephthali et Éphraïm. — Enfin saint Jean, Apoc., VII, 6, le cite entre Nephthali et Siméon.

III. CARACTÈRE ET IMPORTANCE. — Manassé, comme on le voit, n'eut pas l'importance politique d'Éphraïm, et en cela se trouvent réalisées la bénédiction et la prédiction de Jacob. Gen., XLVIII, 14, 19, 20. La valeur guerrière de cette tribu ressort cependant de l'histoire de la conquête, où nous la voyons s'emparer de contrées difficiles à aborder, bien défendues par la nature et l'art humain. C'est pour cela sans doute qu'elle fut placée, d'un côté aux avant-postes de la région transjordane, pour défendre l'accès du pays, de l'autre à l'entrée des monts de Samarie, pour garder les voies qui, du nord, de la plaine d'Esdrelon, conduisent au cœur de la Palestine, à Sichem ou à Jérusalem. Aussi possédait-elle, de ce dernier côté, des villes d'une importance capitale, comme le montre l'histoire : Dor, sur la route maritime, Mageddo, Thanac et Jéblaam, premiers forts avancés sur la ligne des montagnes, Bethsan, sur la route du Jourdain. Sa valeur guerrière est en quelque sorte incarnée dans Machir, Jaïr et Gédéon. Elle contraste singulièrement avec l'indifférence et la jouissance égoïste de la tribu voisine, Issachar. Voir ISSACHAR, III, *Caractère,* t. III, col. 1010. Si Manassé occupa une position stratégique remarquable il ne fut pas moins favorisé pour l'étendue et la richesse du territoire qui lui fut concédé et le mettait, avec Juda, au premier rang des tribus d'Israël. Aussi Dieu, dans une parole de triomphe, l'associe-t-il à Éphraïm, qui est « la force de sa tête » et à Juda, son « sceptre ». Ps. LIX (hébreu, LX), 9; CVII (CVIII), 9. A. LEGENDRE.

8. MANASSÉ (PRIÈRE DE), écrit apocryphe. — On lit au second livre des Paralipomènes, XXXIII, 13, que Manassé, converti par la tribulation, « pria Dieu et fut exaucé. » Plus loin le texte ajoute, ỳ. 18-19 : « Le reste des actions de Manassé et sa prière à Dieu et les paroles que les voyants lui adressèrent au nom de Jéhovah, Dieu d'Israël, tout cela se trouve dans les *Annales des rois d'Israël.* Et sa prière, et la miséricorde qui lui fut faite, et son péché, et son apostasie, et les endroits où il bâtit des hauts-lieux, dressa des *aschéras* et érigea des statues, tout cela est écrit dans les Paroles d'Hozaï » (« des voyants », τῶν ὁρώντων, d'après les Septante. Voir HOZAÏ, t. III, col. 167). Au moment où écrivait l'auteur des Paralipomènes, la prière de Manassé existait donc dans les *Annales des rois d'Israël* et dans les *Paroles d'Hozaï.* Or, un certain nombre de manuscrits grecs et latins contiennent une prière de Manassé et l'on se demande naturellement si c'est la traduction de celle dont parle l'hagiographe. Malgré Fürst, Ewald et Ball, cette hypothèse ne peut être admise. Rien, dans la prière, ne trahit un original hébreu ni la main d'un traducteur. Le style est coulant et libre, et la phrase paraît trop longue et trop cadencée pour être une traduction. Si l'on y remarque quelques hébraïsmes de pensée plutôt que d'expression, c'est le cas pour toutes les productions littéraires des Juifs hellénistes. Il faut en conclure avec Fritzsche, Berthold, Bissell, Zöckler, Ryssel et Schürer, que cette petite composition a été primitivement rédigée en grec et n'a donc rien de commun avec la prière des *Annales des rois d'Israël* ou des *Paroles d'Hozaï* à laquelle se réfère l'auteur des Paralipomènes.

1° *Analyse et doctrine.* — La prière débute par une invocation au Dieu des patriarches, au Dieu tout-puissant, au Dieu plein de miséricorde, 1-7 : « Vous donc, Seigneur, Dieu des justes, vous n'avez pas établi la pénitence pour les justes, pour Abraham, Isaac et Jacob, qui n'ont pas péché contre vous, mais vous l'avez établie pour moi, pour le pécheur. » 8. Suit une humble confession des crimes passés et une instante demande de pardon, 9-13 : « Puisque vous êtes, Seigneur, le Dieu de ceux qui se repentent, donnez en ma personne un exemple de votre bonté. » La fin est une protestation d'éternelle reconnaissance, 14-15. Cette pièce n'est pas un pastiche, ni une mosaïque de phrases empruntées, comme tant d'autres compositions de ce genre; un véritable souffle de piété l'anime. L'idée principale, savoir que Dieu est le Dieu des pécheurs aussi bien que des justes et qu'il se laisse fléchir par le repentir sincère, idée suggérée d'ailleurs dans le récit des Paralipomènes, est exprimée avec une force inusitée. Il y a un courant d'idées semblables au Livre de la Sagesse, XII, 2, 10, 19, etc. On peut supposer que les deux compositions appartiennent à la même époque et au même milieu. La conversion de Manassé embarrassait le judaïsme plus récent. On disait que la grande Synagogue avait damné Manassé malgré son repentir. Cf. Weber, *Jüdische Theologie,* Leipzig, 2e édit., 1897, p. 141, 326.

2° *La prière de Manassé et la tradition.* — Les *Constitutions apostoliques,* II, 22, t. I, col. 641-649, racontent assez longuement la pénitence de Manassé et rapportent *in extenso* sa prière apocryphe. Quelques détails de cette histoire ont été sûrement empruntés aux légendes juives. Dans sa prison, Manassé, lié et chargé de fers (κατασεσιδηρωμένος), n'avait pour nourriture que du pain de son et pour boisson que de l'eau mêlée de vinaigre, en très petite quantité. C'est alors que son cœur fut touché et qu'il adressa à Dieu sa prière. Dès qu'il eut achevé, une flamme ardente l'entoura et fondit ses chaînes de fer. S'il est impossible d'admettre, avec Fabricius et Nestle, que la prière soit l'œuvre de l'auteur des *Constitutions apostoliques* ou de son devancier, l'auteur de la *Didascalia,* et qu'elle soit passée de là dans les manuscrits grecs, on doit convenir que toute ou presque toute la tradition postérieure se fonde sur le récit des *Constitutions* et dépend absolument d'elles. On s'en aperçoit aux expressions identiques et aux

mêmes détails controuvés. La circonstance des liens fondus ou brisés à la suite de la prière remonte à Jules l'Africain (d'après saint Jean Damascène, *Sacra Parallela,* t. XCV, col. 1436). Voir dans Migne, *Patr. Gr.,* t. I, col. 645-648, les notes de Cotelier sur les écrivains ecclésiastiques, qui citent la prière de Manassé ou font allusion aux circonstances qui l'accompagnèrent. Une légende judaïque voulait que Manassé eût été enfermé dans un cheval ou un mulet d'airain, sous lequel on aurait mis le feu. C'est là que le roi pénitent aurait prononcé sa prière à la suite de laquelle la statue se serait fondue, le laissant en liberté. L'*Apocalypse grecque de Baruch* raconte cette légende, qui ne mériterait pas d'être rapportée si quelques Pères ou écrivains ecclésiastiques ne l'avaient connue. *Apoc. de Baruch,* 64, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigr.,* 1900, t. II, p. 436-437.

3° *Manuscrits et éditions.* — Le texte grec de la prière de Manassé se trouve dans un certain nombre de manuscrits des Septante, parmi les cantiques qui assez fréquemment accompagnent le Psautier. Elle occupe le neuvième rang, après les deux cantiques de Moïse, Exod., XV, Deut., XXXII, la prière d'Anne, mère de Samuel, I Reg., II, le cantique d'Isaïe, V, 1-9, sa prière, XXVI, 9-20, celles de Jonas, II, 3-10, d'Habacuc, III, 2-19, d'Ézéchias, Is., XXXVIII, 10-20, et avant la prière d'Azarias, Dan., III, 26-45, celle des trois jeunes gens dans la fournaise, Dan., III, 52-88, le *Magnificat,* le *Nunc dimittis,* le *Benedictus* et le *Gloria.* Swete l'a éditée d'après le *Codex Alexandrinus* avec les variantes du Psautier de Zurich, *The Old Test. in Greek,* 2e édit., Cambridge, 1899, p. 12-14. — La version latine, non revue par saint Jérôme, se trouve également dans plusieurs manuscrits de la Vulgate. Robert Estienne l'avait insérée dans son édition de 1540. Elle est imprimée encore dans nos Bibles actuelles à la fin et en dehors des livres canoniques, avec le IIIe et le IVe livre d'Esdras, *ne prorsus interirent.* Sabatier l'avait publiée d'après trois manuscrits dans ses *Biblior. sacror. Latin. vers. antiq.,* t. III, p. 1038-1039, La traduction éthiopienne des *Constitutions apostoliques* parue à Londres en 1834, la traduction arabe inédite du même ouvrage et la *Didascalia Apostolorum* syriaque publiée à Londres, en 1903, traduite par Mme Gibson, *ibid.,* et par Achelis et Fleming, Leipzig, 1904, dans *Texte und Untersuchungen,* nouv. série, t. X, 2, la contiennent aussi. Enfin il existe une traduction en hébreu faite sur le grec.

4° *Commentaires.* — Fritzsche, *Exeget. Handbuch zu den Apocryphen,* Leipzig, 1851; Ball, *Apocrypha,* dans le *Speaker's Commentary,* Londres, 1888; Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.,* Tubingue, 1900, t. I, p. 165-171 (introduction, traduction allemande d'après le texte de Swete et notes critiques développées, par Ryssel). F. PRAT.

MANDRAGORE (hébreu : *dûdâ'im;* Septante : μανδραγόρας, μῆλα μανδραγόρου; Vulgate : *mandragora*), plante et fruit communs en Palestine.

I. DESCRIPTION. — La mandragore était rangée par Linné dans le même genre que la Belladone, sous le nom de *Atropa Mandragora.* Mais, comme l'avait déjà reconnu Tournefort, elle mérite de former une division générique à part, dans la famille des solanées, caractérisée par son énorme souche souterraine, qui se termine en racine pivotante simple ou plus souvent fourchue. Le collet ne s'allonge pas en tige aérienne, mais il produit directement une rosette de grandes feuilles étalées, à limbe oblong-lancéolé, atténué en pétiole épais. Plus tard, du centre de la rosette sortent de longs pédoncules terminés chacun par une fleur. Le calice devient accrescent après l'anthèse, et sert à protéger le fruit devenu une baie volumineuse et polysperme. La corolle marcescente est régulière, campanulée-plissée, à 5 lobes profonds, les étamines à filets barbus à la base. Dans la véritable mandragore, *Mandragora officinarum,* (fig. 194), la fleur blanc verdâtre s'épanouit au printemps



194. — Mandragore. Plante, fleur et fruit.

et produit une baie jaune dépassant beaucoup l'enveloppe du calice. C'est la forme qu'on trouve dans les jardins, et qui se maintient dans les cultures abandonnées. Mais le vrai type sauvage semble être la *Mandragora autumnalis* de Sprengel, dont la souche est moins grosse, les feuilles plus réduites, les pédoncules floraux plus allongés, la baie roussâtre dépassant à peine le calice, la corolle violacée et la floraison automnale. F. HY.

II. EXEGÈSE. — On a souvent discuté sur le sens à donner à ces *dûdâ'im* qui sont mentionnés en deux endroits de la Bible, Gen., XXX, 14-16, et Cant., VII, 14. Dans le premier passage on raconte que Ruben, alors âgé d'environ cinq ans, étant sorti dans les champs au temps de la moisson des blés, trouva des *dûdâ'im,* qu'il rapporta à Lia sa mère. Rachel les ayant vus, voulut les avoir; Lia y consentit à condition que Jacob demeurerait avec elle la nuit suivante. Dans le second passage, l'épouse du Cantique, VII, 14, fait cette invitation :

Sortons dans les champs
Nous verrons si la vigne bourgeonne,
Si les bourgeons se sont ouverts,
Si les grenadiers sont en fleur;
Les mandragores font sentir leur odeur,
Et nous avons à nos portes les meilleurs fruits.

Quelques auteurs ont traduit *dûdâ'im* par *violettes,* d'autres par *lis, jasmin,* ou *citron* ou même *bouquet de fleurs agréables,* mais en général on rend ce mot par *mandragore.* C'est la traduction des anciennes versions : des Septante, μανδραγόρας, et μῆλα μανδραγόρου; de la Vulgate, *mandragora;* du Targum d'Onkelos et du syriaque qui, traduisant par le mot יברוחין, *yâbruḥin,* ܝܒܪܘܚܐ, *yabruho',* entendent la mandragore (cf. Payne Smith, *Thesaurus syriacus,* in-f°, Oxford, 1879, t. I, col. 1542-1543). Du reste en arabe le mot *yabruḥ,* يبروح, est certainement la mandragore : Ibn-El-Beïthar, *Traité des simples,* dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* t. XXVI, part. I, Paris, 1883, p. 419. On peut donc dire que l'unanimité des anciennes versions donne aux *dûdâ'im* le sens de mandragore. C'est également la pensée de Josèphe, *Ant. jud.,* I, XIX, 8, de saint Jérôme, *Liber hebraicarum quæst. in Gen.,* t. XXIII, col. 983, et de nombreux exégètes modernes. Cependant Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 7, critique cette identi-

fication, et la repousse parce que, prétend-il, les *dûda'îm* de Cant., VII, 14, répandent un parfum suave, agréable, tandis que la mandragore n'a pas une bonne odeur. Mais le Cantique ne parle pas d'une *suave* odeur, il dit seulement que la mandragore répand son odeur. C'est le temps de l'année, remarque-t-il, « où la vigne bourgeonne, où les grenadiers sont en fleur, et où la mandragore répand son odeur, » faisant allusion sans doute à son odeur forte. Pline, *H. N.*, XXV, 74, signale, en effet, l'odeur forte du suc de la mandragore, ajoutant que celle de la racine et du fruit est encore plus forte. « Sa violence étourdit ceux qui n'y sont pas habitués. » D'ailleurs cette odeur désagréable, pour des Européens, plaît aux Orientaux. C'est bien au temps de la moisson des blés, en mai, que le fruit de la mandragore répand son odeur. Celsius fait aussi observer que les propriétés prolifiques qu'on prête à la mandragore n'ont aucune réalité. Assurément; mais il ne s'agit pas de savoir si de fait la mandragore ne les possède pas, mais si dans les croyances populaires on les lui attribuait : or c'est ce qu'on ne peut nier. La racine de ce mot est דוד, *dûd*, « aimer ; » et les fruits sont appelés pommes d'amour. Les anciens et encore aujourd'hui les Arabes regardent cette plante, dont on vend les racines sur les marchés d'Orient, après leur avoir donné une grossière forme humaine, comme un moyen propre à procurer la fécondité : et c'était là l'objet des vœux de Rachel. Mais le texte fait entendre que Lia, qui a cédé à Rachel les mandragores, a par la protection divine deux fils et une fille, tandis que durant ce temps Rachel reste stérile. Ce n'est que plus tard qu'elle est, elle aussi, exaucée et obtint de Dieu un fils qui fut Joseph. D'où vient cette croyance populaire? Il est difficile de le dire. Serait-elle née de ce que la racine prend souvent des formes singulières, rappelant plus ou moins le corps de l'homme? C'est ce qui faisait appeler cette plante par Pythagore ἀνθρωπόμορφον et par Columelle, X, 19, *semihomo*. En tout cas cette opinion était très répandue dans l'antiquité. Dioscoride, IV, 76; Théophraste, *Hist. plant.*, IX, 9. Rien ne s'oppose donc à ce que Rachel, qui croyait à la vertu des *theraphim*, ait cru aussi à cette propriété, quoique le fait ne soit pas établi. Voir J. D. Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraïca*, in-8°, Gœttingue, 1792, p. 410-414; R. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum prælectiones, notas adjecit* I. D. Michaelis, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXXI, col. 518; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 8e édit., in-12, Londres, 1889, p. 466-468; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, p. 336-349.

E. LEVESQUE.

MANÉ, THÉCEL, PHARÈS, mots prophétiques écrits sur la muraille de la salle de festin de Baltassar. Dan., V, 25-28. Voir BALTASSAR 2, t. I, col. 1421-1422.

MANÉH, poids. Voir MINE.

MANGOUSTE, carnassier de la famille des viverridés. A ce genre appartiennent l'ichneumon, voir ICHNEUMON, t. III, col. 803, et le paradoxure, dont la queue peut se rouler en spirale. La civette d'Afrique, *viverra civetta*



195. — Mangouste.

ou chat musqué, et la civette de l'Inde, *viverra zibetha*, animaux analogues aux précédents, n'ont pu être connus qu'exceptionnellement des Hébreux. Par contre, la genette, *viverra genetta*, de la taille du chat, avec un corps plus allongé et des jambes plus courtes, existe encore en Palestine (fig. 195). Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 151. Les animaux de cette famille étaient vraisemblablement compris sous le nom de *ḥôléd* et ne pouvaient servir de nourriture. Lev., XI, 29.

H. LESÊTRE.

MANHU, mots hébreux, מן הוא, *mân hû'*, « quoi cela, qu'est cela? » conservés dans la Vulgate, parce qu'ils furent prononcés par les Hébreux la première fois qu'ils virent la terre couverte de manne dans le désert du Sinaï et que c'est de là que vint son nom. Exod., XVI, 15. La forme ordinaire du pronom « quoi » en hébreu est מה, *mâh*, non *mân*, mais la forme *mân* s'est conservée en chaldéen et en éthiopien et est aussi par conséquent sémitique. L'explication : *Quod significat : Quid est hoc?* « ce qui signifie : Qu'est-ce que cela?» est une addition de la Vulgate (Septante : Τί ἐστι τοῦτο;). Cette interprétation est la seule naturelle et la seule admissible, quoique plusieurs modernes, à la suite de Kimchi, traduisent *mân* par « portion, don ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 799.

MANILIUS (grec : Μάνιος ou Μάνλιος), légat romain qui écrivit aux Juifs avec Q. Memmius une lettre datée de l'an 165-164 avant J.-C., pour leur confirmer les privilèges accordés par Lysias. II Mach., XI, 34-38. Les Septante et la Vulgate lui donnent le prénom de Titus. Ce personnage et son collègue sont inconnus des écrivains profanes. On a identifié le légat dont il est ici question avec Manius Sergius qui fut envoyé en Syrie avec C. Sulpicius en 163 avant J.-C., vers Antiochus IV Épiphane. Polybe, XXXI, IX, 6. Dans ce cas, il faudrait adopter la leçon Μάνιος de l'*Alexandrinus*, du *Venetus* et de la version syriaque. Mais c'est une conjecture peu vraisemblable. Les dates ne coïncident pas. Un des consuls de l'an 165 s'appelait T. Manlius Torquatus, mais il ne pouvait être alors en Syrie. Il vaut donc mieux dire qu'on ne sait rien sur le Manilius de la Bible, ce qui n'a rien d'étonnant étant donné le nombre de légats que Rome envoyait dans toutes les régions et dont on ignore même le nom.

E. BEURLIER.

MANNE (hébreu : *mân;* Septante : μάν, μάννα; Vulgate : *man manna*), nourriture miraculeuse que le Seigneur donna aux Israélites dans le désert.

I. PROMESSE DE LA MANNE. — Les Israélites venaient d'arriver dans le désert de Sin, six semaines seulement après leur sortie d'Égypte, quand ils se plaignirent de n'avoir plus la viande et le pain à satiété, comme dans ce dernier pays. Le Seigneur promit alors de « faire pleuvoir » le pain du ciel, mais un pain, *léḥém*, c'est-à-dire une nourriture qu'il faudrait chercher hors du camp, qu'on ramasserait au jour le jour et dont on prendrait double portion la veille du sabbat. Moïse et Aaron transmirent la nouvelle à tout le peuple en la précisant : le soir même, la viande désirée serait accordée, et le lendemain matin, on aurait le pain à satiété. Exod., XVI, 2-12. En accordant ce que son peuple demandait, le Seigneur déclara qu'il voulait tenter son peuple, c'est-à-dire voir s'il obéirait ponctuellement à sa prescription sur la manière de recueillir la manne, Deut., VIII, 16, et ensuite qu'il entendait faire éclater sa gloire, par conséquent accomplir un acte en dehors du cours ordinaire des choses et imputable à sa seule puissance.

II. APPARITION DE LA MANNE. — 1° Le soir même, les cailles tombèrent en abondance dans le camp. Mais ce n'était là qu'un don transitoire, que Dieu accordait pour témoigner de sa bonté et de sa puissance, mais dont

les Hébreux allaient être mis en mesure de pouvoir se passer. Exod., xvi, 13. Aussi lorsque, quelques mois après, ils en réclamèrent de nouveau, le Seigneur en accorda encore, mais punit sévèrement l'indiscrète exigence de son peuple. Num., xi, 31, 32. Voir Caille, t. ii, col. 33. Un autre aliment devait en effet constituer la nourriture habituelle de l'immense caravane. — 2° Le lendemain matin, la rosée couvrait le sol tout autour du camp, et, quand elle se fut évaporée, on vit à terre une couche écailleuse ayant l'aspect de la gelée blanche. Les Israélites s'écrièrent : *mân hû'*, τί ἐστι τοῦτο, *quid est hoc,* « qu'est ceci ? » Moïse leur dit : « C'est le pain que Jéhovah vous donne pour nourriture. » Exod., xvi, 14-16. Le mot *mân* est employé ici comme interrogatif au lieu de *mâh*, qui est le terme ordinairement usité en hébreu. En araméen, *mân* veut dire « qui ? » I Esd., v, 3, 9; Dan., iii, 15, et même « quoi ? » I Esd., v, 4. De ce qu'elle n'apparaît qu'une fois en hébreu, il ne suit nullement que cette forme d'interrogation soit étrangère à cette dernière langue. Ce mot *mân,* qui avait exprimé leur étonnement, devint pour les Hébreux le nom de la chose nouvelle pour laquelle ils n'avaient pas encore de terme. Exod., xvi, 31. Si le nom de *mann es-sama,* « don du ciel, » que les Arabes donnent à l'exsudation du tamaris, avait été déjà en usage alors dans la péninsule Sinaïtique, il aurait pu être aussi emprunté par les Hébreux pour désigner une substance analogue, bien que très différente à beaucoup d'égards. Rien pourtant ne prouve que cette expression remonte à une si haute époque, et elle doit vraisemblablement son origine à l'histoire de l'exode. Quant au mot *mennu,* par lequel les anciens Égyptiens désignaient cette même manne naturelle, cf. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, 1881, p. 226, il a pu être connu des Hébreux; mais il n'est guère probable qu'ils aient songé alors à s'en servir pour nommer une substance qu'ils voyaient pour la première fois.

III. Nature de la manne. — 1° A première vue, la manne semblait être quelque chose de *mehuspâs,* pareil à de petites écailles, et ayant la forme de gelée blanche. Exod., xvi, 14. A l'usage, la manne parut semblable à la graine de coriandre. Cette graine a environ cinq millimètres de diamètre et est d'un brun clair. La coriandre abonde dans le pays où étaient les Hébreux. Voir Coriandre, t. ii, col. 973. La comparaison ne porte que sur la grosseur des grains de la manne. La forme écailleuse se retrouve dans les côtes saillantes que présente le fruit de la coriandre. La manne était blanche, justifiant ainsi sa ressemblance avec la gelée. Exod., xvi, 31. Elle avait aussi l'apparence, *'ên,* εἶδος, du bdellium. Num., xi, 7. Le bdellium est une gomme aromatique, de couleur rouge ou plus claire, mais transparente et assez semblable à de la cire. Voir Bdellium, t. i, col. 1527. La comparaison porte ici sur la transparence et la consistance. — 2° La manne avait le goût de gâteau, *ṣapîḥit,* ἐγκρίς, *simila,* au miel. Exod., xvi, 31. Elle avait aussi celui de gâteaux à l'huile. Num., xi, 8. Le livre de la Sagesse, xvi, 20-27, appelle la manne « nourriture des anges » et « pain venu du ciel », ce qui marque bien son origine. Il ajoute qu'elle avait en elle tous les goûts agréables, qu'elle s'accommodait au désir de chacun et, qu'ayant l'apparence de la glace, elle fondait au soleil tandis que le feu la cuisait et en faisait un aliment pour l'homme. Il n'est pas nécessaire de prendre à la lettre tous les traits de cette description. Cette accommodation aux goûts de chacun peut signifier simplement que la manne constituait un aliment assez agréable et assez complet pour tenir lieu de tout autre. « Ceux qui en mangeaient n'avaient pas besoin d'autre nourriture. » Josèphe, *Ant. jud.*, III, i, 6. Pendant quarante ans, la manne constitua la nourriture sinon exclusive, du moins principale des Hébreux au désert. La chair de leurs troupeaux entrait pour quelque chose dans leur alimentation. Il en est question à propos des sacrifices, Lev., vi, 9; vii, 15-20, à propos des animaux purs, Lev., xi, 2-4, des endroits où devaient se faire les immolations. Lev., xvii, 3-16, etc. Mais cette nourriture animale était si rare pour le commun des Israélites, qu'ils se plaignirent par deux fois de n'avoir pas de viande à manger, Exod., xvi, 3; Num., xi, 4, et prétendirent ne voir partout que de la manne. Num., xi, 6. Ils avaient pourtant de la farine, Lev., viii, 2, 26, 31; ix, 4; xxiv, 5; Num., vii, 13, 25, 31; Jos., i, 11, le lait de leurs troupeaux, des aliments achetés aux peuplades du désert, Deut., ii, 6, 18; etc. Les produits naturels du sol devaient aussi être plus nombreux à une époque où la rosée tombait tous les jours, Exod., xvi, 13, Num., xi, 9, et où la culture n'était pas systématiquement délaissée, comme elle l'est depuis la conquête musulmane. En fait, la manne fut la principale nourriture des Hébreux pendant quarante ans, jusqu'à ce qu'après le passage du Jourdain ils trouvassent en Chanaan l'équivalent de l'aliment du désert, le blé et les autres produits du pays. Jos., v, 12. — 3° La manne pouvait probablement se manger à l'état naturel. Josèphe, *Ant. jud.*, III, i, 6, le suppose, et le récit de l'Exode, xvi, 11-23, tout en mentionnant la cuisson de la manne, ne présente pas cette opération comme nécessaire pour rendre la manne comestible. Néanmoins on pouvait lui faire subir différentes préparations qui servaient au moins à la rendre plus agréable. On la broyait avec des meules, comme du blé, on la pilait dans des mortiers, on la faisait cuire dans des vases et on en fabriquait des gâteaux. Num., xi, 8. On pouvait donc prendre cet aliment sous des formes variées et ajouter à sa saveur naturelle celle qui résultait d'une industrieuse préparation. Aussi, après les deux mécontentements de la première année, on ne voit pas que les Hébreux se soient plaints de la manne. Le souvenir reconnaissant en resta au contraire jusque dans des générations très éloignées. Ps. lxxviii (lxxvii), 24, 25; II Esd., ix, 21; Joa., vi, 31.

IV. Caractères surnaturels de la manne. — Dans ce que la Sainte Écriture raconte de la manne, on remarque les traits suivants qui la caractérisent comme un don extraordinaire et miraculeux. 1° Moïse annonce à l'avance, de la part du Seigneur, l'apparition de la manne. Exod., xvi, 4-8. — 2° La manne apparaît inopinément, Exod., xvi, 14; et disparaît de même et pour toujours, sur l'ordre du Seigneur. Exod., xvi, 35; Jos., v, 12. — 3° Elle descend uniquement dans les régions qu'occupent successivement les Hébreux, des environs du Sinaï à la plaine de Jéricho. — 4° Elle pleut du ciel, comme une rosée, pendant la nuit. Exod., xvi, 4, 13-14; Num., xi, 9. — 5° Elle couvre le sol régulièrement tous les matins, sauf le matin du sabbat. Exod., xvi, 23-29. — 6° Les Hébreux ont beau en ramasser les uns plus, les autres moins; chacun n'en trouve finalement en sa possession qu'un gomor, soit 3 litres 88. Exod., xvi, 18. Voir Gomor, t. iii, col. 273. — 7° Tout ce qu'on veut garder de la manne pour le lendemain se corrompt, engendre des vers et devient infect; néanmoins, la veille du sabbat, on en ramasse pour deux jours et la provision du lendemain demeure intacte. Exod., xvi, 19-21. — 8° La chaleur du soleil fait fondre la manne, celle du feu permet de la faire bouillir et de lui donner la consistance de gâteaux ordinaires. Exod., xvi, 23; Num., xi, 8. — 9° La manne qui se corrompt si facilement au bout de quelques heures peut être conservée dans l'arche d'alliance jusqu'à l'époque de la captivité. Exod., xvi, 33, 34; Heb., ix, 4. — 10° Enfin, pendant quarante ans, la manne tombe chaque jour en quantité suffisante pour nourrir, à raison de quatre litres environ pour chacun, tout un peuple qui se compose de plusieurs centaines de mille personnes. Num., ii, 45, 46. — On comprend dès lors que les Psalmistes appellent la manne « froment du ciel », « pain du ciel » et « pain des anges », Ps. lxxviii (lxxvii), 24, 25; cv (civ), 40, et que les Juifs du temps de Notre-Seigneur soient fiers de reproduire ces appellations. Joa., vi, 31.

V. Explication naturaliste de la manne. — 1° Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, I, 6, après avoir qualifié la manne d'aliment θεῖον καὶ παράδοξον, « divin et inimaginable, » ajoute : « Elle pleut encore sur toute cette région, de même qu'alors, à la prière de Moïse, Dieu la faisait tomber pour servir de nourriture. » L'écrivain juif croyait donc à l'identité substantielle de la manne mosaïque avec celle qu'on recueille dans la presqu'île du Sinaï; il ne les distinguait que par leur origine. — 2° D'après beaucoup d'auteurs modernes, la manne serait l'exsudation naturelle d'un arbrisseau, le *Tamaris gallica*. Cet arbrisseau, qui peut atteindre de cinq à six mètres de haut, est garni de petites feuilles alternes, disposées comme des écailles, et porte des fleurs blanches ou lilas, quel-



196. — *Tamaris mannifera.*

quefois un peu purpurines, affectant la forme de grappes horizontales ou pendantes. Cette plante vient dans les terrains sablonneux, le long de la mer ou des rivières, dans toute la région méditerranéenne, dans l'Inde et les îles Canaries. Une variété de tamaris, nommée *tarfah* par les Arabes, croît dans la presqu'île du Sinaï, spécialement dans l'ouadi *Tarfah*, qui forme la partie méridionale de l'ouadi Schech. Ce tamaris a été appelé *Tamaris mannifera* (fig. 196). Sous l'influence de la piqûre d'un insecte, le *coccus manniparus*, les tiges de l'arbrisseau exsudent une gomme épaisse et mielleuse, qui pend comme des gouttes de rosée, se liquéfie à la chaleur des rayons du soleil, en juin et en juillet, et tombe à terre où elle se mêle aux feuilles sèches et à la poussière. Les Arabes, qui lui donnent le nom de *man*, la recueillent, la tamisent et la conservent longtemps. Ils la mangent en l'étendant sur leur pain, comme du miel, dont elle a d'ailleurs le goût et l'arome. La manne se garde très bien pendant des mois et des années. Les moines du mont Sinaï en recueillent et en distribuent aux voyageurs; ceux-ci peuvent en ramasser eux-mêmes et la conserver. Cf. Ehrenberg, *Symbolæ physicæ*, I, *zoologica*, II, *insecta*, 10, *coccus manniparus*, Berlin, 1826; Burckhardt, *Travels in Syria*, Londres, 1822, p. 600-601; Tischendorf, *Aus dem heiligen Lande*, 1862, p. 54-56; Berthelot, *Sur la manne du Sinaï et sur la manne de Syrie*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, sept. 1861, p. 584-586; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII, Abth. II, Abschn. 1, Berlin, 1848, p. 665. — 3° D'autres ont conjecturé que la manne pouvait provenir d'un arbrisseau appelé sainfoin épineux, *Hedysarum alhagi* ou *Alhagi Maurorum* (voir t. I, fig. 101, col. 367), arbuste rabougri, presque sans feuilles, à rameaux suffrutescents et très divergents, sur lesquels les pédoncules des fleurs avortées forment de longs piquants. Il se couvre en été de jolies fleurs rouges. A la même époque, ses rameaux exsudent, sous forme de petits grains jaunâtres, une substance gommeuse et sucrée, la manne de Perse, la manne *alhagi*, le *térendjabin* des Arabes. Cette plante abonde dans les terres incultes des régions tropicales. Dans la péninsule Sinaïtique, elle est bien plus rare qu'en Égypte et en Perse, et personne ne songe à en recueillir la manne. En Perse, au contraire, on l'emploie, en guise de sucre, pour les pâtisseries et d'autres mets de fantaisie. Cf. Jullien, *Sinaï et Syrie*, Lille, 1893, p. 68. C'est cette manne dont les Hébreux se seraient nourris dans le désert, d'après Rosenmüller, *In Genes. et Exod.*, Leipzig, 1795, p. 505-507. — 4° On a aussi identifié la manne hébraïque avec un lichen qui se rencontre assez abondamment dans les régions montagneuses de l'Afrique septentrionale et de l'Asie, du Taurus à la Tartarie. Ce lichen est appelé *Lecanora esculenta*, ou par d'autres naturalistes, *Sphærothallia esculenta*. Cf. de Hummelauer, *Comment. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 173. Il pousse sur des rochers arides, calcaires ou gypseux, et y forme des couches parfois assez épaisses. Comme il ne tient au sol que par une attache de faible section, un vent un peu fort l'en arrache aisément, et, surtout dans les chaleurs de l'été, le fait retomber en pluie de petits grains dans les vallées inférieures, parfois même dans des régions relativement éloignées. Dans certains pays, ces grains de lichen couvrent toutes les plantes dans les mois de juillet et d'août; mais la chute en est très inégale, suivant les années et les circonstances atmosphériques, Pour recueillir cette sorte de manne, en particulier dans le Kurdistan, on coupe les branches des chênes à galles et on les laisse sécher deux ou trois jours. Il suffit alors de les secouer pour que le lichen tombe sous forme de poussière. Les Tartares appellent ce produit « pain terrestre », et les Kurdes le mangent en le mêlant à la farine ou même à la viande. A l'analyse, on le trouve composé de 60 pour cent d'oxalate de calcium, ce qui ne l'empêche pas d'être mangeable, mais ne permet pourtant de lui attribuer qu'une valeur nutritive des plus minimes. On comprend dès lors que les Kurdes jugent à propos de le mélanger à des substances capables d'alimenter. Bien qu'à la merci des grands vents, le *Lecanora esculenta* a la propriété de végéter même après avoir été arraché de sa place primitive, comme le montrent les cicatrices tantôt récentes et tantôt plus anciennes qu'il présente sur l'une ou l'autre de ses faces. Cf. Virey, dans le *Journal de Pharmacie*, 1818, 2e sem., IV, p. 125; J. Leunis, *Synopsis der Pflanzenkunde*, Hanovre, 1883, paragr. 939, 146, 1; L. Errera, *Sur le « pain du ciel » provenant de Diarbékir*, Bruxelles, 1893. — 5° On rencontre aussi dans le nord de l'Afrique, surtout dans la région saharienne, en Arabie, en Asie Mineure, etc., une sorte de truffe que les Arabes appellent *terfas*, à laquelle on a donné le nom de *Tuber niveum* ou de *Terfezia leonis*. Ce cryptogame est recouvert d'une pellicule brune, mais se compose d'une substance homogène d'un blanc pur. Il pousse sur les terrains rocailleux; il est comestible et sert à alimenter les caravanes arabes durant de longs mois. C'est une espèce de champignon qui paraît répondre à plusieurs des conditions signalées dans le texte sacré : il se développe à la surface du sol, sans racines, et ne puise les principes solubles nécessaires à sa nutrition que par simple contact avec le sol

humide; il apparaît après la pluie, est mou et grenu, peut être broyé à la meule et au pilon, se putréfie aisément, étant donnée sa composition chimique, et a un goût douceâtre qui se rapproche de celui du froment. Cf. Arthaud, *Étude sur un cryptogame du genre Tuber,* dans les *Actes de l'Acad. de Bordeaux,* 1851; E. Niel, *Recherches sur la nature de la manne des Hébreux,* Rouen, 1892; Renaud et Lacour, *De la manne du désert,* Alger, 1881; Socin, *Zur Geographie des Tûr 'Aledîn,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1881, t. XXXV, p. 254.

VI. Inadmissibilité de l'explication naturaliste. — 1° En supposant une origine naturelle à la manne qui a nourri les Hébreux au désert, on ne s'explique plus leur étonnement en la voyant pour la première fois. « Si elle eût découlé naturellement des arbres, ils n'auraient pas considéré ce fait comme un plus grand miracle que la vue des dattes qui pendent des palmiers, des grenades qui ornent les grenadiers, des oranges qui dorent les orangers. » L. de Laborde, *Comment. géograph. sur l'Exode et sur les Nombres,* Paris, 1841, p. 96. — 2° Les tamaris, il est vrai, ne manquent pas dans la presqu'île; à la partie méridionale de l'ouadi Schech, au nord du Sinaï, ils forment un petit bois qu'on met une heure à traverser. Mais la quantité de manne qu'ils peuvent fournir, quand toutefois la pluie le permet, est hors de proportion avec ce qu'il eût fallu aux Hébreux. Burchardt, *Travels in Syria,* p. 601, estimait à cinq ou six cents livres le total de cette production. Stanley, *Sinai and Palestine,* 1868, p. 26, assure que toute la manne de la presqu'île n'eût pas suffi à nourrir un homme pendant six mois. La manne de Perse y est encore plus rare que la précédente. Quant au lichen et au champignon, leur production est accidentelle et notoirement insuffisante. — 3° Même en admettant le miracle pour multiplier en abondance ces différentes mannes, suivant l'idée suggérée par Josèphe et adoptée par différents auteurs, comme Hengstenberg, Keil, etc., on n'arriverait pas encore à expliquer ce fait, que la manne ait alimenté plusieurs centaines de mille personnes durant quarante ans. Berthelot a analysé la manne du tamaris et celle du Kurdistan. Sur 100 parties, la première renferme 55 de sucre de canne, 25 de sucre interverti (lévulose et glucose) et 20 de dextrine ou produits analogues, la seconde 61,1 de sucre de canne, 16, 5 de sucre interverti et 22, 4 de dextrine et matières analogues. Ces deux sortes de mannes constituent donc un véritable miel; mais, conclut le chimiste, « on voit en même temps que la manne du Sinaï ne saurait suffire comme aliment, puisqu'elle ne contient point de principe azoté. » *Comptes rendus de l'Acad. des sciences,* 1861, p. 586. Berthelot explique ensuite que les cailles fournissaient aux Hébreux les principes azotés indispensables à leur alimentation. Mais les cailles ne sont apparues en masses considérables que deux fois en quarante ans et les autres viandes ont été d'un usage exceptionnel. Il fallait donc que la manne fût de nature à constituer à elle seule un aliment complet. On ne résout pas la difficulté en restreignant arbitrairement aux proportions d'un petit clan nomade l'immense caravane des Israélites. Cette restriction est contraire aux données historiques. Num., II, 45, 46. — 4° Les autres caractères attribués à la manne par le texte sacré ne se vérifient que très incomplètement, ou même ne se vérifient nullement, quand il s'agit de mannes végétales ou du champignon *terfas.* Ces derniers ne tombent pas du ciel; même la manne de lichen ne peut être considérée comme telle. Les Hébreux devaient bien s'apercevoir que la manne naturelle était le produit d'arbrisseaux qu'ils avaient sous les yeux. La chute de la manne six jours de la semaine, à l'exclusion du sabbat, l'impossibilité de la conserver intacte d'un jour à l'autre, sauf le sixième jour, l'égale quantité qui s'imposait à tous ceux qui la recueillaient, la manière dont elle se comportait dans les mortiers et ensuite au feu, sont autant de traits qui ne peuvent convenir à la manne naturelle et qui ne s'expliquent que par l'intervention d'une volonté supérieure agissant en dehors des lois ordinaires. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 459-472. — 5° Il suit de là d'abord que, même si l'on admettait que Dieu ait utilisé une manne naturelle pour nourrir les Hébreux, comme il a utilisé des cailles naturelles pour leur procurer de la viande, on ne peut se dispenser de constater son intervention surnaturelle et prolongée pour produire la manne dans les conditions indiquées par le livre sacré. Pour réaliser ces conditions, Dieu devait apporter de telles modifications à la constitution substantielle de la manne naturelle et aux circonstances de sa production, qu'il paraît beaucoup plus simple de croire à une création de toutes pièces. D'autre part, les botanistes et les chimistes, usant de leur droit pour affirmer ce qui concerne l'histoire naturelle et la composition de la manne végétale, excéderaient ce droit en voulant modifier les données de l'histoire pour réduire les faits à la mesure de ce que leur science propre leur révèle. De même, l'historien excéderait le sien en prêtant à la manne végétale une intensité de production et des qualités nutritives que les savants ne peuvent lui reconnaître. Il ne reste donc qu'à voir, dans la manne, un don miraculeux.

VII. Symbolisme de la manne. — 1° Le don de la manne doit rappeler aux Hébreux que l'homme ne vit pas seulement de pain mais « de tout ce qui sort de la bouche de Jéhovah », *'al-kol-môṣâ' pi-Yehovâh.* Deut., VIII, 3. Ce qui sort de la bouche de Dieu est bien la parole, ῥῆμα, *verbum,* comme traduisent les versions, mais la parole qui ordonne et qui exécute ce qu'elle énonce. Les Hébreux vivaient jadis de pain; au désert, ils vécurent de la substance produite, avec toutes ses qualités nutritives, par la parole de Dieu. C'est donc en Dieu qu'il faut avoir confiance, c'est à lui qu'il faut obéir, puisqu'il a assigné à l'homme, pour sa nourriture, d'abord le pain, puis tout ce à quoi sa Providence donne le pouvoir de nourrir. Notre-Seigneur rappelle cette parole, au moment de sa tentation au désert. Matth., IV, 4; Luc., IV, 4. L'homme peut vivre non seulement avec le pain, mais par tout autre moyen qu'il plaît à la Providence d'assigner. A ce sens littéral, on ajoute un sens spirituel se rapportant à la vie de l'âme que nourrit la parole de Dieu. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1892, t. I, p. 147. — 2° Le livre de la Sagesse, XVI, 21-28, voit dans le don de la manne la preuve de la bonté de Dieu envers ses enfants, afin que ceux-ci sachent bien que ce ne sont pas seulement les produits de la nature qui nourrissent l'homme, mais que la parole de Dieu conserve et fait vivre ceux qui ont confiance en lui. De la nécessité où les Hébreux étaient de ramasser la manne avant les premiers rayons du soleil, l'auteur sacré conclut qu'il faut devancer le soleil pour bénir Dieu et qu'on doit l'adorer dès l'aube du jour. — 3° La manne est par-dessus tout le symbole de l'Eucharistie. Après la première multiplication des pains, les Juifs évoquent eux-mêmes le souvenir de la manne. Ils rappellent que leurs pères ont reçu la manne au désert, grâce à l'intervention de Moïse, et ils demandent à Notre-Seigneur ce qu'il leur donnera pour prouver qu'il est l'envoyé de Dieu. Joa., VI, 30, 31. Il leur fallait quelque chose de plus significatif que le pain multiplié sous leurs yeux. Le Sauveur leur promet un pain céleste qui sera supérieur à la manne; car celle-ci n'a pas empêché les Hébreux de mourir, tandis que le pain qu'il veut donner empêchera la mort spirituelle et communiquera la vie éternelle. Joa., VI, 49, 59. Sur la manne, figure de l'Eucharistie, cf. S. Augustin, *In Joa.,* XXVI, 12, t. XXXV, col. 1612; *Serm.* CCCLII, 3, t. XXXIX, col. 1551. — Les artistes chrétiens représentèrent la manne comme symbole de l'Eucharistie dans les catacombes, (fig. 197). — 4° Saint Paul dit, en parlant des

anciens Hébreux : « Tous ont mangé la même nourriture spirituelle. » I Cor., x, 3. Il appelle la manne nourriture « spirituelle » à raison de son caractère miraculeux et aussi à cause du pain eucharistique dont elle était le symbole. Cf. Cornely, *In I Epist. ad Cor.*, Paris, 1890,



197. — La manne tombant du ciel dans le désert et recueillie par les Israélites. Catacombe de Saint-Cyriaque. D'après Wilpert, *Die Malereien der Katacomben Roms*, 1903, pl. 242.

p. 273. — 5° Enfin la manne est encore le symbole de la récompense que Dieu veut donner à ses serviteurs dans l'autre vie. Les fidèles de Pergame ont refusé de prendre part aux repas et aux débauches des idolâtres ; au vainqueur, Dieu donnera une « manne cachée », un bonheur dont on ne peut avoir l'idée ici-bas. Apoc., ii, 17. Cette manne cachée pourrait aussi être, sur cette terre même, la sainte Eucharistie. Cf. Gallois, *L'Apocalypse de S. Jean*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1893, p. 397.

H. Lesêtre.

MANTEAU, vêtement ample et sans manches que l'on porte par-dessus les autres pour se garantir du mauvais temps ou du froid. Voir Arabe, t. i, fig. 204, col. 831. Ce vêtement s'appelle en hébreu de différents noms, dont chacun représente vraisemblablement une variété tenant à la nature de l'étoffe employée, à la forme du manteau, etc., détails dont il est le plus souvent impossible de nous rendre compte aujourd'hui.

1° *'Edér*, δορά, *pallium*, le manteau que portent, pardessus les vêtements, ceux qui reviennent de la guerre. Mich., ii, 8.

2° *'Addérét*, de *'addir*, « ample. » Quand Esaü vient au monde, il est roux comme « un manteau de poils », *'addérét śê'âr*, δορά, « une peau, » *in morem pellis*, « à la façon d'une peau. » Gen., xxv, 25. Il s'agit ici du manteau fait en cilice, c'est-à-dire en poils de chameau ou de chèvre. Voir Cilice, t. ii, col. 760. Au temps de Zacharie, xiii, 4, ceux qui se prétendaient prophètes se distinguaient en portant des manteaux de cette espèce, que les versions appellent δέρρις τρίχινη, *pallium saccinum*, « manteau de poils. » Le manteau dérobé par Achan dans le butin de Jéricho, Jos., vii, 21, 24, était une *'addérét Sine'âr*, un « manteau de Sennaar », c'est-à-dire de Babylonie ; Septante : ψιλὴ ποικίλη, « un tissu ras de diverses couleurs, » Vulgate : *pallium coccineum*, « un manteau cramoisi, » Aquila et le Chaldéen, « un vêtement de Babylone. » Josèphe, *Ant. jud.*, V, i, 10, amplifie la description : « un manteau royal tout tissu d'or. » Les tissus de Babylone étaient célèbres dans l'antiquité par la variété de leurs couleurs. Cf. Pline, *H. N.*, viii, 48 ; Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 5, etc. Voir les vêtements de diverses couleurs des émigrants asiatiques, t. ii, fig. 384, col. 1068. Jéricho était bien placé, sur le passage des caravanes marchandes, pour avoir de semblables étoffes. Jonas, iii, 6, parle d'une *'addérét*, στολή, *vestimentum*, de même nature portée par le roi de Ninive. Le même nom est donné au manteau dont Élie se couvre la tête, III Reg., xix, 13, et qu'il laisse ensuite à son disciple Elisée. IV Reg., ii, 8, 13, 14. Les Septante l'appellent μηλωτή, « peau de mouton, » et la Vulgate simplement *pallium*.

3° *Gelôm*, de *gâlam*, « plier, rouler, » nom des manteaux de couleur bleue ou hyacinthe que les trafiquants apportaient sur les marchés de Tyr. Ezech., xxvii, 24. Septante : ἐμπορία ὑάκινθος, « marchandise d'hyacinthe, » Vulgate : *involucre hyacinthi*, « linge d'hyacinthe. »

4° *Śalmâh*, ἱμάτιον, traduit dans la Vulgate une fois par *pallium*, III Reg., xi, 29, 30, et les autres fois par *vestimentum*. C'est le manteau dans lequel on s'enveloppe et qui sert de couverture pour la nuit. En Orient, les nuits sont d'une fraîcheur extrême et le manteau est absolument indispensable à celui qui veut dormir sous la tente et surtout dehors. Aussi la Loi exigeait-elle que le créancier qui avait reçu en gage un manteau le rendît à son propriétaire avant le coucher du soleil, sous peine d'encourir le châtiment du Dieu miséricordieux. Exod., xxii, 26 ; Deut., xxiv, 13. Le même nom est attribué au manteau neuf que le prophète Ahias déchira en douze morceaux pour en donner dix à Jéroboam. III Reg., xi, 29, 30. Dieu s'environne de lumière comme d'un *śalmâh*. Ps. civ (ciii), 2.

5° *Śamlâh*, même mot que le précédent, avec transposition de lettres. C'est le manteau, ἱμάτιον, *pallium*, avec lequel Sem et Japheth couvrent la nudité de Noé, Gen., ix, 23 ; dans lequel les Hébreux emportent d'Égypte la pâte non fermentée, Exod., xii, 34 ; cf. Prov., xxx, 4 ; sur lequel les soldats de Gédéon rassemblent les anneaux qu'ils ont pris sur les ennemis, Jud., viii, 25 ; dans lequel est enveloppée l'épée de Goliath. I Reg., xxi, 9. On produit devant les anciens le *śamlâh*, ἱμάτιον, *vestimentum*, dans lequel a dormi la jeune épouse que



198. — Le *pallium*. D'après Tischbein, *Collection of engravings from ancient vases*, Naples, 1791-1795, t. i, pl. 14.

son mari accuse au sujet de sa virginité. Deut., xxii, 17. Cf. De Hummelauer, *Comment. in Deuteron.*, Paris, 1901, p. 398. Le même nom est appliqué au manteau taché de sang du guerrier. Is., ix, 5.

6° *Takrîk*, στολή, *vestis*, le manteau royal bleu et blanc avec lequel Mardochée est porté en triomphe. Esth., VIII, 15.

7° *Karbelâtehôn*, nom chaldéen des manteaux que portent les trois jeunes hommes jetés dans la fournaise par ordre de Nabuchodonosor. Dan., III, 21. Au même verset, il est aussi question de *sarbâlêhôn*, « caleçons, » que plusieurs ont pris pour des manteaux sur la foi du Talmud.

8° Dans beaucoup d'autres passages, les versions parlent de manteaux là où le texte hébreu mentionne seulement des voiles, Gen., XXIV, 65; Cant., V, 7; des vêtements de dessus comme le *ma'tâfâh*, Is., III, 22, le *me'il*, Gen., XLIX, 11; I Reg., XV, 27; XXIV, 5; XXVIII, 14; I Esd., IX, 3, 5; Is., LIX, 17; des vêtements en général, Gen., XXXIX, 12-18; Exod., XII, 34; Num., XV, 38; Deut., XXII, 12; IV Reg., IV, 39; IX, 13; Prov., XXV, 20; Is., LXI, 3; Jer., XLIII, 12; Ezech., V, 3; des couvertures de tentes, Exod., XXXVI, 18; Num., IV, 6-12, ou de lits, comme la *semîkâh*, ἐπιβόλαιον, *pallium*. Jud., IV, 18; Ruth, III, 4-15; Is., XXVIII, 20.

9° Dans le Nouveau Testament, saint Matthieu, V, 40, rapporte la parole du Sauveur conseillant d'abandonner aussi le manteau, ἱμάτιον, *pallium* (fig. 198), à celui qui veut prendre la tunique. Au prétoire de Pilate, on mit sur les épaules de Notre-Seigneur une chlamyde. Matth., XXVII, 28, 31. Voir CHLAMYDE, t. II, col. 707. Enfin saint Paul demande à Timothée de lui rapporter de Troade, où il l'a laissé, un vêtement appelé *pænula*, φελόνης, pour φαινόλης. II Tim., IV, 13. [La *pænula* était un manteau rond et sans manches, percé d'un trou au milieu pour passer la tête, muni d'un capuchon et descendant au-dessous des genoux (fig. 199). Elle était en



199. — La *pænula*. D'après Rich, *Dict. des antiq.*, 1859, p. 445.

étoffe à poils longs et épais ou même en cuir. Martial, XIV, 130, 145. On la prenait en voyage et dans les temps froids et humides. Cicéron, *Pro Milon.*, 20; Horace *Epist.*, I, XI, 18; Pline, *H. N.*, VIII, 48, 73; Tacite, *De orat.*, 39, etc. Les femmes mêmes pouvaient la porter en voyage. Lampride, *Alex. Sev.*, 27. Ce manteau était quelquefois fendu sur le devant, de manière qu'on pût en rejeter les deux pans sur les épaules. Voir VÊTEMENTS.

H. LESÊTRE.

MANUÉ (hébreu : *Manoaḥ;* Septante, Μανωέ), de la tribu de Dan, père de Samson. Il habitait Saraa. Sa femme était stérile et elle devint mère à la suite d'une vision angélique, après avoir offert des prières et des sacrifices et promis de consacrer l'enfant à Dieu comme nazaréen. Jud., XIII. Lorsque Samson eut grandi, il voulut épouser une Philistine de Thamnatha. Son père et sa mère essayèrent d'abord de le détourner de prendre pour femme une fille des incirconcis, mais sur ses instances, ils consentirent à aller la demander pour lui en mariage. Jud., XIV, 1-10. Le texte sacré ne nous apprend plus rien sur Manué, si ce n'est que son fils Samson fut enseveli dans son tombeau. Jud., XVI, 31.

MANUSCRITS BIBLIQUES. Nous ne parlerons ici que des manuscrits hébreux, grecs et latins de la Bible. — Les manuscrits dont le nom est précédé d'un astérisque dans les listes qui suivent ont une notice spéciale dans ce Dictionnaire. Ceux qui sont en outre précédés d'une croix ont un fac-similé en phototypie. — Notre travail était rédigé avant l'incendie de la Bibliothèque nationale de Turin (25 janvier 1904). On calcule qu'un tiers des manuscrits seulement ont échappé à la destruction. Nous ne savons pas encore exactement quelle est la perte en manuscrits bibliques, mais les codex provenant de Bobbio sont indemnes pour la plupart.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — 1° *Les plus anciens manuscrits bibliques.* — Avant les progrès de la critique et de la paléographie, on attribuait à certains manuscrits une antiquité fabuleuse. Le Pentateuque samaritain de Naplouse aurait été antérieur à l'ère chrétienne. Un manuscrit latin de Venise a passé autrefois pour l'original de saint Marc. Montfaucon vit à Bologne un Pentateuque hébreu qu'on donnait pour l'autographe d'Esdras. Beaucoup plus modestes sont les prétentions justifiées. Il n'existe aucun manuscrit hébreu de la Bible qui soit certainement antérieur au Xe siècle de notre ère; et, sauf quelques fragments de peu d'étendue, nul manuscrit biblique grec ou latin ne remonte au delà du IVe siècle. Ce fait pourra surprendre si l'on songe que nous avons des manuscrits égyptiens vieux de 3500 ans et même davantage et qu'à partir du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, la série des manuscrits profanes se continue sans interruption. Il faut se rappeler que la plupart de ces anciens manuscrits ont été trouvés en Égypte où la sécheresse du climat et le calme absolu des tombeaux étaient si favorables à leur conservation. Les rouleaux ensevelis à Herculanum, en 79, ont été protégés contre la destruction par une cause analogue. — Au contraire les manuscrits bibliques, en raison même de leur usage fréquent et presque quotidien, étaient promptement détériorés. Or, ce fut chez les Juifs, de temps immémorial, une pratique constante, d'enterrer auprès des saints personnages ou de déposer dans une cachette appelée *ghenizah* les livres sacrés que leur état de vétusté ou leur incorrection rendaient impropres à l'usage. Le texte hébreu de l'Ecclésiastique a été découvert dans une cachette de ce genre et nous pouvons espérer pour l'avenir des trouvailles semblables. — Chez les Grecs et les Romains d'autres causes de destruction étaient en jeu. D'abord, dans les trois premiers siècles de notre ère, on écrivait sur papyrus, matière qui s'effrite et se désagrège assez vite. Pline regarde comme très ancien un papyrus datant de deux cents ans. Le parchemin est susceptible d'une durée presque indéfinie; mais, sans parler des autres accidents de toute nature, la pénurie de cette substance obligeait à sacrifier les codex détériorés pour en faire de nouveaux livres plus élégants et plus lisibles.

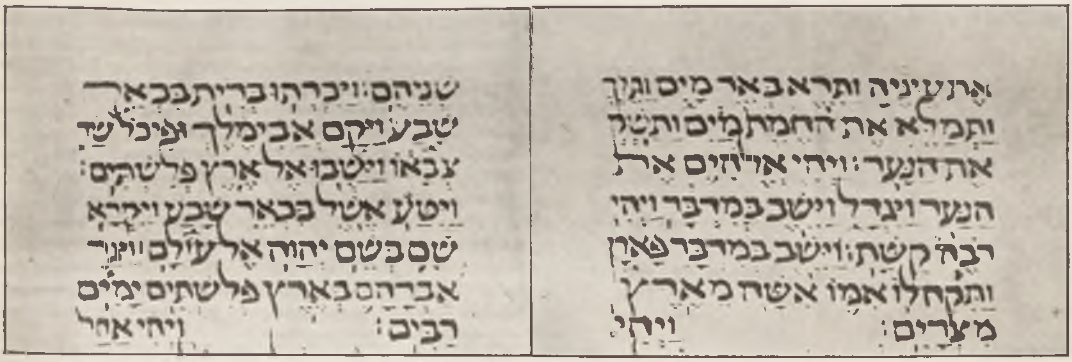
2° *Palimpsestes.* — Il n'était guère possible d'utiliser le papyrus gratté; tout au plus pouvait-on le laver à l'éponge quand l'encre était fraîche encore ou peu caustique. Aussi les papyrus palimpsestes sont-ils rares et de peu d'importance. C'était la facilité d'effacer et de récrire qui faisait préférer le parchemin au papyrus pour les brouillons. Quand un vieux codex était hors d'usage on grattait les feuillets les mieux conservés pour y transcrire un autre ouvrage. Les parchemins grattés

et récrits s'appellent palimpsestes (πάλιν, « de nouveau, » et ψάω, « gratter »). Cet art fut très commun au moyen âge. D'après Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, v, 45, t. LXXI, col. 362, le roi de Neustrie Chilpéric aurait ordonné d'apprendre aux enfants à récrire les vieux parchemins frottés à la pierre ponce; et l'historien adjure le lecteur de ne pas traiter ainsi son propre livre. Par contre, un concile de 691 défendit de récrire les manuscrits de l'Écriture ou des Pères, à moins qu'ils ne fussent tout à fait hors d'usage. Cf. Wattenbach, *Das Schriftwesen des Mittelalters,* 3e édit., 1896, p. 299-317. — Quelquefois l'écriture ancienne apparaît faiblement sous la nouvelle, mais presque toujours, pour arriver à la déchiffrer, il faut recourir à des réactifs chimiques ayant le grave inconvénient d'endommager les manuscrits. Le sulfhydrate d'ammoniaque qui ne laisse pas de traces sur le parchemin ne fait revivre l'écriture que pour un temps. L'acide gallique, tiré de la noix de galle, usité surtout en Italie, corrode le manuscrit qui devient brun foncé, presque noir. La teinture de Gioberti, préférée en France, est moins corrosive, mais elle colore en bleu le parchemin. On a prétendu que les acides avaient détruit plus d'œuvres antiques qu'ils n'en ont rendu à la science. C'est une évidente exagération, car on n'a essayé les réactifs qu'après avoir pris copie du texte plus récent, quand il en valait la peine. — Les palimpsestes jouent un rôle considérable dans la critique biblique. Le plus fameux est le *Codex Ephræmi rescriptus* C, mais il convient de mentionner aussi pour les Septante : le *Dublinensis rescriptus* O (fragments d'Isaïe), les *Tischendorfiana fragmenta* Z (Isaïe également), le *Cryptoferratensis rescriptus* Γ (fragments des prophètes); pour le Nouveau Testament grec : le *Nitriensis* R, les deux *Guelpherbytani* P et Q, le *Zacynthius* Ξ, le *Porphyrianus* P des Actes, un autre *Dublinensis rescriptus,* Z des Évangiles. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests,* Cambridge, 1900, publie deux pages à trois colonnes des Hexaples d'Origène (Ps. XXII [XXI], 15-18, 20-28, IXe siècle), six pages de la version d'Aquila (fragments des Psaumes, Ve-VIe siècles) et divers fragments du Nouveau Testament d'après des palimpsestes trouvés au Caire. — Les palimpsestes nous ont livré un assez grand nombre de textes des anciennes versions latines. Quand celles-ci furent supplantées par la Vulgate, les codex qui les contenaient, jugés peu utiles, furent sacrifiés et leur parchemin fut employé à d'autres usages. Citons, parmi les plus connus, le *Wirceburgensis palimps.* (fragments des livres historiques et prophétiques), le *Bobiensis palimps.* (*s* des Actes), le *Guelpherbytanus* (*gue* de Paul), le Palimpseste de Fleury (*h* des Actes), le *Monacensis* (Munich, *lat.* 6225), Vulgate du IXe siècle dont 39 feuillets palimpsestes contiennent de longs passages du Pentateuque, d'après une ancienne version. Il faut mentionner encore le *Legionensis rescriptus* (Archives de la cathédrale de Léon) contenant sous une écriture visigothique du Xe siècle un texte de la *Lex romana Visigothorum* écrit au VIe siècle puis 40 feuillets de textes bibliques, où l'on reconnaît, au moins par endroits, une version préhiéronymienne. Cf. E. Chatelain, *Les Palimpsestes latins,* dans l'*Annuaire de l'École prat. des Hautes-Études,* 1904, p. 5-42 (liste de 110 palimpsestes latins dont 25 palimpsestes bibliques). Voir aussi Mone, *De libris Palimpsestis tam latinis quam græcis,* Carlsruhe, 1855; Jacob, *De nonnullis codic. palimps. in biblioth. majori Paris.*, dans *Mélanges Renier,* 1887, p. 347-358, *Notes sur les mss. grecs palimps. de la Biblioth. nation.*, dans *Mélanges Havet,* 1895, p. 759-770; J. Cozza, *Sacror. Biblior. vetustissima fragm. Græca et Latina ex palimpsestis Bibliothecæ Cryptoferrat.*, Rome, 1867. L'abbaye de Grottaferrata, comme celle de Saint-Gall, paraît particulièrement riche en palimpsestes.

II. MANUSCRITS HÉBREUX. — 1o *Nomenclature critique.* — Kennicott avait collationné par lui-même ou fait collationner par d'autres des centaines de manuscrits qu'il désignait par des numéros d'ordre. Dans sa *Dissertatio generalis in Vet. Test. hebraicum,* Oxford, 1780, il distribuait les manuscrits utilisés par lui en six classes : 1. Manuscrits d'Oxford nos 1-88; 2. autres pays de langue anglaise, nos 89-144; 3. autres pays de l'Europe nos 145-254; 4. éditions imprimées et manuscrits divers nos 525-300; 5. manuscrits examinés et collationnés par Brunsius, nos 301-649; 6. nouvelle liste d'imprimés et de manuscrits nos 650-694. De ces 694 numéros, parmi lesquels étaient comptés une quarantaine d'éditions imprimées et 16 manuscrits samaritains, 98 se trouvaient à Oxford, 90 à Paris, 101 à Rome. Kennicott indiquait ensuite, *op. cit.*, p. 121-123, un grand nombre de bibliothèques publiques ou privées où se conservaient d'autres manuscrits qu'il n'avait pas pu faire examiner, faute de temps et de ressources. — De Rossi publiait bientôt après ses *Variæ lectiones Vet. Testamenti,* 4 in-4o, Parme, 1784-1788. Il retenait la numérotation de son prédécesseur pour les manuscrits catalogués par ce dernier. Il y ajoutait une nouvelle liste de 479 manuscrits devenus sa propriété personnelle. Cette liste comprend 17 manuscrits déjà signalés par Kennicott : ainsi le no 409 de Kennicott est le no 3 de De Rossi. Il terminait par une troisième liste de 110 mauuscrits conservés en divers lieux. Mais chacun de ss trois derniers volumes contenait une nouvelle liste supplémentaire de 52, de 37 et de 76 numéros respectivement. Cela donne le total énorme d'environ 1300 manuscrits. Depuis, on n'a pas fait de travail critique qu'on puisse comparer à ce gigantesque effort, mais on a collationné avec plus de soin et décrit avec plus de détails un certain nombre de manuscrits particulièrement remarquables. Il faut mentionner surtout l'édition critique de S. Baer, avec préfaces de Frz. Delitzsch, publiée à Leipzig par livres séparés. Ginsburg, *Introd. to the massoretico-critical edit. of the Hebrew Bible,* Londres, 1897, donne une description minutieuse de 60 manuscrits, conservés presque tous en Angleterre et promet pour le dernier volume de son ouvrage un traitement pareil en faveur des manuscrits étrangers. On désigne encore généralement les codex hébreux par les numéros de Kennicott et de De Rossi; il est seulement fâcheux que la numérotation ne se suive pas, la série des numéros recommençant trois fois (Kennicott, De Rossi, autres manuscrits).

2o *Age et valeur critique des manuscrits hébreux.* — Nous avons expliqué pourquoi les manuscrits hébreux sont de date relativement récente. Sauf le codex *Oriental* 4445 du Musée britannique, qui peut être du IXe siècle, aucun autre n'est antérieur au Xe. Il ne faut pas se fier aux dates que portent certains manuscrits. Très souvent ce sont des faux intentionnels; quelquefois aussi c'est la transcription pure et simple de l'exemplaire qui servait de modèle. On n'en peut rien conclure pour l'ancienneté de la copie qu'on a sous les yeux. A. Neubauer, *Earliest Manuscripts of the Old Test.*, dans *Studia Biblica,* t. III, Oxford, 1891, p. 22-36, étudie trois manuscrits datés de 895, de 489 et de 856. Le premier (Prophètes de la synagogue caraïte du Caire) est, selon lui, du XIe ou du XIIe siècle; dans le second (rouleau du Pentateuque de Saint-Pétersbourg) la date est un faux manifeste; enfin le troisième (Université de Cambridge no 12) faussement daté de 856 est tout au plus du XIIIe siècle, d'après Neubaner (fig. 200). Au dire de De Rossi, quand il s'agit de codex hébreux, ceux du XIIIe siècle passent pour anciens, ceux du XIIe pour très anciens et ceux qui remontent plus haut sont des raretés inestimables. De Rossi en cite avec réserve huit ou dix de cette espèce. *Variæ lectiones,* etc., t. I, p. XV-XVII. Mais il ne fait pas difficulté d'avouer que les critères paléographiques sont très incertains. On pourrait dire encore la même chose de nos jours. Pour avoir une idée

des différences d'opinion entre critiques il suffit de remarquer que le codex 126 de Kennicott (Musée Brit. *Addit. 4708*) est rapporté au VIe siècle par M. Margoliouth, au XVe par Kennicott, au VIIe par Heidenheim, au XIIe ou au XIIIe par Ginsburg. — Indépendamment de leur date relativement récente, les manuscrits hébreux ont un caractère commun qui ôte beaucoup à leur valeur critique. Ils se ressemblent tous étrangement. Les rouleaux employés au service des synagogues sont tellement pareils qu'il n'y a aucun profit à les collationner. Les manuscrits à l'usage privé offrent des variantes, mais celles-ci n'ont pas, tant s'en faut, l'amplitude qu'elles ont dans les textes grecs et latins. Jusqu'en 1840, date de la découverte par Firkowitsch du codex des Prophètes de Saint-Pétersbourg, on ne s'était occupé que des manuscrits occidentaux : espagnols, allemands, français et italiens. On ne connaissait pas les copies écrites en Orient (Crimée, Égypte, Mésopotamie, Arabie). A la mort de Firkowitsch, en 1874, Strack et Harkavy reçurent mission d'examiner la nombreuse collection réunie par lui à Tschufut-Kale, « Rocher-des-Juifs, » en Crimée. Strack, chargé des manuscrits bibliques, ne trouva pas moins de 2000 numéros, la plupart, il est vrai, fragmentaires. Dix d'entre eux portaient la date du Xe siècle; mais on sait que Firkowitsch, pour augmenter le prix de ses manuscrits — il était pourvoyeur de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg — ne craignait pas de retoucher les dates anciennes et au besoin de les ajouter de sa main. Sur cette collection, voir Strack, *Die biblischen und die massoret. Handschriften zu Tschufut-Kale,* dans la *Zeitschrift für luther. Theol. und Kirche,* 1875, p. 585-624. La plupart de ces manuscrits doivent avoir pris le chemin de Saint-Pétersbourg. On a récemment découvert en Égypte quatre fragments de papyrus qui se raccordent et contiennent, sur 24 lignes d'écriture, le décalogue et le *schema* en hébreu (fig. 201, d'après le dessin de Burkitt, plus lisible que l'original). Le texte paraît antérieur à la recension des massorètes et les caractères paléographiques semblent dater le papyrus du IIe siècle après J.-C. Ce serait donc sans comparaison le plus ancien manuscrit connu d'un passage quelconque de la Bible hébraïque. Voir S. A. Cook, *A Pre-Massoretic Bibl. Papyrus,* dans les *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.*, t. XXV (1903), fasc. I; Burkitt, *The Hebrew Papyrus,* etc., dans la *Quart. Review,* XV, n° 59, p. 392-408; Von Gall, *Ein neuer hebräischer Text der zehn Gebote und des Schema',* dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* Giessen, 1903, p. 347-351; Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1904, p. 242-259. Cette découverte et celle du texte hébreu de l'Ecclésiastique font espérer de nouvelles trouvailles. En attendant, le codex de Saint-Pétersbourg (Prophètes de 916) reste le manuscrit *daté* le plus ancien qui soit connu. Voir BABYLONICUS CODEX. — Merx, *Die Schlussmassora aus dem Cairiner Codex vom Jahre* 1028, dans la *Zeitschrift für Assyriol.*, 1898, p. 293-296, range après lui, par ordre de dates, le Pentateuque de 939, les Prophètes de 989, la Bible de 1010, le manuscrit de la synagogue du Caire de 1028. Parmi les manuscrits *non datés,* Ginsburg, *Introduction,* p. 469, fixe au IXe siècle, entre 820 et 850, le codex *Oriental* 4445 du Musée Britannique qui serait donc antérieur au *Babylonicus* lui-même. Mais, pour se prononcer avec certitude, il faudrait que la paléographie hébraïque fût mieux fixée. — On trouve des fac-similés dans les catalogues des Mss. hébreux de Vienne, de Munich, de Berlin, de Leyde. Les deux collections les plus utiles pour la paléographie hébraïque sont Neubauer, *Facsimiles of Hebrew Mss. in the Bodleian Library,* Oxford, 1886 (40 planches donnant des spécimens, accompagnés de leur transcription, des écritures rabbiniques des diverses époques et des divers pays); Ginsburg, *A series of XVIII facsimiles of Mss. of the Hebrew Bible, with descriptions,* Londres, 1898 (spécimens exclusivement bibliques empruntés à toutes les écoles dans un laps de temps d'environ huit siècles).



200. — Fac-similé du ms. n. 12 de Cambridge. Gen., XXI, 19-21, 32-34.

3° *Grandes collections de manuscrits hébreux.* — Il ne serait ni utile ni possible de cataloguer les principaux manuscrits hébreux : leur ancienneté, leur provenance, leur valeur respective sont encore trop discutées et trop incertaines. Mieux vaut indiquer les bibliothèques publiques où sont réunies les collections les plus importantes. Presque toutes ont de bons catalogues imprimés : il faut excepter cependant l'Ambrosienne de Milan qui s'en tient avec scrupule aux volontés de son fondateur. Notre énumération va de la Russie à l'Italie en passant par l'Autriche, l'Allemagne, le Danemark, la Hollande, l'Angleterre et la France. Saint-Pétersbourg, *Catalog der hebr. Bibelhandschriften der kaiserl. Bibliothek,* par Harkavy et Strack, Leipzig, 1875 (mais cette bibliothèque s'est notablement enrichie depuis); Odessa, *Prospectus der der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und rabbinischen Manuscripte,* par Pinner, Odessa, 1845; Vienne, *Die handschriftl. hebräischen Werke der K. K. Hofbibliothek,* par Krafft et Deutsch, Vienne, 1845; Ibid., *Die neuerworbenen handschriftl. hebr. Werke,* par J. Goldenthal, Vienne, 1851; Berlin, *Verzeichniss der hebr. Handschriften,* par M. Steinschneider, Berlin, 1878; 2e partie, 1897; Karlsruhe, *Die Handschriften der grossherzogl. badischen... Bibliothek,* 1892, t. II : *Orientalische Handschriften;* Munich, *Die hebr. Handschriften der K. Hof- und Staatsbibl.*, par M. Steinschneider,

Munich, 1875; 2e édit., 1895; Leyde, *Catal. codic. hebræor. biblioth. Lugduno-batavæ*, par M. Steinschneider, Leyde, 1858; Oxford, *Catal. of the Hebrew Man. in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, par Neubauer, Oxford, 1886 (la Bodléienne ne comprend pas moins de quatorze fonds hébreux distincts, parmi lesquels se trouve la bibliothèque de Kennicott qui y fut transportée en 1879); Cambridge, *Catal. of the Hebrew Man. preserved in the University Library*, par Schiller-Szinessy, t. I (contenant les Bibles et commentaires bibliques), Cambridge, 1876; Londres,



201. — Papyrus Nash (hébreu pré-massorétique). Exod., XX, 2-17; Deut., V, 6-19; VI, 4-5.

Musée britannique, *Descriptive list of Hebrew and Samaritan Manuscripts*, par G. Margoliouth, Londres, 1893; Paris, Biblioth. nationale, *Manuscrits du fonds hébreu*, par Zotenberg, Paris, 1866; Parme, Bibliothèque de la ville, *Manusc. Codic. hebraici Biblioth. J. B. De Rossi*, Parme, 1883, 3 vol. comprenant 1377 numéros, qui sont devenus la propriété de la ville; Ibid., *Catalogo dei codici ebraici della Bibliot. di Parma non descritti dal De-Rossi*, par Perreau, Florence, 1880; Turin, *Codices hebraici Regiæ Biblioth.*, par Peyron, Turin, 1880; Florence, *Catalog. Biblioth. Mediceo-Laurentianæ*, par Biscioni, t. I, Florence, 1752; catalogue plus récent par Pizzi (non encore imprimé); Cesène, *Catal. codic. man. Malatestianæ Biblioth.*, par Mucciolo, Césène, 1780-1784; Rome, *Bibliothecæ apost. Vaticanæ codices Orientales*, t. I (hébreux et samaritains), par J. S. Assemani, Rome, 1756, complété par A. Mai, *Appendix*, l. II, Rome, 1831; Ibid., Casanatense, *Catalogo dei Codici ebraici*, par G. Sacerdote, Florence, 1897.

Voir M. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse*, Leipzig, 1897, dans *Beihefte zum Centralblatt für Biblioth.*, t. XIX. Détails intéressants et renseignements précieux, mais noyés dans une érudition indigeste.

III. MANUSCRITS GRECS. — I. *NOTIONS PRÉLIMINAIRES.* — 1° *Paléographie.* — Les caractères paléographiques, quand ils ne suffisent pas à faire connaître la patrie primitive d'un manuscrit grec, permettent du moins en général d'en déterminer l'âge avec assez de précision. L'écriture grecque des manuscrits se divise en onciale et en minuscule; la capitale, l'écriture des inscriptions, n'est guère employée même pour les titres des livres.

A) *Onciale.* — Elle diffère de la capitale par la forme arrondie de certaines lettres (ε, σ, ω) et par des traits (ρ, φ, ψ, quelquefois υ) dépassant la ligne en haut ou en bas (fig. 202). Elle régna sans rivale, pour la transcription des œuvres littéraires, jusqu'au IXe siècle inclusivement; elle fut encore employée, au delà de cette époque, concurremment avec la minuscule, pour les copies de la Bible et surtout pour les livres liturgiques. — Les plus anciens codex bibliques, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*, du IVe siècle, présentent une forme d'onciale qui était restée la même depuis plusieurs siècles, mais qui, grâce à la surface unie et résistante du parchemin, acquiert un tracé plus ferme, des contours plus nets et un aspect moins grêle que l'écriture sur papyrus. Les lettres, élégantes et uniformes, pourraient être presque toutes enfermées dans un carré. Pas de séparation des mots, pas d'accents ni d'esprits, pas d'autre ponctuation qu'un petit espacement à peine visible entre les paragraphes, pas de liaison ni de ligatures, pas d'autre abréviation que celle des mots usuels : $\overline{\text{IC}}$, $\overline{\text{KC}}$, $\overline{\text{XC}}$, $\overline{\text{ICA}}$, $\overline{\text{ΠΝΑ}}$, $\overline{\text{ΔΑΔ}}$, $\overline{\text{ΑΝΟC}}$, $\overline{\text{ΠΗΡ}}$, $\overline{\text{ΜΗΡ}}$, $\overline{\text{YC}}$, $\overline{\text{CΗΡ}}$, $\overline{\text{ΟΥΝΟC}}$ (Ιησους, Κυριος, Χριστος, Ισραηλ, πνευμα, Δαυιδ, ανθρωπος, πατηρ, μητηρ, υιος, σωτηρ, ουρανος) et quelques autres plus rares; encore le *Vaticanus* n'a-t-il guère que les cinq premières. — Au Ve siècle, l'écriture reste belle et d'aspect agréable. Une grande lettre placée en vedette marque souvent le commencement des paragraphes. La forme des lettres subit quelques modifications : E et Σ allongent les extrémités de leur segment de cercle et se terminent par des traits renforcés; la barre horizontale du Π et du Δ dépasse de beaucoup les montants, etc. Voir ALEXANDRINUS (CODEX), t. I, vis-à-vis de la col. 363, et EPHRÆMI RESCRIPTUS (CODEX), t. II, vis-à-vis de la col. 1872. — Au VIe siècle la décadence continue. Les lettres deviennent en général plus grandes, plus espacées, plus lourdes, quoique non dénuées d'élégance. Les traits horizontaux du Π, du Δ, du T s'exagèrent. Ces caractères, bien entendu, sont plus ou moins accusés selon les pays et les écoles de scribes. Voir, pour des spécimens de cette époque, BEZÆ (CODEX) t. I, vis-à-vis de la col. 1770, et LAUDIANUS, vis-à-vis de la col. 127. — La décadence se précipite au VIIe siècle. Les cercles des lettres E, Θ, O, Σ, se changent en ovales; d'autres lettres sont comprimées et allongées; les accents et les esprits deviennent d'un usage fréquent; l'écriture commence à pencher vers la droite. — Dans les siècles suivants, ces caractères s'accentuent de plus en plus; l'aspect général rappelle l'écriture russe (fig. 203). C'est au IXe siècle, au moment où l'onciale va disparaître, que nous rencontrons le premier manuscrit oncial daté, le Psautier d'Uspensky écrit en 862.

B) *Minuscule.* — L'écriture cursive, caractérisée par la liaison des lettres entre elles et par la simplification de certains traits (fig. 204), a été employée à toutes les époques pour les manuscrits moins soignés. On peut en voir un exemple au mot LIVRE (fig. 106, col. 307). Le premier cursif daté fut achevé le 7 mai 853 (Evang. 481).

D'autres cursifs sont datés de 798 (Evang. 429), de 984 (Act. 148), de 994 (codex A, moitié oncial, moitié cursif). L'écriture cursive, dès son apparition dans les manuscrits bibliques, se présente à nous pleinement développée; ce qui prouve qu'elle était depuis longtemps en usage pour la transcription des écrits ordinaires. Au xe et au xie siècle, elle est en général très lisible et fort belle. On en trouvera un spécimen remarquable au mot Chisianus (Codex), t. ii, col. 706. Elle se maintient encore en beaucoup d'endroits pendant le xiie et le xiiie siècle. Au xive siècle et surtout au xve, époque de l'invasion des calligraphes grecs chassés de Constantinople, elle se surcharge de fioritures et de contractions arbitraires, qui en rendent la lecture très pénible et dont les premiers livres imprimés donnent quelque idée. Du reste, à partir du xe siècle, la série des nombreux manuscrits datés est ininterrompue et sert de point de comparaison. On a de plus pour se guider la qualité de la matière (parchemin ou papier) et le genre d'ornementation. Omont, *Fac-similés de Mss. grecs datés*, etc., Paris, 1890, indique 326 Mss. datés (quelques-uns seulement par approximation) dont il existe des fac-similés (fig. 204 et 205).

C) *Reproduction des manuscrits bibliques grecs.* — Les procédés dont on dispose de nos jours permettent de reproduire à la perfection les anciens manuscrits. La photographie rend les traits les plus délicats et les plus effacés de l'original, à ce point qu'un manuscrit est quelquefois plus lisible dans la reproduction que dans le modèle lui-même. Seule, la couleur de l'encre n'est pas rendue. Ont été reproduits en entier par la phototypie ou l'héliogravure le *Vaticanus*, Rome, 1889-1890, le *Marchalianus*, Rome, 1890, l'*Alexandrinus*, Londres, 1879-1883, le *Sarravianus*, Leyde, 1897, le *Codex Bezæ*, Cambridge, 1899, le *Rossanensis*, Leipzig, 1880 (chromolithographie).

Un grand nombre de publications contiennent des fac-similés de manuscrits bibliques. Nous ne signalons que les collections les plus importantes et les plus modernes : Bond et Thompson, *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions*, 1re série, Londres, 1875-1883, 2e série, Londres, 1884 et suiv.; Kenyon, *Facsimiles of Biblical Mss. in the British Mus.*, Londres, 1900 (25 planches); Vitelli et Paoli, *Collezione Fiorentina di facsimili greci e latini*, Florence, 1884-1888; Omont, *Fac-similés des Mss. grecs datés de la Biblioth. nation. du ixe au xive siècle*, Paris, 1890; *Fac-similés des plus anciens Mss. grecs en onciale et en minuscule de la Biblioth. nation. du ive au xiie siècle*, Paris, 1892; Graux, *Fac-similés des Mss. grecs d'Espagne*, Paris, 1890; Amphilochi, *Description paléogr. de Mss. grecs des ixe-xviie siècles à dates certaines*, Moscou, 1879-1880; Maunde Thompson, *Handbook of Greek and Latin Palæography*, nouv. édit., Londres, 1903 (excellent manuel avec nombreux fac-similés et alphabets de toutes les époques). Pour les papyrus, Kenyon, *The Palæogr. of Greek Papyri*, Oxford, 1899 (alphabets et fac-similés). — Wessely, *Papyrorum scripturæ græcæ specimina*, Leipzig, 1900 et *Studien zur Palæogr. und Papyruskunde*, 3 fasc., Leipzig, 1901-1904, est moins pratique pour l'étude des manuscrits de la Bible.

II. Distribution géographique des manuscrits grecs. — Les collections importantes de manuscrits grecs pos-



202. — Papyrus grec des Septante du viie (?) siècle trouvé en Égypte en 1892. Zach., xii, 6-8.
D'après les *Transactions of the ninth international Congress of Orientalists*, Londres, 1893, t. ii, pl. iv.

sèdent presque toutes des catalogues imprimés bien faits et très utiles à consulter. Nous les énumérons rapidement.

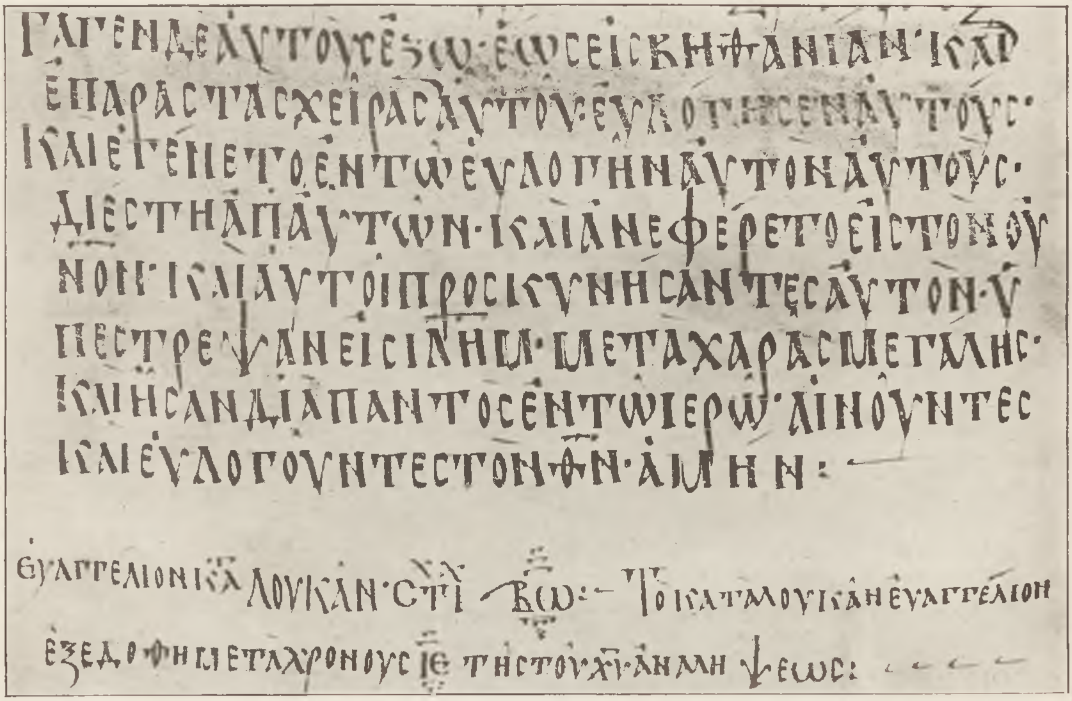
1° *Italie.* — Grâce à des circonstances heureuses, l'Italie fut toujours très riche en manuscrits grecs. Aucune collection du monde n'est sans doute supérieure à celle du Vatican. Ont paru les catalogues : du fonds Palatin par H. Stevenson en 1885 (432 numéros, mais 30 manquent), des fonds Pie II et Christine de Suède par H. Stevenson en 1888 (190 et 55 numéros), du fonds Ottoboni par Feron et Battaglini en 1893 (472 numéros), du fonds Duc d'Urbin par Stornajolo en 1894 (165 numéros). Le catalogue du fonds Vatican proprement dit (environ 3000 numéros) est en préparation. Resteront à publier les catalogues des nouvelles acquisitions : Barberini (590 numéros) et Musée Borgia. — Pour les autres grands dépôts italiens : Ambrosienne de Milan (environ 2500 manuscrits en 1100 volumes), catal. par Martini et Bassi, commencé à imprimer en 1901; Laurentienne de Florence, catal. de Bandini, en 3 volumes, Florence, 1764-1770 (1122 numéros); Marcienne de Venise, catal. par Zanetti et Bongiovanni en 1740, mis au courant par Castellani en 1895 (1697 numéros) ; Abbaye de Grottaferrata, catal. par Rocchi en 1883 (666 numéros); Biblioth. nation. de Naples, catal. par Cyrillo en 1826-1832. Pour les dépôts moins importants, voir Martini, *Catalogo di Manoscritti Greci esistenti nelle Biblioteche italiane,* Milan, deux tomes en trois fasc., 1893-1902 (le tome II contient le catalogue de la Vallicelliana, 127 numéros plus les 94 manuscrits d'Allatius); Omont, *Les Mss. grecs... de Vérone,* Leipzig, 1891.

2° *France.* — Il y avait en novembre 1898 dans les bibliothèques publiques de France environ 5000 manuscrits grecs, dont 4798 à la Biblioth. nation. de Paris. Cette dernière comprend trois fonds distincts : 1. Ancien fonds grec (*Codices Regii*), 3117 numéros dont le catalogue date de 1740; 2. Fonds Coislin, 393 numéros, catalogué par Montfaucon, *Biblioth. Coisliniana,* Paris, 1715; 3. Supplément grec, environ 1300 numéros, en progrès. Cf. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits du fonds grec,* Paris, 1886-1898; *des autres bibliothèques de Paris,* 1883 (et dans les *Mélanges Graux,* 1884); *des départements,* Paris, 1886, *Table alphabétique générale,* 1898. Voir surtout Martin, *Description technique des manuscrits grecs relatifs au N. T. conservésdans les bibliothèques de Paris,* Paris, 1884. Il n'y a en dehors de Paris aucun manuscrit biblique important.

3° *Allemagne et Autriche.* — Hardt, *Catalogus codic. manuscr. Biblioth. regiæ Bavaricæ,* Munich, 1806-1812 (5 vol., 572 numéros); pour Berlin t. XI du catal. général : *Verzeichniss der griechischen Handschriften,* Berlin, 1890-1897 (417 numéros). — Collections secondaires : Gardthausen, *Katalog der griechischen Handschriften der Univ.-Biblioth. zu Leipzig,* 1898 (66 numéros); Omont, *Catal. des Mss. grecs des villes Hanséatiques,* Leipzig, 1890 (71 numéros, dont 60 pour Hambourg); Von Heinemann, *Die Handschriften der... Bibliothek zu Wolfenbüttel,* 1884.

En Autriche à part la collection des Papyrus Rainer, assez intéressante au point de vue biblique, on n'a guère à signaler que la Biblioth. impér. de Vienne, catalogue par Nessel, Vienne, 1690, par Lambecius, *Comment. de Biblioth. Cæsarea Vindob.,* lib. III, IV et V, 2e édit. par Kollar, Vienne, 1776-1778.

4° *Angleterre et Irlande.* — A Cambridge les manuscrits grecs sont confondus avec les autres (catal. en 1856-1867); il en est de même à Londres où ils sont en outre dispersés dans les divers fonds, mais il y a un *Catal. of ancient Mss. in the British Mus.* (part I Greek), Londres, 1881. Pour Oxford, voir Coxe, *Catal. codicum*



203. — Manuscrit grec du Xe siècle (K des Évangiles). Fin de l'Évangile de saint Luc, XXIV, 50-53. Biblioth. nation., *grec* 63, f° 204 v° D'après Omont, *Fac-similés des plus anciens manuscrits grecs en onciale et en minuscule de la Bibliothèque nationale du IVe au XIIe siècle,* Paris, 1892, pl. XVII.

Mss. Biblioth. Bodleianæ, t. I, Oxford, 1853; Id., *Catal. codic. Mss. qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie asservantur*, 2 vol. avec index, Oxford, 1852. Pour Christ Church il y a un catal. spécial par Kitchin, 1867, 86 numéros.

5° *Espagne et Portugal.* — Graux et Martin, *Notices sommaires des Mss. grecs d'Espagne et de Portugal* (sauf l'Escurial et la Biblioth. nation. de Madrid), Paris, 1892, 227 numéros, dont 20 en Portugal. Pour l'Escurial, *Catalogue* de Miller, Paris, 1848, 586 numéros; pour la Biblioth. nation. de Madrid, catalogue de Iriarte, 1769, complété par Miller, Paris, 1886, 236 numéros.

doublé le nombre des manuscrits bibliques connus. Pour le Sinaï, voir Gardthausen, *Catal. codic. Græcor. Sinaitic.*, Oxford, 1886 (1223 numéros dont 300 mss. bibliques); pour les vingt-quatre monastères du Mont-Athos, Lambros, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων, Cambridge, 1895 et 1900 (6618 mss. grecs); pour les manuscrits grecs de Palestine réunis au patriarcat orthodoxe de Jérusalem et ceux qui sont conservés au Μετόχιον τοῦ Παναγίου Τάφου à Constantinople, Papadopoulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1891-1891, 4 vol. accompagnés de 5 vol. d'*Analecta* avec nombreux



204. — Manuscrit grec daté de 1167, en écriture minuscule. Biblioth. nat., *grec* 83, f° 134. Prologue de l'Évangile de saint Luc, I, 1-2. Omont, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Biblioth. nation.*, in-4°, Paris, 1891, pl. XLVIII.

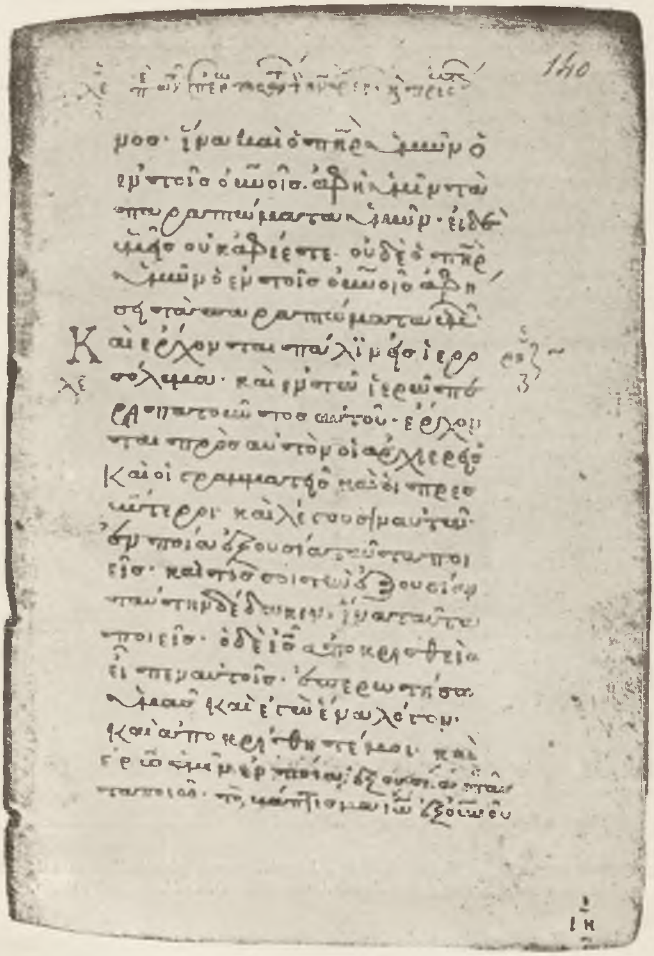
6° *Russie.* — Muralt, *Catal. des Mss. grecs de la Biblioth. impériale*, Saint-Pétersbourg, 1864; Vladimir, *Description systématique des Mss. de la Biblioth. synodale de Moscou*, première partie, 1894 (en russe); autre vieux catalogue en latin de la Bibliothèque du Saint-Synode par Matthæi, Leipzig, 1805.

7° *Autres pays.* — Graux, *Notices sommaires des Mss. grecs de la Biblioth. royale de Copenhague*, Paris, 1879, 80 numéros; Graux et Martin, *Notices sommaires des Mss. grecs de Suède*, Paris, 1889, 79 numéros, dont 66 à Upsal; Omont, *Catal. des Mss. grecs des biblioth. des Pays-Bas* (Leyde excepté), Leipzig, 1887, 63 numéros dont 30 à Utrecht (pour Leyde, catal. spécial en 1741 avec supplément très considérable en 1852, en tout 377 numéros); Id., *Catal. des Mss. grecs de... Bruxelles et... de Belgique*, Gand-Paris, 1885, 127 numéros dont 121 à Bruxelles; Id., *Catal. des Mss. grecs... de Suisse*, Leipzig, 1886, 176 numéros dont 90 à Bâle.

8° *Grèce et Orient.* — Les bibliothèques de ces pays, explorées surtout depuis un demi-siècle, ont à peu près

fac-similés, avec un supplément par Kakylidès (Κατάλοιπα), Jérusalem, 1899; pour Athènes, Sakkeliôn. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1892, environ 210 mss. bibliques. Papadopoulos Kerameus a aussi publié le catalogue des mss. grecs de Smyrne, 1877; de Lesbos, 1884-1888, de Thrace et de Macédoine, surtout de Drama (monastère de Kositnitza), 1886, de Trébizonde, 1898; il a publié en outre la Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Constantinople, 1884. Il existe un catal. des mss. d'Andros par Lambros, Athènes, 1898 et 1899, une description des mss. d'Amorgos par Μηλιαράκης, Athènes, 1884 Voir encore : Batiffol, *Les Mss. grecs de Bérat d'Albanie*, dans *Archives des Missions scientif.*, 3e série, t. XIII, Paris, 1887; Serruys, *Catal. des Mss. conservés au gymnase grec de Salonique*, Paris, 1903 (mss. échappés à l'incendie de 1890); Sakkeliôn, Πατμικὴ Βιβλιοθήκη, Athènes, 1890. Un ancien catalogue de Patmos fait en 1355 par Jean Paléologue se trouve dans Migne, t. CXLIX, col. 1047-1052. — Les dépôts orientaux des mss. grecs, non mentionnés ici, ont peu d'importance

III. MANUSCRITS GRECS DES SEPTANTE. — 1° *Nomenclature critique.* — Le système de notation généralement adopté est celui de Holmes et Parsons, *Vetus Testam. Græcum cum variis lectionibus*, Oxford, 1798-1827. A la fin du cinquième et dernier volume, Parsons énumérait 311 manuscrits, dont 13 onciaux, désignés par les chiffres romains de I à XIII, et 298 cursifs, désignés par les chiffres arabes de 14 à 311. — Swete, *An Introd. to the Old Testam. in Greek,* Cambridge, 1900, 2e édit., p. 148-168, a cru devoir retenir pour les cursifs la numérotation de Holmes-Parsons, mais, à l'exemple de Lagarde, il désigne les onciaux par des lettres majuscules, latines ou grecques. Il ajoute une liste d'une cinquantaine de cursifs sans numéros d'ordre et une liste de fragments onciaux encore dépourvus de symbole. — La notation de Holmes-Parsons est extrêmement défectueuse et il est à regretter que les nouveaux éditeurs de Cambridge ne l'aient point changée. 10 codex, rangés parmi les cursifs, nos 23, 27, 39, 43, 156, 188, 190, 258, 262, 994, sont onciaux en tout ou en partie. 9 manuscrits (IX = 294; 73 = 237; 89 = 239; 94 = 131; 109 = 302; 130 = 144; 186 = 220; 221 = 276; 234 = 311) sont comptés deux fois, sous des numéros différents. Il y a dans la liste un certain nombre de manuscrits qui ont disparu ou qu'il est impossible d'identifier parce qu'ils sont désignés seulement par la mention vague : *codex Dorothei, cod. Demetrii, cod. Eugenii,* etc., il y a aussi des lectionnaires (37, 61, 132), des commentaires, et surtout des chaînes qu'il faudrait énumérer séparément et étudier par familles. Enfin la liste est encombrée de Psautiers qui n'ont souvent aucune valeur critique et on y rencontre des manuscrits copiés les uns sur les autres, ou sur un archétype commun, ou même sur des éditions imprimées. En défalquant les doubles et les non-valeurs, la liste de Parsons serait réduite de plus de moitié.



205. — Manuscrit grec daté de 1262. Bibliothèque nationale, *grec* 117, f° 140. Marc., XI, 25-30. Omont, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque nationale,* pl. LVI.

2° *Distribution géographique.* — Les 311 numéros de Holmes-Parsons se décomposaient ainsi : Italie 129, Angleterre 54, France 36, Autriche 26, Russie 23, Allemagne 13, Espagne 7, Hollande 6, Suisse 6, Danemark 4. Ces résultats n'ont pas changé sensiblement depuis, car les monastères orientaux, si riches en manuscrits du Nouveau Testament, se sont trouvés incroyablement pauvres en manuscrits des Septante. A part les mss. suivants : Jérusalem, Saint-Sépulcre 2 (Heptateuque, Prophètes du IXe siècle); Athos, *Pantocrator* 24 (Heptateuque du Xe siècle); Athos, *Vatopédi* 511 et 513 (Heptateuque et autres livres historiques du Xe-XIe siècle, et de 1021 respectivement); Athos, *Lavra* γ. 112 (Heptateuque de 1013); Sinaï 1 (Heptateuque du Xe-XIe siècle), l'Orient a donné peu de chose. Au contraire Paris a

fourni douze manuscrits nouveaux qui sont tous, il est vrai, des chaînes ou des commentaires.

3° *Onciaux.* — Nous donnons ci-contre la liste des onciaux. Parmi eux quatre seulement contenaient la Bible entière. Ce sont le *Sinaiticus,* l'*Alexandrinus,* le *Vaticanus* (moins l'Apocalypse) et le *Codex rescriptus Ephræmi* (très mutilé). On a un manuscrit complet des Septante en réunissant le *Basilianus* N et le *Venetus* V, qui ne formaient originairement qu'un seul et même codex. Les autres ne contiennent qu'un livre, qu'un groupe de livres ou que des fragments de l'Ancien Testament. — Les 18 fragments onciaux restés sans symbole, Swete, *Introduction,* 4e édit., p. 140-142, ont une valeur assez secondaire. Un d'eux, le n° 14 (Zacharie, IV-XIV, Mal., I-IV), serait très important si, comme le prétendait Hechler, *Ninth Congress of Orientalists,* Londres, 1893, t. II, p. 331, il datait du IIIe siècle; mais il est plus probablement du VIIe (fig. 202).

d'annexer au Psautier. Le groupement des cursifs par familles n'est pas encore fait dans des conditions satisfaisantes; on nous le promet pour la grande édition critique des Septante en préparation à Cambridge. Déjà nous possédons le classement des chaînes qui constituent une portion considérable des cursifs. Cf. *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften,* Fribourg-en-Brisgau, 1899 (*Biblische Studien,* t. IV, fasc. 2 et 3); Karo et Lietzmann, *Catenarum Græcarum Catalogus* (extrait des *Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* 1902, fasc. 1, 3, 5, p. 1-66, 299-350, 559-620).

Ce sont les cursifs 108 (Vatican, *grec* 330, livres historiques) et 248 (Vatican, *grec* 346, Prophètes) qui, prêtés au cardinal Ximénez, ont servi à la première édition de l'Ancien Testament grec dans la Polyglotte d'Alcala. Les cursifs 29, 121, 68 (Venise, Saint-Marc, 2, 3, 5) furent employés par Asolanus pour l'édition de Venise de 1519.

MANUSCRITS ONCIAUX DES SEPTANTE

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
† · *Alexandrinus.* . .	A	III	Ve	Londres, Musée britan. Royal Mss. I. D. V-VIII. . . .	Bible.
† · *Vaticanus.*	B	II	IVe	Rome, Vatican, *grec* 1209	Id.
† · *Ephræmi rescript.*	C	»	Ve	Paris, Biblioth. nation., *grec* 9	Bible (lacunes).
· *Cottonianus.* . . .	D	I	Ve	Londres, Musée britann., Cotton, *Otho* B. VI, 5-6 . .	Gen. (fragm.).
Bodleianus	E	»	IXe-Xe	Oxford, Bodléienne Auct. T. *infr.* II, 1	Heptat. (fragm.).
Ambrosianus . . .	F	VII	Ve	Milan, Ambrosienne A. 147 *inf.*	Heptat. (fragm.).
· *Sarravianus* . . .	G	IV + V	Ve	Leyde, Paris et Saint-Pétersbourg	Heptat. (lacunes).
Petropolitanus . .	H	»	VIe	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impériale.	Nombres (fragm.).
Bodleianus	I	XIII	IXe	Oxford, Bodléienne, Auct. D. 4.1.	Psautier.
Lipsiensis.	K	»	VIIe	Leipzig, Université, cod. Tischendorf II.	Heptat. (fragm.).
· *Vindobonensis.* . .	L	VI	Ve-VIe	Vienne, Biblioth. impériale.	Gen. (fragm.).
· *Coislinianus.* . . .	M	X	VIIe	Paris, Biblioth. nat. Coislin, *grec* 1.	Heptat. Rois.
· *Basilianus.*	N	XI	VIIIe-IXe	Rome, Vatican, *grec* 2106.	Complète V.
Dublinensis. . . .	O	VIII	VIe	Dublin, Trinity College K. 3. 4	Isaïe (fragm.).
· *Marchalianus.* . .	Q	X	VIe	Rome, Vatican, *grec* 2125	Prophètes.
· *Veronensis*	R	»	VIe	Vérone, Chapitre de la cathédrale	Psaut. gr.-lat.
† · *Sinaiticus.*	S	»	IVe	Saint-Pétersbourg et Leipzig.	Bible.
· *Turicensis.*	T	262	VIIe	Zurich, Biblioth. municipale	Psautier.
Londinensis. . . .	U	»	VIIe	Londres, Musée britan., *Papyr.* XXXVII	Psaut. (fragm.).
· *Venetus.*	V	23	VIIIe-IXe	Venise, Marcienne, *grec* 1.	Complète N.
Parisiensis	W	43	IXe	Paris, Biblioth. nation., *grec* 20.	Psaut. (fragm.).
Vaticanus.	X	258	IXe	Rome, Vatican, *grec* 749	Job.
Taurinensis. . . .	Y	»	IXe	Turin, Biblioth. nation., *cod.* 9.	Petits Proph.
Tischendorf. . . .	Z	»	»	Divers fragments publiés par Tischendorf.	Rois (fragm.).
Cryptoferrat. . . .	Γ	»	VIIIe-IXe	Grottaferrata, Abbaye E. β. VII.	Proph. (fragm.).
Bodleianus	Δ	»	IVe-Ve	Oxford, Bodléienne, *Mss. Gr. Bibl.* δ. 2	Daniel (fragm.).
				Autres psautiers onciaux.	
Basileensis.	D^{ps}	156	IXe	Bâle, Biblioth. de l'Université, A. VII, 3.	Ps. grec-lat.
Dorothei II	E^{ps}	39	IXe	(Disparu).	»
Sangallensis. . . .	G^{ps}	»	IXe	Saint-Gall, Abbaye 17.	Ps. CI-CL.
Sangermanensis. .	H^{ps}	188	Xe	Paris, Biblioth. nation., Coislin, *grec* 186.	Ps. XVIII-LXXII.
Sangermanensis. .	K^{ps}	190	Xe	Id., Id., Coislin, *grec* 187.	Ps. XVII-CL.
Monacensis	L^{ps}	»	»	Munich, Biblioth. royale, *grec* 251	Psautier.
Lotharingus. . . .	M^{ps}	27	»	Gotha (était autrefois en Lorraine)	Ps. I-LXX.
Cantabrigensis . .	N^{ps}	294	»	Cambridge, Emmanuel College.	Psaut. (fragm.).

Dans ce tableau, les lettres qui suivent le nom des codex sont celles qu'emploie P. de Lagarde pour désigner les onciaux dans *Genesis græce,* etc., Leipzig, 1868, et pour les Psautiers onciaux dans *Novæ Psalterii græci editionis specimen,* Gœttingue, 1887, et dans *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi,* Leipzig, 1874.

Lagarde appelle W^{ps} le *Bambergensis,* Bibliothèque de Bamberg 44 (jadis A. I. 14), qui est un psautier *quadruple* du Xe siècle (gallican, romain, d'après l'hébreu, grec en lettres latines). Il appelle Z^{ps} le *Coloniensis,* Cathédrale de Cologne 8, qui ressemble en tout au précédent, mais est moins ancien. Les chiffres sont ceux dont Holmes et Parsons ont introduit l'usage.

4° *Cursifs.* — Peu de cursifs contiennent tout l'Ancien Testament. On cite comme exceptions les nos 64, 68, 106, 122, 131. La plupart ne contiennent qu'un livre ou qu'un groupe de livres et plus de la moitié n'ont que les Psaumes avec ou sans les cantiques qu'on avait coutume

IV. MANUSCRITS GRECS DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Nomenclature critique.* — Les premiers éditeurs du Nouveau Testament désignèrent par des symboles arbitraires les codex dont ils se servaient. On trouve dans Scrivener et dans Gregory la liste des sigles employés

par leurs devanciers : Estienne, Walton, Fell, Mill, Bengel, Matthæi, Birch. Von Soden, *Die Schriften des N. T.*, 1902, t. I, p. 81-85, répète ces listes en y ajoutant celles de Scrivener et de Gregory eux-mêmes. — Wettstein est l'auteur de la notation généralement suivie de nos jours. Il désigne les onciaux par des majuscules latines, — exceptionnellement par des majuscules grecques, — les cursifs par des numéros. Les livres du Nouveau Testament sont divisés en quatre séries : 1. Évangiles, 2. Actes et Épîtres catholiques, 3. Paul, 4. Apocalypse. Les mêmes lettres et les mêmes numéros peuvent se répéter dans chaque série, et pour ôter toute équivoque il est souvent nécessaire de compléter le sigle par un indice. Ainsi la lettre B désigne le célèbre codex du Vatican, mais comme il y manque l'Apocalypse, on appelle B^{apoc} le texte de l'Apocalypse d'un autre manuscrit du VIIIe siècle conservé aussi au Vatican sous le numéro 2066. D^{ev} est le *Codex de Bèze*, D^{paul} est le *Claromontanus*; E^{ev} est le *Basileensis*, E^{act} est le *Laudianus*, etc. Chacun des manuscrits onciaux n'est indiqué que par une lettre; mais les cursifs le sont par deux, trois et même quatre numéros différents, lorsqu'ils renferment deux, trois ou quatre divisions du Nouveau Testament. Par exemple 18 des Évangiles, 113 des Actes, 132 de Paul, 51 de l'Apocalypse ne sont qu'un seul et même manuscrit. Paris, Biblioth. nat., *grec* 47. C'est là un premier défaut de cette nomenclature; en voici un plus grand. Pour les cursifs des Évangiles, la liste de Wettstein comprenait 112 numéros, Birch la porta à 217, Scholz à 460. A partir de là, Scrivener et Gregory l'augmentèrent simultanément et indépendamment l'un de l'autre, de sorte que les numéros assignés par eux aux nouveaux manuscrits ne correspondent plus. Il en est de même pour les trois autres séries. — Von Soden a voulu remédier à ce manque d'accord et aux autres inconvénients de la nomenclature usuelle en introduisant une nouvelle notation destinée à rendre service, si elle était universellement adoptée; mais qui mettra la confusion à son comble, si elle ne l'est que partiellement, comme sa complication le fait craindre. Il part de ce principe juste qu'une bonne notation doit indiquer les caractères du codex les plus intéressants au point de vue critique, c'est-à-dire son âge et son contenu, son lieu d'origine ne pouvant pas le plus souvent être déterminé et son séjour actuel étant chose indifférente. Il n'emploie que des chiffres arabes précédés d'une des trois lettres grecques δ=διαθήκη, quand le codex contient plus que les Évangiles, ε=εὐαγγέλιον, quand il renferme seulement les Évangiles en tout ou en partie, α=ἀπόστολος, quand il ne contient pas les *Évangiles*. La présence ou l'absence de l'Apocalypse est généralement indiquée par le numéro lui-même. Dans chacune de ces trois séries, les 49 premiers numéros sont réservés aux manuscrits antérieurs au Xe siècle et les numéros 50-99 aux manuscrits du Xe siècle, qu'ils renferment ou non l'Apocalypse. Les numéros 100 à 199 indiquent les codex du XIe siècle, 200 à 299 ceux du XIIe et ainsi de suite. Il est entendu que dans chaque centaine les 50 premiers numéros sont affectés aux codex ayant l'Apocalypse. Ainsi le sigle α235 indiquera un codex du XIIe siècle ne renfermant pas les Évangiles, mais ayant l'Apocalypse, δ375 un codex du XIIIe siècle contenant le Nouveau Testament, mais non l'Apocalypse, etc. M. von Soden ne tient aucun compte de la distinction entre cursifs et onciaux qui lui semble purement extérieure et matérielle. Plusieurs manuscrits sont moitié cursifs, moitié onciaux; quelques cursifs datés sont plus anciens que des onciaux également datés; enfin la forme de l'écriture ne change rien à la valeur intrinsèque des manuscrits. Ces raisons sont bonnes, mais il est probable que l'on continuera longtemps à désigner les grands onciaux par les lettres usuelles. On y est habitué et c'est plus court et plus commode. Le *Laudianus*, E des Actes, devient dans la notation de M. von Soden α 1001, le *Basileensis*, E des Évangiles, ε 55. Ce système de notation algébrique, outre qu'il déroute le lecteur, est un peu long et compliqué.

2° *Statistique.* — Gregory, *Prolegomena*, etc., Leipzig, 1884-1894, p. 337, donnait une liste de 88 onciaux dont 66 contenaient en tout ou en partie les Évangiles, 15 les Actes, 7 les Épîtres catholiques, 20 Paul, 5 l'Apocalypse. Mais il était presque aussitôt obligé d'y joindre un supplément, p. 441-450, où il énumérait les codex ou les fragments onciaux découverts depuis. Sa liste des cursifs comprenait 1273 numéros pour les Évangiles, 416 pour les Actes et les Épîtres catholiques, 480 pour Paul, 183 pour l'Apocalypse. Il y joignait 936 évangéliaires et 265 épistolaires. Dans les lectionnaires on ne distingue pas entre onciaux et cursifs. — Scrivener-Miller, *Introduction*, etc., 4e édit., Londres, 1894, t. I, p. 377, enregistrait 124 onciaux (Évangiles 71, Actes et Cath. 19. Paul 27, Apoc. 7) et 3 667 minuscules (Évangiles 1 021, Actes et Cathol. 420, Paul 491, Apoc. 184, évangéliaires 963, épistolaires 288), ce qui donne un total général de 3791 textes. Mais il faut se rappeler que ces textes ne forment pas autant de volumes ou de fragments distincts, chaque volume pouvant compter pour plusieurs numéros. Miller, *op. cit.*, t. I, p. 410, porte le nombre des manuscrits différents à 2 972 parmi lesquels 724 se trouvent dans les monastères orientaux de l'empire ottoman, 644 en Italie, 438 dans l'empire britannique, 324 en France, 260 en Palestine, 197 en Grèce, 140 en Allemagne, 104 en Russie, etc. — Gregory, *Textkritik des N. T.*, t. I, Leipzig, 1900, p. 18-123 (onciaux), p. 124-326 (cursifs), p. 387-478 (lectionnaires), augmente considérablement les listes précédentes. — Mais le catalogue le plus complet et le plus exact est celui de von Soden, *Die Schriften des N. T., in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin, 1902, t. I. Comme il ne distingue pas entre onciaux et cursifs, qu'il compte à part les textes pourvus d'un commentaire et qu'il ne s'est pas encore occupé des lectionnaires, la comparaison avec ses devanciers est difficile. Son principal mérite est d'avoir revisé soigneusement les listes antérieures, d'en avoir exclu les manuscrits signalés par erreur, disparus, impossibles à identifier ou comptés plusieurs fois, etc. Les résultats sont les suivants : pour les Évangiles 1 716 textes dont 277 commentaires, pour les Actes et les Épîtres catholiques 531 textes dont 53 commentaires, pour saint Paul 628 textes dont 153 commentaires, pour l'Apocalypse 219 textes dont 66 commentaires. Ces textes sont compris dans 2 328 manuscrits distincts. Les lectionnaires, nous l'avons dit, ne sont pas comptés. Dans un appendice daté du 30 octobre 1902, il ajoute une trentaine de numéros. 342 codex sont catalogués par lui pour la première fois.

3° *Onciaux du Nouveau Testament.* — Les 45 manuscrits compris dans le tableau synoptique ci-contre ne représentent pas la totalité des onciaux. La lettre T munie d'un indice (T^b, T^c, F^f, etc.) sert à désigner, outre le *Borgianus*, vingt-six autres fragments dont plusieurs se composent seulement de quelques versets ou même d'un seul verset (T^s = Matth., I, 1). La lettre W, aussi à l'aide d'indices, s'applique à quatorze fragments pareils et ainsi de suite. — Ces codex contenaient très rarement le Nouveau Testament entier. Faisaient exception le *Sinaiticus*, l'*Alexandrinus*, le *Codex Ephræmi resc.* (très mutilé aujourd'hui), le *Vaticanus*, un manuscrit de l'Athos (Lavra 172) récemment découvert et désigné par la lettre Ψ. Dans les deux derniers l'Apocalypse manque. C'est du reste l'Apocalypse qu'on rencontre le plus rarement dans les onciaux. Elle n'existe que dans ℵ, A. C. (avec des lacunes équivalant à 171 versets sur 405). B^{apoc} et P. (le *Porphyrianus*, avec quelques lacunes). Les Épîtres catholiques sont rares aussi. On ne les trouve en entier que dans ℵ. A. B. K. L. S. et en

MANUSCRITS GRECS ONCIAUX DU NOUVEAU TESTAMENT

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
				1. Manuscrits contenant les Évangiles.	
†* Sinaiticus	ℵ	δ 2	IVᵉ	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impériale	Bible.
†* Alexandrinus	A	δ 4	Vᵉ	Londres, Musée britannique	Id.
†* Vaticanus	B	δ 1	IVᵉ	Rome, Vatican, *grec* 1209	Id.
†* Ephræmi rescr.	C	δ 3	Vᵉ	Paris, Biblioth. nation., *grec* 9	Bible (lacune).
†* Bezæ cod.	D	δ 5	VIᵉ	Cambridge, Biblioth. de l'Université, Nn. II. 41	Évang. Actes.
* Basileensis	E	ε 55	VIIIᵉ	Bâle, Biblioth. de l'Université, A. N. III. 12	Évang.
Boreeli cod	F	ε 86	IXᵉ	Utrecht, Biblioth. de l'Université	Id.
Wolfii A.	G	ε 87	IXᵉ-Xᵉ	Londres et Cambridge	Id.
Wolfii B.	H	ε 88	IXᵉ-Xᵉ	Hambourg et Cambridge	Id.
† Cyprius	K	ε 71	IXᵉ	Paris, Biblioth. nation., *grec* 63	Id.
* Regius	L	ε 56	VIIIᵉ	Id. Id. *grec* 62	Id.
Campianus	M	ε 72	IXᵉ	Id. Id. *grec* 48	Id.
* Purpureus	N	ε 19	VIᵉ	St-Pétersbourg, Paris, Rome, Patmos, Londres et Vienne.	Évang. (fragm.).
* Guelferbyt. A	P	ε 33	VIᵉ	Wolfenbüttel, Biblioth. ducale, Weissenburg 64	Id.
* Guelferbyt. B	Q	ε 4	Vᵉ	Id. Id. Id	Id,
* Nitriensis	R	ε 22	VIᵉ	Londres, Musée britannique, *addit.* 17211	Id.
Vaticanus	S	ε 89	949	Rome, Vatican, *grec* 354	Évang.
* Borgianius	T	ε 5	Vᵉ	Vatican, Museo Borgiano	Évang. (fragm.).
* Marcianus	U	ε 90	IXᵉ-Xᵉ	Venise, Marciana I, 8	Évang.
* Mosquensis	V	ε 75	IXᵉ	Moscou, Saint-Synode 399	Id.
* Monacensis	X	A^3	IXᵉ-Xᵉ	Munich, Université Ms. fol. 30	Évang. (comment.).
Barberinus	Y	ε 59	VIIIᵉ	Rome, Vatican, Barberini *grec* 521 (jadis V. 17)	Jean (fragm.).
Dublinensis	Z	ε 26	VIᵉ	Dublin, Trinity College K. 3. 4	Évang. (fragm.).
Tischendorf. IV.	Γ	ε 70	IXᵉ-Xᵉ	Oxford et Saint-Pétersbourg	Évang.
* Sangallensis	Δ	ε 76	IXᵉ-Xᵉ	Saint-Gall, Abbaye 48	Id.
Tischendorf. III.	Λ	ε 77	IXᵉ	Oxford et Saint-Pétersbourg	Id.
Zacynthius	Ξ	A^1	VIIIᵉ	Londres, Société biblique 24	Évang. (fragm.).
* Petropolitan.	Π	ε 73	IXᵉ	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. 38	Évang.
* Rossanensis	Σ	ε 18	VIᵉ	Rossano (Calabre), Archevêché	Id.
* Beratinus	Φ	ε 17	VIᵉ	Bérat d'Albanie, Église Saint-Georges	Id.
† Sinopensis	Ο	ε 21	VIᵉ	Paris, Biblioth. nation., *suppl. grec* 1286	Matth. (fragm.).
				2. Manuscrits des Actes et des Épîtres catholiques. Voir ℵ. A. B. C. D. des Évangiles.	
†* Laudianus	E	α 1001	VIᵉ	Oxford, Bodléienne, *Laud.* 35	Actes.
* Mutinensis	H	α 6	IXᵉ	Modène, Bibliothèque ducale	Id.
* Mosquensis	K	I^1	IXᵉ	Moscou, Saint-Synode 98	Act. Cath. Paul.
* Angelicus	L	α 5	IXᵉ	Rome, Angelica 39 (jadis A. 2. 15)	Id.
* Porphyrianus	P	α 3	IXᵉ	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. 225	Id.
Athous cod	S	α 2	VIIIᵉ-IXᵉ	Athos, Laure 88	Id.
* Patirensis	Ξ	α 1	Vᵉ	Rome, Vatican, *grec* 2061	Id.
				3. Manuscrits des Épîtres de S. Paul. Voir ℵ. A. B. C. des Évang. K. L. P. S. Ξ des Actes.	
†* Claromontanus	D	α 1026	VIᵉ	Paris, Biblioth. nation., *grec* 107	Paul.
* Sangermanensis	E	α 1027	IXᵉ	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. 20	Id.
* Augiensis	F	α 1029	IXᵉ	Cambridge, Trinity College B. XVII, 1	Id.
* Bœrnerianus	G	α 1023	IXᵉ	Dresde, Biblioth. royale A. 145ᵇ	Id.
Coislinianus	H	α 1022	VIᵉ	Paris, Kiew, Saint-Pétersbourg, Moscou, Turin	Id.
* Hamburgensis	M	α 1031	IXᵉ	Hambourg et Londres	Id.
				4. Manuscrits de l'Apocalypse. Voir ℵ. A. C des Évangiles, P des Actes.	
* Vaticanus	B	α 1070	VIIIᵉ-Xᵉ	Rome, Vatican, *grec* 2066	Apoc.

majeure partie dans C. P. Les Actes sont un peu mieux représentés : ℵ. A. B. E. P. les contiennent en entier ou presque en entier; C. D. H. L. en majeure partie. Les Épîtres de saint Paul sont presque en entier dans ℵ. D. L. et en majeure partie dans A. B. C. E. F. G. K. P.; mais E devrait être banni de la liste des autorités, car ce n'est qu'une copie fautive de D. Les Évangiles sont sans comparaison la partie du Nouveau Testament la mieux traitée.

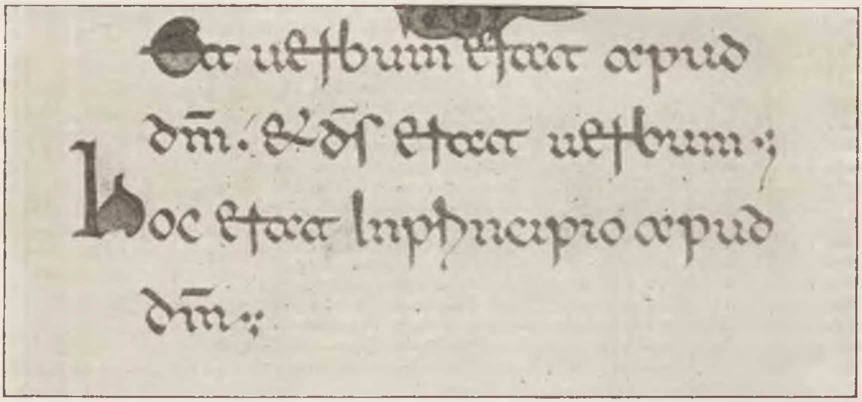
4° *Cursifs du Nouveau Testament.* — Bien qu'en général postérieurs aux onciaux, les cursifs peuvent avoir plus de valeur au point de vue critique, quand ils sont copiés sur un meilleur archétype. Mais l'espèce de superstition qui s'attache aux premiers leur a souvent

nui et on ne leur a prêté jusqu'ici qu'une médiocre attention. Beaucoup d'entre eux n'ont pas encore été collationnés ou ne l'ont été que négligemment; plusieurs ne sont connus que pour figurer dans les listes des manuscrits. — La première chose à faire serait de les ranger par familles et d'en établir soigneusement la généalogie et la parenté. Ce travail est déjà commencé. Ferrar avait reconnu que les codex désignés dans la série des Évangiles par les n°s 13, 69, 124, 364, formaient groupe à part et dérivaient d'un même archétype. Cf. Abbott, *A collation of four important Mss.*, Dublin, 1877; Martin, *Introduct. à la critique textuelle du N. T.*, t. III, Paris, 1885, p. 188-206; Rendel Harris, *Further researches into the history of the Ferrar-group*, Londres, 1900. Un trait commun à ce groupe, c'est que le passage de l'adultère, Joa., VIII, vient après Luc., XXI, 38. On a depuis adjoint à ce groupe quelques autres codex, comme Évang. 556 et 561 (d'après la notation de Gregory 543 et 713). — On a fait un travail analogue pour un autre groupe Évang. 1, 118, 131, 209. Cf. Kirsopp Lake, *Codex 1 of the Gospels and its Allies*, Cambridge, 1902 (dans *Texts and Studies*, t. VII, fasc. 3). La conclusion est que ces quatre manuscrits dérivent d'un ancêtre commun. — Le ms. *grec* 97 de la Biblioth. nationale (XIIIe siècle), signalé comme important par Martin, vient d'être étudié par Schmidtke, *Die Evangelien eines alten Unzialcodex*, Leipzig, 1903, et comparé au groupe B. ℵ. C. L. Δ. Ψ. 33, 892, qui représenterait la recension d'Hésychius. — Gregory, *Prolegomena*, p. 476 et 478, signale une autre famille de textes dans les n°s 47, 54, 56, 58, 61, 109, 171, des Évangiles. Les n°s 4 et 273 des Évangiles paraissent frères jumeaux. C'est par des travaux de comparaison de cette espèce qu'on fera avancer la critique textuelle du Nouveau Testament.

5° *Lectionnaires.* — Ils sont désignés, nous l'avons dit, par des chiffres arabes sans distinction de cursifs et d'onciaux. A part de rares exceptions, ils ont été très peu étudiés jusqu'ici. C'est à tort, croyons-nous. Beaucoup sont anciens et les petites modifications exigées par l'usage liturgique (telles que la formule : En ce temps-là) n'ont pas sur le texte une influence sérieuse. Gregory, *Textkritik*, etc., 1900-1902, p. 387-478, donne une liste d'évangéliaires comprenant 1 077 numéros (une dizaine de numéros sont libres, parce qu'un manuscrit leur avait été assigné par erreur; mais en revanche une vingtaine de numéros sont assignés à deux ou plusieurs manuscrits). Il y a pour les épistolaires 287 numéros plus 16 manuscrits portant le même numéro que l'évangéliaire correspondant : ce qui fait en tout 303 épistolaires catalogués. Plus de cent évangéliaires sont onciaux, ainsi que six ou sept épistolaires. Mais il est à noter que l'onciale se conserva dans l'usage liturgique beaucoup plus tard que pour les ouvrages ordinaires. Les livres liturgiques onciaux du XIe siècle ne sont pas rares et on en trouve jusqu'au XIVe siècle qui s'efforcent d'imiter l'écriture archaïque. — Très peu de lectionnaires ont été sérieusement collationnés. Scrivener, *Introduction*, 4e édit., 1894, t. I, p. 327-376, les signale dans sa] liste. Nous ne croyons pas utile de les mentionner.

IV. MANUSCRITS LATINS. — *I. PALÉOGRAPHIE.* — Les caractères paléographiques, plus tranchés en latin qu'en grec, permettent le plus souvent de déterminer avec assez de précision l'âge et la patrie primitive des manuscrits latins. On distingue cinq espèces d'écriture latine : la capitale, l'onciale, la semi-onciale, la minuscule et la cursive.

1° La *capitale*, l'écriture des inscriptions, qu'on subdivise en capitale carrée et en capitale rustique, fut assez usitée pour la transcription des ouvrages classiques.


Et uerbum erat apud
dm̄. & ds̄ erat uerbum;
Hoc erat inprincipio apud
dm̄;

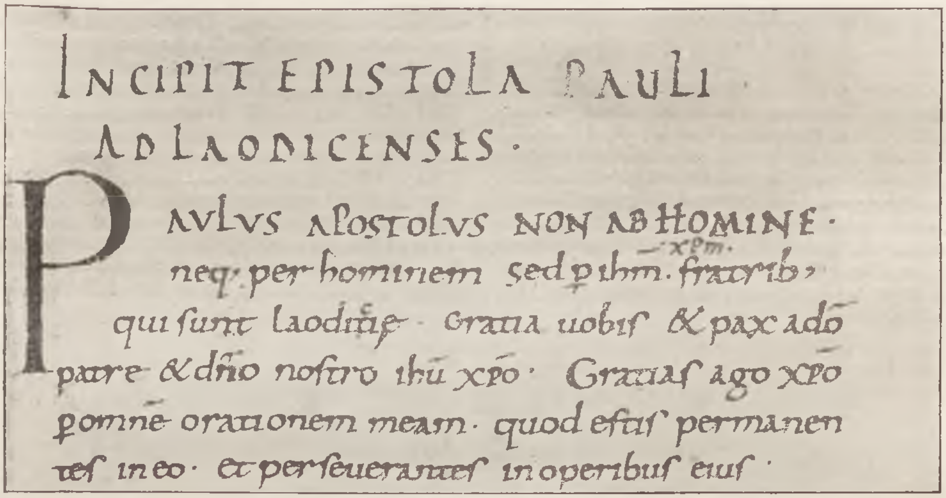
206. — Écriture lombarde du Xe siècle. Joa., I, 1-2. Codex CXXVII du Mont-Cassin.
Bibliotheca Casinensis seu Codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series, t. III, en face de la p. 166.

On cite surtout le Virgile romain et le Virgile palatin du Vatican, le Virgile de Médicis, celui de Saint-Gall, le Prudence de Paris, le Térence de Bembo, etc. La plus grande diversité d'opinion règne parmi les critiques au sujet de l'âge de ces manuscrits. Très peu de codex bibliques sont en capitales et ils appartiennent à une époque où la capitale avait cessé d'être d'un usage commun, même pour les manuscrits de luxe. Le célèbre Psautier d'Utrecht à trois colonnes, en capitale rustique mêlée d'onciale, et le début du Psautier de saint Augustin (Musée britan. Vespas. A. I) ne remontent pas au delà du IXe siècle et ne sont qu'une imitation assez maladroite. En général la capitale ne sert que pour les titres.

2° Dans l'*onciale*, à la différence de la capitale, certaines lettres (A, D, E, H, M, U) prennent une forme arrondie. Le *Vercellensis*, du IVe siècle, le plus ancien manuscrit latin de la Bible, présente l'un des plus beaux spécimens de ce type. Voir aussi les fac-similés du *Codex Bezæ*, t. I, col. 1770, et du *Claromontanus* (au mot CANON, t. II, col. 147) pour le VIe siècle, du *Laudianus*, col. 127, pour le VIIe, de l'*Amiatinus*, t. I, col. 481, pour le commencement du VIIIe. L'onciale dura jusqu'au VIIIe siècle, époque où elle fut supplantée par la minuscule caroline; elle subsista quelque temps encore pour les manuscrits liturgiques et fut employée même beaucoup plus tard pour les titres des livres ou des chapitres. L'onciale subit une détérioration graduelle, mais l'évolution fut lente et l'aspect général n'est pas très différent. Pour distinguer

l'âge, il faut tenir compte de la qualité du parchemin, des abréviations plus ou moins nombreuses et fixer son attention sur quelques lettres typiques telles que F, H, L, M, N, P, R, T. Les traits forcés, exagérés, superflus ou ajoutés en guise d'ornement, sont tous signes d'une ancienneté moindre, mais la question est délicate et demande beaucoup d'expérience. Cf. E. Chatelain, *Uncialis scripturæ codicum Latinor.*, 1re partie, Paris, 1901 (nombreuses planches, parmi lesquelles se trouvent une quinzaine de reproductions de manuscrits bibliques, avec notices explicatives).

3° La *semi-onciale* fut employée concurremment avec l'onciale du ve au IXe siècle. Elle s'en distingue moins par l'aspect général que par la forme minuscule de certaines lettres b, d, e, m, et surtout r et s. Ce furent les Irlandais qui l'employèrent le plus pour la transcription du Nouveau Testament et qui l'importèrent avec eux dans leurs migrations sur le continent à Luxeuil, à qu'au XIIIe. Le fameux *Cavensis* est espagnol par son texte et lombard par son style. On trouve de nombreux spécimens de cette écriture magnifiquement reproduits dans la *Bibliotheca Casinensis,* t. I, Mont-Cassin, 1883; t. V, en cours de publication. — L'écriture *visigothique* régna en Espagne du VIIIe à la fin du XIe siècle. Ses chefs-d'œuvre : le *Complutensis* I, le *Legionensis* I et II, l'*Æmilianeus,* la Bible de Rosas, sont du IXe et du Xe siècle; le *Toletanus* appartient peut-être au VIIIe. Voir Ewald et Lœwe, *Exempla scripturæ visigothicæ,* Heidelberg, 1883 (40 planches photographiques). — A côté de la demi-onciale dont il a été question ci-dessus, les Irlandais firent usage d'une minuscule pointue, anguleuse, qu'on rencontre par exemple dans le *Book of Dimma* (VIIIe s.), dans le *Book of Armagh* (IXe s.) et dans les Évangiles de Lambeth ou de Macdurnan (IXe-Xe s.). — Nous n'avons rien dit de l'écriture anglo-saxonne, parce qu'elle manque d'originalité. Elle subit

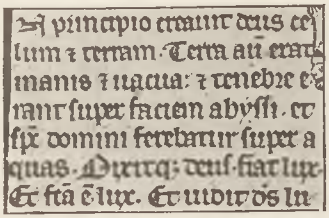

INCIPIT EPISTOLA PAULI
AD LAODICENSES.
PAULUS APOSTOLUS NON AB HOMINE.
neq per hominem sed p ihm. fratrib
qui sunt laodicie. Gratia uobis & pax a dō
patre & dño nostro ihū xpo. Gratias ago xpo
p omne orationem meam. quod estis permanen
tes in eo. et perseuerantes in operibus eius.

207. — Écriture de Hartmot, abbé de Saint-Gall (872-883), d'après un manuscrit du British Museum, *addit.* 11852. Commencement de l'Epître apocryphe aux Laodiciens. Kenyon, *Fac-similes of Biblical Manuscripts,* pl. XVI.

Wurzbourg, à Bobbio, à Saint-Gall (fig. 207), etc. Le *Book of Kells* est un modèle de demi-onciale; les Évangiles de Lichfield ou de Saint-Chad et les Évangiles de Macregol en offrent aussi des spécimens remarquables. Il semble que les Irlandais n'ont jamais pratiqué l'onciale, car les Évangiles de saint Kilian à Wurzbourg, en belle onciale du VIIe siècle, ne témoignent en rien d'une origine irlandaise. Voir E. Chatelain, *Uncialis script.*, 2e partie, Paris, 1902.

4. La *minuscule* et la *cursive* sont souvent confondues dans le langage. A proprement parler, la cursive, caractérisée par la liaison des lettres et la simplification de certains traits, a toujours existé à côté des autres genres d'écriture. Les inscriptions et les tablettes de Pompéi nous offrent des exemples de majuscule cursive. Tandis que l'onciale et la demi-onciale conservent une certaine uniformité malgré la différence des pays où on les emploie, la minuscule se divise en écritures nationales très nettement tranchées. On distingue surtout les quatre espèces suivantes : mérovingienne, lombarde, visigothique, irlandaise. Nous ne parlerons pas de l'écriture *mérovingienne,* contournée, allongée, difficile à lire, parce qu'elle fut usitée principalement pour les chartes et diplômes et rarement pour la transcription de la Bible. — L'écriture *lombarde* (fig. 206) fut cultivée surtout dans les monastères de la Cava et du Mont-Cassin. Elle atteignit sa perfection du IXe au XIe siècle et dura jusdans le midi l'influence italienne et dans le nord l'influence irlandaise. Voir Westwood, *Fac-similes... of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts,* Londres, 1868; Maunde Thompson, *Palæography,* dans *Encyclopædia Britannica,* 9e édit., Édimbourg, 1885, t. XVIII, p. 157-160. — Dans les dernières années du VIIIe siècle fut inauguré en France et principalement à Saint-Martin de Tours, dont Alcuin était abbé, un nouveau genre d'écriture dont l'élégance n'a d'égale que la simplicité et la netteté (fig. 209). L'écriture *caroline,* comme on l'appelle du nom de Charlemagne, supplanta graduellement les écritures nationales dans les divers pays de l'Europe. Elle ne cessa pas d'évoluer jusqu'à devenir, après avoir subi une transformation complète, cette écriture gothique, serrée et compacte, remplie de liaisons et d'abréviations que nous présentent les manuscrits du XIIIe siècle (fig. 208). A partir de cette époque les Bibles latines, reproduisant purement et simplement le texte parisien, n'ont plus beaucoup d'intérêt au point de vue critique. — Outre les ouvrages cités ci-dessus à propos des divers genres d'écriture latine, et ceux qui ont été signalés à la fin du paragraphe précédent, voir : Steffens, *Entwickelung der lateinischen Schrift bis Karl den Grossen,* Fribourg (Suisse), 1903; Wessely, *Schrifttafeln zur älteren lateinischen Palæographie,* Leipzig, 1898; Tangl, *Schrifttafeln zur Erlernung der latein. Palæogr.*, Berlin, 1897-1898.

II. ANCIENNES VERSIONS LATINES. — 1° *Nomenclature critique.* — Les textes de l'Ancien Testament d'après les versions antérieures à saint Jérôme n'ont pas de symbole généralement reçu. Ceux du Nouveau sont désignés en critique par des minuscules italiques avec ou sans indice. Mais, le nombre des manuscrits augmentant de



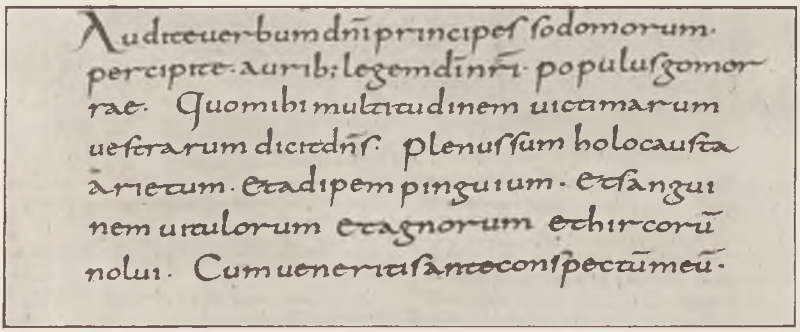
208. — Écriture du XIIIe siècle. Gen., I, 1-3. D'après le manuscrit *Royal* 1. D. 1 du Musée britannique. Kenyon, *Fac-similes of Biblical Manuscripts in the British Museum,* Londres, 1900, pl. XIX.

jour en jour, ce système de notation deviendra bientôt très incommode. Il est vrai que la plupart ont un nom conventionnel qui se rapporte à leur histoire ; mais il y a eu tant de codex appelés *Sangallensis* ou *Vindobonensis* que ces désignations vagues ne suffisent pas à les distinguer des autres. Dans les manuscrits grecs-latins la majuscule indique le texte grec ; la minuscule italique correspondante, le texte latin. Ainsi *e* désigne le texte latin du *Laudianus* E^{act} et aussi le latin du *Sangermanensis* E^{paul}, tandis que la même lettre *e* est déjà affectée au *Palatinus* des Évangiles. Encore un exemple des complications, des anomalies et des équivoques de la notation actuellement en usage.

2° *Restes des anciennes versions.* — On sait que parmi les deutérocanoniques, les livres de Judith et de Tobie ont été seuls traduits par saint Jérôme sur un texte chaldéen. Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les deux livres des Machabées, les fragments deutérocanoniques d'Esther et de Daniel sont passés dans la Vulgate sans revision. D'assez nombreux manuscrits nous ont conservé une ancienne traduction de Judith et de Tobie et, pour plusieurs des autres, nous possédons aujourd'hui une version complète ou partielle différente de celle qui fut admise dans la Vulgate. Voir LATINES (VERSIONS), t. IV, col. 104-106. Dans la liste ci-jointe, rédigée dans un but d'utilité pratique, nous énumérons les reliques préhiéronymiennes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous exceptons toutefois : 1° Les livres deutérocanoniques non traduits par saint Jérôme ainsi que la plupart des textes de Judith et de Tobie qui diffèrent de la Vulgate, parce qu'ils sont trop nombreux. 2° Plusieurs codex dont on a perdu la trace (fragments de Fleury, Job, XL, 3-9; *Vallicellianus* B. VII, contenant Esther, I-II, d'après une ancienne version ; *Pechianus* contenant des fragments d'Esther). 3° Quelques autres fragments peu importants ou encore peu connus (Gen., XXV, 20-XXVIII, 8, publié par Conybeare ; Gen., XII, 17-XIII, 14, XV, 2-12, publié par Belsheim ; I Sam., II, 3-10, publié par Berger ; I Sam., IX, 1-8; XV, 10-18; II Sam., II, 29-III, 5; I Reg., V, 2-9, publié par Weissbrodt; II Sam., X, 18-XI, 17; XIV, 17-30, publié par Haupt).

N'est pas non plus compris dans la liste le *Speculum*, dit, à tort, de saint Augustin, qui est désigné en critique par la lettre *m* et qui se compose d'extraits des livres de la Bible d'après une ancienne version. Il est représenté par une vingtaine de manuscrits, dont le principal est le *Sessorianus* (Rome, Bibliothèque nationale, *Fondo Sessoriano* 58) du VIIIe ou du IXe siècle. — Mgr Batiffol a reconnu le premier que les fragments de Coire a_2 ont fait autrefois partie du même manuscrit que les fragments de Saint-Gall *n*. Il serait donc logique de les désigner par le même symbole, soit *n* (*a parte potiori*), soit a_2 si l'on tient à indiquer la parenté avec le *Vercellensis a*. Mais il n'y a aucune raison pour donner, comme Gregory, *Textkritik*, etc., p. 600, le même symbole a_2 aux fragments *o* et *p* qui n'ont d'autre rapport avec *n* que le fait d'être reliés dans le même recueil (Saint-Gall, Abbaye 1394). (Voir tableau ci-contre, col. 693.)

III. MANUSCRITS DE LA VULGATE. — 1° *Nomenclature critique.* — On désigne les principaux manuscrits de la Vulgate par un nom latin relatif à leur histoire ou par les premières lettres de ce nom : *Amiatinus* ou *am, Fuldensis* ou *fuld, fu*, etc. C'est surtout Tischendorf qui a répandu l'usage de ces abréviations, adoptées aussi par Berger. Un certain nombre de codex ont un nom conventionnel : *Book of Lindisfarne,* Pentateuque de Tours, Bibles de Charles le Chauve. Pour désigner les autres il faut indiquer la bibliothèque où ils se trouvent avec leur cote actuelle. Wordsworth désigne par des majuscules latines, simples ou doubles, les 40 manuscrits collationnés par lui en vue de l'édition critique de la Vulgate. — 2° *Nombre.* — Le nombre des manuscrits de la Vulgate, déposés dans les bibliothèques publiques ou possédés par des particuliers, est fort considérable. On a pu sans trop d'invraisemblance l'évaluer à 8000 exemplaires. Nous en avons compté plus d'un millier dans les grandes bibliothèques de Paris. Il n'existe pas de liste complète, parce que le travail qu'elle exigerait serait sans proportion avec le résultat obtenu : la grande majorité des copies, postérieures au XIIe siècle, n'ayant presque aucune valeur critique et n'étant que des reproductions plus ou moins fautives du texte parisien. Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1902, t. II, p. 634-



209. — Écriture caroline du IXe siècle. Bible de Grandval. Is., I, 10-12. British Museum, *addit.* 10546. Kenyon, *Fac-similes of Biblical Manuscripts*, pl. XIV.

MANUSCRITS DE L'ANCIENNE VERSION LATINE

NOM USUEL.	SIGLE.	AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
			I. Ancien Testament. — 1. *Livres historiques.*	
· *Lugdunensis*	»	VIᵉ	Lyon, Biblioth. publique, 54.	Heptateuque.
· *Monacensis I.*	»	Vᵉ-VIᵉ	Munich, Biblioth. royale, lat. 6225.	Pentat. (fragm.).
Wirceburgensis I.	»	VIᵉ-VIIᵉ	Wurzbourg, Université 64 *a*	Id.
Ottobonianus	»	VIIIᵉ	Vatican, Ottoboni, *lat.* 66.	Gen. Ex. (fragm.).
Monacensis II.	»	IXᵉ	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 6239.	Tob. Judith. Esth.
Complutensis.	»	IXᵉ	Madrid, Biblioth. de l'Université 31	Ruth, Judith.
Corbeiensis I.	»	»	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11549	Esther, Judith.
Legionensis.	»	Xᵉ	Léon, San-Isidro	Fragm. divers.
Vindobon.palimps.	»	Vᵉ	Vienne, Biblioth. impér.	Rois (fragm.).
			2. *Livres poétiques et prophétiques.*	
Veronensis	»	»	Vérone	Psautier.
Sangermanensis	»	»	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11947.	Id.
Sangallensis	»	»	Saint-Gall, Abbaye 912.	Jérém. (fragm.).
Wirceburgensis II.	»	VIᵉ	Wurzbourg, Biblioth. de l'Université 64 *a*	Proph. (fragm.).
Ms. de Weingarten.	»	VIᵉ	Fulda, Darmstadt et Stuttgart.	Proph. (fragm.).
			II. Nouveau Testament. — 1. *Évangiles.*	
· *Vercellensis.*	*a*	IVᵉ	Verceil, Cathédrale.	Évang.
Curiensa frag.	a_2	Vᵉ-VIᵉ	Coire, Musée rhétique	Luc (fragm.).
· *Veronensis*	*b*	IVᵉ-Vᵉ	Vérone, Biblioth. du Chapitre.	Évang.
· *Colbertinus.*	*c*	XIᵉ-XIIᵉ	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 254.	Id.
· *Bezæ Codex.*	*d*	VIᵉ	Cambridge, Biblioth. de l'Univers. Nn. 2. 41	Évang. Act.
· *Palatinus.*	*e*	Vᵉ	Vienne, Biblioth. impér. 1185.	Évang.
Brixianus.	*f*	VIᵉ	Brescia, Biblioth. du Chapitre.	Id.
Corbeiensis II.	ff_1	Xᵉ	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impériale.	Matthieu.
· *Corbeiensis III*	ff_2	VIᵉ-VIIᵉ	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 17225.	Évang.
Sangermanensis	g_1	VIIIᵉ-IXᵉ	— — *lat.* 11553.	Id.
Sangermanensis	g_2	Xᵉ	— — *lat.* 13169.	Id.
Claromont. Vatic.	*h*	Vᵉ	Rome, Vatican, *lat.* 7223.	Matthieu.
Vindobonensis.	*i*	VIᵉ	Vienne, Biblioth. impér. 1235.	Évang.
· *Saretianus*	*j*	Vᵉ	Abbaye du Mont-Cassin (provisoirement)	Jean (fragm.).
· *Bobiensis.*	*k*	Vᵉ-VIᵉ	Turin, Biblioth. nation. G. VII, 15 (endommagé par l'incendie)	Matt. Marc (fragm.).
Rehdigeranus.	*l*	VIIᵉ	Breslau.	Évang.
Sangall. fragm. I.	*n*	Vᵉ-VIᵉ	Saint-Gall, Abbaye, 1394.	Évang. (fragm.).
Sangall. fragm. II.	*o*	VIIᵉ	— — —	Marc, XVI, 14-20.
Sangall. fragm. III.	*p*	VIIᵉ-VIIIᵉ	— — —	Jean, XI, 16-44.
· *Monacensis.*	*q*	VIᵉ-VIIᵉ	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 6224	Évang. (mutil.).
· *Dublinensis.*	r_1	VIᵉ-VIIᵉ	Dublin, Trinity Coll. A. IV. 15	Évang.
Ambros. fragm.	*s*	VIᵉ	Milan, Ambrosienne, C. 73 *inf*	Luc (fragm.).
Bernens. fragm.	*t*	Vᵉ	Berne, Biblioth. de l'Université 611.	Marc (fragm.).
Vindob. fragm	*v*	VIIᵉ	Vienne, Biblioth. impér. *lat.* 502.	Jean (fragm.).
Aureus Holm.	*aur*	VIIᵉ-VIIIᵉ	Stockholm, Biblioth. royale.	Évang.
· *Sangallensis.*	*δ*	IXᵉ	Version latine du codex grec-latin Δ.	Id.
			2. *Actes et Épîtres catholiques.*	
÷ · *Laudianus*	*e*	VIIᵉ	Version latine du codex grec-latin E.	Actes.
Corbeiensis.	*ff*	Xᵉ	Saint-Pétersbourg, Biblioth. impér. Qv. I. 39.	Jacques.
· *Gigas libror*	*g*	XIIIᵉ	Stockholm, Biblioth. royale.	Act. Apoc.
Mediolanensis.	g_2	Xᵉ-XIᵉ	Milan, Ambrosienne	Act. (fragm.).
Palimps. de Fleury.	*h*	VIᵉ	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 6400 G.	Act. cath Apoc.
· *Monacensis.*	*q*	VIᵉ-VIIᵉ	Munich, Biblioth., *lat.* 6436.	Cath. (fragm.).
Ms. de Perpignan.	*p*	XIIᵉ	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 321.	Act. (parties).
Palimps. de Bobbio.	*s*	Vᵉ-VIᵉ	Vienne, Biblioth. impér., *lat.* 16.	Act. (fragm.).
			De plus *d* des Évangiles.	
			3. *Épîtres de saint Paul.*	
· *Claromontanus.*	*d*	VIᵉ	Version latine du codex grec-latin D	Paul.
· *Sangermanensis*	*e*	IXᵉ-Xᵉ	Version latine du codex grec-latin E.	Id.
· *Augiensis.*	*f*	IXᵉ	Version latine du codex grec-latin F.	Id.
· *Bœrnerianus*	*g*	IXᵉ	Version latine du codex grec-latin G.	Id.
Guelferbytanus.	*guc*	VIᵉ	Wolfenbüttel, *Weissenburg* 64.	Paul (fragm.).
· *Monacensis.*	*r*	Vᵉ-VIᵉ	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 6436.	Id.
			4. *Apocalypse.* (Voir *g* et *h* des Actes.)	

729, tout en ne s'occupant que du Nouveau Testament et des codex conservés dans les bibliothèques publiques, énumère 2369 manuscrits. Il ne prétend nullement donner une liste complète. — 3° *Classification*. — La classification généalogique est la plus scientifique. Grâce aux travaux de Berger, de Wordsworth et d'autres savants, elle est aujourd'hui possible pour les manuscrits importants. Elle concorde assez exactement, pour la Vulgate, avec la classification géographique. Nous avons essayé dans le tableau ci-joint de combiner les deux systèmes. Notre liste comprend : 1. tous les manuscrits collationnés par Wordsworth en vue de son édition critique de la Vulgate; 2. les principaux représentants des diverses écoles critiques et paléographiques; 3. un certain nombre de manuscrits qui doivent à une circonstance historique leur intérêt ou leur célébrité. S'il s'est glissé dans le choix un peu d'arbitraire, il ne pouvait guère en être autrement. Du reste nous n'entendons rien préjuger ici sur le classement des manuscrits selon les recensions et les écoles qui sera fait à l'article VULGATE.

PRINCIPAUX MANUSCRITS DE LA VULGATE

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
				I. TEXTES ESPAGNOLS	
* *Toletanus*. . . .	T	*tol*	VIIIe	Madrid, Biblioth. nation.	Bible.
* *Cavensis*.	C	*cav*	IXe	Abbaye de la Cava (Italie), 14	Id.
Complutensis I . .	»	*compl.* [1]	IXe	Madrid, Biblioth. de l'Université, 31.	Id.
Complutensis II. .	»	*compl.* [2]	IXe-Xe	Id. Id. 32.	Prov.-Apoc.
Complutensis III .	»	*compl.* [3]	XIIe-XIIIe	Id. Id. 33-34.	Bible.
* *Legionensis I*. . .	»	*leg.* [1]	Xe	Léon, Archives de la Cathédrale.	Is.-Apoc.
* *Legionensis II*. . .	»	*leg.* [2]	Xe	Léon, Archives de San-Isidro.	Bible.
* *Legionensis III* . .	»	*leg.* [3]	XIe	Id.	Id.
Æmilianeus. . . .	»	*æm*	Xe	Madrid, Académie d'histoire, F. 186.	Id.
Bible de Rosas. . .	R_2	»	Xe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 6.	Id.
Bible de Huesca . .	»	*osc*	XIIe	Madrid, Musée archéologique.	Id.
				II. TEXTES DE TYPE ITALIEN	
				1. *Textes copiés en Italie.*	
* *Fuldensis*.	F	*fuld*	VIe	Abbaye de Fulda.	Nouv. Test.
* *Forojuliensis* . . .	J	*for*	VIe-VIIe	Cividale (Frioul) et Prague et Vienne.	Évang.
Perusinus.	P	*pe*	VIe-VIIe	Pérouse, Biblioth. du Chapitre	Luc (fragm.).
Mediolanensis. . .	M	*ambr*	VIe	Milan, Ambrosienne, C. 39 *inf*.	Évang. (fragm.).
Harleyanus. . . .	Z	*harl*	VIe-VIIe	Londres, Musée britann. Harley 1775	Id.
				2. *Textes copiés en Angleterre.*	
† * *Amiatinus*.	A	*am*	VIIIe	Florence, Laurentienne.	Bible.
CCCC.	X	»	VIIe	Cambridge, Corpus Christi Coll. 286.	Évang.
Év. de S. Augustin.	O	*bodl*	VIIe	Oxford, Bodléienne, *Bodl.* 857 et *Auct.* D. II. 14. . . .	Id.
Stonyhurstensis. .	S	*ston*	VIIe	Stonyhurst, Collège des Jésuites	Jean.
Dunelmensis . . .	Δ	*dunelm*	VIIIe	Durham, Biblioth. du Chapitre A. 2. 16.	Évang.
* *Lindisfarnensis* . .	Y	*lind*	VIIIe	Londres, Musée britan. Nero D. IV.	Id.
Fragm. d'Utrecht. .	U	»	VIIe-VIIIe	Reliés avec le « Psautier d'Utrecht »	Matt.-Jean (fragm.).
				III. TEXTES IRLANDAIS ET ANGLO-SAXONS	
				1. *Manuscrits insulaires.*	
Book of Armagh .	D	*arm*	IXe	Dublin, Trinity College.	Nouv. Test.
Book of Mulling. .	»	*mull*	IXe	Id.	Évang.
Book of Durrow. .	»	*durm*	VIIIe	Id. A. 4. 5	Id.
* *Book of Kells* . . .	Q	*ken*	IXe	Id. A. 1. 6..	Id.
Book of St. Chad..	L	*lich*	VIIIe-IXe	Cathédrale de Lichfield.	Id.
B. of Mac Durnan.	»	»	Xe	Londres, Palais de Lambeth	Id.
Book of Mac Regol.	R	*rush*	IXe	Oxford, Bodléienne, *Bodl.* 3964.	Id.
Egertonensis. . . .	E	*mm*	IXe	Londres, Musée britan. Egerton 609.	Id.
				2. *Manuscrits continentaux.*	
* *Bigotianus*	B	*big*	VIIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 281 et 298	Évang.
Epternacensis. .	ƎP	*ept*	VIIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 9389	Id.
Év. de Mayingen. .	»	»	VIIIe	Prince d'Œttingen-Wallerstein.	Id.
Sangermanensis. .	G	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11553	Prov.-Apoc.
Harleyanus. . . .	Z_2	*harl*	VIIIe-IXe	Londres, Musée britan. Harley 1772.	Épître-Apoc.
Év. de S. Gatien. .	»	*gat*	VIIIe	Paris, Biblioth. nation., *Nouv. acq. lat.* 1587	Évang.
Év. de S. Martin. .	MT	*mt*	IXe	Tours, Biblioth. publique 22	Id.
				IV. TEXTES DE TYPE FRANÇAIS	
				1. *Textes languedociens et méridionaux.*	
* *Colbertinus* . . .	»	»	XIIe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 254.	Nouv. Test.
Aniciensis.	»	»	IXe-Xe	Id. Id. *lat.* 4.	Bible.
Bible de Mazarin. .	»	»	XIe	Id. Id. *lat.* 7.	Id.

PRINCIPAUX MANUSCRITS DE LA VULGATE (*suite*)

NOM USUEL.	SIGLE.		AGE.	LIEU ACTUEL ET COTE.	CONTENU.
				2. *Théodulfe et l'école de Fleury.*	
* Bible de Mesmes	Θ	*theod*	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 9380	Bible.
* Bible du Puy	»	»	IXe	Le Puy, Trésor de la Cathédrale	Id.
Hubertianus	H	*hub*	IXe	Londres, Musée britann., *addit.* 24142	Id.
Bible de Fleury	»	»	X^{e}	Orléans, Biblioth. de la ville, 11 et 13	Anc. Test.
Proph. de Fleury	»	»	IXe	Id. Id. 14	Prophètes.
Sangermanensis 9	»	»	IXe-X^{e}	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 11937	Bible (lacunes).
Bible de Dreux	»	»	XIe-XIIe	Chartres, Biblioth. publique, 67	Bible.
				3. *Alcuin et l'école de Tours.*	
* *Vallicellianus*	V	*vall*	IXe	Rome, Vallicelliana, B. 6	Bible.
Bible de Tours	»	»	IXe	Tours, Biblioth. de la ville, 10	Heptat.
Bible de Bamberg	B_2	»	IXe	Bamberg, Biblioth. royale, A. I. 5	Bible.
Bible de Zurich	»	»	IXe	Zurich, Biblioth. cantonale, C. 1	Id.
Bible de Berne	»	»	IXe	Berne, Biblioth. de la ville, 3 et 4	Id.
† Bible de Grandval	K	»	IXe	Londres, Musée britann., *addit.* 10546	Id.
Bible de Cologne	»	»	IXe	Cologne, Biblioth. du Chapitre, 1	Id.
Bible de Glanfeuil	»	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 3	Id.
* 1re de Charles le Ch.	»	»	IXe	Id. Id. *lat.* 1	Id.
Bibles d'Angers	»	»	IXe	Angers, Biblioth. de la ville, 1 et 2	Id.
Bible de Monza	»	»	IXe	Monza, Archives de la Collégiale, G. 1	Id.
Bible de Bâle	»	»	IXe	Bâle, Biblioth. de l'Université, A. N. I. 3	Mach.-Apoc.
				4. *Textes franco-saxons.*	
* 2e de Charles le Ch.	»	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 2	Bible.
* *Paulinus*	»	*paul*	IXe	Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs	Id.
* Év. de S. Emmeran	»	*emm*	IXe	Munich, Biblioth. royale, *lat.* 14000	Évang.
* Ps. de Charles le Ch.	»	»	IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 1152	Psautier.
				V. *ÉCOLE CHRYSOGRAPHIQUE*	
Évang. d'Oswego	»	»	IXe	Oswego, propriété de Th. Irwin	Évang.
Codex Adæ	»	»	IXe	Trèves, Biblioth. de la ville, 22	Id.
Évang. du Sacre	»	»	IXe	Vienne, Trésor impérial	Id.
Psaut. d'Adrien Ier	»	»	VIIIe	Vienne, Biblioth. impériale, 652	Psautier.
Év. d'Abbeville	»	»	VIIIe	Abbeville, Biblioth. de la ville, 1	Évang.
Év. de S. Médard	»	»	VIIIe-IXe	Paris, Biblioth. nation., *lat.* 8850	Id.
Év. de l'Arsenal	»	»	IXe	Paris, Biblioth. de l'Arsenal, 599	Id.
				VI. *TEXTES DIVERS*	
Selden Acts	O_2	»	VIIe-VIIIe	Bodléienne, *Bodl.* 3418	Actes.
Bodleyanus	O_3	»	IXe	Bodléienne, *Laud. lat.* 108	Paul.
Ms. de Winithar	S_2	»	VIIIe	Saint-Gall (Stiftsbibl.), 2	Act. et Apoc.
† Ms. de Hartmot	U_2	»	IXe	Londres, Musée britan., *addit.* 11852	N. T. sauf Évang.
Ms. de la Wile	W	»	XIIIe	Londres, Musée britan., Reg. I. B. XII	Bible.
Bib. de Mordramne	»	»	VIIIe	Amiens, Biblioth. publique, 6, 7, 11, 12	Bible (partie).
Bible de Harding	»	»	XIIe	Dijon, Biblioth. publique, 9 *bis*	Bible.
Évang. d'Autun	»	»	755	Autun, Grand Séminaire, 3	Évang.
F. de Vercellone	»	»	X^{e}	Rome, Barnabites	Bible.
Farfensis	»	»	XIe	Rome, Vatican, *lat.* 5729	Id.
Bible de Biasca	»	»	X^{e}	Milan, Ambrosienne, E. 53 *inf.*	Id.
* *Gigas libror.*	»	*gig*	XIIIe	Stockholm	Id.
Demidovianus	»	*dem*	XIIIe	Ms. disparu édité par Matthæi	Nouv. Test.

La plupart des abréviations en italiques ont été mises en usage par Tischendorf; quelques-unes par Scrivener et par Berger. — Les lettres sont celles dont Wordsworth se sert pour désigner les manuscrits collationnés par lui en vue de son édition critique du Nouveau Testament d'après la Vulgate. Nous avons fait entrer dans notre tableau tous les manuscrits de Wordsworth, excepté : F VIIIe-IXe, Évang. Londres, Musée britan., *addit.* 5463; I, *ing.* VIIe, Évang. très mutilés, Munich, Biblioth. de l'Université, *Ms. fol.* 29, venant d'Ingolstadt; L_2, Paul, VIIIe, Paris, Biblioth. nation., *lat.* 335; M_2, Act. Cath. Apoc., IXe-X^{e}, Munich, *lat.* 6230; R_2, Paul, VIIe, Vatican, *Regin. lat.* 9, parce que l'origine et l'histoire de ces manuscrits sont trop peu connues.

Note. — Dans les tableaux joints à cet article on a essayé de donner partout la cote actuelle des manuscrits en indiquant entre parenthèses l'ancienne cote lorsqu'elle a été changée depuis peu d'années. — Pour les manuscrits conservés à la Vaticane, lorsque le fonds n'est pas spécifié, il s'agit du fonds *vatican* proprement dit. — Les numéros des manuscrits *grecs* de la Biblioth. nation. de Paris, sans autre mention, se rapportent aux *Codices regii*. — Nous avons quelquefois négligé d'ajouter à la cote la mention *grec* ou *latin* pour certaines bibliothèques (la Bibl. imp. de Vienne, par exemple) où les manuscrits grecs et latins ont une numérotation à part. Les numéros indiqués par nous sont alors ceux du catalogue spécial.

F. PRAT.

MAOCH (hébreu : *Ma'ôk ;* Septante : Ἀμμάχ), père d'Achis, le roi de Geth auprès duquel David chercha un refuge pendant la persécution de Saül. I Reg., xxvii, 2. Sur son identification avec Maacha de III Reg., ii, 39, voir Maacha 3, col. 465.

MAON (hébreu : *Mâ'ôn,* « habitation » ou « lieu de refuge » ; Septante : Μαωρ, Jos., xv, 55 ; partout ailleurs, Μαών), nom d'un Israélite, d'une ville de Juda et du désert qui est dans le voisinage de cette ville, et enfin d'une autre ville dans le texte hébreu.

1. MAON, fils de Sammaï, de la tribu de Juda. Il fut « le père », c'est-à-dire le fondateur ou le restaurateur de Bethsur (t. i, col. 1747). I Par., ii, 45.



210. — Vue de *Tell-Ma'in.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

2. MAON, ville de la tribu de Juda. Elle est nommée, après Hébron, avec les villes méridionales de la tribu : Carmel, Ziph et Iota. Jos., xv, 55. La colline sur laquelle sont épandus ses débris est connue sous le nom de *Tell-Ma'in* (fig. 210) et la ruine elle-même sous celui de *Khirbet-Ma'în.* Le *tell-Ma'în* est situé au sud, à un kilomètre de *Kermel,* six de *tell ez-Zif,* quatorze d'Hébron et à quatre et demi au sud-est de *Yatta.* Ces trois noms, *Kermel, Zif* et *Yatta,* désignant des lieux voisins de *Ma'in* et rappelant les trois antiques cités nommées avec Maon, ne permettent pas de douter de l'identité des noms de *Ma'in* et *Mâ'ôn,* ni de l'identité de site.

1° *Description.* — Le *tell-Ma'în* est assis sur la ligne de faite des deux versants de la mer Morte et de la mer Méditerranée, au bord d'un petit plateau onduleux s'étendant à l'ouest, à la distance de quelques kilomètres, vers *Semoûa'* et *Yatta.* Sa hauteur, au-dessus du niveau de la Méditerranée, est de 935 mètres. De son sommet on jouit, sur tout le sud de la Palestine, d'une vue très étendue, déjà vantée dans les Talmuds. Tal. Bab., *Zebahîm,* 118, *b.* Elle ne devait, en effet, pas être sans charme, quand le désert, à l'orient, n'avait pas encore perdu la chevelure de broussailles dont il était revêtu et que toute la campagne des alentours était plantée de vignes luxuriantes dont l'existence ancienne est encore attestée par de nombreux pressoirs que l'on trouve presque à chaque pas. — La ruine recouvre le flanc occidental de la colline. Les arasements des murs et les pierres des décombres témoignent que la petite ville était régulièrement bâtie et devait être de quelque importance. Son approche paraît avoir été défendue par un petit fort dont on voit quelques restes au nord-ouest, au pied de la colline, à quelques pas de la ruine. Il était construit avec des pierres taillées en bossage d'assez forte dimension. Une tour rectangulaire, d'environ huit mètres de longueur et de sept de largeur, bâtie avec un appareil identique à celui de la construction inférieure, couronnait le sommet de la colline. Le *tell* est perforé de citernes nombreuses et de grottes qui ont dû servir d'habitation, toutes creusées dans le calcaire tendre de la montagne ; un grand nombre d'autres de même genre se rencontrent dans le voisinage.

2° *Histoire.* — Maon semble avoir été occupée par les descendants de Caleb, car c'est sans doute elle-même ou sa population en général que désignent les généalogies des Paralipomènes et non un fils spécial de Caleb, quand ils portent : « Maon fut fils de Sammaï et Maon fut père de Behtsur. » I Par., ii, 45. Selon toute vraisemblance, il faut entendre : la population de Maon vient de Sammaï (individu ou groupe venus de Sammaï, d'Hébron, de Marésa qui tirent leur origine de Caleb). On sait du reste que Nabal, qui occupait la campagne de Maon, « était calébite. » I Reg., xxv, 3. — Faut-il entendre de Maon de Juda et de ses habitants le passage de I Par., iv, 39-41, racontant l'expédition des Siméonites, au temps

du roi Ézéchias, pour se procurer des pâturages pour leurs troupeaux? Certains le pensent, mais cette opinion est communément repoussée comme contraire au contexte indiquant clairement une région lointaine, à l'orient de l'Arâbah désignée par le nom de « la vallée ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1002, et GADOR, t. III, col. 34. — La Maon désignée en ce passage est une ville différente, située en effet à l'est de l'Arâbah et au sud-est du territoire de la tribu de Siméon, à vingt-cinq kilomètres environ au sud-est de Pétra, dans une région abondante en sources et fertile en pâturages. Voir MAONITES. Il est moins facile de déterminer de quelle Maon il est parlé dans un autre passage des Paralipomènes où les Maonites sont nommés une seconde fois. II Par., XXVI, 7. « Dieu l'aida, dit le récit en parlant du roi Ozias, fils d'Amasias, contre les Philistins et contre les Arabes qui habitaient dans Gurbaal et contre les Maonites. » Les Maonites, *ham-Me'ônim* dans le texte hébreu, sont devenus de nouveau « les Minéens », οἱ Μιναῖοι, dans les Septante, et les « Ammonites » dans la Vulgate. Le passage manque dans les versions syriaque et arabe. Les critiques qui croient trouver Gurbaal au pays des Philistins ou dans son voisinage, au *tell el-Ghur* ou à *Ghurra*, cherchent les Maonites du même passage non loin, à Maon de Juda. Suivant eux, le roi Ozias n'était pas en état de pousser une expédition militaire jusqu'au delà de l'Arâbah et de Pétra. Pour d'autres critiques le nom des Arabes seul suffit à reporter à l'orient l'expédition d'Ozias, car il n'est pas possible de les chercher à Maon de Juda ni même à l'ouest de l'Arâbah, région habitée au temps d'Ozias, par les Israélites et les Iduméens. Les Septante, d'ailleurs, en employant le même nom dans les deux passages que nous venons de citer, n'indiquent-ils pas que pour eux, dans les deux cas, il s'agit du même pays? et en traduisant, dans le cas présent, le nom de Gurbaal par Pétra, ne témoignent-ils pas que les Arabes en question doivent se chercher l'orient de cette localité, et par conséquent aussi la Maon des Paralipomènes dont ils portent le nom? Cf. GURBAAL, t. III, col. 368-369, et Gesenius, *Thesaurus, loc. cit.* — Au retour de la captivité, le nom de Maon se retrouve dans le nom d'une tribu de Nathinéens revenus avec Zorobabel et appelés les *benê-Me'ônîm*, « les fils des Maonites. » I Esd., II, 50; II Esd., VII, 52. Il s'agit de Maon de Juda, d'après les uns; de Maon d'Idumée plus probablement, d'après les autres. — Au premier siècle de l'ère chrétienne, Maon avait une population juive et une synagogue; R. Yohanan ben Zakaï s'y rendait quelquefois. *Mekhilta*, sect. Yethro, 1, édit. Weiss, p. 69 *a*; Talmud de Babylone, *Sabbath*, 139 *a*; cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 121. — Josèphe nomme Maon *Emma, Ant. jud.*, VI, XIII, 6. Les Juifs des temps postérieurs la confondent avec une Maon voisine de Tibériade, connue dans le Talmud seulement, et qui paraît être l'Emmaüs ou « bains » de Tibériade de l'écrivain juif. *Ant. jud.*, XVIII, II, 3; *Bell. jud.*, IV, I, 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 121, note 11. — Au IVe siècle, Eusèbe nomme « Maon (écrite par lui Μανών) de la tribu de Juda », seulement pour indiquer un désert à l'orient de la Daroma, et en la citant n'ajoute rien de plus. *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 276; *De situ et nomin. hebraic.*, t. XXIII, col. 909. — Les ruines de *Ma'in*, ainsi que celles de *Kermel*, sont considérées par les gens de Yatta comme leur propriété; ils envoient paître leurs troupeaux aux alentours. — Voir Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. III, p. 193-196; V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 170-172; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1871, p. 530; *Survey of the western Palestine, Memoirs*, 1881-1883, t. III, p. 404.

L. HEIDET.

3. **MAON (DÉSERT DE)** (hébreu : *Midbar-Mâ'ôn*; Septante : ἡ ἔρημος ἡ Μαών), région inculte et sans villes à l'orient de la localité du même nom. — Ce désert est indiqué « dans l'Arabah, à la droite de Jésimon ». I Reg., XXIII, 24. Les Septante, au lieu de *bâ-ărâbâh*, « dans le désert, » ont lu *ma-ărâbâh*, « à l'occident, » à tort, ce semble, car « à l'occident », sans complément, paraît un non-sens. La Vulgate a suivi les Massorètes et a traduit par *in campestribus*, « dans la campagne, » c'est-à-dire sans doute dans le territoire désert s'étendant à l'ouest de la mer Morte et connu en général sous le nom de « désert de Juda ». Le Targum a rendu la locution hébraïque « à droite » par un mot indiquant sa signification précise, c'est-à-dire « au sud », *de-mid-dâraûm*. La version syriaque s'est contentée de dire « à côté ».

I. DESCRIPTION. — 1° *Situation.* — Le désert de Maon est la partie du désert de Juda située vers le sud de la région pierreuse, sauvage et abandonnée, située en face d'Hébron et de Ziph et particulièrement connue sous le nom de Jésimon. Voir 9 JUDA (DÉSERT DE), t. III, col. 1774-1775, et JÉSIMON, col. 1400-1401. — Le territoire de Carmel était compris dans le désert de Maon. Cf. I Reg., XXV, 2. Le territoire de Maon lui est assigné par le nom lui-même. — S'il est inutile de songer à tracer des limites précises à un territoire qui, non plus que tous ceux de même nature, n'en a jamais eu, on peut cependant déterminer assez exactement ce que les écrivains bibliques entendent par le désert de Maon. Voisin et au sud du désert de Ziph, puisque David, fuyant devant Saül venant du nord pour le poursuivre, arrive immédiatement au désert de Maon, I Reg., XXIII, 24-25, ce désert devait commencer à la vallée abrupte et profonde qui divisa naturellement les territoires de Ziph et de Maon et aujourd'hui appelée l'*ouâdi-Molâqi*. Si aucune donnée historique ne le restreint du côté du midi, il ne paraît pas possible de l'étendre au delà de l'*ouâdi-Seyâl* et de lui attribuer des territoires que d'autres villes, comme Arad ou Adada, devaient marquer de leur nom, en exerçant sur eux leur influence. Fixé à l'occident par les petites villes de Maon et de Carmel, il devait se développer jusqu'à la région désolée et déchiquetée, bordant sur une largeur d'environ 10 kilomètres le rivage de la mer Morte, que le désert d'Engaddi ou le Jésimon réclament pour eux.

2° *Caractères.* — Les caractères du désert de Maon sont en général ceux du désert de Juda au sud-est de Jérusalem et à l'est de Bethléhem. C'est un massif de collines d'un calcaire crétacé, recouvertes d'un sol peu profond de sable formé de pierre écaillée, de silex broyé et de gravier. Çà et là le rocher apparaît nu et gris. Par régions croissent des lentisques, des genêts du pays à fleur blanche et quelques autres arbustes épineux. Pendant l'hiver, quand les pluies tombent abondantes, le sol se recouvre d'un tapis de gazon ténu et court, d'un vert tendre, parsemé de fleurs nombreuses aux plus vives couleurs; pendant l'été, ce gazon desséché et jauni suffit encore, pour leur nourriture, aux troupeaux de chèvres et de moutons qui paissent toute l'année sur le flanc des collines. En quelques endroits, au fond d'une vallée ou sur un étroit plateau, de petits espaces, où s'est réunie un peu de terre végétale, sont semés d'orge ou de doura. Près de leur enclos, la famille du bédouin a dressé ses tentes pour surveiller d'un œil jaloux son petit champ et sa moisson. Les silos et les citernes creusés dans le roc dès les temps les plus anciens sont à côté. Les silos garderont les produits de la récolte et la paille dont seront nourris les chameaux; les citernes, obstruées par de grandes pierres, conserveront la provision d'eau où pendant la saison sèche les femmes du campement transporté plus loin viendront encore remplir leurs outres et où le pasteur amènera ses brebis au milieu de la journée pour les abreuver. Le désert de Maon n'est pas le désert horrible et inhabité, c'est le désert aux horizons ouverts et vastes, brillant le matin et le soir des miroitements cristallins de la pourpre et de l'or, c'est la grande campagne à l'air pur, embaumé et vivi-

fiant, à travers laquelle l'Arabe nomade, satisfait du produit de ses troupeaux, peut promener son indépendance et vivre simple et calme.

II. Histoire. — Tel est aujourd'hui ce désert, tel il était quand David avec les hommes qui le suivaient vint y chercher un refuge. Averti par les Ziphéens que le fils d'Isaï se cachait dans le voisinage de leur ville, Saül y vint avec une troupe dans le dessein de se saisir de lui. David s'était hâté de passer au désert voisin de Maon, où il était descendu au *séla'*, c'est-à-dire dans une région de rochers ou dans une vallée creusée dans la pierre. Saül l'y poursuivit et tandis que celui-ci « marchait d'un côté de la montagne, David et ses hommes allaient de l'autre côté. Or, David désespérait de pouvoir échapper à Saül, car celui-ci avait réussi avec ses hommes à entourer David et les siens comme d'un cercle et il était près de se saisir de lui ». En ce moment un messager apporta à Saül la nouvelle que les Philistins venaient d'envahir son territoire. Le roi dut abandonner sa poursuite pour se porter à la rencontre des Philistins. « C'est pourquoi, ajoute l'historien sacré, cet endroit fut appelé *Séla' ham-Maḥleqôt,* « le rocher de la séparation, » pour indiquer soit la situation dans laquelle se trouvaient respectivement les troupes de Saül et de David, soit plutôt pour rappeler le départ forcé de Saül et des siens. I Reg., XXIII, 24-28. — Les modernes ont cru reconnaître le nom de *maḥleqôt,* dans celui de l'ouadi *Malâqi',* situé, comme nous l'avons dit, aux confins septentrionaux du désert de Maon. Voir Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1879, t. II, p. 339; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, 1883, p. 314; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 154. Si, dans *Malâqi'* privé de la lettre *ḥ*, on peut ne pas reconnaître une dérivation de *maḥléqôt,* le caractère de cette vallée, grande crevasse rocheuse et abrupte si apte à servir de refuge et de cachette et répondant si exactement au nom hébraïque de *séla'*, sa situation à l'entrée du désert de Maon, où devait se trouver David poursuivi par Saül, ne permettent guère de douter de l'identité du lieu. Le nom de *ouâd' el-Khabrah,* « la vallée de la nouvelle, du message, » donné à l'ouadi *Malâqi',* là où il cesse d'être un abîme ouvert au milieu du désert, ne serait-il pas aussi une appellation traditionnelle faisant allusion au même fait raconté par la Bible? Quoi qu'il en soit, David, après le départ de Saül, craignant le retour de son persécuteur, se réfugia dans le désert plus inabordable d'Engaddi. Le roi d'Israël revint, en effet, et il ne se désista de sa poursuite que vaincu par la magnanimité de David, quand celui-ci l'eut épargné dans la caverne où il se contenta de couper le bord de son manteau. I Reg., XXIV. Après que Saül se fut éloigné, David et ses gens montèrent de nouveau au désert de Maon. I Reg., XXV, 2. — Le texte hébreu actuel, la Vulgate, la version syriaque et la plupart des autres, lisent *Parân* ou *Pharan,* au lieu de Maon. Cette dernière leçon est celle des Septante (*Codex Vaticanus*) : s'adaptant seule à la suite du récit, elle est sans contredit la véritable et l'erreur des autres s'explique facilement par la similitude graphique des noms מעון et פארן. — Le ℣. 2 est un simple préambule pour indiquer le lieu où se passa l'épisode de Nabal et d'Abigaïl. Nabal ayant refusé de faire participer David et ses gens à la fête de la tonte des brebis, David voulut s'en venger, mais sa colère fut apaisée par Abigaïl, femme de Nabal, et celui-ci étant mort quelques jours après, elle devint l'épouse du jeune héros. I Reg., XXV. Voir Abigaïl 1, t. I, col. 47; David, t. II, col. 1313. Ce récit le fait présumer, David habita assez lontemps le désert de Maon, sans qu'il soit possible néanmoins de fixer la durée de ce séjour. Il quitta ensuite ce désert pour retourner au désert de Ziph. I Reg., XXVI, 2. — La région qui fut le désert de Maon est aujourd'hui appelée du nom de la tribu des Arabes nomades qui l'occupent, « le territoire des Arabes *Djâhalin.* » La zone de leur parcours s'étend au delà de l'ouâdi-Seyâl, jusque dans le voisinage d'*ez-Zoueirâh.* Leur nom (sing. *Djâhal*) a la même signification que celui de l'antique occupant du district, Nabal, « sot, ignorant, insensé. » Cf. I Reg., XXV, 23. La réputation de la tribu parmi les autres Arabes répond à son nom et paraît justifiée. Étant descendu, en 1898, dans un de leurs campements pour y passer la nuit, nous rencontrâmes un homme qui se mit à vanter les exploits de sa jeunesse, parmi lesquels il comptait une trentaine d'assassinats que rien ne justifiait. Le clan auquel nous avions demandé l'hospitalité était celui de feu Abou Da ouk dont F. de Saulcy a eu l'occasion de tracer le portrait dans son *Voyage autour de la mer Morte,* 2 in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 179-183. L. Heidet.

4. MAON, nom, dans le texte hébreu, d'une ville et de la tribu qui l'habitait. Jud., X, 12. Les Septante ont rendu ce nom par Μαδιάμ et la Vulgate par *Chanaan.* La leçon *Chanaan* de la Vulgate, Jud., X, 12, est sans doute inexacte; mais celle des Septante, *Madian,* est peut-être correcte dans ce passage; elle a, en tout cas, l'avantage de faire allusion à des faits connus et récents, à l'invasion des Madianites du temps de Gédéon, dont l'histoire est racontée, Jud., VI-VIII, IX, 17, tandis qu'il n'est nulle part question dans l'Écriture d'une guerre des Hébreux avec les Maonites au temps des Juges. Il est néanmoins possible que Maon désigne ici la ville principale de la tribu des Maonites dont il est parlé dans plusieurs passages de l'Écriture. Voir Maonites.

MAONATHI (hébreu : *Me'ônôtai;* Septante : Μαναθί), fils d'Othoniel, de la tribu de Juda, d'après la Vulgate. I Par., IV, 13-14. Elle porte : « Les fils d'Othoniel, Hathath et Maonathi. Maonathi engendra Ophra. » L'hébreu et les Septante ne nomment point Maonathi parmi les fils d'Othoniel et ils le font apparaître sans avoir parlé de sa filiation : « Fils d'Othoniel : Hathath. Et Maonathi engendra Ophrah. » Il est difficile de ne pas reconnaître une lacune dans ces deux textes et il y a lieu de croire que les copistes ont omis ce nom par mégarde dans le ℣. 13, tandis que la Vulgate l'a exactement conservé. En hébreu, *me'ônôtai* signifie « mes habitations », ce qui a fait penser à plusieurs qu'Othoniel aurait fondé ou restauré une ville de ce nom. On ne trouve du reste nulle part ailleurs de localité appelée *Me'ônôtai;* quelques-uns ont pensé qu'il pouvait être question de la ville de Maon, qui était en effet dans la tribu de Juda. Jos., XV, 55. Voir Maon 2, col. 699.

MAONITES (hébreu : *Me'unîm;* Septante : Μιναῖοι), tribu probablement iduméenne. La Vulgate n'a conservé leur nom que dans Esdras et Néhémie, sous la forme *Munim.* I Esd., II, 50; II Esd., VII, 52. Quoique le pays qu'ils habitaient ne soit pas connu d'une manière certaine, on croit assez communément aujourd'hui que les *Me'unim* avaient pour centre principal la ville de *Ma'an,* dans les montagnes de l'Idumée.

I. Site. — 1° Le nom de la ville qui paraît avoir été le centre de leur tribu s'est conservé jusqu'à nos jours sous la forme *Ma'an.* On distingue le grand Maan, au nord, et le petit Maan au sud. Les deux villages sont à une distance d'un quart d'heure l'un de l'autre, à cinq heures de voyage à l'est de Pétra, sur la route des pèlerins musulmans qui se rendent de Syrie à la Mecque et qui font une halte de deux jours en ce lieu à cause des sources qu'on y rencontre. L'endroit est très fertile et produit des grenades, des abricots et des pêches en abondance et d'excellente qualité, mais il est placé au milieu d'une contrée rocheuse, qui a fait donner son nom à l'Arabie Pétrée, et les environs ne peuvent pas être cultivés, ce qui oblige les habitants à se pourvoir ailleurs de blé et d'orge. Ils vivent surtout de brigandage

et de razzias et habitent dans des maisons bâties en pisé. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria,* in-4°, Londres, 1822, p. 436-437; Fr. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* p. 12, 42; Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia deserta,* 2 in-8°, Cambridge, 1888, t. I, p. 32-35. Malgré les rochers qui font du pays un désert, il y pousse des herbes sauvages qui sont très goûtées des chameaux, Burckhardt, *ibid.*, de sorte que les Maonites ont pu être autrefois une tribu pastorale florissante, comme il est dit des *Me'anîm,* dans le récit de I Par., IV, 41. — 2° F. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* p. 41-42, relève ce qu'il y a d'incertain dans l'identification des *Me'unim* avec les habitants de *Ma'an* et propose de voir le nom des *Me'unîm* dans celui du puits appelé *Madjen,* sur le mont *'Araï, ibid.*, p. 17, mais cette opinion ne repose que sur une pure ressemblance de nom. — Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. II, 1890, p. 450, assimile les *Me'unim* aux Minéens, Strabon, XVI, IV, 2; Diodore de Sicile, III, XLII, 5, en s'appuyant sur l'épigraphie. On objecte contre son hypothèse que les Minéens habitaient un pays trop éloigné, au sud-ouest de l'Yémen, pour qu'on puisse les confondre avec les Maonites de la Bible. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1002. Il est vrai que les Septante ont rendu *Me'unim* par Minéens, Μειναῖος ou Μιναῖος, I Par., IV, 41 (Lucien : Κιναίους); II Par., XX, 1 (Lucien : Αμμανιειμ); XXVI, 8; Job, II, 11; XI, 1; XX, 1; XLII, 17 *e* (cf. Hatch et Redpath, *Concordance to the Septuagint, Supplement,* 1900, p. 111), mais cette traduction est en réalité en contradiction avec l'Écriture elle-même qui indique que les *Me'unim* habitaient le pays d'Édom. On voit d'ailleurs par les variantes de la recension de Lucien que la leçon Μιναῖοι est douteuse en quelques endroits. Dans I Esd., II, 50, le nom est aussi transcrit Μοουνίμ ou Μανωεμείν et dans II Esd., VII, 52, Μεϊνών ou Μεσεινώμ. — Sur les Minéens, voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography,* t. II, 1857, p. 357-359; J. H. Mordtmann, *Beiträge zur Minäischen Epigraphie,* in-8°, Weimar, 1897 (dans les *Semitische Studien* de Bezold, Heft 12); Fr. Hommel, *Das graphische* ה *im Minäischen und das Alter der minäischen Inschriften,* dans les *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft,* 1897, p. 258-272; H. Winckler, *Muṣri, Meluḫḫa, Ma'in, ibid.*, 1898, I, IV; Otto Weber, *Das Alter der minäischen Reichs, ibid.*, 1901, p. 1-60; Fr. Hommel, *Süd-Arabische Chrestomathie... Minäische Inschriften,* in-4°, Munich, 1893.

II. HISTOIRE. — 1° D'après plusieurs commentateurs, il est déjà question des habitants de Maon d'Idumée dans Jud., X, 12, mais le fait est douteux. Voir MAON 3. — 2° Les Maonites paraissent pour la première fois, d'une manière certaine, sous le règne de Josaphat, roi de Juda. Dans la coalition qui se forma contre ce prince, les Moabites et les Ammonites eurent pour alliés les Maonites. II Par., XX, 1; cf. 10, 23 (la Vulgate a par erreur « Ammonites », au ℣. 1). Mais la mésintelligence éclata entre eux et tourna les descendants de Lot contre les Maonites et ceux-ci furent exterminés. Voir JOSAPHAT 3, t. III, col. 1649. — 3° Plus tard, un des successeurs de Josaphat, Ozias, assujettit les *Me'unim,* qui lui payèrent tribut. II Par., XXVI, 7-8. Dans cet endroit, comme dans le précédent, la Vulgate confond encore les Maonites avec les Ammonites. Au ℣. 8, le texte hébreu porte « Ammonites » comme le latin, mais la leçon des Septante et le contexte lui-même montrent qu'il faut lire *Me'unim* dans le texte original. — 4° Il est raconté, I Par., IV, 41-42, que sous le règne d'Ézéchias, arrière-petit-fils d'Ozias, des Siméonites battirent les Maonites (la Vulgate a omis leur nom) et s'établirent dans leur pays, abondant en pâturages. Voir le récit de leur expédition au mot GADOR, t. III, col. 34. — 5° Les fils des *Me'unîm* sont mentionnés dans I Esd., II, 50, et II Esd., VII, 52, parmi les Nathinéens (voir NATHINÉENS), qui revinrent avec Zorobabel en Palestine de la captivité de Babylone. Ce sont les deux seuls passages de l'Écriture, où la Vulgate ait conservé leur nom, qu'elle écrit *Munim.* Ils sont énumérés immédiatement avant les Nephusim, tribu ismaélite qui devait résider à l'est de la Palestine et non loin de *Ma'an.* Comme ils figurent dans la liste des Nathinéens, qui étaient les serviteurs du Temple, on doit en conclure que ces *Me'unim* revenus de captivité étaient les descendants de Maonites qui avaient été emmenés captifs à Jérusalem, à la suite d'une des guerres faites contre eux par les rois de Juda.

F. VIGOUROUX.

MAOZIM (hébreu : *Mâ'uzzîm;* Septante : Μαωζειμ). Dans une des révélations que reçoit Daniel, XI, 37-39, il est dit d'un roi : « Il n'aura égard ni aux dieux de ses pères, ni à l'objet du désir des femmes; il n'aura égard à aucun dieu, car il se glorifiera au-dessus de tous; mais le dieu des *mâ'uzzîm* à la place (des autres dieux, et non « sur son piédestal »), il honorera; et le dieu que ne connaissaient pas ses pères, il honorera avec de l'or et de l'argent et des pierres précieuses et (tout) ce qu'on peut désirer. » Ce prince est probablement Antiochus IV Épiphane, qui se fit honorer à Jérusalem sous le titre de θεὸς ἐπιφανής et « se glorifia ainsi au-dessus de tous » les dieux. Quant au dieu des *mâ'uzzim,* les versions en ont donné des leçons très variées. Au lieu de « Mais le dieu des *mâ'uzzim* à la place (des autres dieux), il honorera », les Septante (édit. Swete, t. III, Cambridge, 1894), donnent : καὶ ὑποταγήσεται αὐτῷ ἔθνη ἰσχυρά, ἐπὶ τὸν τόπον αὐτοῦ κινήσει. Dans l'édition de Sixte-Quint, nous trouvons la transcription matérielle de notre texte hébreu : θεὸν Μαωζειμ. De même dans le *Codex Alexandrinus :* μαωζεί. La Vulgate, suivant le même procédé, lit *deum Maozim.* Enfin la Peschito a traduit *'alôho 'ašîno* (Polyglotte de Walton), ce qui suppose un texte hébreu אֱלֹהַ עַז, « un dieu fort. » Un assez grand nombre d'exégètes, depuis Gesenius, *Thesaurus,* p. 1011, jusqu'à Marti, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1901, p. 88, voient dans ce dieu Jupiter Capitolin dont Antiochus IV introduisit le culte en Syrie et auquel il commença à élever un temple dans Antioche; cf. Tite-Live, XLI, 20; et ils traduisent l'hébreu par *Deus munimentorum.* G. Hoffmann, *Ueber einige phön. Inschriften,* p. 29 (dans les *Abhandl. der Ges. der Wissench. zu Gött.*, 1890), a pensé à Ζεὺς Πολιεύς. Mais, ainsi que le remarque Marti, ce dieu était le dieu de la famille des Séleucides. S'il s'agissait de lui, l'auteur sacré ne pourrait pas reprocher à Antiochus IV d'avoir abandonné les dieux de ses pères. Bevan, *Journ. of Hell. Stud.*, 20, 26-30 (1900), propose de reconnaître dans le dieu des *mâ'uzzim* Antiochus lui-même divinisé ou le Jupiter Olympien avec lequel le roi se serait identifié; cf. II Mach., VI, 2, et Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* Berlin, 1903, p. 303. En réalité, le mot hébreu *mâ'uzzîm,* מָעֻזִּים, paraît venir de עוּז, « chercher un refuge, » plutôt que de עזז, « être fort, » et il signifie « forteresse » dans le sens de lieu de refuge. C'est avec cette signification qu'il est employé en d'autres passages de la Bible, par exemple, dans ce même chapitre, Dan., XI, 7 10, et Is., XVII, 9, etc. — Voir Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch,* Leipzig, 13e édit.; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, 1902, col. 2988. Le dieu des *mâ'uzzîm* serait donc le « dieu des forteresses » ou le « dieu des refuges », c'est-à-dire probablement le *Jupiter hospes* (Vulgate : *hospitalis*), Ζεὺς ξένιος (Septante) que le roi voulait faire vénérer par les Juifs, d'après II Mach., VI, 2. Voir JUPITER, t. III, col. 1867.

F. MARTIN.

MAPSAM (hébreu : *Mibśâm;* Septante : Μαβασάμ), fils de Sellum, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 25. Il eut pour fils Masma. Cf. MABSAM, col. 471.

1. MARA (hébreu : *Mârâ'*; Septante : Πικρά). Quand Noémi revint du pays de Moab à Bethléhem sa patrie, elle dit aux femmes de la ville qui la reconnaissaient et l'appelaient par son nom : « Ne m'appelez pas Noémi (la belle ou l'agréable), appelez-moi Mara (l'amère), parce que le Tout-Puissant m'a remplie d'amertume (*hêmar*). » Ruth, I, 20. Elle faisait par là allusion à la mort de son mari Élimélech et de ses deux fils, Mahalon et Chélion, qu'elle avait perdus dans le pays de Moab, où ils étaient tous allés se réfugier pendant une famine. Voir Noémi.

2. MARA' (hébreu : *Marah,* Exod., XV, 23; Num., XXXIII, 8; XXXIII, 9; avec *hé* local, *Maratah,* Exod., XV, 23; Septante : Μέρρα Πικρία, Exod.. XV, 23; et Πικρίαι, Num., XXXIII, 8; XXXIII, 9), première station des Israélites dans le désert, après le passage de la mer Rouge. Exod., XV, 23-26; Num., XXXIII, 8-9. Le nom de *Marah,* donné à cette localité, Exod., XV, 23, *par anticipation,* dérive de la racine *mârar,* « être amer. » Les Israélites appelèrent cette première station après le passage de la mer Rouge *Marah,* parce que les eaux qu'ils y trouvèrent étaient *marym,* « amères. » « Après que Moïse eut fait sortir les Israélites de la mer Rouge, ils entrèrent, dit l'Exode, XV, 22-23, au désert de Sur (voir Sur); et ayant marché trois jours dans la solitude, ils ne trouvaient point d'eau. Ils arrivèrent à Mara; et ils ne pouvaient boire des eaux de Mara parce qu'elles étaient amères. C'est pourquoi on lui donna un nom qui lui était propre, en l'appelant Mara, c'est-à-dire amertume. »

I. Identification. — Où était situé Marah? Les pèlerins anciens ne se sont pas préoccupés de l'identifier. Cf. S. Jérôme, *De situ et nominibus loc. hebraic.,* t. XXIII, col. 909. — Sainte Silvie, dans les fragments de



211. — Fontaines d'*Ayoun-Mouça.*
D'après une photographie.

son pèlerinage au Sinaï (vers l'an 385) publié par Gamurrini, *Studi e documenti di storia e diritto,* an. IX, Rome, 1888, n'en parle pas, non plus qu'Antonin de Plaisance (vers l'an 570), *Itinéraire,* dans les *Acta sanct.,* maii t. II (1680), p. XV, n. XLI. Dans les siècles suivants, on a identifié Marah avec Ayoun-Mouça, « les fontaines de Moïse, » à douze milles environ de Suez, à l'est de la mer Rouge. C'est une petite oasis où l'on rencontre quelques sources d'eau limpide, mais légèrement saumâtre, avec des bouquets de palmiers. Cf. Adrichomius, *Descriptio deserti Pharan,* Cologne, 1660, n. 39 59; P. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* II, 57, Paris, 1588, p. 275; Fr. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Venise, 1881, t. II, p. 732. On peut bien admettre, selon la tradition locale, que les Israélites, en allant de la mer Rouge à Marah, se soient reposés à Ayoun-Mouça (fig. 211) selon la coutume des pèlerins qui vont de l'Égypte au Sinaï, mais on ne peut identifier les fontaines de Moïse avec Marah, parce qu'elles ne sont pas à trois jours de distance de la mer Rouge. Un voyageur du XVe siècle, Surianus, *Trattato di Terra Sancta e dell' Oriente,* édité par le P. G. Golubovich, des Frères Mineurs, Milan, 1900, p. 175, distingue avec raison « les fontaines de Moïse » de Marah. Un grand nombre d'explorateurs modernes depuis Burckhardt, *Travels in Syria,* 1822, p. 472, identifient Marah avec Aïn-Haouarah (fig. 212), presque à 20 kilomètres de Ayoun-Mouça, vers le sud, sur la voie traditionnelle de Suez au Sinaï. Cf. Schubert, *Reise in den Morgenland,* 1839, t. II, p. 274; Robinson, *Biblical Researches,* 1841, t. I, p. 97; Grant, *Egypt and Sinai,* p. 197; Wellsted, *Travels in Arabia,* 1838, t. II, p. 39-40; Lottin de Laval, *Voyage dans la péninsule arabique du Sinaï,* in-4°, Paris, 1855-1859, p. 214; Tischendorf, *Reise in den Orient,* in-8°, Leipzig, 1846, t. I, p. 188; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* p. 116; Bartlett, *From Egypt to Palestine,* p. 198; Crelier, *L'Exode,* Paris, 1895; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 451. — Voici leurs arguments : — 1° Quoique l'étymologie de Marah soit plus d'accord avec Ouadi-Mereira, « la vallée de l'eau amère, » à 46 kilomètres d'Ayoun-Mouça, cf. H. S. Palmer, *Sinai,* in-12, Londres, p. 190, cependant on peut bien appliquer aussi la signification de ce mot à Aïn-Haouarah, « la fontaine de la destruction ou de la ruine. » — 2° En admettant, selon l'opinion traditionnelle et assez commune encore aujourd'hui, que le passage miraculeux de la mer Rouge ait eu lieu dans les environs de Suez, la distance d'Aïn-Haouarah concorde exactement avec les trois jours de chemin indiqués par le texte biblique. — 3° Les Israélites, dans ces trois jours, « marchèrent dans le désert et ils ne trouvèrent point d'eau. » Exod., XV, 22. « Cette notice laconique, observe H. S. Palmer, *Sinai,* p. 189-190, met parfaitement en relief le caractère principal de cette contrée à l'époque actuelle. Une plaine morte et stérile, couverte seulement de quelques herbes et de quelques arbustes misérables, des cailloux noircis et rayés par le sable, une monotonie désolante, l'absence totale d'eau, à part celle que fournissent une demi-douzaine de crevasses remplies d'eau saumâtre, sur une superficie de 1 400 kilomètres carrés, tout cela ne produit que trop vivement dans l'esprit du voyageur l'impression d'un désert sans eau. » — 4° En outre, la physionomie de la contrée, la qualité des eaux et la position d'Aïn-Haouarah favorisent cette opinion. « La fontaine, dit Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 452, est au centre d'une petite éminence, établie sur un dépôt calcaire : elle a environ 1^{m}80 de circonférence et 60 centimètres de profondeur. La qualité de l'eau varie un peu, selon les saisons, mais elle est toujours mauvaise et amère. Au témoignage de Burckhardt, les hommes ne peuvent la boire et les chameaux eux-mêmes ne s'y désaltèrent que lorsqu'ils souffrent beaucoup de la soif. Randall la compare à une solution légère de sel de Glauber, Bartlett ou sel d'Epsom. » On a objecté, contre cette identification, la petite quantité d'eau qu'on trouve à Aïn-Haouarah, et qui est insuffisante pour désaltérer une multitude comme celle des Israélites et leurs troupeaux. Cette objection, dans l'état actuel d'Aïn-Haouarah, pourrait peut-être créer quelque difficulté; mais en ce temps-là la fontaine d'Aïn-Haouarah pouvait être plus abondante.

Quoique l'identification de Marah avec Aïn-Haouarah soit aujourd'hui la plus commune, il y a cependant des

voyageurs et des commentateurs qui se refusent à l'admettre. Les explorateurs anglais de l'*Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai*, 1868, ne se prononcent pas sur la localisation de Marah. F. von Hummelauer, *Comment. in Exod.*, Paris, 1897, p. 163, acceptant l'opinion de Hitzig, identifie Marah avec *Aïn-Nâba* ou *Aïn-el-Gharqad,* où est une fontaine très abondante d'eau saumâtre, à trois heures de Suez vers le sud, et une heure avant Ayoun-Mouça dans la même direction. Hummelauer, pour confirmer son opinion, dit que « les trois jours » de distance dont parle le texte sont indiqués non pas pour déterminer le temps employé pour arriver de la mer Rouge à Marah, mais pour faire ressortir la grande soif qui tourmentait les Israélites. Il faut reconnaître que dans l'état actuel de nos connaissances, comme nous ignorons le point précis du passage de la mer Rouge, et la route exacte suivie par les Israélites pour se rendre au Sinaï, nous ne pouvons pas établir avec certitude le site de Marah; mais si l'on admet avec un grand nombre d'auteurs anciens et modernes que le passage de la mer Rouge est bien vers l'extrémité nord du golfe de Suez actuel, l'identification de Marah avec Aïn-Haouarah est très vraisemblable. Cf. Vigouroux, *La Bible,* t. II, p. 452.

II. Les eaux amères ou saumatres. — Le texte sacré, Exod., XV, 25, dit que Moïse adoucit les eaux de Marah, pour que son peuple pût les boire, au moyen d'un bois que le Seigneur lui indiqua. Ce fait est mentionné encore dans Judith, V, 15, et Eccli., XXXVIII, 5. L'effet de l'adoucissement des eaux de Marah fut-il dû à une propriété spéciale de ce bois, ou à une action directe de Dieu? Le bois en question avait-il naturellement cette propriété, ou bien la reçut-il seulement dans ce cas? Le [illegible] de l'hébreu est-il un bois connu?

Voilà les questions que se sont posées beaucoup de voyageurs et d'exégètes anciens et modernes sans arriver à les résoudre d'une manière satisfaisante. — D'après Josèphe, *Ant. jud.*, III, I, 2, Moïse, ému par les plaintes du peuple, pria Dieu, prit un bâton et après l'avoir divisé dans le sens de la longueur, le jeta dans la fontaine et commanda aux Hébreux d'ôter l'eau de dessus, les assurant que au-dessous ils y trouveraient une eau potable, ce qui arriva. On ne saurait dire si l'historien juif a inventé ces détails ou s'il les a empruntés à quelque tradition populaire. Il ne détermine pas du reste quel était le bois employé. Les Pères de l'Église, sans examiner pour la plupart si la propriété de ce bois était naturelle ou non, et sans rechercher sa nature, se bornent à signaler le type figuratif du bois de la Croix. Cf. Cornelius a Lapide, *Comment. in Exod.,* Naples, 1854, t. I, p. 371. Cependant S. Augustin, *Quæst. in Heptat.*, t. XXXIV, col. 615, avec raison ne se prononce pas sur le caractère naturel ou surnaturel de la propriété curative du bois. Le Pseudo-Augustin, *De mirab. S. Script.*, *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 2167, nie que la propriété en question fût naturelle. Les exégètes modernes se divisent, quoique la majeure partie d'entre eux retient qu'il s'agit d'une propriété naturelle. — Elle est surnaturelle d'après R. Salomon, Abulensis, Glassius, Léon de Laborde, *Commentaire géographique de l'Exode,* in-f°, Paris, 1841, p. 84, et autres. — Elle est naturelle, d'après Nicolas de Lyre, Ménochius, Tirinus, Valois, Cajetan, Estius, et les modernes généralement. L'Ecclésiastique, XXXVIII, 4-5, semble confirmer cette opinion. Cf. Cornelius a Lapide, *Comment. in Pentateuch.*, Anvers, 1697, p. 457; J. de la Haye, *Biblia Maxima,* Paris, 1660, t. II, p. 125; dom Calmet, *Comment. in S. Script.*, Lucques, 1730, t. I, p. 455.

La même variété d'opinions existe parmi ceux qui ont essayé de trouver la plante ou l'arbuste correspondant à l'*'eṣ* de l'Exode. Selon R. Salomon et Abulensis, c'est l'*adelpha,* une plante très amère; pour Glassius, c'est un poison. D'après Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* édit. Migne, 1845-1846, t. III, col. 332, les Orientaux l'appellent *alnah*. Parmi les explorateurs modernes, depuis Burckhardt, *Travels in Syria,* 1822, p. 473, on a parlé beaucoup d'une plante appelée *gharkad* ou *ghürkûd,* le *peganum retusum* de Forskal, *Flora Ægyptiaco-arabica,* in-4°,



212. — Le *Aïn-Haouarah.*

Copenhague, 1775, p. LXVI : c'est un petit arbuste épineux qui est commun près des sources, et produit en été une baie rouge, douce au goût. Cf. aussi R. L. Desfontaines, *Flora Atlantica,* 2 in-4°, Paris, 1778, t. I, p. 372. Mais H. S. Palmer, *Sinai,* p. 40, dit que la baie en question n'a aucune propriété pareille, et n'a jamais été supposée la posséder par les Arabes. Burckhardt reconnaît lui-même que les Arabes ne possèdent aucun moyen d'adoucir l'eau saumâtre. *Travels in Syria,* 1822, p. 473. Partagent la même opinion : Murray, *Handbook for travellers in Egypt,* 1880, IIe part., p. 342; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* p. 116-118. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. II, p. 453-455. Cependant Lottin de Laval, *Voyage dans la péninsule arabique,* p. 215, prétend que les Arabes connaissent un moyen de corriger l'âcreté des eaux; ils emploient l'arbuste nommé *lassaf,* qui a quelque ressemblance avec le houx commun; et aussi des rameaux du câprier. Pour obtenir le même effet, Ferdinand de Lesseps dit que les Arabes se servent d'une espèce d'épine-vinette. *Conférence de M. Ferdinand de Lesseps à Nantes sur le canal maritime de Suez, cercle des Beaux-Arts, 8 décembre 1866,* in-12, Paris, 1867, p. 12. Il n'est pas improbable que ces deux explorateurs aient été mal informés par les Arabes, toujours extrêmement complaisants avec les étrangers; mais quand même on serait sûr qu'ils possèdent vraiment un moyen pareil, comment affirmer que c'est de celui-là que Moïse s'est servi? A. MOLINI.

MAR ABA, patriarche nestorien de 536 à 552, né à Halé, près du Tigre, dans le pays de Radan, mort à Séleucie-Ctésiphon. D'après sa biographie publiée par le P. Bedjan, le patriarche Mar Aba Ier appartenait d'abord à la religion de Zoroastre. C'était un homme instruit et puissant qui tourmentait les chrétiens. Converti à la suite d'un prodige, il fut baptisé dans le village d'Akad, s'adonna à l'étude des Saintes Écritures dans l'école de Nisibe, y apprit le psautier en quelques jours et fut chargé enfin d'enseigner au pays d'Arzoun. Plus tard il voulut visiter les saints lieux; il s'arrêta à Édesse où il apprit le grec, il alla ensuite à Alexandrie où il expliqua en grec les Saints Livres; il visita la Thébaïde, Athènes et Constantinople. De retour à Nisibe, il voulut se retirer au désert, pour y fuir la vue des discordes de l'Église nestorienne, dotée alors de deux patriarches ennemis. Les évêques l'obligèrent à enseigner à Nisibe, puis le choisirent pour patriarche, l'an 536, d'après Amr et Bar-Hébræus, ou l'an 539, d'après Élie. Cf. Braun, p. 93. Il pacifia l'Église nestorienne. Plus tard, revenu à Séleucie-Ctésiphon, il passait sa journée, jusqu'à la quatrième heure, à interpréter les Saints Livres et ensuite à rendre la justice entre fidèles et fidèles ou entre fidèles et païens, puis, durant la nuit, il écrivait aux divers diocèses. Les Mages, jaloux de ses succès, l'accusèrent auprès du roi de Perse d'être l'ami des Romains, de convertir des Mages à sa religion, d'empêcher les chrétiens de manger certaines viandes et de plaider devant les Mages et de leur défendre d'épouser la femme de leur père, leur bru ou leur tante. Après de longues discussions, Mar Aba fut exilé en Adorbigan, dans un village nommé Seres de Magousé, où était l'école centrale des Mages. Il y resta sept ans (542-549), après quoi, menacé de mort par les Mages qui avaient envoyé un émissaire pour le tuer secrètement, il s'enfuit à Séleucie-Ctésiphon et demanda au roi de le juger et de le faire mourir au grand jour s'il le méritait. Le roi lui fut favorable, mais les Mages le persécutèrent toujours et il passa les trois dernières années de sa vie (549-552) tantôt libre et tantôt prisonnier et chargé de chaînes.

On voit par sa biographie que la Sainte Écriture fut l'étude de prédilection de Mar Aba. Amr écrit aussi : « Mar Aba interpréta l'Ancien et le Nouveau Testament; » de plus Ebedjésus, dans son catalogue, lui attribue une version de l'Ancien Testament faite du grec en syriaque et des commentaires sur plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous ne savons pas s'il s'agit d'une version proprement dite du grec en syriaque ou seulement de la revision d'une version préexistante, car on ne la trouve citée par aucun des docteurs de l'Église nestorienne; il est donc possible que l'œuvre de traduction de Mar Aba ait été orale et qu'Ébedjésus se soit trompé en la supposant écrite. Il n'en est pas de même pour les commentaires, qui furent certainement écrits. Ses canons sur les Psaumes sont encore conservés dans les bibliothèques de Jérusalem, de Londres et de Munich. — Mar Aba écrivit encore des lettres synodales, des canons, des lois ecclésiastiques et une traduction de la liturgie de Nestorius. — Voir sa biographie dans Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques,* Paris, 1895, p. 206-274, texte syriaque résumé en allemand par Braun, *Das Buch der Synhados,* Stuttgart, 1900, p. 93-97. Une biographie plus courte nous est donnée dans *Maris, Amri* (*Amr*) *et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria* ed. et latine vertit Henricus Gismondi, Rome, 1896 et 1897, p. 39-41 du texte et p. 23-24 de la traduction. Cf. Bar Hébræus, *Chron. eccl.,* édit. Abbeloos et Lamy, Louvain, 1872-1877, t. II, col. 89-95; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 67, 83, 218-219. Ses œuvres canoniques ont été traduites en allemand par Braun, *loc. cit.,* puis publiées et traduites en français par J.-B. Chabot, dans *Notices et extraits des mss.,* t. XXXVII. Voir aussi dans le *Canoniste contemporain,* 1900, p. 20-27, la traduction par F. Nau de l'ordonnance relative aux empêchements de mariage. F. NAU.

MARAÏ (hébreu : *Mahărai;* Septante : Μεηρά), de la famille de Zaraï, de la tribu de Juda, originaire de Nétupha, chef de la dixième division de l'armée de David, comprenant vingt-quatre mille hommes et chargée du service pendant le dixième mois de l'année. I Par., XXVII, 13. C'était un des vaillants soldats de David. II Reg., XXIII, 28; I Par., XI, 30. Dans ces deux derniers passages, la Vulgate écrit plus correctement son nom Maharaï. Voir MAHARAÏ, col. 577.

MARAÏA (hébreu : *Merâyâh;* Septante : Ἀμαρία), chef de la famille sacerdotale de Saraïa, du temps du grand-prêtre Joacim, contemporain de Néhémie. Voir JOACIM 1, t. III, col. 1550.

MARAIOTH (hébreu : *Merayôṭ;* Septante : Μαρεώθ), nom de deux prêtres.

1. **MARAÏOTH,** prêtre, descendant d'Éléazar, fils d'Aaron, un des ancêtres d'Esdras. I Esd., VII, 3. La Vulgate écrit ailleurs son nom Méraioth. Voir MÉRAIOTH 1.

2. **MARAIOTH,** chef d'une famille sacerdotale qui, du temps du grand-prêtre Joacim, contemporain de Néhémie, était représentée par Helci. II Esd., XII, 15.

MARANATHA (μαρὰν ἀθά), mots araméens qu'on lit dans saint Paul, I Cor., XVI, 22 : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur qu'il soit anathème. *Maranatha.* »

1° *Interprétation des modernes.* — Les modernes ont donné de ces mots des explications et des traductions diverses. Tout le monde y reconnaît deux mots araméens, mais on les divise d'une manière différente. La plupart lisent מָרַן אָתָה, *Maran 'ătâh,* et traduisent : « Le Seigneur vient, » ou « viendra ». Wilke, *Clavis Novi Testamenti,* 3e édit. Grimm, 1888, p. 271. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch,* in-8°, Leipzig, 1894, p. 120, 297, coupe ainsi *Maranatha :* מָרָנָא תָא,

mâranâ' tâ' et le traduit : « Notre Seigneur, viens. » Cf. Apoc., XXII, 20. Bickell. dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. VIII, 1884, p. 403, l'avait précédé dans cette voie. Th. Nöldeke a approuvé cette explication, dans le *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 31 décembre 1884, p. 1023. Aug. Klostermannn, *Probleme in Aposteltexte neu erörtert,* in-8°, Gotha, 1883, p. 220-246, a imaginé une explication nouvelle de *Maranatha.* D'après lui, c'est la formule dont se servaient les chrétiens en se donnant le baiser fraternel : *atha* veut dire « signe » et la formule : « Le Seigneur est le signe. » Kautzsch, *Grammatik,* p. 174, observe avec raison que, si tel était le sens, il serait bien étrange que toute l'ancienne tradition ecclésiastique se fût trompée à ce sujet. Sur l'analyse de ce mot, voir aussi C. Siegfried, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1885, p. 127; R. Duval, dans la *Revue des études juives,* t. IX, p. 143.

2° *Interprétation des Pères.* — Cette façon de traduire *Maranatha* n'est pas conforme à l'explication qu'en ont donnée la plupart des Pères et en particulier les Pères grecs qui vivaient en Syrie où l'araméen était encore parlé de leur temps, et qui par conséquent connaissaient mieux encore que les savants de nos jours le véritable sens de cette locution. Ils expliquent *Maranatha* par « le Seigneur est venu », au passé, et non pas au présent ou au futur. « Que signifie *Maranatha?* » demande saint Jean Chrysostome, *Hom. XLIV in I Cor.,* 3, t. LXI, col. 377. Et il répond : « Notre Seigneur est venu (ἦλθε). » Théodoret de Cyr, expliquant ce mot, *In I Cor.,* XVI, 21, t. LXXXII, col. 373, s'exprime en ces termes : « *Maranatha.* Ce mot n'est pas hébreu, comme quelques-uns l'ont pensé, mais syriaque. Il s'interprète ainsi : « Le Seigneur est venu (ἦλθε). » Saint Jean Damascène donne la même explication : « Le Seigneur est venu (ἦλθεν). » *In I Cor.,* XVI, 22, t. XCV, col. 705. Théophylacte; de même, *In I Cor.,* XVI, 22, t. CXXIV, col. 793, ainsi que Suidas, *Lexicon,* édit. Bernhardy, 1853, t. II, col. 693. — Le témoignage des Pères latins a moins d'importance que celui des Pères grecs orientaux, parce que leur opinion ne peut être qu'un écho de celle des premiers, mais il atteste néanmoins ce que croyaient les docteurs qui les ont renseignés. Or, les plus savants des Latins s'expriment comme les Pères grecs. « *Maranatha,* dit saint Jérôme, *In I Cor.,* XVI, t. XXX, col. 772, est plutôt syriaque qu'hébreu. Il signifie : « Notre-Seigneur est venu (*Dominus noster venit*). » Cf. aussi *Patr. lat.,* t. LXXXII, col. 745, dans S. Isidore de Séville, *App. IX, ad l. VI,* cap. I, 9, 2. L'Ambrosiaster, *In I Cor.,* XVI, 22, t. XVII, col. 276, dit : « *Anathema maranatha,* ce qui s'interprète : Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur Jésus qui est venu, qu'il soit retranché. *Maranatha* signifie, en effet : Le Seigneur est venu. Cela (est écrit) à cause des Juifs qui disaient que Jésus n'était pas venu (*non venisse*); ils sont donc anathèmes par le Seigneur qui est venu. » Le mot *venit* est amphibologique en latin et on lui a souvent donné dans *Dominus venit* le sens du présent, tandis qu'il faut lui donner celui du passé; les explications de l'Ambrosiaster en sont la preuve.

La vraie signification de *Maranatha* fut cependant peu à peu oubliée et l'on ne doit pas trop s'en étonner. *Maranatha,* étant une locution d'une langue étrangère, devait être mal comprise, surtout au moyen âge, par des gens qui ignoraient complètement l'araméen. Comme elle était jointe au mot *anathema,* on lui donna, de même qu'à ce dernier, un sens imprécatif. On lit dans le troisième concile de Tolède (en 589) : *Cui hæc fides non placet aut non placuerit, sit anathema, Maran atha in adventu Domini Nostri Jesu Christi.* Voir *Concil. Tolet. III, fidei confessio,* XVIII, *Patr. lat.,* t. LXXXIV, col. 348. Dans les chartes et les testaments du moyen âge, cette formule d'imprécation est assez commune. Voir du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis,* édit. Henschel, t. IV, Paris, 1845, p. 270. L'explication d'*Anathema maranatha* par *perditio in adventu Domini,* qui se lit dans quelques chartes citées par du Cange, se trouve déjà dans saint Eucher, de Lyon († 450), *Instruct.,* II, 2, t. L, col. 815. Cf. aussi Potamius, *Epist. ad Athanas., Patr. lat.,* t. VIII, col. 1417, *Proditio in adventum Domini,* dans *Append. IX ad. l. VI,* 19. *Etymolog.* de S. Isidore de Séville, *Patr. lat.,* t. LXXXII, col. 745.

3° *Véritable signification de Maranatha.* — L'interprétation des Pères grecs et des anciens Pères latins est la plus exacte. Frd. Field, *Otium Norvicense,* 3 in-4°, Oxford, 1864-1881, t. III, p. 110, dit avec raison que מָרַן אֲתָא doit se traduire, non pas « Notre-Seigneur vient », mais « Notre-Seigneur est venu ». Le verbe *'ătâ'* est employé dans la traduction syriaque pour ἦλθε, Judæ, 14, ou pour ἥκει. Luc., XV, 27; I Joa., V, 20. Cette traduction est confirmée non seulement par la traduction de Théodoret et des autres Pères dont on a vu plus haut le témoignage, mais aussi par plusieurs scholiastes qui portent : Ὁ Κύριος ἦλθεν ou καραγέγονεν. Voir les passages de ces scholiastes, dans Hesychius, *Lexicon,* édit. J. Alberti, in-f°, 1766, t. II, col. 539, note 1; C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* editio octava major, t. II, 1872, p. 568. « Dans le fait, dit à ce sujet Kautzsch, *Grammatik,* p. 174, on doit avouer que la raison principale pour laquelle on traduit [*atha*] par le présent, dans le sens du futur, raison sur laquelle je m'étais appuyé moi-même [plus haut, dans le même ouvrage, p. 12], c'est que, d'après le contexte, il doit être question de la venue du Seigneur et de la parousie; or cette explication peut bien s'appuyer sur un préjugé exégétique. Il est donc possible que Chrysostome, Jérôme, Théodoret, Théophylacte, Érasme et d'autres eussent raison, quand, malgré l'entraînement du contexte, ils traduisaient par le passé. » L'interprétation patristique est non seulement soutenable, mais elle est la plus probable. On peut remarquer qu'elle semble confirmée par la *Doctrine des douze Apôtres,* X, 6, édit. Harnack, Leipzig, 1884, p. 35-36, où on lit à la fin de la prière après la communion : Ει τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαραν ἀθά· ἀμήν. « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. *Maranatha.* Ainsi soit-il. » Ces mots, dans l'action de grâces après l'Eucharistie, s'expliquent naturellement en les rendant par « Notre-Seigneur est venu »; ils n'ont pas de sens en les traduisant : « Notre-Seigneur viendra; » cette formule de prière (Kautzsch, *Grammatik,* p. 174) est une sorte de remerciement adressé au Sauveur pour lui rendre grâces de sa venue au milieu des hommes. F. VIGOUROUX.

MARBRE (hébreu : *šayiš* et *šêš,* analogue à l'assyrien *šaššu,* le marbre blanc; Septante : μάρμαρον; Vulgate : *marmor*), calcaire cristallisé sous la double influence de la pression et de la chaleur, et présentant après polissage une surface brillante et souvent veinée de différentes couleurs. Le marbre se rencontre aux endroits où des couches calcaires ont été comprimées latéralement par l'effet des mouvements orogéniques du sol. Le marbre blanc de l'île de Paros, dans l'Archipel, était célèbre dans l'antiquité. Par deux fois, I Par., XXIX, 2; Esth., I, 6, les versions traduisent les noms hébreux du marbre par πάριος, *marmor Parium,* et παρίνος λίθος, *parius lapis,* bien qu'il s'agisse d'un marbre de tout autre provenance. Le marbre était employé dans les constructions de luxe. David en avait rassemblé pour servir à édifier certaines parties du Temple. I Par., XXIX, 2. On en faisait des colonnes. Les jambes de l'Épouse sont comparées à des colonnes de marbre. Cant., V, 15. Le marbre fournissait de magnifiques dallages, tels que celui du palais d'Assuérus. Esth., I, 6. Comme il est éminemment propre à la sculpture, on en

fabriquait toutes sortes d'objets de prix et de statuettes. Apoc., XVIII, 12. On ne signale en Palestine aucune exploitation de marbre, ni ancienne, ni moderne. Les dépôts calcaires y avoisinent pourtant les soulèvements volcaniques. Il ne serait pas impossible qu'on eût parfois traité comme marbre certains calcaires à structure cristalline, tels que ceux qu'on rencontre au sud d'Hébron. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 19. Par contre, des marbres se trouvent dans le Liban. Voir col. 231. — La Vulgate traduit par *marmor* des termes hébreux qui désignent des pierres à graver, Exod., XXXI, 5, ou simplement des pierres de construction en général ou d'ornementation. II Par., II, 14; III, 6. H. LESÊTRE.

1. MARC (SAINT) (grec : Μάρκος, Μᾶρκος; Vulgate : *Marcus*), auteur du deuxième Évangile (fig. 213). — 1° *Son identification avec Jean Marc.* — La biographie



213. — Saint Marc l'évangéliste.
D'après Cahier, *Caractéristiques des saints*, t. I, p. 395.

du second évangéliste dépend de l'opinion que l'on admet sur son identité ou sa non-identité avec le personnage que les Actes des Apôtres nomment tantôt simplement Jean, XIII, 5, 13, tantôt Jean, surnommé Marc, XII, 12, 25; XV, 37, tantôt Marc tout court, XV, 39. Avec Baronius, Tillemont et Cotelier, des exégètes modernes ont distingué l'évangéliste Marc, disciple de saint Pierre, de Jean Marc, disciple de saint Paul. Patrizi, *De Evangeliis*, l. I, c. II, q. I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 33-36; *Comment. in Marcum*, Rome, 1862, p. 233-244; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, Vienne, 1867, p. 274-275; T. Lamy, *Introductio*, 5e édit., Louvain, 1893, t. II, p. 225; Drach, *Épitres de saint Paul*, 2e édit., Paris, 1896, p. 503. Mais la plupart des critiques avec toute l'antiquité, qui n'a connu qu'un seul Marc, voir Victor d'Antioche, dans Cramer, *Catenæ in Ev. S. Matthæi et S. Marci*, Oxford, 1840, p. 263, admettent l'identité de l'évangéliste avec Jean Marc, associé au ministère de Paul et de Barnabé. Nous adopterons ce dernier sentiment, non sans en reconnaître les difficultés. Voir t. III, col. 1166-1167. Jean était donc le nom hébreu, voir t. III, col. 1153, du second évangéliste, et Marc, son surnom romain, devenu plus tard dans les milieux grecs son *cognomen*. Le nom de Jean lui avait été donné par ses parents à la circoncision et était employé à Jérusalem. Le surnom de Marc lui a été appliqué plus tard, soit pour le distinguer d'autres Jean, soit plutôt en raison de l'usage répandu alors chez les Juifs d'ajouter à leur nom hébreu un nom grec ou latin. L'auteur des Actes mentionne d'abord ses deux noms, XII, 15, 25, puis successivement l'un ou l'autre des deux suivant les habitudes des lieux, pour bien marquer l'identité. Dans les Épîtres, le surnom est employé seul.

2° *Marc d'après les Actes des Apôtres.* — Sa mère se nommait Marie et possédait à Jérusalem une maison, dans laquelle les disciples étaient réunis de nuit, lorsque saint Pierre, en 42 ou 44, sortit de prison. Act., XII, 12. L'apôtre s'y rendit directement comme au lieu ordinaire des assemblées. On en a conclu que cette maison était vaste, que la famille était opulente, et que le père de Marc, nommé Aristobule dans les apocryphes, était mort, puisque Marie est nommée comme maîtresse de la maison. On a parfois voulu faire de cette maison le Cénacle, et aujourd'hui cette opinion a des tenants, surtout en Allemagne. Voir t. II, col. 400. Paul et Barnabé qui, au temps de la famine survenue en 46, étaient revenus à Jérusalem apporter aux fidèles les aumônes de leurs frères, emmenèrent avec eux Jean Marc, lorsqu'ils retournèrent à Antioche. Act., XII, 25. Comme Marc n'est pas nommé avec les prophètes et les docteurs de l'Église d'Antioche, Act., XIII, 1, on en a conclu qu'il n'était pas alors employé au ministère de la prédication. D'ailleurs, Paul et Barnabé, dans leurs prédications en Séleucie et en Chypre, avaient Jean comme ὑπηρέτης, c'est-à-dire, si on ne considère que la simple signification du mot, comme serviteur, chargé spécialement du service matériel, mais si on rattache cette expression à la phrase précédente, dans laquelle les apôtres sont dits prédicateurs de la parole de Dieu, Jean aurait été leur collaborateur dans ce ministère et ὑπηρέτης λόγου. Act., XIII, 5; cf. Luc., I, 2. Quand ils passèrent à Pergé en Pamphylie, Jean se sépara d'eux et retourna à Jérusalem chez sa mère. Act., XIII, 13. On ignore les motifs de cette séparation. Était-ce pour ne pas suivre ses compagnons dans des contrées inhospitalières? Était-ce par dissentiment réel au sujet de l'admission des gentils dans l'Église? On ne sait au juste et on est réduit à des conjectures. Toutefois, quand plus tard, au début de la seconde mission apostolique de Paul et de Barnabé, celui-ci accueillit Jean Marc qui les avait rejoints à Antioche et qui était décidé à les suivre désormais partout, Paul refusa catégoriquement le concours de celui qui les avait quittés dès la Pamphylie et qui n'était point allé à l'œuvre avec eux. L'apôtre le tenait donc pour pusillanime. Cf. Fouard, *Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 28-29, 100-102. Il y eut à ce sujet un violent désaccord, παροξυσμός, entre Paul et Barnabé, au point qu'ils se séparèrent et allèrent chacun de leur côté. Barnabé prit Marc avec lui et partit pour Chypre. Act., XV, 37-39. Cf. t. I, col. 1463. Dès lors, les Actes se taisent sur le compte de Marc.

3° *Marc d'après les Épîtres.* — Marc reparaît plus tard auprès de saint Paul. Dans l'Épître aux Colossiens, écrite en 61 ou 62, au début de la captivité de l'apôtre à Rome, voir t. II, col. 869, Marc est nommé avec les autres compagnons de saint Paul et ses coadjuteurs qui étaient de la circoncision. Col., IV, 10, 11. Paul, ℣. 10, salue de sa part les Colossiens, ainsi que Philémon. Philem., 24. Marc était donc avec l'apôtre à Rome. Celui-ci oubliant la séparation antérieure, lui avait fait bon accueil et il le recommandait chaudement aux Colossiens : « S'il va chez vous, recevez-le bien. » Dans ce passage, saint Paul indique incidemment l'origine juive de Marc et confirme ainsi les renseignements des Actes sur Jean Marc. Il ajoute un détail nouveau et nous apprend que

Marc était ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, « le cousin germain ou le neveu de Barnabé. » Voir t. I, col. 1462, 1463. Marc serait-il, comme son parent, de la tribu de Lévi? Cette parenté nous explique l'attachement que Barnabé avait témoigné à Jean Marc. Plus tard encore, à la fin de sa carrière, durant sa seconde captivité à Rome, saint Paul écrivait à Timothée, qui était à Éphèse, de venir le voir et d'amener Marc avec lui : « Il m'est très utile pour l'œuvre du ministère. » II Tim., IV, 11. Si le désir de Paul s'est réalisé, Marc a pu se trouver à Rome à l'époque de la mort de son compagnon d'apostolat.

D'autre part, saint Pierre, dans sa lettre aux chrétiens du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie, écrite de Babylone, c'est-à-dire de Rome selon l'interprétation la plus commune, voir t. I, col. 1357, 1358, salue ses correspondants au nom de Marc, qu'il appelle son fils. I Pet., V, 13. Cette dernière désignation signifie vraisemblablement la filiation spirituelle par le baptême. Saint Pierre, qui fréquentait la maison de Marie, aurait alors converti et baptisé Jean Marc. Cf. S. Jérôme, *In Isa.*, LXV, 24, t. XXIV, col. 650. Il résulte aussi de ce passage que Marc fut le compagnon de Pierre dans la ville de Rome. Quant à la date de ce séjour commun à la ville éternelle, les critiques sont en désaccord. Quelques-uns pensent que Marc accompagnait saint Pierre dans son premier voyage à Rome sous le règne de Claude, en 42. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 56-57. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la vérité de ce premier voyage, il semble plus probable de rapporter le séjour de Pierre et de Marc à une date postérieure, puisqu'il est mentionné dans la première Épître. Or, celle-ci n'est pas antérieure à l'an 60 et on la fait contemporaine de la persécution de Néron. Ce serait donc plutôt à cette époque que Marc était à Rome avec Pierre. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Tubingue, 1881, p. 7. De la salutation faite par saint Pierre à ses lecteurs au nom de Marc, il est permis de conclure que Marc était connu d'eux. Quand était-il allé dans ces contrées? Saint Denys d'Alexandrie, cité par Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XXV, t. XX, col. 701, ne voulait pas attribuer l'Apocalypse à Jean Marc, parce que celui-ci n'était pas allé en Asie avec Paul et Barnabé.

4° *Marc d'après la tradition.* — 1. Du reste, la tradition ecclésiastique confirme les relations de Marc avec saint Pierre et elle caractérise ces relations en disant que Marc a été ἑρμηνευτὴς Πέτρου. C'est l'expression de Papias rapportée par Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300. Elle a été interprétée de différentes manières. Les uns lui ont donné le sens de truchement, comme si saint Marc traduisait en grec ou en latin les prédications que saint Pierre ne pouvait faire qu'en araméen. Mais le prince des apôtres savait le grec suffisamment pour s'exprimer et se faire comprendre en cette langue. Les autres ont pris ce terme dans sa signification de secrétaire, de sorte que saint Marc aurait été chargé d'écrire les lettres de saint Pierre. Mais plus généralement on l'a entendu dans le sens que Marc a rédigé son Évangile d'après les prédications de saint Pierre. Voir MARC (ÉVANGILE DE SAINT). Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 48-49.

2. Si l'ancienne tradition a reconnu en saint Marc le disciple successif des apôtres Pierre et Paul, elle a déclaré par la plume de Papias, consignant par écrit le témoignage du prêtre Jean, que Marc n'a pas vu le Seigneur et n'a pas entendu ses discours. Eusèbe, *loc. cit.* L'auteur du *Dialogue d'Adamantius*, c. V (voir W. H van de Sande Bakhuysen, *Der Dialog. des Adamantius*, Leipzig, 1901, p. 8); Eusèbe lui-même, *Demonst. evang.*, l. III, 5, t. XXII, col. 197; saint Jérôme, *In Matth.*, præf., t. XXVI, col. 18; saint Augustin, *De consensu Evangelist.*, I, I, 2, t. XXXIV, col. 1043; *Cont. Faust.*, XVII, 3, t. XLII, col. 341, ont répété la même chose. Une tradition postérieure et sans fondement historique a fait de saint Marc un des soixante-douze disciples. L'auteur du *Dialogue d'Adamantius, ibid.*, p. 10; S. Épiphane, *Hær.* XX, 4, t. XLI, col. 280. L'évêque de Salamine, *Hær.* LI, 6, col. 900, disait encore qu'après s'être attaché de bonne heure à Jésus, Marc fut un des disciples qui l'abandonnèrent, après le discours sur la promesse de l'eucharistie. Joa., VI, 66. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 201, a interprété les premiers mots du canon de Muratori : *Quibus tamen interfuit et ita posuit,* comme s'il y avait : *Aliquibus interfuit,* dans le sens que Marc avait assisté à quelques-uns des événements de la vie de Jésus qu'il racontait dans son Évangile, bien qu'il n'ait pas été un disciple du Sauveur. Toutefois il n'y a pas de raison de penser que Marc était « cet autre disciple », qui introduisit Pierre chez Caïphe. Joa., XVIII, 15. D'autre part, le moine Alexandre, dont le témoignage est cité, *Acta sanctorum,* junii t. II, p. 440, a prétendu que Marc était l'homme, portant une cruche, qui mena Pierre et Jean au cénacle, la maison de sa mère. Marc., XIV, 13. Avec plus de vraisemblance, beaucoup de critiques modernes pensent, en raison de la manière dont l'incident est rapporté par lui seul, que Marc était lui-même ce jeune homme qui, à Gethsémani, laissa aux mains des soldats le linceul dont il était couvert et s'enfuit nu. Marc., XIV, 51-52. Belser, *Einleitung in das N. T.*, p. 69, estime même que Marc dans cet accoutrement avait suivi Jésus depuis le Cénacle qui était la maison de sa mère. Les partisans de ce sentiment le concilient avec l'ancienne tradition en disant que Marc n'aurait vu Jésus que dans cette circonstance et occasionnellement. Cf. Zahn, *Die Dormitio Sanctæ Virginis und das Haus des Johannes Marcus,* dans la *Neue kirchl. Zeitschrift,* 1899, t. X, fasc. 5.

3. Un autre détail traditionnel concernerait l'origine lévitique de Marc. L'auteur des *Philosophumena,* VII, 30, t. VI, col. 3334, désigne Marc par cette épithète singulière, « l'homme au doigt coupé, » κολοβοδάκτυλος. Cette expression est expliquée par divers documents de peu d'autorité. Un vieil argument, reproduit dans beaucoup de manuscrits de la Vulgate, rapporte que Marc, qui était de race lévitique, exerçait les fonctions de son ordre en Israël, mais que, après sa conversion à la foi catholique, il se coupa, dit-on, le pouce afin de se rendre incapable de remplir les actes du sacerdoce hébraïque. Corssen, *Monarchianische Prologue,* dans *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 9-10; Tischendorf, *Codex Amiatinus,* Leipzig, 1854, p. 59; Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1891, t. I, fasc. 2, p. 171-173. Le même détail est fourni par un manuscrit arabe, décrit par Fleischer, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* Leipzig, 1854, t. VIII, p. 566. Cependant une autre explication de cette épithète est donnée dans une préface copiée dans le manuscrit *Toletanus* de la Vulgate : *Marcus qui et colobodactilus est nominatus ideo quod a cetera corporis proceritatem digitos minores habuisset.* Wordsworth et White, *loc. cit.*, p. 171. Cf. E. Nestle, *Marcus colobodactilus,* dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft,* t. IV, p. 347.

4. Une dernière donnée fournie par la tradition ecclésiastique sur saint Marc fait du second évangéliste le fondateur de l'église d'Alexandrie. Le fait est attesté par de nombreux témoignages de nature diverse et d'origine revativement récente. Eusèbe, *H. E.*, II, 16, t. XX, col. 173. Cf. Le Quien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. II, p. 334; *Acta sanctorum,* junii t. II, p. 1*-6*. Mais il est malaisé de fixer la date de cet événement. Eusèbe, *Chronic.*, t. XIX, col. 539, rapporte le fait aux premières années de Claude (42 ou 43). Cf. S. Jérôme, *Chronic.*, t. XXVII, col. 579. Il est bien diffi-

cile d'accepter cette date, puisque alors Jean Marc accompagnait Paul et Barnabé. Eusèbe, *H. E.*, II, 24, t. XX, col. 205, dit qu'à la huitième année du règne de Néron, en 62, Arien succéda à Marc sur le siège d'Alexandrie. S. Jérôme, *De viris illust.*, 8, t. XXIII, col. 623, en a conclu, vraisemblablement à tort, que saint Marc était mort cette année-là. Il faut remarquer qu'Eusèbe ne le dit pas, et beaucoup de critiques pensent que saint Marc aurait quitté alors la ville d'Alexandrie pour aller ailleurs, à Rome, où il se joignit à saint Paul, et y revenir plus tard, selon quelques-uns. Les Actes apocryphes de saint Barnabé, soi disant rédigés par lui-même, font aller Marc à Alexandrie après la mort de son parent dans l'île de Chypre. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1903, t. II, p. 301; *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 429. Les Actes apocryphes de saint Marc disent la même chose et ils ajoutent que l'évêque d'Alexandrie fut mis à mort par les païens et enseveli dans un village voisin. *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1858, t. II, col. 473-476; Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, t. II, fasc. 2, p. 344-346. Cf. Siméon Métaphraste, *Martyrium S. Marci apostoli*, n. 1, 9, t. CXV, col. 164, 169; le moine Alexandre, *Laudatio S. Barnabæ*, dans *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 440. C'est de là que des marchands vénitiens rapportèrent ses reliques en 828. Saint Marc fut dès lors le patron de Venise. L'Église latine l'honore comme martyr le 25 avril. L'Église grecque fait sa fête le même jour, mais célèbre celle de Jean Marc le 27 septembre. Le lion est, dans la littérature et l'art chrétien, le symbole du second évangéliste (fig. 214). Des écrivains récents



214. — Le lion, symbole de saint Marc.
D'après A. Roberston, *The Bible of St. Mark. St. Mark's Church, Venice*, in-12, Londres, 1898, frontispice.

ont prétendu que saint Marc a été le fondateur de l'église d'Aquilée; mais il est vraisemblable que ce sentiment n'a été adopté que pour expliquer l'origine du patriarcat de cette ville. Voir *Acta sanctorum*, aprilis t. III, p. 347-361; junii t. VII, p. 6*-8*; septembris t. VII, p. 354-364; A. M. Molini, *De vita et lipsaniis S. Marci evangelistæ libri II*, Rome, 1864. E. MANGENOT.

2. MARC (ÉVANGILE DE SAINT). — I. AUTHENTICITÉ. — L'authenticité du deuxième Évangile ne peut être sérieusement contestée, car elle repose sur les preuves les plus anciennes et les plus solides.

1° *Traces de l'existence et de la connaissance du second Évangile à la fin du Ier siècle et au cours du IIe.* — On ne trouve dans l'écrit lui-même aucun témoignage explicite sur l'auteur qui n'y est pas nommé. Les titres grecs et latins : Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον, *Evangelium secundum Marcum*, qui sont en tête des manuscrits et des éditions, ne sont pas originaux et ne datent que du IIe siècle. Voir t. II, col. 2060.

On a remarqué dans l'Épître aux Hébreux, à peu près contemporaine de l'Évangile de Marc, voir t. III, col. 523, surtout dans son introduction, I, 1-II, 4, « une série de détails matériels et formels qui trahissent d'une manière surprenante l'influence des derniers versets de Marc, XVI. » Il y a des pensées communes, notamment celles qui forment le fond de toute l'épître : que Jésus est le Fils de Dieu fait homme et qu'il est maintenant assis à la droite de son Père céleste. Heb., I, 1-4. Elles sont exprimées au début et à la fin du second Évangile. Marc., I, 1; XVI, 19. Pour les deux écrivains, Heb., II, 3; Marc., I, 1; XVI, 20, Jésus a commencé la prédication de l'Évangile et les apôtres l'ont continuée et complétée. Cette prédication est confirmée de la part de Dieu par des miracles nombreux et variés. Heb., II, 4; Marc., XVI, 16-20. Il y a aussi des ressemblances de forme et de langage. En exprimant l'idée que Jésus est assis à la droite du Père, l'auteur de l'épître emploie trois fois, I, 3; VIII, 1; X, 12, l'aoriste ἐκάθισεν qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament que dans Marc, XVI, 19. Il emploie encore le mot ἐβεβαιώθη, II, 3, comme Marc, XVI, 20, et il appelle Jésus le Seigneur tout court en ce seul endroit, comme Marc le fait exclusivement, XVI, 19, 20. Enfin, la conclusion de l'Évangile, XVI, 20, et Heb., II, 4, expriment une pensée identique par une construction identique. Toutes ces coïncidences ne sont pas fortuites et elles ne s'expliquent complètement que par un emprunt ou une imitation de l'auteur de l'épître à l'Évangile de Marc. Cf. P. Van Kasteren, *L'épilogue canonique du second Évangile*, dans la *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 246-249.

Dans les œuvres des plus anciens écrivains ecclésiastiques on trouve des citations implicites ou expresses du second Évangile, qui était en usage même chez les premiers hérétiques. Un indice, obscur il est vrai, se rencontre dans saint Clément de Rome, *I Cor.*, XV, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 118, qui rapporte des paroles d'Isaïe, XXIX, 13, telles qu'elles sont citées Marc., VII, 6. L'Épître de Barnabé, XII, 11, Funk, *op. cit.*, p. 78, fait allusion à un mot de Marc, XII, 37. Au début de la Διδαχή, I, 2, Funk, *ibid.*, p. 2, il y a peut-être aussi une allusion à Marc, XII, 30-31. Saint Polycarpe, *Ad Phil.*, VII, 2, Funk, *ibid.*, p. 304, cite textuellement une parole de Notre-Seigneur, qu'on lit, Marc., XIV, 38, aussi bien que Matth., XXVI, 41. Le *Pasteur* d'Hermas vise plus clairement en divers endroits le texte du second évangéliste. Ainsi *Vis.*, III, 20, 3, Funk, p. 446, Marc., IV, 18; cf. *Sim.*, IX, 20, 1, p. 614; *Sim.*, IX, 12, 3, p. 598, Marc., IX, 47; X, 23; *Vis.*, III, 6, 3, p. 444, Marc., IX, 50; *Mand.*, IV, 1, 6, p. 474, Marc., X, 11; *Sim.*, IX, 20, 2, 3, p. 614, Marc., X, 23, 24; *Vis.*, IV, 2, 6, p. 464, Marc., XIV, 21. La *II Clementis ad Corinthios* contient, II, 4; III, 5; VI, 2; VII, 6; IX, 11, des allusions plus voilées à Marc., II, 17; VII, 6; VIII, 36; IX, 44, 46; III, 35. Funk, *ibid.*, p. 186, 188, 190, 192, 194. Au témoignage de saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, 7, t. VII, col. 884, les docètes accordaient la préférence à l'Évangile selon saint Marc. De fait, au rapport des *Philosophumena*, VIII, 8, t. XVI, col. 3350, ils parlaient du figuier maudit par Notre-Seigneur, que Marc désigne seul en ces termes, XI, 21. Les naassènes citaient des paroles de Jésus qu'on lit textuellement, Marc., X, 38. *Philosophumena*, V, 8, *ibid.*, col. 3142. Les valentiniens rapportaient des paroles évangéliques, notamment l'interrogation de Notre-Seigneur : Τίς μου ἥψατο, qu'on ne retrouve qu'en saint Marc, V, 31. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, III, 3, t. VII, col. 472; cf. S. Épiphane,

Hær., XXXIII, 9, t. XLI, col. 572; Zahn, *Geschichte des neutestamentichen Kanons*, Erlangen, 1889, t. I, p. 742-744. La XIXe *Homélie clémentine*, 20, t. II, col. 441, cite Marc., IV, 34. Le P. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1886, t. III, p. 88, avoue que ces citations du second Évangile par les Pères apostoliques et les hérétiques des deux premiers siècles ne suffisent pas à constituer un argument certain en faveur de l'existence du second Évangile. Il explique leur petit nombre par cette circonstance que saint Marc a peu de récits propres. C'est pourquoi les anciennes citations évangéliques visent plutôt les récits parallèles de saint Matthieu et de saint Luc. Mais la rareté des témoignages indirects relatifs au second Évangile est amplement compensée par les affirmations les plus anciennes et les plus explicites touchant son auteur.

2° *Témoignages directs en faveur de la composition du second Évangile par saint Marc.* — Vers l'an 130, voir Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. CVIII, Papias, évêque d'Hiérapolis, rapportait une parole du prêtre Jean, qui nous a été conservée par Eusèbe, *H. E.*, III, 36, t. XX, col. 300. Ce prêtre Jean ne peut être que l'apôtre saint Jean lui-même. Voir t. III, col. 1163-1164; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 205-207; Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 352-354. Or le prêtre Jean disait que Marc, l'interprète de Pierre, avait exactement consigné par écrit tout ce que sa mémoire avait retenu, sans cependant avoir reproduit avec ordre les discours ou les actes du Seigneur. Marc, en effet (les critiques discutent si ces dernières paroles sont encore du prêtre Jean, ou si elles ne sont qu'une réflexion de Papias sur celles qui précèdent), n'avait pas vu le Seigneur et ne l'avait pas suivi en qualité de disciple; plus tard seulement, comme je l'ai dit (est-ce l'apôtre qui se réfère ici à son affirmation que Marc était l'interprète de Pierre? ou Papias qui fait allusion à ce qu'il avait dit dans son livre avant la citation du prêtre Jean? peu importe), il a suivi Pierre qui ne prêchait que selon les besoins de ses auditeurs et non pas comme s'il composait un recueil des discours du Seigneur. Marc toutefois n'a pas erré en retraçant des faits détachés comme il se les rappelait, car il s'appliqua uniquement à ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et à ne l'altérer en rien. Cet important témoignage a été longuement discuté, surtout depuis que Schleiermacher a voulu le rapporter non pas à l'Évangile canonique de Marc, mais à un écrit perdu qui exposait sans ordre les discours et les actes de Jésus et que des critiques plus récents ont appelé le Proto-Marc. Voir t. II, col. 2097. Depuis que la fortune du Proto-Marc est en baisse, voir *ibid.*, col. 2098, il est plus aisé d'interpréter le texte de Papias. Il est clair d'abord que le jugement de l'évêque d'Hiérapolis n'est pas, comme on l'a longtemps prétendu en France et en Allemagne, défavorable à l'Évangile de Marc. Papias, qui loue l'exactitude du récit, ne dit pas que cet Évangile était un recueil d'anecdotes sans ordre et sans suite, et il ne pouvait préférer la tradition orale à un écrit qu'il déclarait composé d'après la prédication de saint Pierre. F. Godet, *Introduction au N. T.*, Paris, 1897, t. II, 1re livraison, p. 62-69. D'ailleurs, s'il affirme avec le prêtre Jean que Marc a reproduit sans ordre les discours et les actes du Seigneur, cette absence d'ordre ne signifie pas que le deuxième Évangile manque d'ordonnance, car les récits n'y sont pas jetés au hasard. Voir col. 735. Elle n'est pas non plus affirmée comparativement à un autre Évangile, comme le pense encore Godet, *Introd.*, Neuchâtel, 1889, t. II, 3e livraison, p. 421-522, pour Matthieu. Le contexte, en effet, montre bien que le prêtre Jean ou Papias entendait parler de l'ordre qu'on pouvait attendre d'un historien, témoin oculaire et auriculaire des faits et des dits qu'il rapportait, de l'ordre que Jean lui-même mettait dans ses récits ou que ses disciples étaient habitués à y trouver. Marc, lui, n'avait ni vu ni entendu le Seigneur; il avait écrit d'après ce qu'il avait retenu des prédications de Pierre, et Pierre citait les paroles de Jésus ou racontait les faits de sa vie selon les occurrences et non pas suivant l'ordre chronologique. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 207-210; Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 57-58; Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 358. Pour ne pas faire de Marc un simple truchement de Pierre, Zahn, *loc. cit.*, prétend que d'après le prêtre Jean et Papias, le second évangéliste n'a pas mis par écrit l'Évangile prêché par Pierre, mais seulement les récits sur Jésus qu'il avait entendus de sa bouche à Jérusalem au début du christianisme. Belser et Funk, quoique d'un avis différent sur la signification des mots ἑρμηνευτὴς Πέτρου, soutiennent avec plus de raison, nous semble-t-il, que Marc, auditeur, sinon truchement de Pierre, a rédigé son Évangile d'après les souvenirs qu'il avait gardés de la prédication du prince des apôtres. Quoi qu'il en soit de ces détails, il est vrai que le prêtre Jean rend hommage à l'exactitude des récits de Marc. Celui-ci n'a rien ajouté de son propre fonds pour rendre sa narration plus intéressante, il s'est contenté de reproduire les discours de Pierre tels qu'il les avait retenus. Son témoignage, quoique incomplet peut-être, est exact et il a ainsi la valeur d'un témoin oculaire, bien que Marc n'ait pas vu lui-même le Seigneur. De la parole du prêtre Jean rapportée par Papias, il résulte donc que, dans le dernier quart du Ier siècle, entre 75-100, l'Évangile de Marc existait dans la province d'Asie et y était regardé comme l'écho fidèle des prédications de Pierre, d'un disciple immédiat du Seigneur. Le nom de l'auteur était connu et a été recueilli des lèvres mêmes de l'apôtre Jean. D'autre part, Papias, en consignant par écrit vers 130 cette tradition johannine ne doutait pas que l'Évangile, auquel l'apôtre avait rendu témoignage, ne fut celui-là même qui de son temps était répandu en Asie Mineure sous le nom de Marc. Le dire du prêtre Jean concerne donc le second Évangile canonique, et non un autre récit évangélique qui serait perdu et qu'on pourrait appeler Proto-Marc. Voir t. II, col. 2065-2066. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 870-889.

D'ailleurs la tradition ecclésiastique est dès lors unanime à attribuer le second Évangile à Marc comme aussi à le rattacher aux prédications de Pierre. Ainsi saint Justin ne se borne pas à citer des passages ou des traits de l'Évangile exclusivement propres à saint Marc, comme la finale contestée (voir plus loin) et comme le nom de τέκτων, Marc., VI, 3, donné à Jésus, *Dial. cum Tryph.*, 88, t. VI, col. 688; il tire le surnom de Boanergès, appliqué aux fils de Zébédée, Marc., III, 17, des *Mémoires* de saint Pierre. En effet, venant de parler de Pierre, un des apôtres, il ajoute : καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ. Or tous les critiques rapportent maintenant ce prénom αὐτοῦ à Pierre qui précède immédiatement, et non au Christ, dont il est parlé antérieurement. Sans nommer donc saint Marc, Justin connaît et cite des *Mémoires* de Pierre qui ne peuvent être que l'Évangile de Marc. *Dial.*, 106, col. 724. Voir t. II, col. 2068; Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1889, t. I, p. 509-516. L'Évangile de Marc était certainement entré dans la composition du Διὰ τεσσάρων de Tatien. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, x, 6, t. VII, col. 878, dit du second Évangile : *Quapropter et Marcus, interpres et sectator Petri, initium evangelicæ conscriptionis fecit sic : Initium Evangelii Jesu Christi*, etc. Précédemment, III, I, 1, col. 845, il l'avait caractérisé en ces termes : Μᾶρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτός τά ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Voir t. II, col. 2071-2072. Clément d'Alexandrie répète trois fois des affirmations

analogues, en y ajoutant des renseignements que nous rapporterons plus loin sur l'occasion, le temps et le lieu de la composition du second Évangile. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 5, t. II, col. 367, dit de même : *Licet et Marcus quod edidit* (*Evangelium*) *Petri affirmetur cujus interpres Marcus.* Origène, cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581 : Δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μᾶρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσοντα. Victorien de Pettau (vers 300) avait connu le témoignage de Papias qu'il répétait en disant : *Marcus interpres Petri ea quæ in munere docebat commemoratus conscripsit, sed non ordine.* Eusèbe, qui avait cité Papias et Clément d'Alexandrie, reproduit à son tour les mêmes renseignements. Il rapporte, *H. E.*, II, 16, t. XX, col. 173, que Marc, s'étant rendu en Égypte, y prêcha l'Évangile qu'il avait composé. Il signale les relations du second Évangile avec la prédication de Pierre : Τούτου Μᾶρκος γνώριμος καὶ φοιτητὴς γεγονὼς ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τὰς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις. *Demonst. evang.*, III, 5, t. XXII, col. 216. Μᾶρκος μὲν ταῦτα γράφει, Πέτρος δὲ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρεῖ· πάντα γὰρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τῶν Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα. *Ibid.*, col. 217. Saint Épiphane, *Hær.* LI, 6, t. XLI, col. 900, et saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, *Hom.* LXXXV, 1, t. LVIII, col. 758, disent simplement que Marc composa son Évangile d'après Pierre. Mais d'autres écrivains en arrivent presque à faire de saint Pierre l'auteur réel du second Évangile et à réduire le rôle de Marc à celui d'un secrétaire qui écrivait sous sa dictée. Ainsi la *Synopsis Script. Sacræ*, attribuée à saint Athanase, 76, t. XXVIII, col. 433, dit : Τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη μὲν ὑπὸ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ, ἐξεδόθη δὲ ὑπὸ Μάρκου. Saint Jérôme est presque aussi formel. *De viris illust.*, 1, t. XXIII, col. 609, il dit qu'on attribue à Pierre l'Évangile de Marc, son auditeur et son interprète. *Ibid.*, 8, col. 621, il assure : *Marcus, discipulus et interpres Petri juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romæ a fratribus breve scripsit Evangelium.* Il écrit à Hédibia, *Epist.* CXXI, 11, t. XXII, col. 1002 : *Habebat ergo* (*Paulus*) *Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cujus Evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.* Cf. *Comment. in Matth.*, præf., t. XXVI, col. 18. Il est inutile de citer les témoignages postérieurs qui ne font que reproduire les précédents. Ceux-ci suffisent à établir que dans l'Église on a, dès l'origine, tenu le second Évangile comme l'œuvre de saint Marc, disciple de Pierre.

3° *Identité de l'Évangile de Marc, tel que la tradition ecclésiastique le représente, avec le second Évangile canonique.* — La tradition est donc unanime à constater les rapports de l'Évangile de Marc avec la prédication de saint Pierre. Or unanimement aussi les critiques reconnaissent « que l'Évangile de Marc est celui où la personnalité de Pierre est davantage empreinte ». P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 60. La vocation de Pierre est un des premiers événements de la vie publique du Sauveur, I, 16. La guérison de la belle-mère de Pierre est la première de celles dont on fait le récit, I, 29-31. Simon est seul nommé de ceux qui suivent Jésus, I, 35. Il est le premier des apôtres, III, 16, le premier des trois qui assistent à la résurrection de la fille de Jaïre, V, 37, à la transfiguration, IX, 1, et c'est celui qui prend la parole, IX, 4. C'est lui qui à Césarée de Philippe proclame son maître le Messie, VIII, 29. C'est lui qui ne veut pas entendre parler de la passion et reçoit à ce sujet une vive réprimande, VIII, 32, 33. Il rappelle à Jésus le désintéressement avec lequel les apôtres l'ont suivi, X, 28. Il indique à Jésus les effets de la malédiction portée contre le figuier stérile, XI, 21. Il est encore un des quatre apôtres qui interrogent le Maître sur l'époque de la destruction du Temple de Jérusalem, XIII, 3, et un des trois témoins de l'agonie, XIV, 33. C'est à lui que le Sauveur reproche d'avoir cédé au sommeil, XIV, 37. Pierre suit de loin la troupe qui emmène Jésus et pénètre dans la maison du grand-prêtre, XIV, 54. Marc raconte avec des détails circonstanciés le triple reniement de Pierre et il est seul à mentionner le double chant du coq, XIV, 66-72. Pierre est nommément distingué des douze apôtres dans le message que reçoivent les saintes femmes au matin de la résurrection, XVI, 7. On a remarqué que si Marc rapporte toutes les circonstances les plus propres à humilier Pierre, il omet le récit le plus honorable pour lui, celui dans lequel Pierre reçoit de Jésus la primauté sur toute l'Église en récompense de sa profession de foi, Matth., XVI, 16-19, aussi bien que sa marche miraculeuse sur les eaux du lac. Matth., XIV, 28-31. Depuis Eusèbe de Césarée, *Demonst. evangel.*, III, 5, t. XXII, col. 216, on a pensé que saint Marc, reproduisant les discours de saint Pierre, avait laissé de côté ce que l'apôtre taisait par humilité.

Bien plus, Klostermann, *Das Marcus Evangelium*, Gœttingue, 1867, p. 72, a remarqué avec perspicacité qu'en plusieurs passages Marc semble s'être borné à changer le *nous* de la prédication de Pierre en *ils* du récit historique, au risque de laisser quelque indécision dans la narration. Ainsi à la suite de la guérison d'un possédé dans la synagogue de Capharnaum, Marc dit : « Et aussitôt sortant de la synagogue, ils vinrent dans la maison de Simon et d'André avec Jacques et Jean, » I, 29. Qui sont ceux-là ? Évidemment les quatre disciples dont la vocation est racontée, I, 16-20. Or, Jacques et Jean étaient du nombre. Comment Marc peut-il dire : « Ils vinrent avec Jacques et Jean ? » Klostermann a supposé que Pierre en rapportant ce fait, disait : « Nous vînmes dans ma maison avec Jacques et Jean. » Pareille supposition donne l'explication du récit incorrect de l'élection des douze, ainsi rédigé : « Et il en établit douze avec lui... et il donna à Simon le surnom de Pierre; et Jacques le fils de Zébédée (καὶ Ἰάκωβον, à l'accusatif), etc. » III, 13-17. L'irrégularité de la phrase s'explique si l'on admet que Pierre disait : « Il *nous* établit douze... Simon à qui il donna le surnom de Pierre, et Jacques, etc. » Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 246, ajoute un troisième exemple. Après la transfiguration le récit continue : « En arrivant vers les disciples, ils virent une grande foule, etc., » IX, 14; ce qui se rendrait mieux : « En approchant, nous vîmes, etc. » Cf. Godet, *Introduction au N. T.*, t. II, p. 385-387.

Enfin, on a remarqué que l'Évangile de saint Marc présentait dans ses récits un relief, une précision de détails, une netteté de frappe, qui supposent un témoin oculaire. Voir col. 742. Puisque l'auteur n'a ni vu ni entendu le Seigneur, puisqu'il écrivait de souvenir, on explique ce caractère de son livre par cela qu'il reproduit les prédications de saint Pierre, témoin et parfois acteur des faits racontés. Tout concourt donc à justifier l'attribution traditionnelle du second Évangile à Marc, disciple et compagnon du prince des apôtres. Aussi Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Litteratur bis Eusebius,* Leipzig, 1897, t. I, p. 652, déclare-t-il, « qu'il est impossible de mettre en question l'identité de notre Évangile de Marc avec l'écrit évangélique que la tradition, par la plume de Papias, attribue à Marc qui avait été secrétaire de Pierre. »

II. INTÉGRITÉ. — Les critiques ne signalent dans le texte du second Évangile aucune autre grande interpolation que celle de la finale actuelle. Marc., XVI, 9-80. On trouve même dans quelques documents d'autres conclusions à la place de la plus répandue. Il nous faut donc : 1° exposer les arguments apportés pour et contre l'authenticité de la finale ordinaire; 2° montrer que les conclusions différentes ne sont pas originales.

I. ARGUMENTS POUR OU CONTRE L'AUTHENTICITÉ DE

LA FINALE DE MARC. — On en apporte d'intrinsèques et d'extrinsèques. — 1° *Arguments extrinsèques.* — Sans parler de la ressemblance étonnante, signalée au début de cet article, entre l'Épître aux Hébreux et la finale de Marc, on tire ces arguments des manuscrits, des versions et des Pères. — 1. *Les manuscrits.* — Eusèbe de Césarée, *Quæst. ad Marinum,* I, t. XXII, col. 937, disait que cette finale ne se trouvait point dans tous les exemplaires de l'Évangile de Marc. « En effet, ajoutait-il, les exemplaires soignés placent le τέλος de l'Évangile selon saint Marc après... ἐφοβοῦντο γάρ... Ce qui suit, se trouvant à peine dans quelques manuscrits et non dans tous, serait considéré comme superflu, et cela surtout parce que la fin paraît renfermer quelque chose de contraire au témoignage des autres évangélistes. » Saint Jérôme, *Epist.* CXX, 3, t. XXII, col. 987, copiant évidemment Eusèbe, répète de ce passage de Marc, *quod in raris fertur Evangeliis, omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, præsertim cum diversa atque contraria evangelistis cæteris narrare videatur.* Victor d'Antioche, tributaire d'Eusèbe, dit après lui que la finale existe seulement dans quelques manuscrits de Marc. *Catenæ in Evangelia S. Matthæi et S. Marci,* Oxford, 1840, t. I, p. 417. Une scholie qui est mise sous son nom assure même que la finale manque dans la plupart des manuscrits; mais elle ajoute que ces versets s'étant rencontrés aussi dans le plus grand nombre des manuscrits, on les a conservés dans le texte de saint Marc. *Ibid.* Une homélie, attribuée tantôt à saint Grégoire de Nysse, tantôt à Sévère d'Antioche, tantôt à Hésychius de Jérusalem, affirme avec Eusèbe que, dans les exemplaires les plus exacts, l'Évangile selon Marc a le τέλος après ἐφοβοῦντο γάρ, t. XLVI, col. 644. Elle semble être de Sévère d'Antioche († 535). Mais tous ces écrivains, même saint Jérôme, ne font que répéter ce qu'avait écrit Eusèbe, dont le témoignage est ainsi le seul à affirmer que la finale de Marc manquait dans les manuscrits soignés. Le silence de plusieurs Pères grecs et latins (voir col. 726) au sujet de la finale actuelle de saint Marc a été interprété comme une preuve de l'absence de ces versets dans les manuscrits à l'usage de ces écrivains. De fait, deux des plus anciens manuscrits onciaux, ℵ et B, n'ont pas cette finale; encore a-t-on justement remarqué que dans le *Vaticanus* le copiste a laissé après Marc., XVI, 8, un espace blanc assez considérable pour contenir la finale ordinaire. Trois autres onciaux, L, du VIIIe siècle, T[l], du VIIe ou du VIIIe, Ψ, du VIIIe ou du IXe, contiennent deux finales, la canonique et une plus courte. Cf. Amélineau, *Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale renfermant des textes bilingues du N. T.,* Paris, 1895, p. 43-44; Gregory, *Textkritik des N. T.,* Leipzig, 1900, t. I, p. 70-71, 94-95. Mais la finale canonique se lit dans tous les autres onciaux qui contiennent l'Évangile de saint Marc. Quant aux cursifs, ils reproduisent le texte complet, et huit seulement, 1, 15, 20, 22, 199, 206, 209 et 300, conservent par une note placée à la marge le souvenir des anciennes hésitations. Toutefois un certain nombre d'autres, de trente à quarante, accompagnent le texte du commentaire et de la scholie de Victor d'Antioche. Ils répètent les doutes anciens, mais ils affirment en même temps que ces versets se trouvaient dans le plus grand nombre des exemplaires. Les faits, d'ailleurs, leur donnent raison, et si on ne veut que compter les manuscrits, la grande majorité contient les derniers versets de l'Évangile de saint Marc.

Le témoignage des manuscrits grecs en faveur de l'authenticité de cette finale est corroboré par celui de tous les Évangéliaires et Synaxaires grecs. Tous, en effet, nous apprennent que Marc., XVI, 9-20, sont lus dans la liturgie grecque aux matines de l'Ascension et forment le troisième des εὐαγγέλια ἑωθινὰ ἀναστάσιμα, ou des récits de la résurrection, lus chaque année à Pâques, et aux matines des dimanches. Voir LECTIONNAIRES, col. 147.

2. *Les versions.* — La finale de Marc existait dans la version latine antérieure à saint Jérôme. De tous les manuscrits connus, seul le *Bobbiensis, k,* du Ve siècle, contient une autre finale. Saint Jérôme a conservé Marc., XVI, 9-20, dans sa revision de l'Italique, et tous les manuscrits de la Vulgate les contiennent. Cf. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1891, t. I, fasc. 2, p. 267-268. Toutes les versions syriaques, la Peschito, la curetonienne, la philoxéno-héracléenne, les possèdent. Ils ne se trouvent pas cependant dans le *Codex Sinaiticus,* publié par Mme Lewis. Holzhey, *Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus,* Munich, 1896, p. 39. La version gothique, dans le seul manuscrit qui nous en reste, n'a pas, il est vrai, la finale entière de Marc; mais comme le texte manque seulement à partir des trois premiers mots du ẏ. 12 du chapitre XVI, le feuillet mutilé atteste suffisamment la présence de la finale entière dans cette version. Parmi les traductions coptes, la bohaïrique ou memphitique, qui est complète pour les Évangiles, contient la finale de Marc. Les fragments jusqu'ici connus des autres versions coptes ne l'ont pas encore fournie. La version arménienne, faite au Ve siècle sur un manuscrit grec que les traducteurs appellent une « copie impériale », n'avait pas, les anciens manuscrits en font foi, la finale de Marc, et les Arméniens n'ont pas lu cette finale dans leur liturgie avant l'époque des Croisades. Ils possèdent cependant une traduction ancienne de ces versets faite sur la Peschito. De leur absence dans la version, faite sur le grec, il faut conclure que la copie impériale, qui a servi de texte, ne les possédait pas. Or qu'était-ce, sinon un des cinquante manuscrits qu'Eusèbe de Césarée fit faire par ordre de Constantin pour les principales Églises? Si cette hypothèse est vraie, Eusèbe serait responsable de l'absence de cette finale de Marc dans la traduction officielle de l'Église arménienne. Cette finale manque encore dans un manuscrit, coté n° 13 à la bibliothèque Vaticane, d'une version arabe. Dans toutes les Églises, qui se servent de versions dans la liturgie, sauf l'ancienne Église d'Arménie, on a toujours lu et on lit encore aux offices publics les derniers versets de saint Marc.

3. *Les Pères.* — Leurs témoignages fournissent en faveur de la finale de saint Marc des attestations plus anciennes que celles des manuscrits et des versions. Le *Pasteur* d'Hermas, *Sim.,* IX, 25, 2, Funk, *Patres apostolici,* 1901, t. I, p. 620, semble reproduire des paroles de Marc., XVI, 15 sq. Les critiques reconnaissent que saint Justin, *Apol.,* I, 2, 39, 46, t. VI, col. 329, 388, 397, fait des allusions manifestes au texte de cette finale. Traitant le même sujet que saint Marc, il emploie, par réminiscence assurément, les mêmes mots. Tatien avait fait entrer ce récit dans son Διὰ τεσσάρων, ainsi qu'on le sait par la version arménienne du commentaire de saint Éphrem et par la traduction arabe de l'ouvrage lui-même. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1891, t. II, p. 553-554. Saint Irénée, *Cont. hær.,* III, X, 6, t. VII, col. 879, cite Marc., XVI, 19, comme la fin du second Évangile. Saint Hippolyte, *Cont. Noetum,* 18, t. X, col. 829, fait peut-être allusion au même verset, et quelques critiques pensent que les *Constitutions apostoliques,* VIII, 1, t. I, col. 1061, où on remarque d'autres allusions à la finale de Marc, seraient tributaires d'un autre écrit du même saint Hippolyte. Cf. *ibid.,* VI, 15, col. 948. Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Cyprien, saint Grégoire le Thaumaturge et saint Denys d'Alexandrie se taisent, il est vrai, sur les derniers versets de saint Marc. Faut-il conclure de leur silence qu'ils n'admettaient pas leur authenticité? La conclusion ne

s'impose pas, car nous ne possédons pas tous les écrits de ces écrivains et tous n'ont pas eu l'occasion de citer tous les passages évangéliques. Toutefois le silence de Tertullien et de saint Cyprien dans leurs écrits sur le baptême s'explique plus difficilement. Mais à partir du IVe siècle les témoignages favorables abondent. Les *Actes de Pilate,* XIV, 1, 2, Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Leipzig, 1876, p. 259, qui sont de cette époque, citent Marc., XVI, 15-18, et connaissent le ỷ. 19. Le noyau primitif de ces *Acta* est antérieur à saint Justin, et quelques critiques pensent que la citation de Marc., XVI, 15-18, appartenait à ce noyau. Eusèbe de Césarée, qu'on présente souvent comme hostile à la finale canonique de Marc, la maintient cependant comme authentique dans ses *Questions à Marinus,* q. I, t. XXII, col. 937-940. Eusèbe, en effet, indique deux manières de concilier Marc., XVI, 9, avec Matth., XXVIII, 1. La première consisterait à rejeter la section de Marc, qui ne se trouve pas dans tous les exemplaires (voir col. 725), et à supprimer ainsi audacieusement la difficulté. La seconde, qui lui paraît la plus vraie, maintient, avec les personnes fidèles et pieuses, la leçon de saint Marc qui se trouve ordinairement dans les exemplaires, et s'efforce de la concilier avec celle de saint Matthieu. Aussi Eusèbe propose-t-il une explication. On cite, il est vrai, une scholie qui est attribuée à Eusèbe dans quelques cursifs grecs, et qui affirme expressément que, « d'après Marc, Notre-Seigneur n'est pas apparu aux disciples après la résurrection. » Mais cette scholie, qui se présente dans les manuscrits sous trois formes différentes, n'est pas d'Eusèbe ; elle serait plutôt d'Ammonius, écrivain de la seconde moitié du Ve siècle, et elle aurait pour objet de signaler seulement les différentes apparitions de Jésus ressuscité à ses apôtres; or saint Marc ne rapporte aucune apparition aux apôtres immédiatement après la résurrection. Ainsi interprétée, la scholie ne dit rien contre l'authenticité de la finale de Marc. Sur la foi d'une autre scholie marginale des cursifs 1, 206 et 209, on a prétendu qu'Eusèbe n'avait pas divisé en sections la fin de saint Marc, et on en a conclu qu'il n'admettait pas son authenticité. Que dit cette scholie anonyme et récente? Elle affirme simplement que la section de saint Marc placée en regard du ỷ. 8 du chapitre XVI est la dernière à laquelle Eusèbe a assigné un canon. Or, ajoute-t-on, dans beaucoup de manuscrits le sectionnement d'Eusèbe s'arrête à ce verset 8 avec le chiffre de 233, et ceux qui le poussent plus loin diffèrent et quant au nombre des sections (234 à 241) et quant aux canons dans lesquels ces sections supplémentaires sont distribuées. Des différences analogues dans le nombre total des sections existent pour les trois autres Évangiles, aussi bien dans les manuscrits grecs que dans les diverses versions des Évangiles. Voir t. II, col. 2052. Quant aux chiffres des canons, ou bien ils sont omis complètement dans les manuscrits, ou bien ils sont inscrits d'une façon très irrégulière et variable. On ne peut donc conclure rien de positif des variantes que le sectionnement eusébien présente pour les derniers versets de saint Marc. Si l'*Amiatinus* (voir t. I, col. 480-483) termine le sectionnement eusébien à Marc., XVI, 8, son témoignage est bien contrebalancé par celui de la version syriaque de Thomas d'Harquel, qui a été revue sur le grec et dont tous les manuscrits comptent invariablement 240 ou 241 sections en saint Marc. De l'état des sections eusébiennes dans les manuscrits, il n'est pas permis de conclure que primitivement ce sectionnement s'arrêtait à Marc., XVI, 8. Mais même ce fait admis, on ne pourrait en déduire qu'Eusèbe n'admettait pas l'authenticité des douze derniers versets du second Évangile. En effet, Eusèbe a arrêté le sectionnement de saint Matthieu à XXVIII, 9, et il n'a pas distribué dans ses canons les sections 356-360 qui sont postérieures. Or on n'en a jamais conclu qu'il rejetait l'authenticité de la finale de saint Matthieu. Il est donc légitime de penser que la 233e section eusébienne de saint Marc comprenait XVI, 8-20, ainsi que cela a lieu dans le *Liber comitis,* attribué à saint Jérôme, t. XXX, col. 508. Enfin, saint Épiphane († 403), *Ancoratus,* 59, t. XLIII, col. 105, et l'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Césaire, qui sont plutôt du VIIe siècle, *Dialog.,* I, 39, t. XXXVIII, col. 905, qui n'admettent que 233 sections eusébiennes en saint Marc, citent cependant Marc., XVI, 9-20. S. Épiphane, *Hær.* XLIV, 6; LXII, 6, t. XLI, col. 829, 1057; pseudo-Césaire, *Dial.,* IV, 193 t. XXXVIII, col. 1177. En définitive, la pensée certaine d'Eusèbe est exprimée dans sa réponse à Marinus, dans laquelle il ne prend pas à son compte le rejet de la finale de Marc. Il l'attribue seulement à un critique audacieux, réel ou hypothétique, et il préfère conserver, en l'expliquant, la leçon de Marc qu'on oppose à saint Matthieu. Eusèbe atteste d'une façon ferme seulement que la finale de Marc n'existait pas de son temps dans tous les manuscrits et qu'elle manquait en particulier dans les exemplaires soignés. Voir col. 725.

Saint Jérôme, qui connaissait une seconde finale de saint Marc, *Dial. cont. Pelag.,* l. II, 15, t. XXIII, col. 550, cite le verset 9 de la finale canonique. *Epist.* CXX, *ad Hedibiam,* t. XXII, col. 987-988; *Comment. in Ev. S. Matth.,* t. XXVI, col. 214. Comme Eusèbe de Césarée, il a eu à résoudre les contradictions apparentes de Matth., XXVIII, 1, avec Marc., XVI, 9. Or il donne les mêmes solutions qu'Eusèbe, qu'il suit manifestement. Comme son devancier, il dit d'abord qu'on peut ne pas recevoir le témoignage de Marc, qui se lit dans de rares manuscrits. Mais il ajoute une seconde solution, pareille à celle d'Eusèbe. *Epist.,* CXX, t. XXII, col. 987. Le témoignage de saint Jérôme n'est pas original; il dépend de celui d'Eusèbe qu'il abrège et qu'il exagère même, en enlevant les correctifs de la première solution. Il n'est pas, du reste, expressément défavorable à la finale de Marc; il répète seulement ce qu'Eusèbe avait dit de la question et il n'apporte pas un argument nouveau. La scholie de Victor d'Antioche, dont nous avons déjà parlé, dépend d'Eusèbe de la même manière que saint Jérôme. Cet écrivain analyse la réponse à Marinus et il donne les deux solutions. Bien plus, si la scholie est tout entière de lui, il atténue finalement la pensée d'Eusèbe, et comme il a trouvé les derniers versets de Marc dans la plupart des exemplaires soignés, il les accepte et les cite. Le témoignage, cité souvent sous le nom de saint Grégoire de Nysse ou d'Hésychius de Jérusalem, mais qui est plutôt de Sévère d'Antioche, est dans le même cas. Il résume les deux solutions d'Eusèbe, et il donne manifestement la préférence à la seconde, qui concilie la finale de Marc avec saint Matthieu, t. XLVI, col. 644-645. Un fragment d'Hésychius de Jérusalem († 605), q. LII, t. XCIII, col. 1440, dit au sujet de l'apparition des anges au tombeau de Jésus : « Marc ayant raconté sommairement ce qui a rapport à un ange, arrête son discours. » On ne peut conclure de ces paroles que pour Hésychius l'Évangile de saint Marc finissait à XVI, 8, car des paroles qui suivent relatives au récit de saint Luc, il faudrait conclure que le troisième Évangile se terminait XXIV, 24. Hésychius, dans ce passage, ne parle donc que de la fin du récit de l'apparition angélique; il ne parle pas de la fin de tout l'Évangile. En outre, Hésychius a une phrase qui est faite d'après Marc., XVI, 9, q. L, *ibid.,* col. 1433. On a prétendu que l'ὑπόθεσις, placée en tête de l'Évangile de Marc dans Possin, *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum,* 1673, p. 1, a dû être écrite par quelqu'un qui se servait d'un exemplaire dépourvu des versets 9-20 du c. XVI. Elle résume, en effet, en ces termes la fin du second Évangile : « Un ange descendant du ciel annonça la résurrection de Jésus aux saintes femmes et leur prescrivit de l'annoncer à

leur tour aux disciples. » Si l'ὑπόθεσις contenait une analyse complète du second Évangile, il est clair que sa conclusion exclurait les derniers versets. Mais, comme les arguments grecs des autres Évangiles, elle est incomplète et n'a pas une précision rigoureuse telle que son témoignage puisse être interprété dans un sens défavorable à l'authenticité de la finale de Marc. D'ailleurs, cette ὑπόθεσις se présente dans plusieurs manuscrits sous une forme plus étendue, mais plus récente, qui a été éditée par Matthæi, *Novum Testamentum*, Riga, 1788, t. II, p. 5.

Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, II, 12, t. XXXIX, col. 688, cite Marc., XVI, 15, 16. Un philosophe païen, peut-être Hiéroclès, réfuté par Macarius Magnès, cite Marc., XVI, 17, 18, et propose aux chrétiens, si la promesse de Jésus-Christ relative à l'innocuité des poisons est vraie, de vider leurs querelles en buvant du poison. En lui répondant, Macarius Magnès ne lui oppose pas la non-authenticité de la finale de saint Marc. Ἀποκριτικά, III, 16, p. 96, 108-110. Saint Épiphane cite deux fois Marc., XVI, 19, *Hær.* XLIV, 6; LXII, 6; t. XLI, col. 829, 1057, comme étant de l'Évangile de Marc; mais ses citations ne sont pas textuelles et présentent des variantes. Saint Jean Chrysostome, *In ascension. Dom.*, 8, t. LII, col. 781, cite Marc., XVI, 8, 19, 20, en remarquant que le second Évangile ne raconte pas en détail l'ascension de Jésus. Un peu plus loin, col. 782, 783, au sujet des apparitions de Jésus ressuscité, l'évêque de Constantinople fait des allusions évidentes à Marc., XVI, 9, 12. Nestorius a connu et cité Marc., XVI, 20. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Adv. Nest.*, II, 6, t. LXXVI, col. 85. Une homélie anonyme, attribuée à tort à saint Chrysostome, t. LIX, col. 642, cite plusieurs fois Marc., XVI, 9. Cf. *Synopsis Script. sac.*, attribuée à saint Athanase, t. XXVIII, col. 393; Sévère d'Antioche, dans S. Grégoire de Nysse, t. XLVI, col. 652; S. Jean Damascène, *De confessione*, 15, t. XCV, col. 301; Œcuménius, *In 1 Cor.*, t. CXVIII, col. 861-864; Théophylacte, *Enar. in Ev. Marci*, t. CXXIII, col. 677-681. Euthymius Zigabène, malgré les doutes anciens, maintient la finale de Marc, *Comment. in Marc.*, t. CXXIX, col. 845, qu'il cite plusieurs fois. *Ibid.*, col. 761, 764, 1096, 1106, 1496; cf. col. 845, 848. Signalons toutefois le silence de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Cyrille d'Alexandrie.

Dans l'Église latine, saint Ambroise cite fréquemment la fin de saint Marc : allusion probable à Marc., XVI, 9, *De Abraham*, I, V, 39, t. XIV, col. 437; citation et commentaire de Marc., XVI, 17, 18, *In Hexæm.*, VI, VI, 38, t. XIV, col. 256; *De interpellatione Job et David*, l. II, c. I, n. 5, col. 813; *De Spiritu Sancto*, l. II, 151, t. XVI, col. 775; arguments tirés de Marc., XVI, 15, *De fide*, I, 86, t. XVI, col. 549; et de XVI, 19, *Apologia David altera*, IV, n. 26, t. XIV, col. 896. Saint Augustin a prêché trois sermons sur Marc., XVI, 1-20, t. XXXVIII, col. 1104, 1112, 1127. Il cite Marc., XVI, 9-20, et il concilie ces versets avec les récits des autres évangélistes sur la résurrection, *De consensu Evangelist.*, III, 71, 75, t. XXXIV, col. 1208-1210. Saint Paulin de Nole, *Poem.*, XXVII, t. LXI, col. 650, fait allusion à Marc., XVI, 19. La finale de saint Marc est citée encore par saint Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXXXIII, t. LII, col. 432-435; Egypius, *Thesaurus*, c. CLXXIV, t. LXII, col. 831-832; S. Fulgence, *Epist.* XII, *ad Ferrandum*, n. 6, 13, t. LXV, col. 382, 385; S. Grégoire le Grand, *Hom.*, XXIX, t. LXXVI, col. 1213-1219; S. Bède, *In Marci Evangelium expositio*, l. IV, t. XCII, col. 297-302.

Les Églises orientales admettent la finale de Marc aussi bien que les Églises grecque et latine. Dans l'Église syrienne, Aphraates, *Demonst.*, I, n. 17, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, Paris, 1894, t. I, p. 41, cite Marc., XVI, 16, 17, 18; mais on n'en a pas encore trouvé de citation dans les œuvres de saint Éphrem. L'abbé Paulin Martin a recueilli des citations de cette finale dans les ouvrages manuscrits de la plupart des écrivains syriens, d'un homéliste copte et d'écrivains arméniens.

Tous ces arguments réunis prouvent, sinon directement l'authenticité de la finale de Marc, du moins sa canonicité et sa haute antiquité. A cause des témoignages de saint Irénée et de saint Justin, les critiques reconnaissent que la finale canonique de Marc était connue en Asie Mineure avant le milieu du IIe siècle. Mais ils pensent que le pays où on constate pour la première fois son existence, est son berceau, que de là elle s'est répandue sans obstacle en Italie et en Gaule, mais qu'elle a été discutée en Palestine et même en Syrie, où elle avait été introduite par le Διὰ τεσσάρων de Tatien. Bien plus, plusieurs croient connaître le nom de son auteur. En 1891, M. Conybeare a découvert, dans la bibliothèque du couvent d'Etschmiadzin, un manuscrit de la version arménienne des Évangiles, transcrit en 989, de manuscrits beaucoup plus anciens, dans lequel la finale de Marc est séparée de XVI, 8, par un intervalle blanc de deux lignes et par ce titre écrit en encre rouge : « D'Ariston le prêtre. » Or ce critique a pensé que cet Ariston, auteur de la finale, n'était autre qu'Aristion désigné par Papias comme le disciple du Seigneur et placé par lui sur la même ligne que le prêtre Jean. Cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 297. Si ce sentiment était vrai, la finale de Marc serait une de ces διηγήσεις du disciple Ariston sur les paroles du Seigneur, dont Papias se servait. Eusèbe, *ibid.*, 7, col. 233. Cf. *Expositor*, octobre 1893, p. 241-254; décembre 1895, p. 401-421. M. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte*, fasc. 2, dans *Texte und Unters.*, t. X, Leipzig, 1894, p. 450-456, a reconnu pour auteur de la finale Ariston de Pella, qui vivait vers 135. Rohrbach, *Der Schluss des Marcusevangeliums*, Berlin, 1894, a développé les conclusions de Conybeare, que Harnack, *Texte und Unters.*, Leipzig, 1895, t. XII, fasc. 1, p. 6, et *Die Chronologie des altchrist. Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. I, p. 696, a adoptées. Ces deux critiques ont soutenu que la finale d'Aristion avait remplacé la conclusion originale. Ils prétendaient trouver des vestiges de celle-ci dans l'Évangile de Pierre et dans le c. XXI de saint Jean. Cette conclusion authentique aurait été supprimée de l'Évangile de Marc par les prêtres d'Asie Mineure, parce qu'elle était en désaccord avec les récits de saint Luc et de saint Jean sur la résurrection et ils lui auraient substitué la finale actuelle qui s'harmonise mieux avec le quatrième Évangile. Au contraire Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 230-231, soutient que Marc a laissé son Évangile inachevé et il n'admet pas non plus qu'Aristion soit l'auteur de la finale de Marc; il n'est qu'une des sources auxquelles a puisé cet auteur. En effet, une note marginale qui accompagne la traduction d'Eusèbe, *H. E.*, III, 39, 9, par Rufin, t. XX, col. 297, dit que Papias tenait du prêtre Aristion que Juste, surnommé Barsabas, Act., I, 23, aurait bu un poison mortel et que par la grâce du Seigneur il n'en aurait ressenti aucun mal. Or Papias, pour justifier le fait rapporté par Aristion, citait la promesse de Notre-Seigneur, contenue dans Marc., XVI, 18, et il la donnait comme l'explication de l'innocuité du poison bu par Barsabas. L'auteur de la finale de Marc a emprunté ces deux idées à Papias et en a formé le point central de son récit. Marc., XVI, 14-18. Il l'a complété par des détails tirés de saint Luc et de saint Jean. Le verset 18 seul viendrait d'Aristion et le copiste du manuscrit arménien aurait attribué à ce prêtre toute la conclusion canonique, qui serait l'œuvre d'un écrivain inconnu, antérieur à saint Justin.

2° *Arguments intrinsèques.* — C'est surtout pour des raisons tirées du contenu ou du style des douze derniers versets de saint Marc que les critiques rejettent leur authenticité. Ils prétendent qu'examinés à ce point de vue ces versets ne peuvent être attribués à l'auteur du reste du second Évangile. Toutefois la section pré-

sente en elle-même des caractères d'authenticité. — 1. *Arguments défavorables.* — En passant du verset 8 au verset 9, on éprouve l'impression d'une solution de continuité. Le verset 9 commence un récit différent et indépendant du précédent. Le narrateur indique de nouveau le jour et l'heure où se passe l'événement. Cf. ŷ. 9 et 2. Le récit débute sans que le sujet de la phrase soit exprimé, bien que Jésus ne soit pas intervenu directement dans les versets antécédents. Marie-Madeleine qui avait déjà été nommée, Marc., xv, 40, 47; xvi, 1, est introduite comme une personne inconnue par cette remarque, tirée de Luc., viii, 2 : παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. De plus, le récit dans son ensemble ne cadre pas avec le précédent. Les saintes femmes étaient demeurées sous l'impression de la peur qui leur fermait la bouche, ŷ. 8, et la suite ne nous apprend pas comment elles ont recouvré la parole et rapporté aux Apôtres le message de l'ange. Au lieu de cela, on raconte une apparition de Jésus à Marie-Madeleine seule, et Marie annonce aux Apôtres que Jésus est vivant. L'apparition aux Apôtres, qui devait avoir lieu en Galilée, xiv, 28; xvi, 7, est racontée, xvi, 14, sans aucun rapport avec la Galilée. On remarque encore dans le récit des divergences de style qui trahissent une main différente. On n'y trouve pas d'abord les expressions favorites de saint Marc : εὐθύς ou εὐθέως, πάλιν et les composés de πορεύομαι, tandis que ce verbe est employé à la forme simple, ŷ. 10, 12, 15. Marc préfère : ἐπὶ τῷ ὀνόματι à ἐν τῷ ὀνόματι, χεῖρας ἐπιτιθέναι τινι à χεῖρας ἐπιτιθέναι ἐπὶ τινα. D'autre part, il y a des expressions qui ne sont pas de la langue de Marc. Celui-ci a dit : τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, xvi, 2, forme hébraïque employant le nombre cardinal pour le nombre ordinal; il y a : πρώτῃ σαββάτου, ŷ. 9, forme grecque plus littéraire. Le titre de Κύριος, donné à Jésus, ŷ. 19, n'est jamais employé par Marc. Enfin, le genre littéraire de ce morceau diffère de celui du second Évangile. En celui-ci, le récit est toujours original; à partir du ŷ. 9, la narration semble n'être qu'une compilation de passages empruntés aux autres Évangiles, les versets 9-11 sont extraits de Joa., xx, 1-10 (avec un emprunt à Luc., viii, 2); 12 et 13 résument brièvement Luc., xxiv, 13-35; 14 répond à Luc., xxiv, 36-40, et à Joa., xx, 19-20; 15 résume les discours, Luc., xxiv, 47-49; Joa., xx, 21-23; Matth., xxviii, 19-20; 16 ressemble à Matth., xxviii, 19; Luc., xxiv, 49; Joa., iii, 5, 18; 17 et 18 amplifient Luc., x, 18, 19; enfin, 19 et 20 sont un sommaire des finales de Matthieu et de Luc et du début des Actes. En outre, il n'y a pas dans ces résumés les petits détails que multiplie saint Marc. Il est certain que ces observations sont fondées et que sous le rapport du contenu et du style la finale de Marc diffère un peu du reste de l'Évangile. On a expliqué ces différences de diverses manières, notamment par une interruption dans la composition et une reprise pour compléter l'Évangile. Sans avoir recours à cette hypothèse, il suffit de remarquer que les différences signalées se rencontrent dans d'autres passages des Évangiles, dont on ne suspecte pas pour cela l'authenticité. Les particularités de style notamment ne prouvent rien. En effet, εὐθύς ne se rencontre plus à partir de xv, 1, et πάλιν à partir de xv, 13. Saint Marc, dans le même contexte, emploie tantôt ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ix, 37, 39, tantôt ἐν τῷ ὀνόματι, ix, 38, 41; ἐπιτιθέναι, tantôt avec le datif, v, 23; vi, 5; vii, 32; viii, 23, tantôt avec ἐπὶ, viii, 25; x, 16. On ne peut pas faire état des expressions particulières, car la section, xv, 44-xvi, 8, qui précède immédiatement, en contient un plus grand nombre : ce qui n'est pas étonnant, l'écrivain employant des mots nouveaux pour exposer un sujet spécial. A supposer que la narration finale soit une compilation de faits empruntés aux autres évangélistes, il faut convenir qu'elle forme un récit bien lié et habilement gradué. Trois fois, la résurrection de Jésus est annoncée aux disciples et trois fois ils n'y croient pas; le Seigneur finalement leur apparaît et leur reproche leur incrédulité, avant de leur confier la mission d'évangéliser le monde entier. Enfin, ce récit complet et un n'est pas extrait d'un écrit indépendant, d'une relation secondaire provenant de la seconde génération chrétienne, car il présente, pour le fond et la forme littéraire, les caractères propres de l'Évangile de saint Marc.

2. *Arguments favorables.* — Cet Évangile, nous le dirons plus loin, a pour but de prouver la filiation divine de Jésus par l'histoire de la vie publique, qui commence par la prédication de Jean-Baptiste, le précurseur, et qui finit par l'ordre donné aux apôtres, continuateurs de l'œuvre du Maître, de prêcher l'Évangile, et par l'exécution de cet ordre, xvi, 15, 20. Saint Marc insiste sur les miracles comme preuves de la divinité de Jésus; la finale énumère les miracles dont Jésus accorde le pouvoir aux Apôtres comme signe de leur mission, xvi, 16-18, et elle ajoute d'un mot leur réalisation, 20. Les expulsions des démons sont rapportées par saint Marc comme les principaux miracles du Sauveur; elles sont mentionnées dans la finale, xvi, 9, 17, et elles sont le premier des signes qui accompagneront la prédication des Apôtres. Saint Marc fait ressortir la faiblesse des Apôtres, leur manque de courage, de foi et d'intelligence au cours de la vie publique, afin de montrer la vigueur de leur conviction finale et la puissance de la grâce qui en a fait d'autres hommes. Or la finale signale trois fois l'incrédulité des Apôtres, xvi, 11, 13, 14; elle y rattache néanmoins leur mission et elle indique comment ils l'ont remplie avec la grâce de Dieu, xvi, 15, 20. Saint Marc enfin se distingue des autres évangélistes par le nombre et l'importance des traits particuliers que contiennent ses récits. Voir plus loin. Or la finale, même lorsqu'elle rapporte des points qui se retrouvent ailleurs, contient des détails propres que les autres évangélistes ne donnent pas. Ainsi saint Jean, xx, 1-18, raconte l'apparition de Jésus à Madeleine; c'est dans la finale seule qu'il est dit que cette apparition fut la première de toutes, xvi, 9. L'incrédulité des apôtres, Marc., xvi, 13, n'est pas mentionnée, Luc., xxiv, 35; le reproche que leur en fait Jésus, xvi, 14, ne l'est pas, Matth., xxviii, 18. Les promesses faites aux fidèles et aux Apôtres, Marc., xvi, 16-18, sont, dans leur teneur, spéciales et n'ont de parallèle complet en aucun autre Évangile. Le titre de Κύριος est donné, Marc., xvi, 19, au Christ ressuscité exclusivement et pour la première fois dans le second Évangile, parce qu'il lui convenait alors spécialement. La mention que Jésus est assis à la droite de Dieu, xvi, 19; la prédication de l'Évangile par les Apôtres et l'accomplissement des promesses du Maître, xvi, 20, ne se retrouvent dans aucun autre Évangile. Ainsi donc toutes les idées mères et les principaux traits caractéristiques de l'Évangile de saint Marc sont réunis, dans la finale contestée, aussi nettement, sinon plus que dans n'importe quelle autre section d'une douzaine de versets de tout le second Évangile. Nous en concluons que c'est Marc lui-même qui a terminé son récit par l'épilogue normal qui en forme maintenant la conclusion.

L'authenticité de la finale canonique de Marc admise, il reste à expliquer son omission dans quelques manuscrits et le silence de certains Pères à ce sujet. De soi, la mutilation de l'Évangile canonique s'explique mieux que l'addition générale d'une finale non canonique. Pour la justifier, faut-il recourir à l'hypothèse déjà indiquée précédemment, d'une interruption de Marc dans la rédaction de son Évangile? Cette hypothèse a été exposée par Belser, *Einleitung in das N. T.*, p. 95-103. Il pense que saint Marc, ayant rédigé son Évangile à Rome en 44, ne put l'achever et dut l'interrompre brusquement à cause de la persécution contre les chrétiens. Des copies de cette première rédaction furent prises à l'insu de l'auteur, et transcrites plus tard, elles

donnèrent naissance aux manuscrits incomplets, dont il reste deux spécimens onciaux et que les Pères, défavorables à la finale de Marc, auraient connus. Plus tard, en 63-64, Marc publia son Évangile et le compléta. L'édition complète se répandit partout progressivement, mais ne fut pas reçue dès l'abord dans les pays où les premières copies existaient. D'autre part, l'intervalle de temps entre la rédaction de l'Évangile et celle de l'épilogue permet de rendre compte des particularités de contenu et de langage de la finale. On explique mieux de la sorte le début abrupt du dernier récit, la phrase incidente concernant Madeleine, le changement de μια σαββάτων en πρώτη σαββάτου, formule mieux appropriée au langage grec, l'emploi de Κύριος comme désignation alors courante de Jésus, et les emprunts plus ou moins directs faits aux autres Évangiles écrits. Godet, *Introduction du N. T.*, t. II, p. 402-409, avec des idées différentes sur le temps et le lieu de la composition du second Évangile, présente des conclusions analogues.

Cependant toute autre hypothèse n'est pas, comme le prétendent ces critiques, insuffisante pour expliquer l'existence d'une recension tronquée de l'Évangile de saint Marc. Il est encore permis de penser que la finale du second Évangile aurait été omise à dessein dans quelques manuscrits et en certains milieux, soit à cause des différences qu'elle présente avec les autres récits des apparitions de Jésus ressuscité, soit par suite de la disparition dans l'Église des dons miraculeux promis, XVI, 17, 18. Pour rejeter cette hypothèse, il ne suffit pas de dire qu'il existe dans les Évangiles beaucoup d'autres divergences analogues, sans qu'on ait fait disparaître les passages en apparence contradictoires. En effet, les contradictions apparentes entre les divers récits des événements qui ont suivi immédiatement la résurrection ont paru dans l'antiquité ecclésiastique plus fortes que les autres, et la finale de Marc présente des difficultés spéciales que les Pères ne sont pas parvenus à résoudre avec certitude. Tous les écrivains ecclésiastiques qui, à la suite d'Eusèbe, ont parlé de manuscrits incomplets, n'ayant pas la finale canonique, ont remarqué que cette section paraît renfermer quelque chose de contraire au témoignage des autres évangélistes : καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ, Eusèbe, *Quæst. ad Marin.*, I, t. XXII, col. 937; *præsertim cum diversa atque contraria Evangelistis ceteris narrare videatur.* S. Jérôme, *Epist.* CXX, t. XXII, col. 987. C'est peut-être pour faire disparaître cette antilogie qu'un audacieux ne se borna pas à nier l'authenticité des derniers versets de Marc, comme celui qu'Eusèbe mentionne, *loc. cit.*, mais retrancha une des plus fortes difficultés en supprimant le passage qui la soulevait. La mutilation est donc antérieure à Eusèbe. La liturgie a-t-elle favorisé cette mutilation, en faisant placer le τέλος d'une leçon après Marc., XVI, 8, qui serait devenu, comme dans les manuscrits dont parle Eusèbe, le τέλος du second Évangile, ou bien à propos de la question pratique de la rupture du jeûne quadragésimal? Cette dernière hypothèse est favorisée par la présence du τέλος liturgique après Marc., XVI, 8, dans l'oncial Ψ et par ce que nous apprend saint Denys d'Alexandrie, *Epist. ad Basilid.*, t. X, col. 1273. Selon lui, le jeûne devait se terminer à l'heure de la résurrection. Or, tandis qu'à Rome on attendait le chant du coq, parce qu'on croyait que Jésus était ressuscité le matin, Marc., XVI, 9, à Alexandrie on commençait la fête de Pâques plus tôt d'après Matth., XXVIII, 1. En Égypte, on ne connaissait pas la finale de Marc, et on lisait en saint Marc un épilogue plus court qui est certainement apocryphe. D'autre part, Macarius Magnès, ainsi qu'il a été dit plus haut, eut à répondre au sarcasme d'un païen qui demandait si les chrétiens, sur la foi de la promesse du Christ, Marc., XVI, 18, avalaient du poison. Cela étant, l'hypothèse d'une mutilation à la fin du second Évangile garde de la vraisemblance.

II. AUTRES CONCLUSIONS NON ORIGINALES. — 1° Cette conclusion plus courte : Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας, se trouve à côté de la finale canonique dans trois onciaux grecs, le *Codex Regius,* L, du VIIIe siècle, Tischendorf, *Monumenta sacra inedita,* Leipzig, 1846, p. 206, le manuscrit bilingue, grec et copte, du VIIe ou du VIIIe siècle, T[1], Amélineau, *Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale, renfermant des textes bilingues du N. T.*, Paris, 1895, p. 43; Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1900, t. I, p. 70, et Ψ, provenant du mont Athos, du VIIIe ou du IXe siècle. Gregory, *ibid.*, p. 94. Elle a été reproduite à la marge du cursif 274, du Xe siècle. On la lit en latin dans le *Codex Bobbiensis, k,* de l'ancienne Italique, du Ve ou du VIe siècle, représentant la recension africaine. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1891, t. I, p. 268. Elle existe encore en syriaque à la marge du manuscrit additionnel 14456 de la Peschito et de deux manuscrits de la version philoxéno-héracléenne, 268, de la bibliothèque Vaticane, et l'autre à la bibliothèque du New College à Oxford, J. White, *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca philoxeniana,* Oxford, 1778, t. I, p. 258; en copte, à la marge du manuscrit Hunt. 17 de la Bodléienne à Oxford, mais avec quelques additions; en éthiopien dans deux manuscrits. Cette conclusion n'est considérée comme authentique par aucun critique. Elle ne remonte pas plus haut que le IVe siècle et elle paraît avoir été fabriquée en Égypte, d'où elle aurait passé en Afrique, puis dans l'Église syrienne par la traduction philoxéno-héracléenne, faite à Alexandrie, et en quelques autres milieux. Elle a été écrite dans un pays où la finale canonique n'était pas connue et en vue de combler la lacune que présentait le second Évangile se terminant par ἐφοβοῦντο γάρ. Le contenu et le style confirment la non-originalité de cette conclusion; les expressions : « sainte et incorruptible prédication, » trahissent une époque bien postérieure à la composition de l'Évangile.

2° La conclusion canonique contient dans certains documents des additions adventices. — 1. Dans quelques manuscrits de la version sahidique, le verset 20 parle des apôtres dans cette teneur : « S'en allant trois à trois dans les quatre directions du ciel, ils prêchèrent l'Évangile du royaume dans le monde entier, le Christ agissant avec eux pour confirmer leur parole et des signes et des miracles les accompagnant. Et de cette manière le royaume de Dieu a été connu sur toute la terre et dans le monde entier d'Israël en témoignage pour toutes les nations qui existent de l'orient à l'occident. » — 2. Saint Jérôme, *Dial. adv. Pelagianos*, II, 15, t. XXIII, col. 550-551, nous fait connaître une addition à Marc., XVI, 14 : *In quibusdam exemplaribus et maxime in græcis codicibus, juxta Marcum in fine ejus Evangelii scribitur : Postea, cum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem non crediderant. Et illi satisfaciebant dicentes : Sæculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia* (*sub Satana*) *est, quæ* (*qui*) *non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem. Idcirco jam nunc revela justitiam tuam.* Cette addition ne se lit plus dans aucun manuscrit grec ou latin connu, et généralement les critiques la tiennent pour apocryphe. M. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 229-231, l'a considérée comme ayant fait partie, non pas sans doute de la finale ordinaire de Marc, car autrement elle n'en aurait pas disparu, mais de la source primitive de cette finale, c'est-à-dire du contexte de Papias comprenant le nom

d'Aristion. Voir col. 730. L'auteur de la finale aurait omis ces paroles, qui plus tard auraient été reproduites en marge d'un manuscrit, d'où elles auraient pénétré dans le texte dont dépendaient les manuscrits de saint Jérôme. Le R. P. Van Kasteren, *L'épilogue canonique du second Évangile,* dans la *Revue biblique,* 1902, t. XI, p. 250-252, les regarde comme une partie intégrante de la finale authentique et canonique et essaie de prouver leur authenticité. Les traits de famille de cette addition avec l'Évangile de saint Marc et les rapprochements tentés avec II, 14, 15, sont trop vagues et ils ne suffisent pas à compenser son absence dans les documents et son dénuement de preuves extrinsèques.

A consulter, contre l'authenticité de la finale de Marc, Griesbach, *Novum Testamentum,* 2e édit., 1796, t. I, p. 253; Tregelles, *An account of the printed text of the greek N. T.,* Londres, 1854, p. 246-261; Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* 8e édit., Leipzig, 1869, t. I, p. 403; Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek,* Appendix, Cambridge et Londres, 1882, p. 20-51; Zahn, *Geschichte das Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1889, t. I, p. 912-914; 1892, t. II, p. 910-938; Id., *Einleitung in das N. T.,* 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 227-235; Klostermann, *Das Marcusevangelium,* 1867, p. 298-309. — Pour l'authenticité, Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1689, p. 114-122; Matthæi, *Novum Testamentum,* Riga, 1788, t. II, p. 268-271; t. IX, p. 228; Scholz, *Novum Testamentum græce,* Leipzig, 1830, t. I, p. 199-200; Burgon, *The last twelve verses of the Gospel according to St. Mark,* Londres, 1871; Cook, *St Mark's Gospel,* Londres, 1878, p. 301-308; Scrivener, *Introduction to the criticism of the N. T.,* 3e édit., Cambridge, 1883, p. 583-590; J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T.,* partie pratique, Paris, 1883-1884, t. II (lith.); Burgon-Miller, *The causes of the corruption of the traditional text of the Holy Gospels,* Londres, 1896, p. 72, 127-130; Godet, *Introduction au N. T.,* Neuchâtel, 1899, t. II, p. 393-413 (plutôt favorable qu'hostile); P. Van Kasteren, *L'épilogue canonique du second Évangile,* dans la *Revue biblique,* 1902, t. XI, p. 240-255.

III. Plan et division. — Si le prêtre Jean a rapporté au témoignage de Papias, que Marc a écrit exactement, mais sans ordre, ce qu'il se rappelait des paroles ou des actions de Jésus, parce qu'il n'avait pas été témoin oculaire, mais seulement disciple de Pierre, il n'en résulte pas que le second Évangile soit mal ordonné. Le plan y est très simple; il suit la catéchèse historique, dont saint Marc reproduisait le fond, et les critiques actuels reconnaissent généralement que l'ordre adopté donne l'esquisse la plus juste du développement de la vie publique de Jésus. Sauf quelques interversions, l'ordre chronologique des faits est suivi. On a remarqué, en effet, que Marc reproduit fidèlement le plan que saint Pierre a tracé à la prédication apostolique, Act., I, 22, et que lui-même a brièvement rempli dans son entretien avec le centurion Corneille. Act., X, 37-42. Si on tient compte de cette ressemblance, on comprendra pourquoi saint Marc ne parle pas de l'enfance de Jésus et on divisera naturellement son Évangile en trois parties. Après une courte introduction, I, 1-13, dans laquelle il est parlé du baptême de Jean, Act., X, 37, l'Évangéliste expose : 1° le ministère de Jésus en Galilée, caractérisé par des bienfaits et des guérisons de possédés, Act., X, 37, 38; 2° le ministère en Judée et à Jérusalem, aboutissant à la passion et à la mort sur la croix, Act., X, 39; 3° la résurrection, les apparitions et la mission confiée aux Apôtres. Act., X, 40-42.

La première partie, qui raconte le ministère de Jésus en Galilée, I, 14-IX, 49, est la plus longue des trois. Elle débute par la vocation des principaux Apôtres, par les premiers discours et les premières guérisons de Jésus à Capharnaüm et dans la Galilée, I, 14-45. Elle expose ensuite les premières oppositions que les scribes et les pharisiens font à Jésus au sujet de la guérison d'un paralytique à Capharnaüm, du repas pris chez Lévi après sa vocation, des disciples qui froissent des épis le jour du sabbat et de la guérison de l'homme dont la main était desséchée, II, 1-III, 6. Après de nouveaux miracles opérés en présence des foules, Jésus choisit les douze Apôtres, qu'il prépare à leur première mission, en confondant devant eux ses adversaires, en guérissant des malades, en exposant les paraboles du royaume des cieux, en multipliant les prodiges : tempête apaisée, délivrance d'un possédé, résurrection de la fille de Jaïre, et en s'exposant au mépris des habitants de Nazareth, III, 7-VI, 6. Il envoie ses apôtres ainsi préparés prêcher la pénitence et guérir les malades et les possédés, VI, 7-13. Le récit de la mort de Jean-Baptiste est rattaché à une réflexion que le bruit des miracles de Jésus fait faire à Hérode, VI, 14-29. Jésus emmène dans la retraite ses apôtres, revenus de leur première mission; les foules le suivent; il multiplie les pains en leur faveur, marche sur le lac de Génésareth et fait de nombreux miracles, VI, 30-56. Des pharisiens et des scribes, venus de Jérusalem, entrent en contestation avec Jésus qui condamne leurs maximes et leurs pratiques, VII, 1-23. Ayant passé au pays de Tyr, il délivre de la possession diabolique la fille d'une païenne, VII, 24-30. Revenu sur les bords du lac de Génésareth, il guérit un sourd et muet, multiplie les pains pour la seconde fois, répond aux pharisiens, instruit ses disciples et guérit un aveugle, VII, 31-VIII, 26. Après que Pierre, à Césarée de Philippe, a proclamé la divinité de son Maître, celui-ci prépare ses disciples à sa passion, en la leur prédisant, en se transfigurant en présence de Pierre, Jacques et Jean, en guérissant un démoniaque et en donnant aux siens des instructions particulières, VIII, 27-IX, 49.

La seconde partie raconte le ministère de Jésus en Judée et à Jérusalem, la passion et la mort sur la croix, X, 1-XV, 47. En Judée, Jésus proclame l'indissolubilité du mariage, bénit les enfants, déclare qu'il est difficile aux riches de se sauver, prédit de nouveau sa passion, rejette la demande des fils de Zébédée et guérit un aveugle à Jéricho, X, 1-52. Il entre triomphalement à Jérusalem et revient le soir à Béthanie, d'où il était parti le matin, XI, 1-11. Le lendemain, sur le chemin de Jérusalem, il maudit le figuier stérile, chasse les vendeurs du temple, et célèbre la puissance de la foi, XI, 12-26. Dans un troisième séjour à Jérusalem, il discute successivement avec les grands-prêtres, les scribes et les anciens, avec les pharisiens et les hérodiens, avec les sadducéens, il répond aux questions qu'un scribe lui avait posées dans le temple, et en sortant, il prédit aux siens la ruine de Jérusalem et la fin du monde, XI, 27-XIII, 37. Deux jours avant la Pâque, les grands-prêtres et les scribes trament sa mort, lui-même assiste à un repas chez Simon le lépreux et Judas le trahit, XIV, 1-11. Le premier jour des azymes, il célèbre la Pâque, prédit sa résurrection, entre en agonie, est pris dans le jardin, conduit devant le grand-prêtre, renié par Pierre, mené chez Pilate, insulté par les prétoriens, crucifié sur le Golgotha et enseveli par Joseph d'Arimathie, XIV, 12-XV, 47.

La troisième partie, qui est très courte et ne comprend que le chapitre XVI, rapporte plusieurs apparitions de Jésus ressuscité, notamment celle dans laquelle il monte au ciel, après avoir confié aux apôtres la mission que ceux-ci commencèrent bientôt à accomplir.

IV. Date. — Nous manquons de données certaines sur l'époque de la composition du second Évangile. Aussi les sentiments des critiques, appuyés soit sur de rares critères internes, soit sur les témoignages opposés des anciens, sont fort divergents. — 1° *Critères internes.* — Le contenu fournit peu d'indices sur la

date. Le dernier verset affirme que les apôtres avaient prêché l'Évangile partout, XVI, 20, pour remplir la mission donnée, XVI, 15, d'aller dans le monde entier. Ce verset suppose réalisée une diffusion de l'Évangile en dehors de la Palestine et dans le monde païen, à moins qu'on ne regarde l'adverbe πανταχοῦ comme une hyperbole. D'autre part, la ruine de Jérusalem y est annoncée comme future, XIII, 14, sans qu'aucun détail permette de penser que l'événement est déjà réalisé. Cependant quelques critiques, comparant Marc., XIII, 24, avec Matth., XXIV, 29, concluent de la suppression d'εὐθέως et de l'emploi d'une formule plus vague, que saint Marc, écrivant après la ruine de Jérusalem, veut laisser place à un intervalle entre cette catastrophe et la parousie finale. La conclusion ne s'impose pas, parce qu'il n'est pas sûr que saint Marc ait connu saint Matthieu et que par la suppression d'une circonstance de temps il ait voulu corriger son récit.

2° *Témoignages des Pères.* — Ils ne sont pas convergents. Le plus ancien de tous, celui de saint Irénée, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, t. XX, col. 449, parle de la prédication des Apôtres et de la date des quatre Évangiles. Matthieu a écrit, pendant que Pierre et Paul prêchaient l'Évangile à Rome et fondaient l'Église. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος... καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. On entend généralement ce passage dans ce sens que, si saint Matthieu a composé son Évangile du vivant des apôtres Pierre et Paul, Marc a rédigé le sien après leur mort. Quelques critiques veulent interpréter dans le même sens le témoignage du prêtre Jean. Comme il a dit à Papias que Marc reproduisait les instructions de Pierre, « selon qu'il s'en souvenait, » ils concluent que Pierre n'était plus là pour le guider et qu'il était mort, lorsque Marc écrivit son Évangile. Mais les autres Pères, qui parlent de la date du second Évangile, la placent avant la mort de saint Pierre. Ainsi Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 15, t. XX, col. 172, nous apprend que, lorsque Pierre eut combattu Simon le magicien par l'éclat de sa parole, ses auditeurs prièrent Marc, son compagnon, de leur laisser par écrit les instructions de Pierre. Eusèbe ajoute que Pierre, ayant appris par la révélation de l'Esprit ce qui s'était fait, confirma l'écrit de Marc pour servir à l'usage des Églises. Le même historien rapporte encore, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552, un autre témoignage de Clément d'Alexandrie. Celui-ci a appris de la tradition des prêtres que les Romains, auditeurs de Pierre, demandèrent à Marc de consigner par écrit les prédications de son maître, et que Pierre, ayant appris ce désir, ne s'y opposa pas, mais ne l'encouragea pas non plus. Un troisième fragment de Clément, conservé en latin, dit encore que Marc rédigea son Évangile, tandis que Pierre prêchait publiquement à Rome. Origène est moins explicite; il dit seulement que Marc a composé son Évangile, « selon que Pierre le dirigeait. » Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581. Eusèbe ne dit, pour son propre compte, rien de précis sur la date du second Évangile. Saint Épiphane, *Hær.* LI, 6, t. XLI, col. 900, affirme que Marc, après avoir écrit son Évangile, fut envoyé par saint Pierre en Égypte. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, I, t. XXIII, col. 609, répète les renseignements de Clément d'Alexandrie. Les critiques modernes regardent ces dernières données comme une modification, sinon même une déviation de la tradition primitive, représentée dans toute sa pureté par Papias et saint Irénée.

3° *Opinions des critiques.* — Les arguments intrinsèques et extrinsèques n'ayant pas une valeur ou une autorité irréfragable, les critiques ont émis sur la date du second Évangile des opinions différentes. Sans parler de ceux qui, ne tenant aucun compte de la tradition, proposent des dates qui dépassent le IIe siècle, voir t. II, col. 2062, les autres suivent deux courants, selon qu'ils se rallient au témoignage de saint Irénée ou à ceux des autres Pères. Dans le premier courant, le second Évangile serait postérieur à la mort de saint Pierre. Pour quelques-uns, il serait même postérieur à la ruine de Jérusalem. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 255. Mais, comme nous l'avons dit, plus généralement on le regarde comme antérieur à cet événement. Harnack lui-même le concède et indique comme date vraisemblable la période 65-70. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 61, se rallie à ce sentiment. Cf. Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 110; V. Rose, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1904, p. XI-XII. M. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 46; M. Fillion, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1883, p. 14; M. A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 225, adoptent la date de 67. Conciliant entre eux les renseignements fournis par les Pères, Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 203-204, pense que saint Marc a rédigé son Évangile en 64 et qu'après en avoir interrompu la composition, il l'a publié trois ans plus tard, le destinant à un cercle plus étendu que celui pour lequel il avait été entrepris. Godet, *Introduction au N. T.*, Neuchâtel, 1899, t. II, p. 382, 427, est d'un sentiment analogue et il estime que Marc peut avoir commencé à rassembler les matériaux de son œuvre du vivant de saint Pierre et ne l'avoir achevée et publiée qu'après la mort de cet apôtre. Robinson, *The study of the Gospels*, Londres, 1902, p. 17, conclut que l'Évangile de saint Marc a été rédigé entre 60 et 65, sinon même plus tôt; toutefois l'année 65 lui paraît la date la plus probable. Cependant la plupart des critiques catholiques attribuent au second Évangile une date antérieure. Quelques-uns rattachent sa composition au premier séjour de saint Pierre à Rome après 42. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 62-66, a soutenu ce sentiment avec beaucoup d'érudition. Il fixe la date de la première édition du second Évangile à l'an 44, mais il croit, lui aussi, que Marc publia en 63 ou 64 une seconde fois son récit pour un cercle plus étendu de chrétiens que celui des Romains pour qui il avait été d'abord écrit. Ce sentiment se heurte à de grosses difficultés. Sans compter que le premier voyage de saint Pierre à Rome, en 42, n'est pas absolument démontré, il est difficile de concilier la présence de saint Marc à Rome à cette date avec la chronologie généralement reçue de la vie de l'évangéliste, puisqu'on rapporte à l'année 52 son voyage à Chypre en compagnie de Barnabé. Pour cette raison, d'autres critiques catholiques retardent de quelques années la composition du second Évangile. Le P. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 117, la place dans l'intervalle de 52 à 62. Le P. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Marcum*, Paris, 1894, p. 11-13, semble se ranger à cet avis. Tous ces derniers critiques essaient de concilier le témoignage de saint Irénée avec celui des autres Pères. S'ils ne recourent plus à la leçon ἔκδοσιν de quelques manuscrits au lieu de ἔξοδον, parce qu'on la regarde comme une correction faite d'après la traduction latine de Rufin : *exitum*, ils interprètent, du moins, l'expression ἔξοδον. Ils l'entendent, non pas du *trépas* de saint Pierre et de saint Paul, mais de leur *sortie* ou *départ*. Ils appuient cette interprétation sur deux raisons. Ils remarquent, d'abord, que saint Irénée a parlé du départ des Apôtres de la Palestine, *exierunt in fines terræ*, et de leur dispersion dans le monde, et ils prétendent que c'est à ce départ qu'il faut rapporter le terme ἔξοδος. Ils ajoutent que saint Irénée, en disant que Marc a rédigé τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα, entend par l'emploi de ce participe présent que saint Pierre était encore vivant, car, s'il avait voulu parler de sa mort, il aurait dû employer le participe passé κηρυχθέντα. Il

reste vrai néanmoins que l'opposition entre la date que saint Irénée indique pour la rédaction de l'Évangile de saint Matthieu et celle qu'il assigne à la composition du second Évangile favorise davantage la traduction d'ἔξοδος par *mort*. Quoi qu'il en soit de ce témoignage d'Irénée, on fixe généralement l'époque de la composition du second Évangile suivant l'opinion qu'on a sur la date de la venue de saint Pierre à Rome en 42 ou en 63 seulement.

V. Lieu. — Quant au lieu de la composition du second Évangile, il n'y a pas de désaccord sérieux. L'ancienne tradition a indiqué Rome. Si les témoignages du prêtre Jean et de Papias ne sont pas explicites, les autres que nous avons cités précédemment sont formels, et ce que nous dirons bientôt des destinataires du second Évangile confirmera cette tradition. Le vieil argument latin, mis en tête du second Évangile, dit de Marc que *conversus ad fidem Christi evangelium in Italia scripsit*. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* t. I, p. 171; Corssen, *Monarchianische Prologue,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 9. Seul, saint Chrysostome rompt l'unanimité de la tradition. Il rapporte un *on-dit,* suivant lequel Marc aurait composé son Évangile en Égypte. *Hom.*, I, *in Matth.*, n. 3, t. LVII, col. 17. Son affirmation n'est pas positive et ne peut contrebalancer une tradition plus ferme. Les souscriptions de quelques manuscrits grecs, qui disent que saint Marc a composé son Évangile en Égypte ou à Alexandrie, ont moins d'autorité encore. Elles n'expriment que le sentiment particulier des copistes, sentiment fondé sur la tradition de l'évangélisation de l'Égypte par saint Marc. Richard Simon, *Histoire critique du texte du N. T.*, Rotterdam, 1689, p. 107, conciliait toutefois le sentiment de saint Chrysostome avec celui des autres Pères par l'hypothèse, aujourd'hui rajeunie, d'une double édition, l'une faite à Rome pour les chrétiens de cette ville, l'autre en Égypte pour la nouvelle Église que saint Marc y avait fondée. Les opinions de quelques critiques modernes, indiquant l'Asie Mineure ou la ville d'Antioche comme patrie du second Évangile, reposent sur des raisons insuffisantes.

VI. Destinataires. — 1° *Données patristiques.* — Les Pères qui affirment que le second Évangile a été rédigé à Rome, ajoutent qu'il le fut à la prière des chrétiens de cette ville et en vue de fixer par écrit à leur usage la prédication de Pierre. Nous avons déjà cité les témoignages de Clément d'Alexandrie. A deux reprises, il parle des auditeurs romains de Pierre, qui sollicitent de Marc, le compagnon de l'apôtre, la rédaction des instructions qu'ils avaient entendues eux-mêmes, mais dont Marc se souvenait pour y avoir assisté souvent. Une troisième fois, il nomme parmi ces auditeurs des chevaliers césariens, c'est-à-dire des officiers attachés à la maison de l'empereur, cf. Phil., IV, 22, qui firent auprès de Marc des instances pressantes. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 8, t. XXIII, col. 621, dit de Marc que, *rogatus a fratribus, breve scripsit Evangelium*. La préface latine de la Bible de Théodulfe, du IXe siècle, Bibliothèque nationale de Paris, lat. 9380, reproduit les mêmes indications. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* t. I, p. 173. — 2° *Critères internes.* — Ils confirment les données traditionnelles. Ils indiquent d'abord que les lecteurs du second Évangile n'étaient ni de Palestine, ni de race juive. L'auteur montre bien que ses lecteurs ignorent la langue et les usages juifs. Il traduit en grec tous les mots araméens qu'il cite : Βοανηργὲς, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, III, 17; ταλιθὰ κοῦμι, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε, V, 42; κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον, VII, 11; ἐφφαθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι, VII, 34; ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτίμαιος, X, 46; ἀββᾶ ὁ πατήρ, XIV, 36; ἐλωί, ἐλωί, λαμὰ σαβαχθανεί, XV, 34. Il explique des pratiques spéciales aux Israélites, telles que les lustrations des mains avant de manger, des coupes, des mesures et des vases avant de s'en servir, VII, 3, 4; les expressions : le premier jour des azymes, XIV, 12; la παρασκευή, XV, 42; l'époque de la maturité des figues en Palestine, XI, 13; la situation du mont des Oliviers par rapport au Temple, XIII, 3. Ses lecteurs semblent même ignorer l'Ancien Testament. En effet, il ne nomme pas une seule fois la loi juive; sauf deux exceptions, I, 2, 3; XV, 28, il ne fait aucune citation prophétique. D'autres indices montrent que ces lecteurs étaient latins et romains. L'auteur, employant la langue qu'ils comprennent, se sert, sans les expliquer, de mots latins grécisés et de tournures latines : δηνάριον, VI, 37; κεντυρίων, XV, 39, 44, 45; κῆνσος, XII, 14; ξέστης, VII, 4, 8; λεγιών, V, 9, 15; πραιτώριον, XV, 16; φλαγελλόω, XV, 15; σπεκουλάτωρ, VI, 27; par contre, il explique le terme λεπτὰ δύο en monnaie romaine, κοδράντης, XII, 42. Il mentionne que Simon de Cyrène était le père d'Alexander et de Rufus, XV, 21. Ces deux personnages étaient donc connus des lecteurs. Or saint Paul, Rom., XVI, 13, salue un Romain du nom de Rufus, ainsi que sa mère, « qui est aussi la mienne, » ajoute-t-il. L'apôtre avait donc connu ailleurs, en Palestine peut-être, cette famille de chrétiens de Rome. On a remarqué enfin que Marc est le seul évangéliste à parler de la coutume romaine, d'après laquelle une femme peut répudier son mari, X, 12.

VII. But. — Les Pères, dont les témoignages ont été précédemment cités, déclarent que saint Marc se proposait uniquement, en composant son Évangile, de reproduire l'enseignement catéchétique de saint Pierre, annonçant aux païens la bonne nouvelle du Christ rédempteur. Le caractère du second Évangile répond parfaitement à cette donnée, et le but de son auteur n'est, en effet, directement, ni apologétique, ni polémique, mais simplement catéchétique et historique. Marc expose, par le récit de la vie publique, que Jésus, le prédicateur de la nouvelle doctrine, est le Messie, Fils de Dieu, qu'il a révélé à ses apôtres, par ses paroles et ses actes, sa filiation divine et qu'il leur a confié la mission de publier sa doctrine et de continuer son action puissante dans le monde entier. La foi messianique s'affirme dès le début de son récit. De quelque façon qu'on explique la liaison des premiers versets, saint Marc, dans le titre de son livre, I, 1, indique son but qui est de raconter les débuts de la prédication messianique de Jésus-Christ, Fils de Dieu. Écrivant pour des païens convertis, il ne dit pas, comme saint Matthieu aux Juifs, que Jésus est fils d'Abraham et de David, il le déclare à la fois Messie et Fils de Dieu. Aussi l'élément messianique domine-t-il dans son Évangile. Il ne le prouve pas, comme saint Matthieu, par la réalisation des prophéties, mais par l'exposé des nombreux miracles opérés par Jésus : guérison des malades (lépreux, aveugles, paralytiques, etc.), délivrance des possédés, résurrection des morts, domination sur les éléments (tempêtes apaisées, multiplication des pains). Toutes ces actions miraculeuses manifestent que Jésus est le Messie, Fils de Dieu. Les délivrances des possédés témoignent en particulier que Jésus est plus puissant que Satan, dont il est venu détruire la domination sur le monde, et qui proclame sa défaite par la bouche de ses victimes, I, 24. La transfiguration, les prédictions, les prodiges qui s'accomplissent au moment où Jésus meurt, les prédications à la foule et aux disciples, tout dans l'Évangile de saint Marc contribue à montrer que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, et cette démonstration résulte du simple narré des faits. On a remarqué cependant que le second Évangéliste se préoccupait d'expliquer comment malgré toutes ces manifestations messianiques, le peuple juif était resté incrédule et n'avait pas reconnu en Jésus le Messie qu'il attendait. Pour résoudre ce problème, saint Marc a noté constamment au cours de son récit le silence que Jésus avait imposé aux démons, I, 25, 34; III, 11, 12; les ordres donnés aux malades guéris de ne pas divulguer

leur guérison, I, 43; v, 43; VII, 36; VIII, 26; enfin la recommandation réitérée aux disciples de respecter le secret messianique qui leur était révélé à eux, VIII, 30; IX, 8. On peut dire dans ce sens que saint Marc a écrit une thèse; mais il n'y a pas de raison de soupçonner avec M. Hude, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien,* Gœttingue, 1901, que cette conception de l'histoire évangélique est une construction théologique artificielle et n'a rien d'historique. En effet, la croyance messianique a précédé la résurrection. Jésus a été condamné à mort, parce qu'il se déclarait le Messie, Marc., XIV, 61-64; XV, 2; il s'était rendu tout exprès à Jérusalem pour se déclarer le Messie; il avait révélé à ses disciples sa messianité et la confession de saint Pierre, VIII, 29, est un fait historique. Si Jésus, dès le début de son ministère, n'a pas permis de révéler au peuple sa nature et sa mission messianiques, c'était vraisemblablement afin de ne pas favoriser les idées du peuple au sujet d'un Messie politique, et saint Marc a mis en évidence cette situation historique. Cf. Rose, *Évangile selon S. Marc,* Paris, 1904, p. XV-XXVIII.

On a constaté, en outre, que dans le second Évangile les Apôtres tiennent une place à part auprès de Jésus, parce qu'ils doivent être les prédicateurs et les propagateurs de la nouvelle doctrine dans le monde entier. Marc raconte leur vocation, leur formation tant par la réalisation des miracles en leur présence que par des enseignements particuliers sur le royaume des cieux, leur élection spéciale, leur première mission dans la Galilée avec la communication du pouvoir de guérir, préludant à leur mission définitive de prédicateurs de la bonne nouvelle dans le monde entier avec la puissance des signes pour la conversion des nations païennes. Les apôtres devaient être les continuateurs de l'œuvre qui avait été commencée par leur Maître et dont l'Évangile de Marc exposait les heureux commencements, I, 1. Ainsi saint Marc fait ressortir leur préparation à être des témoins oculaires et des prédicateurs autorisés de la vie et de la doctrine de Jésus. Son intention était de faire valoir ainsi devant ses lecteurs païens la catéchèse apostolique qu'il reproduisait dans son ouvrage.

VIII. Sources. — De ce qui précède il ressort manifestement que les Pères de l'Église ont tenu l'Évangile de Marc comme la reproduction des instructions de saint Pierre à Rome et dans les Églises de la gentilité. Toutefois, saint Augustin, *De consensu Evangel.,* I, II, 4, t. XXXIV, col. 1044, comparant entre eux les récits évangéliques et constatant les rapports étroits de ressemblance qui existent entre le second Évangile et le premier, a exprimé le résultat de ses études personnelles dans ce jugement souvent répété, que Marc n'a fait qu'abréger et résumer saint Matthieu. Dans les temps modernes, la dépendance de Marc relativement à saint Matthieu a été diversement appréciée. Tandis que beaucoup de critiques la maintenaient dans le rapport des textes actuels, voir t. II, col. 2088-2089, d'autres, reconnaissant le caractère original et indépendant de Marc, dans son plan, son but, le genre de sa narration et son style, ont admis la priorité de Marc et la dépendance de Matthieu par rapport à lui, *ibid.*, col. 2090-2091, 2097. D'autres encore, pour expliquer cette originalité incontestable et en même temps des ressemblances indéniables et même des coïncidences verbales avec le texte de saint Matthieu, ont supposé que le second évangéliste se serait servi, non pas du texte grec de saint Matthieu, mais du texte araméen de cet Évangile.

Tous cependant ne regardent plus le second Évangile comme une œuvre de première main et l'Évangile primitif. Ils ont constaté qu'il n'était pas d'une seule venue et que sa rédaction manquait d'homogénéité. Ils ont signalé en lui des sutures, des combinaisons et des superpositions de récits. Cf. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2[e] édit., Bellevue, 1903, p. 6-8; Id., *Le second Évangile,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1903, t. VIII, p. 513-527. Ils en ont conclu qu'il a existé dans un état primitif, qu'on appelle le Proto-Marc, voir t. II, col. 2096-2097, ou au moins, depuis que l'hypothèse du Proto-Marc est en baisse, *ibid.*, col. 2098, qu'il a reçu quelques additions postérieures, Jülicher, *Einleitung,* p. 256-258, ou encore qu'il a eu des sources écrites, autres que saint Matthieu. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums,* Gœttingue, 1901; J. Weiss, *Das alteste Evangelium,* Gœttingue, 1903. Si cette dernière hypothèse n'a en soi rien d'impossible, puisque saint Marc, en dehors de ses souvenirs personnels de la catéchèse de saint Pierre, aurait pu utiliser des sources, orales ou écrites, elle ne s'impose pas néanmoins. Il faut même la repousser en tant qu'elle tend à nier l'unité de composition ou à diminuer la valeur historique du second Évangile, et il vaut mieux, avec les Pères et les écrivains ecclésiastiques, tenir l'œuvre de Marc comme la transcription de la tradition orale et spécialement de l'enseignement catéchétique de l'apôtre saint Pierre. Ce sentiment est trop bien établi pour qu'on puisse le rejeter. En tout cas, il ne semble pas qu'il y ait des raisons suffisantes qui obligent à admettre plusieurs rédactions successives de l'Évangile de saint Marc.

IX. Style. — La vivacité et le pittoresque sont les deux caractères principaux du style de saint Marc. Les récits sont très circonstanciés et la multiplicité des détails rend vivantes les scènes décrites. L'auteur aime aussi à exprimer les impressions des acteurs et à peindre leurs sentiments. Son style est vif, précis, net, ferme, parfois dur et un peu négligé. Le narrateur se laisse aller à conter avec simplicité et abandon ce qu'il sait des paroles et des actes de Jésus. Aussi est-il prolixe en quelques endroits et ne craint-il pas les répétitions. Il emploie fréquemment le présent historique, quelquefois le langage direct, ses transitions sont brusques et il entraîne rapidement son lecteur. Il redouble les négations, accumule les adverbes, ce qui donne de la vigueur à sa diction. Il a, d'autre part, une prédilection pour les diminutifs, tels que πλοιάριον, θυγάτριον, κοράσιον, κυνάριον, παιδίον, etc. Il ne paraît pas très familiarisé avec la langue grecque, et ses phrases présentent un grand nombre d'irrégularités grammaticales et de négligences de style. Elles sont, d'ailleurs, peu enchaînées, reliées presque exclusivement par καὶ (employé au moins trente fois de cette manière, III, 1-26, tandis que δὲ n'est mis qu'une fois et γὰρ deux fois). Cette absence de liaisons donne de la monotonie à la narration qui est ordinairement anecdotique. Si la couleur, la vie, le caractère descriptif, ce qu'on a appelé « la touche graphique » du récit de saint Marc révèlent l'impression d'un témoin de la vie de Jésus, l'unité du style montre que le second Évangile est l'œuvre d'une seule main.

X. Langue. — Il n'y a aucun doute que le grec ne soit la langue originale de saint Marc. Parce qu'il a écrit son Évangile pour les Romains, quelques savants ont pensé qu'il l'avait rédigé en latin. Les souscriptions de la version syriaque, la Peschito, et de quelques manuscrits grecs récents, par exemple les cursifs 9, 10, 160, 161, etc., disent sans doute que le second Évangile a été écrit à Rome dans la langue de Rome. Mais leur autorité est nulle, et peut-être même faut-il les entendre du grec, qui était alors la langue généralement parlée à Rome. Quant au prétendu autographe latin de saint Marc, qui se trouvait à Venise, on sait depuis longtemps qu'il n'est qu'un manuscrit de la Vulgate dont une autre partie existe à Friuli ou à Prague. Si, comme nous l'avons dit plus haut, saint Marc se sert de mots latins grécisés, il les a empruntés à ses contemporains parlant grec. Voir t. II, col. 321. Ce sont, d'ailleurs, pour la plupart, des termes

administratifs qui s'étaient répandus dans le monde grec avec la domination romaine. Enfin, on a remarqué dans le texte grec, Marc., VII, 25, une irrégularité : γυνὴ... ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς, qui a disparu dans la Vulgate latine, où on lit : *mulier, cujus filia habebat.* Elle trahit un Juif écrivant en grec, et la correction latine est l'œuvre d'un traducteur. Pour expliquer pourquoi saint Luc, dans les passages où il dépend de Marc, ne reproduit pas les expressions les plus caractéristiques du second Évangile, M. Blass a supposé que cet Évangile avait été primitivement composé en araméen. *Evangelii secundum Lucam, sive Lucæ ad Theophilum liber prior,* Leipzig, 1897. Aucun critique ne s'est rallié à cette hypothèse.

XI. COMMENTAIRES. — Ils sont peu nombreux. Le second Évangile, contenant peu de récits qui ne se retrouvaient pas dans le premier et le troisième, a été négligé. — 1° *Pères.* — Les dix *Homiliæ de principio Evangelii secundum Marcum,* attribuées à saint Jean Chrysostome et publiées à part, Anvers, 1542, et dans les *Opera,* Venise, 1549, t. II, col. 263-270, ont été restituées à saint Jérôme par dom Morin, *Les monuments de la prédication de saint Jérôme,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1896, t. I, p. 397-400, et éditées sous son nom dans les *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1897, t. III, part. II, p. 317-370. Deux autres commentaires sur saint Marc, attribués à saint Jérôme, sont apocryphes : *Expositio quatuor Evangeliorum de brevi proverbio,* t. XXX, col. 560-567; *Commentarius in Evangelium secundum Marcum, ibid.,* col. 590-645. Le plus ancien commentaire grec date du Ve siècle. C'est une chaîne éditée sous le nom de Victor d'Antioche par Peltanus, Ingolstadt, 1580, dont l'édition est reproduite dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* Lyon, 1677, t. IV, p. 371-414, par Possin, *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum,* Rome, 1673, par Matthæi, Moscou, 1775, et par Cramer, *Catenæ,* etc., Oxford, 1840, t. I, p. 263-447. Toutefois ce dernier éditeur était porté à attribuer cette chaîne à saint Cyrille d'Alexandrie. Quelques fragments de Théodore de Mopsueste sur saint Marc ont été extraits des chaînes, t. LXVI, col. 713-716.

2° *Moyen âge.* — Bède, *In Marc. Ev. expositio,* t. XCII, col. 133-302; Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Marci,* t. CXXIII, col. 492-681; Euthymius, *Comment. in Lucam,* t. CXXIX, col. 769-852; Albert le Grand, *In Marcum,* dans *Opera,* Paris, 1894, t. XXI, p. 339-806; S. Thomas, *Catena aurea in Marci Evangelium,* dans *Opera,* Paris, 1876, t. XVI, p. 499-660.

3° *Temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — En outre des commentaires qui embrassent la Bible entière ou les quatre Évangiles, tels que ceux de Maldonat, de Jansénius, de Corneille de la Pierre, de Luc de Bruges, de Calmet, etc., nommons, pour le XIXe siècle, Patrizi, *In Marcum commentarium,* Rome, 1862; Bisping, *Erklärung der Evangelien nach Marcus und Lucas,* dans *Exegetisches Handbuch,* Munster, 1868, t. II; Schegg, *Evangelium nach Markus,* 2 in-8°, Munich, 1870; Mac Evilly, *Exposition of the Gospels of Matthew and Mark,* Dublin, 1877; Fillion, *Évangile selon S. Marc.,* Paris, 1883; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus,* Fribourg-en-Brisgau, 1881; Liagre, *Comment. in libros historicos N. T.,* Tournai, 1889, t. II, *In S. Lucam;* Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Marcum,* Paris, 1894; Tiefenthal, *Das heilige Evangelium nach Markus,* Munster, 1894; Pölzl, *Kurzgefasster Kommentar zum Evangel. des hl. Markus,* Graz, 1893; Ceulemans, *Comment. in Ev. sec. Marcum,* Malines, 1899; V. Rose, *Évangile selon S. Marc,* Paris, 1904; Gutjahr, *Die heiligen Evangelien nach Markus und Lukas,* Graz, 1904.

2. *Protestants.* — J. Elsner, *Comment. crit. philol. in Evangelium Marci,* 3 in-4°, Leyde, 1773; B. de Willes, *Specimen hermeneuticum de iis quæ ab uno Marco sunt narrata,* Utrecht, 1811; Fritzsche, *Evangelium Marci,* Leipzig, 1830; Volkmar, *Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der canonischen und aussercanonischen Evangelien,* Leipzig, 1870; H. Ewald, *Die drei ersten Evangelien,* Gœttingue, 1871, t. I; B. Weiss, *Die Evangelien des Marcus und Lucas,* Gœttingue, 1878, 1885, 1892, 1902; Keil, *Commentar über die Evangelien des Marcus und Lucas,* Leipzig, 1879; Maclear, *The Gospel according to St. Mark,* Cambridge, 1877; Cook, *St. Mark's Gospel,* 1878; H. Holtzmann, *Die Synoptiker,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892; 3e édit., 1901; Lange, *Das Evangelium nach Markus,* 4e édit., Bielefeld, 1884; Nösgen, *Evang. Matth., Mark. und Luk.,* 2e édit., Munich, 1896; Gould, *A critical and exeg. commentary on the Gospel according to St. Mark,* Édimbourg, 1896; Hort, *The Gospel according to St. Mark,* Cambridge, 1902; Swete, *The Gospel according to St. Mark,* 2e édit., Londres, 1902; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci,* Berlin, 1903.

XII. BIBLIOGRAPHIE. — 1. *Ouvrages généraux d'introduction.* — Outre les introductions qui sont placées en tête des commentaires, on peut consulter : Patrizi, *De Evangeliis,* l. I, c. II, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 33-62; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.,* Vienne, 1867, p. 274-283; H. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du N. T.,* Paris, 1861, t. II, p. 48-73; Aberle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 40-60; Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme,* Paris, 1886, p. 491-512; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift A. und N. T.,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 402-413; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schrift N. T.,* 6e édit., Brunswick, 1887, p. 183-187; R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Paris, 1886, p. 80-118; Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte,* Paris, 1890, t. III, p. 75-96; Holtzmann, *Einleitung in das N. T.,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 382-385; Trenkle, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 106-114; A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.,* Paderborn, 1898, p. 213-229; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 55-61; Godet, *Introduction au N. T.,* Paris et Neuchâtel, 1899, t. II, p. 325-442; Zahn, *Einleitung in das N. T.,* 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 200-252; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 249-259; J. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 55-103.

2° *Études spéciales.* — Koppe, *Marcus non epitomator Matthæi,* Gœttingue, 1782; Knobel, *De Evangelii Marci origine,* 1831; Wilke, *Der Urevangelist,* etc., Leipzig, 1838; Baur, *Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter,* Tubingue, 1851; Hilgenfeld, *Das Marcusevangelium nach seiner Composition,* etc., Leipzig, 1850; Klostermann, *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerthe,* Gœttingue, 1867; Hadorn, *Die Entstehung des Marcusevangelium,* 1898; J. Weiss, *Das älteste Evangelium,* Gœttingue, 1903; A. Hoffmann, *Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarkfrage,* Kœnigsberg, 1904.

E. MANGENOT.

MARCELLINI Évangéliste, commentateur italien, né à San Marcello dans le diocèse de Pistoie, mort à l'Araceli à Rome, en 1593. Il devint frère mineur de la régulière observance de la province de Toscane, puis docteur en théologie de l'Université de Paris. Il se rendit célèbre en Italie par ses prédications et plus encore par ses vertus, qui lui valurent l'amitié de saint Charles Borromée et de saint Félix de Cantalice, en même temps que de hautes relations. Celles-ci lui ouvraient la voie des dignités ecclésiastiques; il les repoussa toujours, et refusa

même celles que son ordre lui offrait. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons signaler ici : 1° *Expositio in Libros Judicum*, in-8°, Venise, 1589; 2° *In Cantica*, Florence, 1599; 3° *In Ruth*, Florence, 1586; 4° *In Danielem*, in-8°, Venise 1588; 5° *In Habacuc*, Florence, 1584; 6° *In Jonam*, Camerini, 1581; 7° *Super cantica Zachariæ et B. M. V.*, Florence, 1599; 8° *In Tobiam*, Rome, 1587. P. Apollinaire.

MARCHALIANUS (CODEX). — 1° *Histoire.* — Ce célèbre codex a été écrit en Égypte, où il resta au moins jusqu'au IXe siècle, comme le montrent les corrections dues à des mains égyptiennes. Avant le XIIe siècle il passa dans l'Italie méridionale et fut transporté de là, on ne sait par qui ni à quelle époque, à l'abbaye de Saint-Denis. Au XVIe siècle il devint la propriété de René Marchal dont il a gardé le nom. Le cardinal de la Rochefoucauld, qui le possédait vers 1636, l'offrit aux jésuites du collège de Clermont. En 1785, après la suppression de l'ordre des jésuites, le codex fut vendu à la Bibliothèque vaticane pour une somme de 300 écus romains. Il y porte maintenant le numéro 2125 du fonds grec.

2° *Description, contenu.* — Le *Marchalianus* renferme 416 feuillets de parchemin assez mince, fripé par l'usage, arrangés en cahiers de cinq doubles feuillets, soit vingt pages. Le dernier cahier, chose rare, a même vingt-quatre pages. Les douze premiers feuillets, contenant des extraits des Pères, n'appartenaient pas au manuscrit primitif, bien qu'ils soient d'une écriture sensiblement contemporaine. Les pages, qui mesurent 295 millimètres de haut sur 180 de large, sont à une seule colonne de 29 lignes. Les esprits et les accents ne semblent pas être de la première main. De grandes lettres en vedette indiquent le commencement des paragraphes. L'écriture est belle, mais présente quelques caractères singuliers. Le φ et le ψ sont énormes; le ρ a la boucle comprimée et la barre très allongée; les lettres ε, θ, ο, ς sont d'un ovale aplati; la barre transversale du θ dépasse de beaucoup la périphérie du rond; le δ et l'ω méritent aussi attention. — Les leçons et les signes diacritiques qui couvrent maintenant les marges ont été ajoutés après coup. Les signes employés sont l'astérisque et l'obèle (avec le métobèle correspondant). Les sigles sont α' (Aquila), σ' (Symmaque) θ' (Théodotion), οἱ γ' ou simplement γ' (tous les trois), πάντες ou π' (tous), enfin οἱ λοιποί (les autres). Il y a eu de nombreux correcteurs à diverses époques. — Le codex renferme les grands et les petits Prophètes selon l'ordre adopté par le Vaticanus : Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, Isaïe, Jérémie — avec Baruch, les Lamentations et l'Épître — Ézéchiel, Daniel selon Théodotion, avec l'épisode de Suzanne et l'histoire de Bel. — Il est désigné en critique par la lettre M.

3° *Age, caractère, valeur critique.* — Montfaucon, *Palæographia græca*, Paris, 1708, p. 225, regardant les accents et les esprits comme de la première main, date le manuscrit du VIIIe siècle. Tischendorf, *Monumenta sacra*, t. IV, p. XX, ayant prouvé que les accents et les esprits ont été ajoutés après coup, se prononce pour le VIIe ou le VIe siècle. Pitra, *Analecta sacra*, t. III, p. 554, 561, incline davantage pour la date la plus ancienne. Enfin Ceriani, *Commentatio critica*, p. 36-41, opine sans hésiter en faveur du VIe siècle. Il prouve que les caractères paléographiques ne s'y opposent pas Le codex étant d'origine égyptienne, il faut le comparer non pas avec les manuscrits européens ou asiatiques de la même époque, mais avec les papyrus ou les manuscrits coptes contemporains. On se convaincra par cette comparaison que rien n'oblige à le faire descendre au-dessous du VIe siècle. — Mgr Ceriani a comparé quelques passages choisis du codex, Is., IX, 1-10; XLIV, 7-21; Jer., XXV, 11-13; XXXII, 15-18, etc., avec les grands codex (*Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus*), la recension de Lucien, le texte hexaplaire, la version copte-memphitique, les citations de saint Cyrille d'Alexandrie. *Commentatio*, p. 48-106. Il conclut de cette comparaison, p. 106, que le *Marchalianus* contient une recension différente de celle des Hexaples et de celle de Lucien et représente, en somme, la recension d'Hésychius. — Le codex porte, avant Isaïe et avant Ézéchiel, deux notes très intéressantes publiées depuis longtemps par Cozza, Field et Pitra, et qu'on trouvera dans Swete, *The Old Testament in Greek*, t. III, p. VIII-IX. Ces notes sont empruntées à un codex purement hexaplaire; elles ne conviennent pas au texte du *Marchalianus* où les variantes hexaplaires sont reléguées à la marge. Les astérisques du codex, suivant Ceriani, au moins ceux qui viennent de la première main, ne répondent pas au système d'Origène, mais à celui d'Hésychius. — Cet ensemble de caractères suffit à faire comprendre l'importance vraiment exceptionnelle du *Marchalianus* et justifie la splendeur avec laquelle il a été édité. — La superbe phototypie publiée par les soins de Mgr Cozza-Luzi, *Prophetarum codex græcus Vat.* 2125, *vetustate, varietate lectionum, notationibus unicus æque et insignis phototypice editus*, Rome, 1890, et l'Introduction composée avec tant de conscience et d'érudition par Mgr Ceriani, *De codice Marchaliano Prophetarum Commentatio critica*, Rome, 1890, rendent superflues toutes les études antérieures. F. Prat.

MARCHAND (hébreu : *rokêl*, et au féminin *rokélét*; *sohorâh*, terme collectif pour désigner un ensemble de marchands; *kena'ănî*, « chananéen, » parce que les Chananéens et spécialement les Phéniciens faisaient beaucoup de commerce; Septante : ἔμπορος, χαναναῖος, φοινίκος, πωλῶν; Vulgate : *mercator, negotiator, venditor, chananeus, vendens*), celui qui fait profession d'acheter, de vendre ou d'échanger en vue d'un bénéfice. Voir t. II, fig. 512, col. 1555. Sur le trafic des anciens et sur la manière dont il s'opérait, voir Commerce, t. II, col. 878-890; Échange en nature, t. II, col. 1557; Marché. — Dans les plus anciens temps, il n'est question que des marchands madianites qui achètent Joseph à ses frères. Gen., XXXVII, 28. Quand les Hébreux s'établirent en Palestine, chaque famille continua longtemps à se suffire à elle-même. Sans qu'il y eût de marchands proprement dits, on se procurait les objets indispensable auprès des artisans qui les fabriquaient. La Loi prescrivait, en vue de ces échanges ou de ces achats, la justesse et la loyauté des poids et des mesures. Lev., XIX, 35, 36; Deut., XXV, 13-15. Les marchands phéniciens apparaissent les premiers en Palestine. Ce sont des colporteurs qui vendent et qui achètent. Dans le livre de Job, XL, 25, il est question de Chananéens pouvant acheter et revendre de gros animaux, et c'est encore à un Chananéen que la femme forte des Proverbes, XXXI, 24, vend les ceintures qu'elle a brodées et les étoffes qu'elle a tissées. Sous Salomon, le trafic se développant dans tout le royaume, le prince peut tirer beaucoup d'or de tous les marchands et négociants qui avaient des relations commerciales avec les Hébreux. III Reg., X, 15; II Par., IX, 14. Lui-même avait des marchands qui faisaient le commerce des chevaux avec l'Egypte. II Par., I, 16. Les colporteurs d'Arabie vendaient des aromates. Cant., III, 6. Les marchands de blé étaient parfois tentés d'accaparer le grain afin de le vendre plus cher à la faveur d'une rareté factice. Prov., XI, 26. Les prophètes, Isaïe, XXIII, 2, 8, et surtout Ézéchiel, XVII, 4, XXVII, 13-23; XXXVIII, 13, parlent des marchands étrangers, spécialement de ceux qui font grande fortune à Tyr et à Sidon. Baruch, III, 23, mentionne les colporteurs arabes. En Palestine, le vendeur et l'acheteur seront enveloppés dans la même catastrophe, quand s'exercera la justice divine. Is., XXIV, 2; Ezech., VII, 12, 13; Soph., I, 11. Zacharie, XIV, 21, dit que dans le Temple restauré, il n'y aura plus de chananéen, *kena'ănî*, χαναναῖος, *mercator*. Le

chananéen peut désigner ici le profane, l'étranger, l'incirconcis, et la pensée de Zacharie reviendrait à celle d'Ezéchiel, XLIV, 9. Mais, comme dans les versets qui précèdent, il est question des dons volontaires qui afflueront de toutes parts dans le Temple, il est probable que le nom de chananéen désigne le marchand, comme dans Osée, XII, 8. On n'aura pas besoin de recourir aux marchands pour se procurer les chaudières et les ustensiles nécessaires au culte. Après le retour de la captivité, les marchands de Jérusalem se chargent de la construction d'une partie des murs. II Esd., III, 30, 31. Plus tard, des marchands tyriens s'établissent dans la ville et y vendent du poisson et des denrées, même le jour du sabbat. Néhémie met ordre à cet abus. II Esd., XIII, 16-21. Le fils de Sirach remarque qu'au marchand il faut parler commerce, Eccli., XXXVII, 12, et il déplore la mauvaise foi avec laquelle on achète ou l'on vend. Eccli., XLII, 5. Sous les Machabées, les marchands accourent en Palestine, dans le camp des Syriens, pour acheter les Juifs dont l'armée du roi de Syrie escomptait déjà la capture. I Mach., III, 41. Jonathas entoure la citadelle de Jérusalem, occupée par les Syriens, afin que ceux-ci ne puissent plus rien acheter ni vendre. I Mach., XII, 36; XIII, 49. — Dans le Nouveau Testament, il est question de marchands de perles, Matth., XIII, 45, et de marchands d'huile. Matth., XXV, 9. Par deux fois, Notre-Seigneur chasse du Temple les marchands d'animaux destinés aux sacrifices, qui se sont établis jusqu'à l'intérieur de la première enceinte. Il les accuse de faire du Temple une caverne de voleurs, d'où il suit qu'au sacrilège ces marchands ajoutaient l'improbité. Joa., II, 14; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Luc., XIX, 45. Saint Jean dit que la Bête empêchera ceux qui ne portent pas son signe de vendre et d'acheter. Apoc., XIII, 16, 17. Il parle des marchands qui trafiquent avec la grande Babylone, Apoc., XVIII, 3-23, dans des termes analogues à ceux qu'a employés Ézéchiel, XXVII, 13-23, à propos des marchands de Tyr.

H. LESÊTRE.

MARCHANDISES (hébreu : *'ma'ărâb, maqqâhôt;* Septante : ἐμπορία, σύμμικτον, « mélange d'objets, » πρᾶσις, « vente ; » Vulgate : *merx, negotiatio, venalia*), objets sur esquels s'exerce le commerce, soit pour l'échange en nature, soit pour la vente contre de la monnaie. Voir COMMERCE, t. II, col. 879-889; ÉCHANGE EN NATURE, t. II, col. 1557; FOIRE, t. II, col. 2298; MARCHAND, MARCHÉ. — Voici l'énumération des principales choses mentionnées dans la Bible comme objets de commerce ou marchandises, les immeubles mis à part. Voir t. II, col. 879-887.

1° **Esclaves.** — Jo., III, 5-8; Am., I, 9; Ezech., XXVII, 13, etc. Voir t. II, col. 1921-1926.

2° **Animaux.** — Pour les sacrifices, Lev., V, 15; I Esd., VII, 17; Bar., I, 10; Joa., II, 14; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15, etc., ou pour les usages ordinaires de la vie, Exod., XXI, 35; Job, XL, 25; II Reg., XII, 3; III Reg., X, 22; Is., LX, 7; Ezech., XXVII, 21; Luc., XIV, 19, etc., — *chevaux,* III Reg., X, 28-29; Ezech., XXVII, 14. Voir t. II, col. 677.

3° **Aliments.** — *Blé,* Gen., XLI, 57; XLII, 5; Ezech., XXVII, 17, etc.; — *pain,* Marc., VI, 37; Joa., VI, 5; — *vin,* Ezech., XXVII, 18; — *huile,* IV Reg., IV, 7; Ezech., XXVII, 17; Matth., XXV, 9, 10; — *miel,* Ezech., XXVII, 17; — *vivres en général,* Deut., VI, 28; XIV, 26; IV Reg., VI, 25; Matth., XIV, 15; Marc., VI, 36; Luc., IX, 13; Joa., IV, 8; XIII, 29.

4° **Étoffes.** — *Lin,* Ezech., XXVII, 7; Marc., XV, 46; — *byssus,* Ezech., XXVII, 16; — *laine,* Ezech., XXVII, 18; — *ceintures,* Prov., XXXI, 24; — *manteaux et broderies,* Ezech., XXVII, 24; — *couvertures,* Ezech., XXVII, 20; — *tapis,* Prov., VII, 16; Ezech., XXVII, 20; XXVIII, 13; — *pourpre,* Ezech., XXVII, 16.

5° **Métaux.** — Voir ARGENT, t. I, col. 945; BRONZE, t. I, col. 1943; CUIVRE, t. II, col. 1155; FER, t. II, col. 2205; OR; MÉTAUX.

6° **Matières précieuses.** — *Pierres,* Ezech., XXVII, 16, 22; Apoc., XVIII, 12; — *perles,* Matth., XIII, 46; — *ivoire,* Ezech., XXVII, 15; — *ébène,* Ezech., XXVII, 15.

7° **Parfums.** — Gen., XXXVII, 25-28; Cant., III, 6; Ps. LXXII (LXXI), 10; Is., XLIII, 24; LX, 6; Ezech., XXVII, 17, 19, 22; Matth., XXV, 9; Marc., XIV, 5; XVI, 1, etc. Voir BAUME, t. I, col. 1517; ENCENS, t. II, col. 1770; PARFUMS.

8° **Objets ouvrés.** — *Armes,* Luc., XXII, 36; — *idoles,* Bar., VI, 24; etc. Voir MEUBLES, et les différents mots cités dans l'énumération qui précède.

H. LESÊTRE.

MARCHÉ (hébreu : *'izzabôn, ma'ărâb, markolét;* Septante : ἀγορά, σύμμικτον; Vulgate : *forum, nundinæ, mercatus*), le lieu où l'on rassemble les marchandises pour en trafiquer par échange ou par ventes (fig. 215). — Chez les Égyptiens, les fêtes fréquentes qui se célébraient autour des différents temples étaient des occasions naturelles de foires ou de marchés périodiques, auxquels on se rendait en foule. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, 1895, col. 323-327. La figure 512 du t. II, col. 1557, représente quelques-unes des scènes de ces marchés. Voir fig. 216 une vue d'un bazar du Caire. Les Ismaélites qui achetèrent le jeune Joseph, se rendaient aux marchés d'Égypte pour y vendre des parfums, Gen., XXXVII, 25, et plus tard Joseph lui-même établit dans le pays, pour la vente du blé aux Égyptiens et aux étrangers, des marchés qui étaient de grands entrepôts. Gen., XLI, 57. Pendant leur séjour dans la terre de Gessen, les Hébreux eurent souvent l'occasion d'aller aux marchés du voisinage. Ceux-ci se tenaient naturellement sur les places des villes ou dans les terrains libres, qui entouraient les temples ou les villages. — Après leur établissement en Palestine, les Israélites furent amenés par la force des choses à pratiquer ce qui se faisait ailleurs. Les trois grandes fêtes, particulièrement celle de la Pâque, les attiraient en foule à Jérusalem, d'où la nécessité d'établir en ces occasions de nombreux marchés sur les places de la capitale et aux alentours. Cf. Munk, *Palestine,* 1881, p. 395. Les autres villes importantes avaient aussi les leurs, soit fixes, soit périodiques. A la suite d'une guerre, le roi de Syrie, Bénadad, dit au roi d'Israël, Achab : « Tu établiras pour toi des rues à Damas, comme mon père en avait établi à Samarie. » III Reg., XX, 34. Cette concession portait sur les constructions qui bordaient certaines rues, et ces constructions n'étaient autres que des bazars destinés à la vente des produits étrangers. Il y avait donc des bazars syriens à Samarie et des bazars israélites à Damas. Certaines rues et certaines places étaient affectées à des commerces particuliers. Telles furent, sans doute, la rue des boulangers, Jer., XXXVII, 21, et la porte des poissons, Soph., I, 10, à Jérusalem. Après la captivité, il y avait dans la capitale des marchés que des Israélites approvisionnaient et d'autres qui étaient tenus par des Tyriens en résidence dans la ville. II Esd., XIII, 15, 16, 20. Amos, VIII, 4-6, fait la description des fraudes qui se pratiquaient sur les marchés de son temps. Un Psalmiste dit également, sans doute à propos des marchés de Jérusalem : « La fraude et la tromperie ne quittent pas ses places. » Ps. LV (LIV), 12. Josèphe, *Bell. jud.,* V, VIII, 1, signale, à l'intérieur des murs du quartier neuf de Jérusalem, des marchés où se vendaient la laine, les ustensiles de métal et les habits. — Ézéchiel, XXVII, 3-34, dans le tableau qu'il trace de l'immense trafic de Tyr, parle de ses marchés. C'est seulement dans ce chapitre que se lisent les trois mots hébreux auxquels on donne le sens de « marché » : *markolét,* ℣. 24, qui a indubitablement cette signification, *'izzâbon,* de *'âzab,* « céder une chose, » et *ma'ărâb,* de *'ârab,* « échanger. » Ce dernier mot, auquel Gesenius, *Thesaurus,* p. 1064, attribue quelquefois le sens de « marché », signifie plutôt « marchandise ».



215. — Marché aux bestiaux de Louqsor. D'après une photographie.

Ezech., XXVII, 9, 13, 17, 19, 25, 27, 33. Le mot *'izzâbôn*, Ezech., XXVII, 12, 14, 16, 19, 22, 27, 33, est traduit par ἀγορά, « place publique » et « marché », et par σύμμικτον, « assemblage, » dans les Septante, par *nundinæ*, « marché, » *forum*, « place publique » et « marché », et *mercatus*, « marché, » dans la Vulgate. Ce sens est donc à conserver. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 470, 509. — A Jérusalem, au temps de



16. — Boutique de parfums et de lanternes, dans le bazar du Caire. D'après W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 1836, t. II, p. 11.

Notre-Seigneur, les marchands qui vendaient les victimes et les changeurs s'étaient établis, avec la connivence des grands-prêtres, à l'intérieur même du parvis des gentils, faisant ainsi de la « maison de prière » un marché et une « caverne de voleurs ». Par deux fois, Notre-Seigneur les en chassa. Joa., II, 14-16; Matth., XXI, 12, 13. Voir COMMERCE, t. II, col. 887-889; FOIRE, t. II, col. 2298. Sur les mots ἀγορά, *forum*, employés dans le sens de « marché », Marc., VII, 4, voir AGORA, t. I, col. 275; FORUM, t. II, col. 2328. H. LESÊTRE.

MARCHESCHVAN, huitième mois de l'année juive dans le calendrier emprunté par les Hébreux aux Babyloniens pendant la captivité. Il répond au mois phénicien de *Bûl*. Voir BUL, t. I, col. 1071. מַרְחֶשְׁוָן n'est que la transcription hébraïque du mot assyrien *araḫ šamnu*, « mois huitième » par lequel les Assyriens eux-mêmes désignaient ce mois. Il y avait une grande affinité de prononciation en assyrien et surtout en babylonien entre le ו et le מ qui permutaient souvent dans l'écriture. Voilà pourquoi le ו de ירח, racine de *arhu*, « mois, » a été rendu en hébreu par מ, tandis que le מ de שמן, racine de *samnu*, « huitième, » a été rendu par ו comme *kislimu* par *kislev*, etc. — Le nom de *marcheschvan* n'est pas employé dans la Bible; pour désigner ce mois elle se sert du nom de *Bûl* ou de l'expression *hôdeš haššemini* qui signifie également « le mois huitième », III Reg., VI, 38, mais qui n'a pas comme *marcheschvan* la valeur d'un nom propre. On trouve le mot *marcheschvan* en caractères hébraïques, מַרְחֶשְׁוָן (*merahševan*), dans un document araméen de 66-70 de notre ère, *Roll of Fasts*, dans G. Dalman, *Aram. Dialectproben*, 1896, n. 2 et p. 32; plus tard dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 3, sous la forme Μαρσουάνης, et dans le Talmud, par exemple *Rosch hasch.* 11[b]. Cf. Muss-Arnolt, *The names of the assyrobabylonian Months*, dans le *Journal of biblical Literature*, XI[e] année, p. 160-176; Levy, *Neuhebraïsches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim*, Leipzig, 1876; Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig, 1867.

F. MARTIN.

MARCIANUS (CODEX). Ce manuscrit grec oncial des quatre Évangiles, autrefois appelé *Nanianus*, du nom d'un précédent propriétaire, cf. Mingerelli, *Græci codices manuscripti apud Nanios asservati*, Bologne, 1784, p. 1, appartient maintenant à la bibliothèque Saint-Marc de Venise, où il est coté I, VIII. Le scribe, qui vivait au IX[e] ou au X[e] siècle, bien qu'il affecte une écriture plus archaïque et cherche à éviter le style penché de l'époque, se trahit par une imitation assez maladroite et par certaines lettres comme Δ, K, qui ont tous les caractères de la décadence. Münter copia des extraits de ce codex pour Birch, Scholz le parcourut, Tischendorf en 1843, et Tregelles en 1846 le collationnèrent. Il est désigné en critique par la lettre U. Von Soden l'appelle ε 90. D'après Gregory, *Textkritik*, 1900, p. 76, le texte serait *syrien*. Scrivener, *Introduction*, 4[e] édit., 1894, en donne un fac-similé, planche IX, n° 22.

F. PRAT.

MARCKIUS, DE MARK Jean, érudit calviniste, né à Sneck dans la Frise, le 10 janvier 1656, mort à Leyde, le 30 janvier 1731. Il étudia à l'université de Franeker, puis à celle de Leyde où il termina son cours de théologie. En 1675, il devint ministre de Midlum, près de Harlingue. Le 28 juin de l'année suivante, il se faisait recevoir docteur en théologie à Franeker et y obtenait une chaire. Après avoir enseigné quelque temps dans cette université, puis à Groningue, il alla à Leyde en 1689, où il professa la théologie et l'histoire ecclésiastique. Parmi ses écrits, on remarque : *Analysis exegetica capitis LIII Jesaiæ in qua complura vaticinia de Messia illustrantur : accedit mantissa observationum textualium*, in-12, Groningue, 1687; *Commentarius in Apocalypsim S. Joannis, seu analysis exegetica*, in-4°, Amsterdam, 1689; *Textuales exercitationes ad L selecta loca Veteris et Novi Testamenti... Accedit Dissertatio de debita Sacrarum Scripturarum veneratione*, in-4°, Amsterdam, 1694; *In Hoseam commentarius, seu analysis exegetica qua hebreus textus cum versionibus confertur, vocum et phrasium vis indigatur, rerum nexus monstratur et in sensum genuinum cum examine variarum interpretationum inquiritur. Diatribe annexa est singularis de accipienda uxore et liberis fornicationum*, in-4°, Amsterdam, 1696; *Exercitationes exegeticæ ad L selecta loca Veteris et Novi Testamenti*, in-4°, Amsterdam, 1697, ouvrage différent de celui paru en 1694; *Commentarius, seu analysis exegetica in prophetas Joelem, Hamosium, Hobhadiam, et Jonam*, in-4°, Amsterdam, 1698; *Commentarius seu analysis exegetica in prophetas Micham, Nahumum, Habhakkukum, et Zephaniam*, in-4°, Amsterdam, 1700; *Commentarius*

seu analysis exegetica in prophetas Haggæum, Zachariam et Malachiam, 2 in-4°, Amsterdam, 1700; *Commentarius seu analysis exegetica in Canticum Shelomonis; annexa est etiam analysis exegetica Psalmi XLV,* in-4°, Amsterdam, 1703; *Historia Paradisi illustrata libris quatuor, quibus non tantum loci istius plenior descriptio exhibetur, sed et hominis integritas, lapsus ac prima restitutio declarantur secundum Genesios capita II et III,* in-4°, Amsterdam, 1705; *Exercitationes Biblicæ ad L loca Veteris et Novi Testamenti,* 2 in-4°, Amsterdam, 1706-1707; *Scripturariæ exercitationes ad XXV selecta loca Veteris Testamenti,* in-4°, Amsterdam, 1709; *Scripturariæ exercitationes ad XXV selecta loca Novi Testamenti,* in-4°, Amsterdam, 1710; *In præcipuas quasdam partes Pentateuchi commentarius,* in-4°, Leyde, 1713; *Fasciculus dissertationum philologico-exegeticarum ad selectos textus Veteris Testamenti,* 2 in-4°, Leyde, 1725 et 1727. — Voir Wessel, *Oratio funebris in obitum J. Marchii,* in-4°, Leyde, 1731; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. II, p. 339. B. HEURTEBIZE.

MARDOCHAI (hébreu : *Mordekai;* Septante : Μαρδοχαῖος), Israélite captif à Babylone qui revint en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Son nom est en hébreu le même que celui de Mardochée, l'oncle d'Esther.

1. **MARDOCHÉE** (hébreu : *Mordekai :* Septante : Μαρδοχαῖος ; Vulgate : *Mardochæus*), cousin (oncle, d'après la Vulgate) et tuteur d'Esther. Esth., II, 7. Son nom n'est pas hébreu. Comme le nom babylonien *Mardukêa,* il paraît dérivé de *Marduk,* le dieu de Babylone. Voir MÉRODACH. Mardochée appartenait à la tribu de Benjamin. Esth., II, 5. Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VI, 2, dit qu'il était un des princes de la nation. Il avait fait partie de la même déportation que le roi Jéchonias, au temps de Nabuchodonosor, ce qui signifie que la présence de sa famille en pays étranger remontait à cette époque; car Jéchonias avait été déporté en 596, et les événements auxquels fut mêlé Mardochée se passaient vers 478, par conséquent 120 ans après. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1143; ESTHER, t. II, col. 1973. Il habitait à Suse, capitale de l'empire des Perses. Il avait une cousine, nommée Edissa ou Esther. Celle-ci étant devenue orpheline, il s'en fit le tuteur. C'est donc sur son ordre ou au moins avec son consentement qu'Esther se présenta à l'eunuque Égée, chargé de recruter des jeunes filles pour le harem de Xerxès. C'est lui encore qui lui défendit de parler de sa nation et de sa patrie. Chaque jour, Mardochée se promenait devant la cour de la maison des femmes, pour veiller sur le sort d'Esther et savoir ce qui lui arriverait. Esth., II, 5-11.

Quand Esther eut été accueillie favorablement par Xerxès et élevée à la dignité de reine, Mardochée continua à se tenir aussi près d'elle que possible, « à la porte du roi, » c'est-à-dire à la porte extérieure du palais, au pied du donjon (voir le plan du palais, t. II, fig. 607, col. 1974), et il trouvait le moyen de communiquer avec elle, par l'intermédiaire des eunuques ou des servantes. Pendant qu'il se tenait à cette porte, deux eunuques, Bagathan et Tharès, qui étaient préposés à sa garde et que le grec appelle ἀρχισωματοφύλακες, officiers gardes du corps, formèrent le complot de mettre le roi à mort. Mardochée surprit leur secret, ce qu'il put parfaitement faire sans l'intermédiaire de l'esclave Barnabaze, que Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VI, 4, introduit ici, on ignore d'après quelle donnée. Il le fit connaître à Esther, et celle-ci en informa le roi, de la part de Mardochée. Après enquête, les deux coupables furent pendus, et le fait consigné dans les annales royales. Esth., II, 20-23.

Cependant Xerxès prit pour premier ministre Aman, originaire d'Agag, en Médie. Voir AGAGITE, t. I, col. 260; AMAN, t. I, col. 433. Sur l'ordre du roi, les serviteurs qui se tenaient à la porte du palais devaient fléchir le genou devant lui et l'adorer, c'est-à-dire porter le front jusqu'à terre. Voir ADORATION, t. I, col. 234. Hérodote, VII, 136, raconte que les ambassadeurs lacédémoniens, venus à Suse, se refusèrent à rendre pareil honneur à Xerxès lui-même, en alléguant qu'ils n'adoraient pas un homme. Mardochée fit comme eux, et bien qu'il se tînt habituellement à la porte du palais et qu'on le connût comme Juif, il persista à rester debout au passage d'Aman. Celui-ci finit par en être informé. Sa colère s'étendit à toute la race juive, à laquelle appartenait celui qu'il regardait comme son insulteur, et il obtint du roi un décret ordonnant qu'à un jour donné tous les Juifs de l'empire fussent exterminés et leurs biens pillés. Esth., III, 1-15.

A cette nouvelle, Mardochée prit des vêtements de deuil, fit éclater sa douleur sur la place de la ville et, en poussant des gémissements, vint jusqu'aux portes du palais, mais sans entrer dans la cour, ce qui ne lui était pas permis avec son costume de deuil. Les suivantes et les eunuques d'Esther, habitués à voir Mardochée, apprirent à la reine en quel état ils l'avaient aperçu. Celle-ci lui envoya aussitôt un vêtement, sans doute pour qu'il pût pénétrer dans la cour du palais et arriver plus près d'elle, personne du reste n'étant autorisé à entrer dans le harem. Mardochée ayant refusé le vêtement, Esther envoya près de lui son eunuque particulier, Athach, pour en savoir la cause. Mardochée révéla alors à celui-ci le projet d'Aman, lui remit pour la reine une copie du décret royal déjà affiché à Suse et lui dit de recommander à Esther d'intervenir auprès du roi en faveur de son peuple. Celle-ci fit répondre que, d'après la loi bien connue du pays, elle ne pouvait se présenter devant le roi sans être appelée, sous peine de mort immédiate. Mardochée lui renvoya dire que, sa vie étant en danger comme celle de ses concitoyens, elle devait profiter de sa dignité royale pour tenter d'assurer le salut commun. Esther consentit à se dévouer, mais elle voulut que tous les Juifs se préparassent avec elle à son audacieuse tentative par un jeûne de trois jours. Tout ce dialogue entre Mardochée et sa nièce eut lieu par intermédiaire, comme l'imposait la condition d'Esther. Hérodote, III, 68, 69, rapporte un dialogue, par intermédiaire d'eunuques, entre Otanès et sa fille Phédyme, épouse de Cambyses, pour arriver à la découverte du faux Smerdis. Des deux côtés, le procédé employé est tout à fait le même. Cf. M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* Paris, 1892, p. 369-370.

Le troisième jour, Esther se présenta devant le roi, fut reçue favorablement, invita le roi à un festin avec Aman et lui fit agréer semblable invitation pour le lendemain. Cependant Aman, en sortant de chez la reine, aperçut assis à la porte du palais Mardochée, qui ne fit pas le moindre mouvement à son passage. Profondément irrité, Aman fit préparer une potence haute de cinquante coudées pour y pendre son ennemi. Le lendemain matin, il se rendit au palais pour obtenir du roi la condamnation désirée. Mais, pendant la nuit, Xerxès n'avait pu dormir. Il s'était fait lire les annales royales et, ayant appris que Mardochée n'avait reçu aucune récompense pour la dénonciation du complot de Bagathan et de Tharès, il consulta Aman sur les honneurs à rendre à quelqu'un que le roi voulait récompenser. Aman s'imagina qu'il était question de lui. Il donna ses conseils en conséquence. Lui-même aussitôt fut chargé de rendre ces honneurs à Mardochée. On revêtit ce dernier d'un vêtement porté par le roi, on le fit monter sur un cheval monté par le roi, on lui mit sur la tête une couronne royale, et Aman dut le précéder sur la grande place de la ville en criant : « Il mérite cet honneur, celui que le roi a voulu honorer. » Hérodote, III, 84; VII, 116, mentionne les robes médiques

que les rois de Perse donnaient à ceux qu'ils voulaient honorer. Actuellement encore, une pelisse de cachemire déjà portée par le chah est, en Perse, la suprême récompense accordée à ses serviteurs. Cf. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 384. Hérodote, III, 140-141, raconte aussi une anecdote qui rappelle d'assez près le cas de Mardochée. Un Grec de Samos, Syloson, avait jadis donné son manteau à Darius. Quand celui-ci fut devenu roi, Syloson vint à Suse, s'assit au vestibule du palais, et finit par dire aux gardes qu'il avait autrefois obligé Darius. Appelé par celui-ci, il lui demanda l'indépendance de Samos, sa patrie, et il l'obtint. Il dut être très humiliant pour Aman de promener en triomphe le Juif Mardochée, alors que le décret d'extermination des Juifs était affiché depuis plusieurs jours dans la ville et connu de tous. On s'est même demandé comment Xerxès, qui avait porté ce décret, put ensuite décerner tant d'honneurs à Mardochée. Rien n'est plus conforme au caractère du monarque que cette contradiction apparente. Un jour qu'il naviguait sur un vaisseau phénicien pour passer de Grèce en Asie, une tempête s'éleva et le pilote déclara à Xerxès que le vaisseau allait sombrer, parce qu'il portait trop de passagers. Un bon nombre de Perses se dévouèrent alors et se jetèrent à la mer. Quand on eut atteint la côte d'Asie, le roi donna une couronne d'or au pilote pour l'avoir transporté sain et sauf, puis il lui fit couper la tête pour avoir causé la mort d'un grand nombre de Perses. Cf. Hérodote, VIII, 118. Il se peut donc très bien qu'il ait procédé de même vis-à-vis de Mardochée; prévoyant qu'il allait périr bientôt en vertu du décret, il se hâta de le récompenser au préalable. « Hâte-toi, » avait-il dit à Aman. Esth., VI, 10.

La femme du ministre et ses amis jugèrent de fort mauvais augure ce qui venait de lui arriver. En effet, dans le festin qui suivit, Esther fit sa dénonciation, qui bouleversa l'esprit de Xerxès. Ce dernier se retira dans le parc, songeant peut-être à l'impossibilité de revenir sur un décret royal. Quand il revint dans la salle du festin, il aperçut Aman penché sur le lit de la reine pour implorer sa grâce. Il crut qu'il voulait faire violence à Esther et en manifesta son indignation. On couvrit aussitôt le visage d'Aman, comme celui d'un condamné, et un eunuque ayant parlé de la potence de cinquante coudées dressée pour Mardochée, le roi y fit aussitôt pendre son ministre. Esth., VII, 1-10. Aman périt ainsi pour un crime de lèse-majesté qu'il n'avait pas commis, mais bien digne de mort pour le massacre qu'il préparait. Cf. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 385-389.

Le même jour, Mardochée fut admis à l'audience de Xerxès. Esther apprit au roi qu'il était son parent. Alors le roi remit à Mardochée l'anneau qu'il avait jadis confié à Aman, et à l'aide duquel ce dernier avait scellé le décret prescrivant l'extermination des Juifs. Esth., III, 10, 12. De son côté, Esther mit son parent à la tête de sa maison, c'est-à-dire de la maison d'Aman, que le roi venait de lui donner. Mais le plus important restait à faire. Il fallait conjurer l'effet du décret précédemment porté contre les Juifs de l'empire. On sait que, chez les Perses, il était de règle absolue de ne jamais revenir sur un ordre royal. Cf. Dan., VI, 8, 9, 12, 15; Hérodote, IX, 108; Dieulafoy, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1888, p. 269. Il fallait donc prendre un autre moyen pour préserver les Juifs. Aussi Esther affecte-t-elle d'attribuer à Aman les lettres qui ordonnent l'extermination. Esth., VIII, 5. Le roi, se vantant alors d'avoir fait pendre Aman à cause de sa violence contre les Juifs, dit à Mardochée d'envoyer d'autres lettres scellées de son anneau. Le nouveau ministre se garda bien de contrevenir à la loi irrévocable du royaume. Il fit rédiger par les secrétaires royaux de nouvelles lettres, adressées aux cent vingt-sept satrapes de l'empire perse, libellées dans la langue propre à chaque province destinataire, et scellées avec l'anneau royal. Le treizième jour du mois d'adar avait été designé par Aman pour le massacre des Juifs. Esth., III, 13. Les satrapes reçurent l'ordre de faire rassembler les Juifs de chaque ville afin que tous ensemble pussent se défendre au jour marqué et, au besoin, exterminer leurs ennemis. Ainsi le précédent décret restait en vigueur. Mais les Juifs, maintenant couverts par la faveur royale, étaient en mesure de faire face à leurs persécuteurs. Mardochée sortit du palais avec la couronne d'or et les insignes de sa nouvelle dignité. On s'en réjouit à Suse et une ère de sécurité et de prospérité s'ouvrit pour les Juifs. Esth., VIII, 1-15. Le treizième jour d'adar arrivé, les Juifs, soutenus par les autorités locales, tinrent tête à leurs ennemis. A Suse, ils en tuèrent cinq cents, et le lendemain, à la demande d'Esther et sur l'autorisation du roi, trois cents autres. Les dix fils d'Aman furent pendus. Dans les provinces, il y eut 75000 morts. Le texte sacré remarque par deux fois que les Juifs ne touchèrent pas aux richesses de leurs victimes, bien qu'Aman eût stipulé le pillage de leurs propres biens. Mardochée écrivit ensuite le récit de ce qui s'était passé; il l'envoya aux Juifs des provinces et régla que le quatorzième et le quinzième jour d'adar seraient désormais pour les Juifs des jours de réjouissance nationale, en souvenir du péril auquel ils avaient échappé. Esth., IX, 20-23.

Mardochée resta premier ministre de Xerxès, Esth., X, 3, mais on ne sait pas combien de temps. Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ctesias*, Londres, 1888, p. 153, a conjecturé qu'il pourrait être identifié avec Matacas, que Xerxès chargea d'aller piller le temple de Delphes. Cf. Ctesias, *Persica*, 27. La conjecture est à rejeter, le pillage du temple de Delphes ayant eu lieu avant l'arrivée de Mardochée au pouvoir. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1143. Les événements racontés au livre d'Esther eurent lieu au plus tôt en 479, et Xerxès fut assassiné en 465. Étant donné le caractère fantasque du monarque, il est douteux qu'Esther soit restée en faveur auprès de lui jusqu'à la fin et que Mardochée ait conservé sa fonction pendant sept ou huit ans. Sur le tombeau d'Esther et de Mardochée à Ecbatane, voir ECBATANE, t. II, col. 1532. — Cf. Oppert, *Commentaire historique et philosophique du livre d'Esther d'après la lecture des inscriptions perses*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, janvier 1864; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 6e édit., t. IV, p. 621-670; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 5e édit., t. IV, p. 599-611. H. LESÊTRE.

2. MARDOCHÉE (JOUR DE), nom de la fête des Phurim dans II Mach., XV, 37. Voir PHURIM.

MARÈS (hébreu : *Mérés;* omis dans les Septante), un des sept conseillers d'Assuérus (Xerxès Ier), roi de Perse. Esth., I, 14. On a rapproché son nom du sanscrit *mérêš*, « digne. »

MARÉSA (hébreu : *Marêšâh; Marê'šâh*), nom d'un ou de deux Israélites et d'une ville de la tribu de Juda.

1. MARÉSA (Septante : Μαρισά), fils aîné de Caleb (voir CALEB 2, t. II, col. 58), frère de Jéraméel, de la tribu de Juda, d'après les Septante. D'après l'hébreu et la Vulgate, le fils aîné de Caleb fut *Mêšâ'*, Mésa, qui est donné comme le père de Ziph, tandis que pour les traducteurs grecs, qui ne nomment pas Mésa, c'est Marésa qui est le père de Ziph. Les trois textes portent ensuite : « Et les fils de Marésa, père d'Hébron; » *et filii Maresa patris Hebron*. La phrase est incomplète et il est malaisé de la comprendre et de rétablir la leçon primitive. Parmi les nombreuses hypothèses qu'on a imaginées pour résoudre la difficulté, aucune n'est pleinement satisfaisante.

2. MARÉSA (Septante : Μαρισά), fils de Laada, de la tribu de Juda, descendant de Séla. I Par., IV, 21. Les uns voient en Marésa un nom d'homme, qui, d'après quelques commentateurs, ne serait pas différent de MARÉSA 1. D'autres pensent que les mots du texte : « Laada, père de Marésa, » signifient que Laada fonda ou restaura la ville de Marésa.

3. MARÉSA (Septante : tantôt Μαρισα, tantôt Μαρησά et tantôt Μαρισή), ville de la tribu de Juda, dans la plaine des Philistins ou Séphéla.

1° *Description.* — Mentionnée avec Céila (*Khirbet Qîlâ*, t. II, col. 387) et Achzib (*Aïn el-Kezbéh*, t. I, col. 136), Marésa est la dernière nommée du troisième groupe de la plaine. Jos., XV, 44. Eusèbe et saint Jérôme la placent à deux milles d'Éleuthéropolis (*Beit Djibrin*), *Onomastica sacra*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 276, 277. C'est le *Khirbet Mer'asch* actuel, au sud-sud-ouest de *Beit Djibrin*, au nord-est de Lachis. Voir la carte de Juda, t. III, col. 1756. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 262. « [Il] s'étend sur une colline oblongue et peu élevée, aujourd'hui hérissée de broussailles et notamment de lentisques. La ville dont ce *Khirbet* présente les restes débordait, en dehors de cette colline, dans la plaine adjacente. Des amas confus de pierres, des silos, des cavernes et des excavations en forme d'entonnoirs renversés, voilà tout ce qui reste de l'antique Marésa. » V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 323.

2° *Histoire.* — Marésa fut donnée par Josué à la tribu de Juda. Jos., XV, 44. Elle fut rebâtie, d'après quelques-uns, par Laadah. I Par., IV, 21. Voir MARÉSA 2. Plus tard, elle fut fortifiée par Roboam, pour défendre son royaume contre l'invasion menaçante des Égyptiens. II Par., XI, 8. — Lorsque Zara, l'Éthiopien, marcha, sous le second successeur de Roboam, Asa, contre le royaume de Juda, il arriva jusqu'à Marésa avec sa nombreuse armée. Asa l'attaqua dans la vallée de Séphata, qui est voisine de cette ville, le battit et le poursuivit jusqu'à Gérare. II Par., XIV, 9-15. — Depuis cette époque jusqu'au temps des Machabées, Marésa n'est nommée dans l'Écriture que deux fois; une première fois comme la patrie du prophète Éliézer, fils de Dodaü, qui annonça à Josaphat que Dieu avait brisé les navires qu'il avait préparés pour aller à Tharsis, à cause de son alliance avec Ochozias, roi d'Israël. II Par., XX, 37. — Marésa est nommée la seconde fois dans la prophétie de Michée. I, 15, parmi les villes de la plaine des Philistins qu'il menace de la colère de Dieu, si elles ne se convertissent pas. Faisant un jeu de mots sur son nom, comme sur celui des autres villes qu'il énumère, il dit : « Je t'amènerai un nouveau possesseur (*yôrêš*), habitant de Marésa (*marêšâh*, possession). » — Sous les Machabées, Marésa était tombée au pouvoir des Iduméens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. Judas Machabée la ravagea dans son expédition contre Azot. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6; cf. I Mach., V, 65-68. Au ℣. 66, Josèphe et l'ancienne Italique lisent Marésa, au lieu de Samarie, et leur leçon paraît être la véritable. Voir Reland, *Palæstina*, 1714, p. 889. Mais ce ne fut qu'une razzia; Marésa ne demeura pas au pouvoir des Juifs et Gorgias, battu par Judas, s'y réfugia peu de temps après. II Mach., XII, 35. Voir GORGIAS, t. III, col. 277 (165 avant J.-C.). Elle resta sous la domination syrienne jusqu'à Jean Hyrcan Ier, qui s'en empara vers l'an 110 avant J.-C., et obligea les habitants à se soumettre à la circoncision. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1; X, 2 (il appelle la ville Μαρισσά). Voir JEAN 4, t. III, col. 1155. Sous le règne d'Alexandre Jannée (106-79 avant J.-C.), elle était toujours sous la domination juive. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 4. Pompée lui rendit son indépendance l'an 63 avant J.-C. *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 7. Le proconsul Gabinius la fortifia. *Ant. jud.*, XIV, V, 3; *Bell. jud.*, VIII, IV; mais elle fut détruite par les Parthes, alliés avec Antigone, quand ils envahirent la Palestine du temps d'Hérode, en l'an 40 avant J.-C.; *Ant. jud.*, XIV, XIII, 9; *Bell. jud.*, I, XIII, 9, et elle ne se releva plus de ses ruines.

F. VIGOUROUX.

MARETH (hébreu : *Ma'ărath;* Septante : Μαγαρὼθ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 59 (58). Elle fait partie du quatrième groupe des villes de la « montagne » et est nommé entre Gédor (voir GÉDOR 4, t. III, col. 152) et Béthanoth (t. I, col. 1633). On a proposé d'identifier Mareth avec le *Beit Ummar* actuel, petit village à un kilomètre et demi de Gédor (*Khirbet Djedûr*). Il est traversé par une route ancienne. Dans le voisinage est une source de bonne eau appelée *'Aïn Küfin*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 303. *Beit Ummar* lui-même, situé sur une montagne, n'a ni puits ni citernes. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 298, 379. On ne sait rien de l'histoire de Mareth.

MARI (hébreu : *'îš, ba'al, gébér;* Septante : ἀνήρ; Vulgate : *maritus, vir*), celui qui est uni à une femme par le mariage. Dans plusieurs passages, Gen., XVI, 2; XXX, 1, 9; XXXVIII, 14; XXXIX, 16; Jud., XII, 9, la Vulgate ajoute le mot *maritus* absent du texte hébreu. — 1° Les droits et les devoirs du mari concernent la famille qu'il a à gouverner, voir FAMILLE, t. II, col. 2171-2173; la femme qu'il choisit ou que ses parents choisissent pour lui, voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2230-2231, qu'ensuite il épouse et doit traiter avec affection et égards, Esth., I, 17, 20; Tob., X, 13; I Cor., VII, 2-39; XI, 9-12; Eph., V, 22-33; Col., III, 18, 19; I Pet., III, 1-7, voir MARIAGE, NOCE; qu'il pouvait être amené à soupçonner légitimement, Num., V, 12-31, voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522; avec laquelle il pouvait divorcer sous l'ancienne loi, Lev., XXI, 7; Deut. XXIV, 2, mais non sous la nouvelle, Marc., X, 2; Luc., XVI, 18; Rom., VII, 2, 3, voir DIVORCE, t. II, col. 1448-1453, et dont il autorisait les vœux, Num., XXX, 7-16, voir VŒU; les enfants, voir ÉDUCATION, t. II, col. 1595-1598; ENFANT, t. II, col. 1788-1790; les biens de la famille, voir DOT, t. II, col. 1496-1497; HÉRITAGE, t. III, col. 610-611, etc. Au mari appartenait le droit de régler l'amende infligée à ceux qui avaient causé l'accouchement prématuré de sa femme. Exod., XXI, 22. — En raison de son alliance avec la nation d'Israël, le Seigneur dit qu'après sa conversion elle ne l'appellera plus *ba'ăli*, « mon maître, » mais *'îši*, « mon mari. » Ose., II, 9, 18 (Vulgate, 7, 16). — 2° C'est en lui donnant des enfants que la femme s'attachait le cœur de son mari. Gen., XXIX, 34; XXX, 20. Mais quand la femme était stérile, le mari avait beau lui dire : « Ne vaux-je pas mieux pour toi que dix fils? » I Reg., I, 8, elle n'en était pas consolée. — Quand la reine Vasthi eut refusé de paraître au banquet où l'appelait Assuérus, les courtisans prétendirent que cet exemple serait fatal à la suprématie maritale. Ils déterminèrent aisément leur fantasque maître à publier un édit irrévocable pour répudier Vasthi, et ordonner que toutes les femmes rendissent honneur à leur mari, depuis le plus grand jusqu'au plus petit et que tout homme fût le maître dans sa maison. Esth., I, 17-20. Cette prescription, qui relève avant tout de la loi naturelle et divine, a été rappelée par les Apôtres. I Cor., XI, 9; Eph., V, 22, 24; Col., III, 18; I Pet., III, 1. — Saint Joseph est formellement appelé le mari de la Très Sainte Vierge. Matth., I, 19. — Notre-Seigneur dit à la Samaritaine d'appeler son mari et ajoute qu'elle a eu cinq maris, et que l'homme avec qui elle vit maintenant n'est pas le sien. Joa., IV, 16-18. Elle avait été séparée successivement de ses cinq maris soit par la mort, soit par le divorce, et maintenant elle vivait irrégulièrement.

H. LESÊTRE.

MARIAGE, union légitime de l'homme et de la femme. — La Bible hébraïque ne renferme aucun mot pour désigner le mariage; on trouve seulement *hătun-*

nâh, νυμφεύσις, *desponsatio,* Cant., III, 11, qui se rapporte à la célébration du mariage, aux noces. Le mariage est appelé, dans le grec du Nouveau Testament, γάμος, et dans la Vulgate : *conjugium, connubium, matrimonium.* Les expressions suivantes, se rapportant au mariage, se lisent dans la Bible : *ḥâtan,* γαμβρευεῖν, ἐπιγαμβρευεῖν, *jungere connubium, sociare conjugium,* « donner une fille à marier; » *nâśâ' 'iššâh,* γυναῖκα ἔχεῖν, *uxorem ducere, habere in conjugio; lâqaḥ 'issâh,* λαμβανειν γυναῖκα, *accipere uxorem,* ou simplement *nâśâ',* λαμβανεῖν, *ferre,* I Esd., IX, 2, « prendre femme, » se marier; *bâ'al,* συνοίκιζεσθαι, *dormire cum,* « se marier; » γαμεῖν, γαμῆσαι, *nubere,* « se marier; » γαμἴζω, *matrimonio jungere,* « marier. » — On appelle le mari : *ḥâtân,* νυμφίος, *sponsus; ba'al,* « le maître, » ἀνήρ, *maritus,* et une fois, avec le pluriel de majesté, *bo'ălayik,* « ton mari, » κύριος, *dominabitur,* Is., LIV, 5; *'is,* « l'homme, » par opposition à l'épouse, ἀνήρ, *vir; gébér,* avec le même sens, ἀνήρ, *vir;* — l'épouse : *be'ûlâh,* γυνή, *uxor,* ou *be'ûlat ba'al,* συνωκηκυῖα ἀνδρί, *habens virum,* l'épouse, celle qui est sous la puissance d'un mari; *'iššâh,* « la femme, » par opposition au mari, γυνή, *uxor; ḥăbérét* et *lebûs,* γυνή, *uxor,* Mal., II, 14, 15; *siddâh,* « l'épouse, » Eccle., II, 8, d'après beaucoup de modernes; les versions anciennes ont traduit ce mot, qui ne se lit que dans ce passage, dans un tout autre sens : Septante : οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας, « échansons (hommes) et échansons (femmes); » Vulgate : *scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda,* « des coupes et des cruches pour servir à verser le vin; » *tibbâ'êl,* μισητή γυνή, *in matrimonium assumpta,* « la femme mariée; » *šêgal,* l'épouse royale, βασιλισσα, *regina, uxor;* — les conjoints, γεγαμηκότες, *matrimonio juncti.* Pour les autres relations de famille créées par le mariage, voir Parenté.

I. Dans l'Ancien Testament. — *I. Au paradis terrestre.* — Dieu créa d'abord le premier homme, mais comme un être qui n'était pas appelé à vivre seul; car Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je lui ferai une aide semblable à lui. » Gen., II, 18. Cette aide ne se trouvait pas parmi les êtres déjà créés. Dieu la fit donc, en se servant d'une partie du corps d'Adam, pour bien marquer l'identité de nature et en même temps la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme, I Cor., XI, 8, et il présenta Ève à celui qui allait devenir son époux. Adam reconnut en elle « l'os de ses os et la chair de sa chair », c'est-à-dire un être tout semblable à lui et tiré de lui par la puissance du Créateur. Puis, sous l'inspiration de Dieu, il formula en ces termes la loi du mariage : « L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme, et à eux deux ils ne seront qu'une seule chair. » Gen., II, 24. Il importe peu, au point de vue de la question du mariage, que cette formule soit d'Adam lui-même ou de l'écrivain sacré; dans l'un et l'autre cas, elle représente la pensée de Dieu et constitue la loi du mariage. Ainsi, d'après l'institution divine, le lien qui attache l'homme à son épouse est plus étroit et plus impérieux que celui qui l'attache à ses parents. L'homme doit quitter ces derniers pour s'attacher à sa femme. Cette attache est exprimée par le mot *dâbaq,* qui s'emploie pour marquer une union intime, de cœur et de volonté, à Dieu, Deut., x, 20, à des personnes très chères, Ruth, II, 8, 21, à la Loi, Ps. CXIX (CXVIII), 31, etc. L'effet de cette attache intime est indiqué par les mots : « Eux deux ne seront qu'une seule chair, » non seulement par origine, puisque le corps de la femme a été tiré du corps de l'homme, mais encore par destination, de sorte qu'on ne puisse séparer l'homme de la femme sans une opération barbare, comme celle qui consiste à trancher la chair de quelqu'un. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.,* XIX, t. LVIII, col. 597. La traduction de la Vulgate : « Ils seront deux en une seule chair, » est moins expressive que le texte hébreu, mieux rendu par les Septante : « ils seront deux εἰς σάρκα μίαν, » pour former « une seule chair ». Notre-Seigneur rend ainsi le texte : « Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. » Matth., XIX, 6; Marc., x, 8; cf. I Cor., VI, 16. Dans cette première page de son histoire, le mariage apparaît comme une institution réclamée par la nature même de l'homme, comme voulu et réglé par Dieu, et soumis à la double loi de la monogamie et de l'union intime, parfaite et indissoluble entre les époux. L'indissolubilité n'est pas formulée expressément, mais seulement par comparaison avec le lien filial et par la force même des termes employés pour caractériser l'union conjugale. Notre-Seigneur dira plus tard à ceux qui rappelleront l'autorisation du divorce accordée par Moïse : « Au commencement, il n'en fut pas ainsi. » Matth., XIX, 8.

II. A l'époque patriarcale. — Lamech est signalé comme ayant pris deux femmes. Gen., IV, 18. Il n'est d'ailleurs ni loué ni blâmé pour ce fait; on ne peut même pas affirmer qu'il ait été le premier à pratiquer la polygamie, bien que Tertullien, *De exhort. ad cast.,* 5; *De monogam.,* 4, t. II, col. 920, 934, l'en accuse. Voir Polygamie. Noé n'a qu'une femme avant le déluge. Gen., VII, 13; VIII, 16. Mais il est probable que beaucoup de ses descendants en prirent plusieurs, selon la coutume en pleine vigueur à l'époque d'Abraham. Celui-ci avait épousé Sara; sur la demande de cette dernière, il fit d'Agar, esclave de Sara, sa concubine, et il en eut Ismaël. Gen., XVI, 2, 15. Les fils que le mari avait d'une esclave de sa femme étaient regardés comme les fils de l'épouse elle-même. Gen., XXX, 4-13. Voir Concubine, t. II, col. 906. Le père demandait lui-même une épouse pour son fils, sans qu'il paraisse que celui-ci fût consulté. Ainsi procédèrent Abraham pour Isaac, Gen., XXIV, 3-7, 51, 67, Juda pour son premier-né, Gen., XXXVIII, 6, etc. Agar fit de même pour Ismaël. Gen., XXI, 21. Il est à remarquer qu'on demandait le consentement de la jeune fille choisie pour épouse. Gen., XXIV, 58. Isaac envoya Jacob en Chaldée pour y prendre lui-même une épouse parmi ses cousines, Gen., XXVIII, 2, et celui-ci obtint successivement Lia et Rachel. Gen., XXIX, 23, 30. Bien que Laban l'eût trompé, en lui donnant d'abord Lia au lieu de Rachel, Jacob ne regarda pas cette première union comme invalide. De son côté, Ésaü avait trois femmes, prises parmi les Chananéennes, Gen., XXXVI, 2, 3; ce choix déplut toujours à Isaac et à Rébecca. Gen., XXVI, 35; XXVII, 46. Abraham, Isaac et Jacob prirent seuls des femmes dans leur pays d'origine; comme Ésaü, plusieurs fils de Jacob se marièrent à des étrangères. Gen., XXXVIII, 2; XLI, 45. L'un des fils de Juda, Onan, fut puni de mort par le Seigneur, comme ayant manqué à la fois à la loyauté prescrite dans le mariage pour que sa fin soit atteinte, et à la coutume du lévirat, qui avait déjà force de loi. Gen., XXXVIII, 8-10. En Égypte, Joseph fut marié par le pharaon à Aseneth, fille d'un prêtre de On. Gen., XLI, 45. Il n'eut d'ailleurs ni à la choisir, ni à la refuser. Voir Aseneth, t. I, col. 1082.

III. Dans la législation mosaïque. — Moïse dut réglementer la question du mariage, si importante pour la constitution de la famille. Les prescriptions législatives sur le mariage ont un triple but : rappeler aux Hébreux la pureté morale qui doit présider à tous les actes de la vie, maintenir la vigueur et la fécondité de la race, et enfin détourner le peuple de Dieu des licences et des abus que se permettaient les autres peuples dans la pratique du mariage. Lev., XVIII, 3.

1° *Empêchements de parenté.* — En règle générale, il est défendu de se marier avec quelqu'un du même sang, *še'êr bešârû,* « chair de sa chair, » expression qui embrasse à la fois les consanguins et les alliés les plus proches. Lev., XVIII, 6. Le législateur entre ensuite dans le détail, en visant ordinairement l'union avec les parentes, parce que c'étaient les hommes qui prenaient les femmes en mariage et non les femmes qui prenaient

les hommes. La prohibition était néanmoins valable dans l'un et l'autre cas, et elle portait à la fois sur l'union matrimoniale et sur l'union en dehors du mariage. Sont interdits les mariages entre parents et enfants en ligne directe, Lev., XVIII, 7; les mariages d'un homme avec la femme de son père, c'est-à-dire avec sa belle-mère, même après la mort du père, bien entendu, autrement il y aurait adultère, Lev., XVIII, 8; Deut., XXII, 30; XXVII, 20; avec sa sœur, soit celle qui a le même père et la même mère, soit celle qui a seulement le même père et est née à la maison, soit celle qui a seulement la même mère et est née par conséquent dans une autre maison, Lev., XVIII, 9; Deut., XXVII, 23; avec sa petite-fille, Lev., XVIII, 10; avec une sœur née du même père, mais d'une autre mère, défense qui précise celle du ỳ. 9, et ordonne de traiter comme sœur véritable celle qui n'est pas née de la même mère que le fils, Lev., XVIII, 11; avec sa tante paternelle, Lev., XVIII, 12; avec sa tante maternelle, Lev., XVIII, 13; avec son oncle ou avec la femme de son oncle, Lev., XVIII, 14; avec sa belle-fille, Lev., XVIII, 15; avec la femme de son frère, Lev., XVIII, 16, sauf le cas du lévirat, Deut., XXV, 5-10; voir LÉVIRAT, col. 213; avec la fille de sa femme, unie à un premier mari, ou avec sa petite-fille, ces enfants appartenant légalement au second mari, par suite de la mort du premier. Lev., XVIII, 15. Dans cette dernière défense est comprise l'union avec la belle-mère, formellement indiquée ailleurs. Deut., XXVII, 23. Ces sortes d'unions étaient incestueuses et frappées de mort ou d'autres peines graves par la Loi. Voir INCESTE, t. III, col. 864-867. Sur les conséquences funestes des unions consanguines, voir Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris, 1892, t. I, p. 245-257.

2° *Empêchements temporaires.* — Le mariage était encore prohibé avec la sœur de sa femme, du vivant de cette dernière; en d'autres termes, malgré la tolérance de la polygamie, on ne pouvait épouser en même temps les deux sœurs, afin d'éviter les rivalités comme celles qui s'étaient produites dans la famille de Jacob. Gen., XXIX, 30-31; XXX, 1, 2, 9; Lev., XVIII, 18. L'usage du mariage était défendu pendant tout le temps que la femme avait ses règles. Lev., XVIII, 19. L'union avec une femme mariée, tant que vivait son mari, ou bien tant qu'il ne l'avait pas répudiée légalement, constituait le crime de l'adultère. Lev., XVIII, 20. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 242-245; DIVORCE, t. II, col. 1448-1453. Entre cet article de la Loi et un autre qui défend des actes criminels opposés à la fin du mariage, Lev., XVIII, 22-23, se lit celui-ci : « Tu ne donneras pas de ta race pour qu'elle soit consacrée à l'idole Moloch. » Lev., XVIII, 21. Cf. Lev., XX, 2. Cette prohibition ne paraît pas ici à sa place, entre deux autres de nature différente. Au lieu de *leha'ăbîr lam-Molék*, « pour consacrer à Moloch, » les Septante ont lu : *lehé'ébid lemélék*, λατρεύειν ἄρχοντι, « pour servir au roi. » Au lieu de *lam-Molék*, « à Moloch, » la version syriaque a lu *lehêlék*, par simple substitution d'un ה à un מ. Le *hêlék* est l'étranger qui passe, II Reg., XII, 4, qui va et vient, d'où un sens qui paraît beaucoup plus naturel pour ce verset, le verbe *ābar* ayant aussi la signification de « laisser aller » : « Ne donne pas de toi-même en t'abandonnant à tout venant, » c'est-à-dire ne t'unis pas à la première venue. Cf. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 484. Il serait donc ici question de la fornication, dont la mention vient parfaitement à sa place dans le contexte. Cette explication est néanmoins fort douteuse. Voir FORNICATION, t. II, col. 2314-2317.

3° *Mariages avec les étrangers.* — Il était défendu de contracter mariage entre Israélites et Chananéens. Exod., XXXIV, 15, 16; Deut., VII, 3, 4. Les unions entre Israélites et Ammonites ou Moabites entraînaient l'exclusion de la société israélite pour les délinquants et toute leur postérité. Deut., XXIII, 3. Les mariages avec les Édomites et les Égyptiens étaient tolérés, mais l'admission de la descendance dans la société israélite ne pouvait avoir lieu qu'à la troisième génération. Deut., XXIII, 7, 8.

4° *Mariages avec des esclaves.* — Quand un Hébreu, acheté comme esclave, avait reçu une épouse de la main de son maître, il recouvrait sa liberté à la septième année et pouvait se retirer; mais la femme et les enfants restaient la propriété du maître, à moins que le libéré consentît à demeurer en qualité d'esclave volontaire. Cet article suppose que la femme était étrangère, autrement elle aurait recouvré sa liberté dans les mêmes conditions que son mari; il suppose également que le mariage était rompu par le fait même, et l'on conçoit que si le mari préférait sa liberté à son épouse, c'est qu'il n'avait pas grande affection pour cette dernière, peut-être imposée plus ou moins par le maître. Exod., XXI, 4-5. L'Hébreu qui achetait une jeune fille israélite pour en faire son esclave, avait la faculté soit de l'épouser lui-même, soit de la fiancer à son fils. Si, après les fiançailles, la jeune esclave n'était gardée ni par l'un ni par l'autre comme épouse, il fallait lui rendre la liberté et la renvoyer honorablement. Exod., XXI, 7-9. Celui qui avait saisi à la guerre une captive, pouvait en faire ensuite son épouse, pourvu qu'elle ne fût pas Chananéenne. Il devait lui laisser d'abord tout un mois pour pleurer ses parents, et si, après qu'il l'avait épousée, elle lui déplaisait, il devait la renvoyer libre. Deut., XXI, 10-14.

5° *Mariages avec une jeune fille séduite.* — Celui qui persuadait à une jeune fille, encore libre, de s'unir à lui, était ensuite obligé de payer sa dot au père et de l'épouser; si le père refusait, le séducteur avait à lui payer l'équivalent de la dot. Exod., XXII, 16, 17. D'après une rédaction postérieure de la même loi, si le séducteur et la jeune fille étaient pris, le premier payait au père cinquante sicles d'argent et épousait la jeune fille, sans avoir jamais le droit de la répudier. Deut., XXII, 28, 29. La séduction d'une jeune fille déjà fiancée était traitée comme un adultère, à cause de la valeur attribuée aux fiançailles chez les Hébreux. Deut., XXII, 23-27.

6° *Mariages des prêtres.* — Un prêtre ne pouvait épouser, à raison de la sainteté de son caractère, ni une courtisane ni une répudiée. Lev., XXI, 7. Le grand-prêtre ne devait prendre pour épouse qu'une vierge israélite, à l'exclusion de toute femme veuve, répudiée, deshonorée ou simplement étrangère. Lev., XXI, 13-14.

7° *Mariages des héritières.* — Toute jeune fille qui possédait un héritage devait se marier avec quelqu'un de la tribu de son père, afin de ne pas troubler les partages faits entre les tribus. Num., XXXVI, 8.

8° *Règles protectrices du mariage.* — Le mariage était naturellement interdit à celui qu'une mutilation empêchait d'en remplir les obligations. Deut., XXIII, 1. La Loi ordonnait de lapider la jeune fille qui n'était pas trouvée vierge par son mari. Deut., XXII, 20-21. Quand le mari avait des soupçons sur la fidélité de sa femme, il la soumettait à une épreuve légale qui permettait soit de la punir, soit de reconnaître son innocence et ainsi de rendre la tranquillité au mari. Num., V, 11-31. Voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522. Quand le mari avait de justes raisons pour se séparer de sa femme, il pouvait la répudier légalement; mais, pour que le caprice n'eût aucune part dans cette séparation, il n'était pas permis au premier mari de reprendre la femme répudiée, après qu'elle avait eu un autre mari. Deut., XXIV, 1-4; Jer., III, 1. La peine de mort encourue par l'adultère, Deut., XXII, 22, devait contribuer à maintenir la fidélité entre les époux. Enfin, le nouveau marié était exempt du service militaire et de toute charge durant la première année de son union, afin d'être tout entier à son épouse. Deut., XXIV, 5.

9° *Caractère de cette législation.* — La loi mosaïque s'accommodait aux mœurs du temps en autorisant le divorce et en laissant en vigueur l'usage de la polygamie, qui pratiquement n'était le plus souvent pour les Israélites que de la bigamie. Le plus grand malheur consistant pour eux à n'avoir pas d'enfants, il fallait bien leur permettre de prendre une seconde femme quand la première ne leur en donnait pas. Moïse ne pouvait « changer brusquement ces coutumes pour rétablir les institutions primitives de l'humanité, la monogamie et l'indissolubilité absolue du lien conjugal... Il fallait, pour établir cette loi dans sa pureté et sa rigueur, la grâce puissante attachée à la loi évangélique », et encore, on sait le grand étonnement des Apôtres quand Notre-Seigneur formula les conditions du mariage chrétien. Matth., XIX, 10. « Moïse devait se tenir dans une région moins élevée et se borner à faire respecter le lien conjugal, par la répression de l'adultère et la prohibition de la prostitution. Il est vrai que l'on trouve à une époque très ancienne le principe de la monogamie en vigueur chez certains peuples, chez les Hellènes et les Latins. Mais cela ne rendait pas l'établissement de ce principe plus facile chez les Hébreux, dont les mœurs étaient toutes différentes. Sous bien des rapports, le peuple choisi de Jéhovah était, quant à ses coutumes et ses instincts, inférieur à d'autres peuples. Sa mission venait du libre choix du Créateur et non de ses mérites. » De Broglie, *Conf. sur l'idée de Dieu dans l'A. T.*, Paris, 1890, p. 240, 241. Ces concessions avaient pour contrepoids les empêchements de parenté et les règles sévères de pureté légale, qui maintenaient l'idée et la pratique du mariage à un certain niveau moral et contrastaient heureusement avec la licence tolérée chez d'autres peuples sous ce rapport particulier.

IV. DANS L'ANCIENNE LÉGISLATION BABYLONIENNE. — La législation du Pentateuque sur le mariage et sur la constitution de la famille devrait être, à en croire bon nombre d'auteurs, rapportée à une époque très postérieure à Moïse. La découverte du code des lois de Hammourabi, qui régnait à Babylone à une date qu'on fixe entre le XXIIIe et le XXe siècle avant J.-C., suivant les assyriologues, cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. II, 1897, p. 27, oblige au contraire à penser que Moïse n'a souvent fait que codifier des usages que les ancêtres de son peuple avaient rapportés de la Chaldée et auxquels les Hébreux avaient dû rester à peu près fidèles durant la période de leur développement en Égypte. Voici les articles du code babylonien sur le mariage qui se retrouvent dans la législation mosaïque ou dans les coutumes israélites :

1° *Fiançailles.* — La femme peut être unie à un homme, tout en étant encore vierge et en demeurant chez son père. L'union est pourtant déjà parfaitement légale et réelle, si bien que celui qui violente cette femme est puni de mort. Art. 130. C'est absolument la situation de la fiancée hébraïque. Voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2231.

2° *Dot.* — La fiancée recevait de son père un trousseau et parfois d'autres biens; mais le fiancé fournissait une dot au père de la jeune fille. De là, différentes éventualités possibles. Si le jeune homme, après avoir versé la dot, ne veut plus épouser la jeune fille, la dot reste au père de cette dernière. Art. 159. Si c'est le père qui ne veut plus donner sa fille après avoir reçu la dot, il doit rendre ce qu'il a reçu. Art. 160. Ce qu'une femme a apporté en se mariant appartient à ses enfants après sa mort. Art. 162. Si elle meurt sans enfants, ce qu'elle a apporté retourne à son père, restitution ou défalcation faite de la dot reçue par ce dernier. Art. 163, 164. Chez les Hébreux se retrouve l'usage invariable du *mohar* ou dot payée par le fiancé ou ses parents au père de la jeune fille. Voir DOT, t. II, col. 1495. L'apport de la femme n'est constaté qu'une fois, Jud., XV, 18, mais il est certain que la fiancée pouvait être héritière, par conséquent posséder des biens personnels, auquel cas il était pourvu à ce que ces biens ne sortissent pas, sinon de la famille paternelle, du moins de la tribu. Num., XXXVI, 8.

3° *Épouse et concubine.* — Le mari dont la femme n'a pas d'enfants peut prendre une seconde femme, à condition toutefois de garder dans sa maison et de sustenter la première, si celle-ci ne préfère retourner dans la maison de son père avec ses biens personnels. Art. 148, 149. Celui qui a eu des enfants de l'esclave que lui a donnée sa femme ne peut épouser une autre concubine. Art. 144. Si sa femme n'a pas d'enfants, il peut épouser une concubine, mais sans lui donner le rang d'épouse. Art. 145. Si l'esclave qui a eu des enfants du mari cherche querelle à sa maîtresse à propos de ses enfants, la maîtresse ne peut la vendre, mais elle la marque et la garde comme esclave. Art. 146. Elle ne pourrait vendre une pareille esclave que si elle n'avait pas d'enfants. Art. 147. Chez les Hébreux, on constate la même distinction entre épouses et concubines. Voir CONCUBINE, t. II, col. 906. On voit Sara, Gen., XVI, 3, Rachel, Gen., XXX, 4, Lia, Gen., XXX, 9, et d'autres donner leur esclave à leur mari pour qu'il en ait des enfants. Quand Agar eut un enfant d'Abraham, elle méprisa Sara, qui la maltraita et l'amena à s'enfuir. Gen., XVI, 6. Plus tard, Sara demanda impérieusement qu'Agar fût chassée. Cette demande déplut fort à Abraham, qui voulait sans doute s'en tenir à la règle de ses ancêtres, et il ne fallut rien moins que l'intervention de Dieu pour le décider. Gen., XXI, 10-12. La loi babylonienne limite, au moins en certains cas, le nombre des épouses et des concubines. Elle permet une seconde épouse, mais seulement quand la première est stérile, et elle interdit une seconde concubine à celui qui en a déjà reçu une de sa femme et en a obtenu des enfants. Voir la traduction des textes du code d'Hammourabi, col. 336. D'assez nombreux exemples montrent que, chez les anciens Hébreux, la polygamie s'est étendue bien au delà de ces limites.

4° *Dignité du mariage.* — Plusieurs lois consacrent la dignité du mariage et lui assurent une haute importance dans la constitution de la société babylonienne. Celui qui a calomnié une fiancée et ainsi a empêché son mariage ne peut ensuite prétendre à l'épouser. Art. 161. Si un homme a des enfants à la fois de sa femme et de sa concubine, ces enfants partagent ses biens à parts égales après sa mort, en laissant toutefois ceux de l'épouse choisir les premiers. Art. 170. La paternité met donc tous les enfants légitimes à peu près sur le même rang, avec une préférence cependant pour ceux qui sont nés de l'épouse. Si une jeune fille libre se marie avec un esclave, les enfants qui naissent du mariage sont libres. Art. 175. Du reste, l'épouse est considérée dans le mariage surtout par rapport aux enfants. Ainsi, la femme qui n'a pas d'enfants peut, en certains cas, se retirer chez son père. Art. 149. A défaut d'enfants, ses biens retournent à la famille paternelle. Art. 163, 164. Si elle devient veuve après avoir eu des enfants, elle se doit à ces derniers, ne peut se remarier qu'avec autorisation du juge et après inventaire des biens qui doivent revenir aux enfants du premier mariage et demeurent inaliénables. Art. 177. Elle peut disposer des biens que son mari lui a laissés, en faveur du fils qu'elle préfère, mais non en faveur d'un frère à elle. Art. 150. Les époux sont responsables solidairement des dettes contractées dans le mariage, mais nul n'est responsable de celles que son conjoint a contractées avant le mariage. Art. 151, 152. Ainsi, dans le mariage babylonien, tout vise à la procréation des enfants et à la prospérité de la descendance. Les mêmes idées ont régné chez les Hébreux; chez eux, l'épouse compte surtout comme mère, et l'héritage passe aux enfants suivant des règles assez larges qui ne diffèrent

pas sensiblement des lois d'Hammourabi. Voir HÉRITAGE, t. III, col. 610.

5° *Répudiation.* — La femme maudite par son mari jure par le nom de Dieu qu'elle n'est pas coupable d'adultère et peut retourner chez son père. Art. 131. La femme maudite est ici la femme qui déplaît sans qu'il y ait eu faute de sa part. La femme, épouse ou concubine, qui est répudiée après avoir eu des enfants, doit recevoir ce qu'elle a apporté et, de plus, de quoi élever ses enfants; ceux-ci élevés, elle est libre. Art. 137. Si elle n'a pas d'enfants, elle n'emporte avec elle que ce qu'elle a apporté. Art. 138. Si elle n'avait pas eu de dot, elle a droit à une mine ou à une demi-mine d'argent. Art. 139, 140. L'épouse qui s'est mal conduite dans la tenue de sa maison peut être répudiée sans rien recevoir ou être gardée comme esclave, quand le mari épouse une autre femme. Art. 141. L'épouse à son tour peut se plaindre du mari; si elle le fait à bon droit, elle prend tout ce qui lui appartient et retourne chez son père. Art. 142. Si sa plainte n'est pas fondée et qu'elle-même soit la coupable, on la jette à l'eau. Art. 143. La loi babylonienne n'exige donc aucune raison sérieuse de la part du mari pour lui permettre le divorce; elle stipule seulement quelques garanties en faveur de la femme répudiée; en revanche, celle-ci s'expose à une terrible pénalité si elle se permet de se plaindre de son mari quand elle-même a des torts sérieux à se reprocher. La tradition du divorce s'est conservée chez les Hébreux à peu près dans les mêmes conditions. Voir DIVORCE, t. II, col. 1449. Moïse n'a fait que consacrer la coutume ancienne; il restreint toutefois au mari le droit de divorcer. Cette restriction ne pouvait que rendre les divorces beaucoup moins nombreux. Mais on comprend que Moïse, se trouvant en face d'une coutume qui remontait si loin, n'ait pas tenté de la supprimer.

6° *Crimes contre le mariage.* — La femme qui fait tuer son mari, en vue d'en prendre un autre, est pendue. Art. 153. Cette loi se retrouve équivalemment, mais sous une forme plus générale, dans l'Exode, XXI, 14 : quiconque emploie la ruse pour faire périr son prochain est condamné à mourir. L'adultère est puni de mort; on jette à l'eau les deux coupables, si le mari ne fait grâce à sa femme, et le roi au délinquant. Art. 129. La peine est sans condition dans la loi mosaïque. Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22. Quand une femme est soupçonnée d'adultère par son mari, on lui fait subir l'épreuve de l'eau en la jetant dans le fleuve. Art. 132. Si elle échappe, elle est censée innocente. Les Hébreux n'avaient pas de fleuves à leur disposition, comme les Babyloniens. La loi mosaïque a substitué à l'ordalie par l'eau du fleuve le rite de l'eau de jalousie pour le cas où une femme est soupçonnée d'adultère. Num., V, 11-31. Voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522. Ce rite ne prêtait pas aux accidents fortuits, comme l'usage babylonien, et il nécessitait une intervention de Dieu plus directe et par conséquent plus significative. La femme qui, ayant de quoi vivre dans la maison de son mari emmené en captivité, s'unit à un autre, est jetée à l'eau. Art. 133. Elle a commis en effet un véritable adultère. S'il n'y a pas de quoi vivre à la maison du captif, sa femme peut aller avec un autre. Art. 134. Quand son premier mari revient, elle retourne avec lui, en laissant au second les enfants qu'elle a eus de lui. Art. 135. Mais si le premier mari a déserté sa ville par mépris, la femme n'est pas obligée de retourner avec lui. Art. 136. Dans ces derniers cas, il y a véritable divorce, momentané ou définitif, imposé par les circonstances. La loi mosaïque ne prévoit pas ces cas particuliers. Elle proscrit absolument le retour de la femme répudiée auprès de son premier mari, quand elle en a eu un second. Deut., XXIV, 4. Mais le divorce provenait de la volonté du mari, et non de la force des choses, comme dans le code babylonien. Les empêchements au mariage portés par la loi mosaïque ne se trouvent pas dans le code babylonien, sauf pour les unions du premier degré en ligne directe. Ainsi l'homme qui a commerce avec sa fille est chassé de la ville. Art. 154. Celui qui a commerce, à la suite de son fils, avec la fiancée de ce dernier, est jeté à l'eau. Art. 155. Si le père du fils a eu seul commerce avec la fiancée, il lui paye une demi-mine d'argent, lui rend tout ce qu'elle a apporté, et celle-ci peut épouser qui elle veut. Art. 156. L'inceste entre la mère et le fils entraîne pour les deux coupables la mort par le feu. Art. 157. Celui qui a commerce avec la femme qui l'a élevé et a eu des enfants de son père, est chassé de la maison paternelle. Art. 158. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* IIe sér., Paris, 1902, p. 64-86, 145-151. Ces dernières lois tendent à sauvegarder la pureté du mariage, en frappant les unions les plus odieusement incestueuses. Il est manifeste que Moïse a trouvé à l'état traditionnel, chez son peuple, la législation de Hammourabi sur le mariage. Il en a maintenu les articles principaux et a précisé ou perfectionné les autres. Nous n'avons donc pas dans la législation mosaïque un code créé de toutes pièces, ni un ensemble de lois qui sont venues avec le temps s'ajouter les unes aux autres. Les parties principales existaient déjà cinq cents ans avant Moïse.

V. DE JOSUÉ A JÉSUS-CHRIST. — La Sainte Écriture fait allusion à un assez grand nombre de mariages, ordinairement contractés conformément à la législation mosaïque. Les infractions graves sont signalées aux articles ADULTÈRE, t. I, col. 242, FORNICATION, t. II, col. 2314, et INCESTE, t. III, col. 864. Deux points sont cependant à remarquer dans le cours de l'histoire des Israélites.

1° *Intervention du père de la jeune fille.* — C'est le père qui marie sa fille et qui, au besoin, la promet en mariage sans demander son avis. Ainsi Caleb promet sa fille en mariage à celui qui s'emparera de Cariath Sépher, Jud., I, 12, et Saül promet la sienne à celui qui vaincra Goliath. I Reg., XVII, 25. Abesan marie lui-même ses trente filles, Jud., XII, 9; le père de la femme de Samson dispose de sa fille, pourtant mariée déjà, Jud., XIV, 20; les officiers de David amènent Abisag au roi sans la consulter, III Reg., I, 2, et Salomon peut lui-même la donner en mariage à qui il lui plaît. III Reg., II, 17. Esther est présentée à Assuérus, qui la prend pour épouse, Esth., II, 15-17; mais elle avait été élevée dans un harem perse et en dehors des conditions ordinaires de la civilisation juive. C'est son parent Mardochée qui remplit auprès d'elle l'office de père.

2° *Mariages avec des étrangers.* — 1. Ces mariages sont relativement peu fréquents avant la captivité, alors que les Israélites étaient en contact moins immédiat avec les étrangers autres que les Chananéens. D'ailleurs on ne voyait pas ces unions d'un bon œil, comme en témoigne la répugnance des parents de Samson, quand celui-ci veut épouser une Philistine. Jud., XIV, 2-3. Les auteurs sacrés signalent le mariage d'une Israélite avec un Égyptien, au temps de Moïse, Lev., XXIV, 10, celui de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, III Reg., VII, 8, celui de la fille de Sésan avec un esclave égyptien, I Par., II, 34-35, celui d'Abigaïl, sœur de David, avec Jéther l'Ismaélite (?), I Par., II, 17, celui d'une femme de Nephthali avec un Tyrien, qui en eut pour fils Hiram, III Reg., VII, 14, et celui d'Achab avec Jézabel, fille du roi de Sidon. III Reg., XVI, 31. Ces mariages n'étaient pas contraires à la Loi. Mais celui de Salomon avec Naama l'Ammonite, qui fut mère de Roboam, III Reg., XIV, 21, et ses unions avec d'autres étrangères, Moabites, Iduméennes, Sidoniennes et Héthéennes, étaient en opposition formelle avec les prescriptions mosaïques. III Reg., XI, 1-2. La légitimité de Roboam, bien qu'issu d'un mariage réprouvé par la Loi, ne paraît pas avoir été mise en question au moment de la révolte de Jéroboam. Mais cette infraction de Salomon à une loi grave fut bien probablement au nombre des motifs qui por-

tèrent le Seigneur à diviser son royaume après sa mort. III Reg., XI, 33. — 2. Pendant la captivité, les Hébreux déportés en différentes régions de l'empire chaldéen reçurent de Jérémie, XXIX, 6, le conseil de se marier et de marier leurs fils et leurs filles. Les mariages avec les peuples de cet empire n'étaient pas proscrits par la Loi, et il est possible que des unions aient été contractées alors entre Israélites et étrangers, comme il arriva pour Esther. Néanmoins les déportés se marièrent généralement entre eux, ainsi qu'on le voit par l'exemple de Tobie, Tob., VI, 11; VII, 15; de Susanne, Dan., XIII, 1-2, etc. — 3. Après la captivité, la petite colonie juive revenue en Palestine se trouva mêlée à la population étrangère qui avait occupé le pays. Les mariages entre Israélites et Chananéens, Héthéens, Ammonites, Moabites, Égyptiens, etc., devinrent assez nombreux pour constituer un vrai péril national, indépendamment de la grave infraction portée à la loi mosaïque. I Esd., IX, 1, 2. Sur l'initiative d'Esdras, on prit une mesure énergique pour réprimer cet abus : tous les Israélites furent mis en demeure de se présenter à Jérusalem dans les trois jours, et ceux qui avaient épousé des étrangères durent s'engager à les renvoyer. On a conservé dans le livre sacré le nom des prêtres, des lévites et des notables qui avaient contracté de ces unions. I Esd., X, 1-44. Le même abus se reproduisit plus tard. De mariages d'Israélites avec des femmes d'Azot, d'Ammon et de Moab, étaient nés des enfants qui ne savaient même plus parler la langue nationale. Un petit-fils du grand-prêtre Éliasib, Manassé, avait épousé la fille de Sanaballat, le Horonite. Néhémie chassa ce violateur de la Loi, réprimanda sévèrement les autres, et leur fit promettre de ne plus retomber dans une faute qui avait perdu Salomon. II Esd., XIII, 23-28. Les prêtres qui ne voulurent pas se soumettre aux injonctions de Néhémie s'en allèrent rejoindre à Samarie le gendre de Sanaballat, afin de pouvoir conserver leurs femmes. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 2. Dans les temps postérieurs, les Juifs se montrèrent observateurs rigides de la loi qui prohibait ces sortes de mariages. Ce fut même une des marques caractéristiques de leur race. *Alienarum concubitu abstinent*, « ils s'abstiennent de toute union avec des étrangères, » écrit Tacite, *Hist.*, V, 5.

3° *Mariages scandaleux.* — Josèphe parle d'un certain nombre de mariages contractés par des personnages en vue, dans des conditions telles qu'ils firent scandale parmi les Juifs. Joseph, neveu du grand-prêtre Onias II et receveur des impôts, se maria avec sa propre nièce et en eut Hyrcan, qui fut le héros de singulières aventures. Le frère de Joseph avait ménagé ce mariage, d'ailleurs prohibé par la Loi, pour l'empêcher d'épouser une danseuse d'Alexandrie, ce qui l'eût déshonoré aux yeux des Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 6. Hérode le Grand eut dix femmes, et parmi elles une Samaritaine nommée Malthace, qui fut la mère d'Archélaüs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 3. Voir HÉRODE LE GRAND, t. III, col. 645. Du reste, dans sa famille, les mariages furent souvent contractés dans des conditions défendues par la loi mosaïque. Voir le tableau généalogique, t. III, col 639. Le nombre des femmes prises par Hérode le Grand n'étonnait pas les Juifs. Leurs docteurs permettaient au roi d'en avoir jusqu'à dix-huit, tant épouses que concubines. *Sanhedrin*, II, 4. Cf. II Reg., III, 2-5; XII, 8, 9. Archélaüs épousa Glaphyra, veuve de son frère Alexandre, dont elle avait eu des enfants, de sorte qu'on ne pouvait invoquer la loi du lévirat pour justifier cette union interdite par Moïse. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1. Enfin Hérode Antipas, après avoir répudié la fille du roi arabe Arétas, épousa Hérodiade, femme de son frère Hérode Philippe, encore vivant, ce qui compliquait la transgression d'un adultère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 1; Matth., XIV, 3-12. Ces infractions à la loi mosaïque contribuèrent à rendre les Hérodes encore plus odieux aux Juifs fidèles.

VI. LES COUTUMES JUIVES. — 1° *Interprétation de la loi.* — La loi mosaïque sur le mariage est résumée par Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23, et par Philon, *De specialibus legibus*, III, édit. Mangey, Londres, 1742, t. II, p. 299-334. Elle est interprétée dans plusieurs traités du troisième livre de la Mischna : *Yebamoth*, sur le lévirat, *Kethuboth*, sur le contrat de mariage, *Sota*, sur la conduite à tenir quand il y a soupçon d'adultère, *Gittin*, sur le libelle de répudiation, et *Kidduschin*, sur les fiançailles. Voici les principaux articles précisés par les docteurs. Bien qu'une femme répudiée pût être assimilée à une veuve, son beau-frère ne pouvait l'épouser. *Sota*, IV, 1; VIII, 3. Le prêtre ne pouvait épouser qu'une vierge ou une veuve israélite, mais il était permis à sa fille de se marier dans n'importe quelle tribu. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 2. Si sa fille ainsi mariée à un Israélite d'une tribu quelconque avait à son tour une fille qui épousait un prêtre, le fils né de cette union pouvait même être désigné pour le souverain pontificat. *Siphra*, 236, 2. Le prêtre ne pouvait épouser ni une prisonnière de guerre, Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 2; XIII, X, 5; *Cont. Apion.*, I, 7, ni une prosélyte, ni une esclave libérée; l'interdiction ne portait pas sur la fille du prosélyte et de l'esclave libérée, si la mère était Israélite. *Yebamoth*, VI, 5; *Bikkurim*, I, 5. Le prêtre sans enfants devait s'abstenir de prendre une femme incapable d'en avoir, incapacité qu'on savait discerner à certains signes. *Yebamoth*, VI, 5. Les prêtres prenaient toutes les précautions pour s'assurer de la légitimité de leurs unions. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7; *Kidduschin*, IV, 4, 5. Ézéchiel, XLIV, 22, dans sa description du nouveau Temple, défendait aux prêtres d'épouser soit une femme répudiée, soit une veuve, à moins qu'elle fût la veuve d'un prêtre. Mais cette défense du prophète n'était pas considérée comme obligatoire. D'après Philon, *De monarchia*, II, 9, t. II, p. 230, le grand-prêtre ne pouvait épouser qu'une vierge de race sacerdotale. Cette prohibition paraît n'avoir d'autre autorité que celle de la traduction des Septante dans le texte du Lévitique, XXI, 13. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 300. — Les docteurs s'occupèrent aussi de l'application de la loi aux prosélytes. Les enfants qui n'avaient pas trois ans et un jour au moment de la conversion de leur mère étaient censés nés Juifs et soumis à toutes les obligations du judaïsme. *Kethuboth*, I, 2, 4; III, 1, 2. Les enfants nés avant la conversion de leur mère n'étaient tenus ni à la loi du lévirat ni à celle qui concerne la constatation de la virginité de la jeune épouse. Deut., XXII, 13-21; *Yebamoth*, XI, 2; *Kethuboth*, IV, 3. Les prosélytes pouvaient épouser les mutilés et les bâtards. *Yemaboth*, VIII, 2. Ils étaient tenus aux prescriptions concernant le rite de l'eau de jalousie, *Eduyoth*, V, 6, bien que Jochanan ben Sakkaï déclarât ce rite abrogé. *Sota*, IX, 9. — Les époux ne pouvaient se refuser à l'usage du mariage s'ils n'avaient déjà au moins deux fils, d'après Schammaï, un fils et une fille, d'après Hillel. *Yebamoth*, VI, 6. Les Esséniens, à part une petite minorité d'entre eux, réprouvaient le mariage, à cause des impuretés nombreuses auxquelles il entraînait. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, I, 5; *Bell. jud.*, II, VIII, 2, 13.

2° *Célébration du mariage.* — On pouvait contracter mariage dès qu'on avait atteint l'âge nubile, treize ans et un jour pour les jeunes gens, douze ans et un jour pour les jeunes filles. En réalité, les jeunes gens attendaient leur dix-huitième année. *Aboth*, V, 21. Une veuve ou une répudiée ne devait pas se marier avant que trois mois se fussent écoulés depuis la mort du premier mari ou la répudiation. Ce délai était réputé suffisant pour permettre de juger de l'état de la femme. C'était ordinairement le père, ou à son défaut la mère,

qui demandait pour son fils une jeune fille en mariage, comme à l'époque patriarcale. Les docteurs permettaient à la jeune fille majeure, c'est-à-dire probablement ayant plus de douze ans et un jour, de se refuser à une union qui lui déplaisait, bien qu'elle fût déjà réglée par ses parents. Quand la demande en mariage était agréée, le père du jeune homme payait la dot ou *mohar* aux parents de la jeune fille. Voir Dot, t. II, col. 1495-1497. On procédait ensuite aux fiançailles, qui avaient la même valeur légale que le mariage, duraient ordinairement un an et ne permettaient aux futurs époux de communiquer normalement que par intermédiaires. Voir Fiançailles, t. II, col. 2230, 2231. Au temps marqué, le mariage était célébré au milieu des festins et des démonstrations de joie. Voir Noces. Cette célébration ne comportait aucune cérémonie religieuse, bien qu'on y récitât certaines formules de bénédiction. Au sabbat suivant, les nouveaux époux étaient conduits à la synagogue, le mari par ses hôtes, la mariée par des femmes. Le mari était invité à faire la lecture et versait une aumône. Les époux étaient ensuite reconduits à leur maison par les mêmes cortèges, et, pendant un an, le nouveau marié jouissait des immunités que lui garantissait la Loi. Deut., XXIV, 5.

3° *Droits et devoirs des époux.* — La femme avait le droit d'exiger dix choses de son mari, trois qui étaient stipulées par la Loi : la nourriture, le vêtement, le devoir conjugal, Exod., XXI, 10, et sept qui étaient prescrites par les docteurs : les soins dans la maladie, le rachat dans la captivité, la sépulture après la mort, l'entretien aux frais du mari, le domicile même quand elle devenait veuve, la nourriture de ses propres filles jusqu'à leur mariage, la part d'héritage et la dot pour ses fils. La femme devait à son mari quatre choses : le fruit de son travail, sa présence habituelle, la jouissance des biens qu'elle possédait, et, après sa mort, le droit de profiter de ces biens avant tous les autres. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 491-503. Sur la condition des femmes mariées chez les Israélites, voir Femme, t. II, col. 2189, 2190, et Mère.

4° *Après le mariage.* — Conformément à la loi, Deut., XXII, 20, 21, le mari faisait procéder contre la femme qu'il n'avait pas trouvée vierge. Il la déférait à un sanhédrin de vingt-trois membres, et, convaincue d'avoir eu des rapports criminels avec un autre depuis ses fiançailles, la coupable était lapidée, ou, si elle était la fille d'un prêtre, brûlée vive. Lev., XXI, 9. Si le mari l'avait accusée à faux, il ne pouvait plus jamais la répudier, payait au père ou à l'épouse elle-même, si elle n'avait plus de père, une double dot, soit cent sicles d'argent, et enfin subissait la flagellation. Quant aux faux témoins, ils étaient passibles du supplice qui eût été infligé à celle qu'ils accusaient. Celui qui avait fait violence à une jeune fille non encore fiancée, devait la prendre pour femme sans jamais pouvoir la répudier, Deut., XXII, 28, 29, et en outre payait une amende de cinquante sicles à son père, ou à la jeune fille même si le père n'existait plus. Dans ces sortes d'unions, le consentement du père et de la jeune fille violentée était requis; en cas de refus, le délinquant avait d'autres amendes à payer. Cf. Iken, *Antiq. hebr.*, p. 503, 504. Dans certains cas, le divorce intervenait plus ou moins longtemps après le mariage. Voir Divorce, t. II, col. 1448. Cf. J. Cauvière, *Le lien conjugal et le divorce*, Paris, s. d., p. 3-9.

VII. Symbolisme du mariage juif. — Le mariage était le symbole de l'union de la race choisie avec son Dieu. Cette idée est développée allégoriquement dans le Cantique des cantiques. Voir t. II, col. 194-196. Elle est familière aux prophètes. Le Psaume XLV (XLIV) représente sous la figure d'un mariage l'union du Dieu sauveur avec l'humanité rachetée. Dans Isaïe, LIV, 5, Dieu est l'époux de la nation israélite, l'époux même de sa terre, et celle-ci fait la joie de son Dieu comme la fiancée fait la joie du fiancé. Is., LXII, 4, 5. Jérémie, II, 2, dit que la race élue a été fiancée à Dieu au désert, et, pour exhorter ses contemporains à la conversion, il les appelle des enfants rebelles vis-à-vis de celui qui est leur *ba'al*, le maître et l'époux. Jér., III, 14. Osée, II, 18-22, appuie davantage encore sur ce symbolisme. Il présente Dieu comme le fiancé irrévocable et comme le mari d'Israël. C'est en vertu de ce symbolisme que l'union de la nation israélite avec les faux dieux est qualifiée souvent de fornication, voir t. II, col. 2316, et surtout d'adultère. Voir t. I, col. 242. — Sur les mariages des Hébreux, voir Selden, *Uxores Hebræor., seu de nuptiis et divortiis*, Francfort-s.-O., 1673; Ugolini, *Uxor hebræa*, dans le *Thesaurus ant. sacr.*, Venise, 1744, XXX; Buxtorf, *De sponsalibus ac divortiis*, Bâle, 1652; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 491-510; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 378-379; H. Zschokke, *Die biblische Frauen des A. T.*, Fribourg, 1882.

II. Dans le Nouveau Testament. — *1. L'enseignement de Notre-Seigneur.* — 1° Le divin Maître inaugure son ministère en honorant de sa présence, à Cana, le mariage tel qu'il se célébrait chez les Juifs. Joa., II, 2-11. Il fait allusion aux noces dans ses paraboles. Matth., XXII, 1-14; XXV, 1-13. A cette époque, il n'était plus question de bigamie ni de polygamie parmi les vrais Juifs. C'est donc seulement au sujet de l'indissolubilité du mariage que Notre-Seigneur affirme énergiquement la volonté divine. Il condamne absolument le divorce et qualifie d'adultère le second mariage du vivant des conjoints. Matth., V, 31-32. Aux pharisiens qui l'interrogent, il rappelle la loi primitive du mariage, qui est l'indissolubilité absolue et l'union des époux formant « une seule chair ». Matth., XIX, 3-9. Voir Divorce, t. II, col. 1451-1453. Les Apôtres, étonnés de la rigueur de cette doctrine, estiment qu'ainsi la loi du mariage impose un joug trop onéreux, et que mieux vaut ne pas se marier. Ils semblent accuser Notre-Seigneur de détourner du mariage. Il leur répond en leur parlant de trois lois plus dures encore que celle du mariage : la loi de la nature, qui interdit le mariage à certaines catégories de personnes, malgré leur désir, la loi de la force, qui met certains hommes hors d'état de se marier, et enfin la loi de la grâce, qui portera des âmes privilégiées à s'abstenir du mariage, non pas à cause de ses obligations, mais par esprit de sacrifice, « pour le royaume des cieux. » Matth., XIX, 10-12. — 2° Le concile de Trente, *De sacram. matrim.*, can. 1, enseigne que le mariage est l'un des sept sacrements de la Loi nouvelle et qu'il a été institué par Jésus-Christ. Il renvoie à Matth., XIX; Marc., X; Eph., V. Les Évangélistes n'indiquent pas en quelle occasion eut lieu cette institution. Mais « on prouve, d'après S. Paul, Eph., V, que le mariage entre chrétiens est le signe d'une chose sacrée dans le Christ et dans l'Église, et que la grâce lui est jointe; toutefois, on ne prouve pas que la puissance de produire la grâce est attachée au contrat matrimonial lui-même. L'argument tiré de l'Apôtre pour établir la réalité du sacrement de mariage n'est donc pas complet; c'est la tradition qui le complète. L'Apôtre enseigne seulement l'économie de cette élévation » du mariage à la dignité de sacrement. Gasparri, *De matrim.*, Paris, 1893, t. I, p. 130. « Quand on considérera que Jésus-Christ a donné une nouvelle forme au mariage, en réduisant cette sainte société à deux personnes immuablement et indissolublement unies, et quand on verra que cette inséparable union est le signe de son union éternelle avec son Église, on n'aura pas de peine à comprendre que le mariage des fidèles est accompagné du Saint-Esprit et de la grâce. » Bossuet, *Expos. de la doct. chrét.*, IX, Bar-le-Duc, 1880, t. III, p. 29. Cf. Turmel, *Hist. de la Théol. positive*, Paris, 1904, p. 157, 346, 348.

II. Enseignement de saint Paul. — Saint Paul est le docteur du mariage chrétien; il applique à l'union

conjugale les règles de l'Évangile. — 1° *La loi chrétienne du mariage.* — 1. Saint Paul flétrit les docteurs qui prohibent le mariage. I Tim., IV, 3. Les Esséniens professaient l'aversion du mariage. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 5. En dehors de la Palestine, la réprobation du mariage faisait partie de la doctrine de la gnose alors à ses débuts. Les faux docteurs prétendaient, comme plus tard Saturnin et Basilide, que le mariage et la génération étaient des œuvres de Satan. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, I, XXIV, 2, t. VII, col. 675, et le pseudo-Ignace, *Epist. ad Philadelp.*, 6, t. V, col. 829. Ces hérétiques ne s'abstenaient d'ailleurs du mariage que pour se livrer aux pires immoralités. L'Apôtre rappelle la loi évangélique sur l'indissolubilité abolue du mariage. Rom., VII, 2, 3; I Cor., VII, 10, 11. Il ne permet qu'une exception à la règle: quand, dans un mariage, l'une des deux parties est chrétienne et l'autre infidèle, si cette dernière ne consent pas à vivre en paix, s'en va et se marie avec un autre, la partie chrétienne recouvre sa liberté et peut de son côté contracter un nouveau mariage. I Cor., VII, 12-15. Voir t. II, col. 1453. Cf. M. Rossallus, *De sententia Pauli I Cor., VII, 12-17,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 798-809. En dehors de ce cas, le mariage ne cesse pas d'exister validement. A la manière dont s'exprime l'Apôtre, « je dis, non le Seigneur, » on conclut généralement qu'il conseille, mais qu'il n'ordonne pas au fidèle de rester avec l'infidèle. Les motifs pour lesquels la cohabitation est souhaitable sont la possibilité de convertir l'infidèle et l'intérêt qu'il y a à sauver les enfants. Mais ce sont là deux résultats souvent problématiques, auxquels il n'est pas toujours sage de sacrifier la liberté et la paix que Dieu veut assurer à ses serviteurs. Cf. Cornely, *In I epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 179-188. — 2. Saint Paul laisse à tous la plus grande liberté à l'égard du mariage. Il conseille aux non-mariés et aux veufs de rester tels qu'ils sont, pourvu que leur abstention n'implique aucun blâme contre le mariage et ne se propose pour but que la pratique de la continence chrétienne. I Cor., VII, 26-28. Les parents sont donc parfaitement libres de marier leur fille, s'ils le jugent bon, et la veuve, bien que plus heureuse dans l'état où elle se trouve, peut se remarier, si tel est son désir. I Cor., VII, 36-40. Il en est cependant auxquels l'Apôtre recommande formellement le mariage; ce sont les célibataires, les veufs et surtout les jeunes veuves qui se sentent incapables de garder la continence en dehors de l'état de mariage. I Cor., VII, 2, 8, 9; I Tim., V, 14. Il suit de là que les secondes noces sont permises, quelquefois même désirables. Toutefois, comme elles supposent en général une certaine incapacité de résister aux désirs charnels, saint Paul défend d'admettre au nombre des évêques, des diacres et des veuves employées au service de l'Église, des personnes qui ont été mariées plus d'une fois. I Tim., III, 2, 12; V, 9. — 3. Une grave infraction à la loi du mariage s'était produite à Corinthe. Un chrétien avait épousé la femme de son père, c'est-à-dire une femme prise en secondes noces par son père. Cf. Lev., XVIII, 8. Cette union allait contre les prescriptions mosaïques et surtout contre les convenances naturelles les plus élémentaires. Saint Paul n'hésita pas à excommunier le coupable. I Cor., V, 1-15.

2° *La vie chrétienne dans le mariage.* — 1. Tout en honorant le mariage comme une institution divine et nécessaire, l'Apôtre constate qu'il oppose généralement un obstacle à la vie parfaite. La femme mariée s'inquiète du monde et s'occupe de plaire à son mari. I Cor., VII, 34. On ne peut l'en blâmer. Mais il y a là un attrait d'ordre inférieur qui, joint aux tribulations de la vie de famille, rend l'état de mariage moins désirable que le célibat chrétien. D'ailleurs la vie est courte; il ne faut donc pas s'absorber dans les soins temporels; « que ceux qui ont des épouses soient comme n'en ayant pas, » c'est-à-dire qu'ils ne laissent pas les soucis conjugaux prévaloir contre les exigences ou même les convenances du service de Dieu. I Cor., VII, 29. — 2. L'Épître aux Hébreux, XIII, 4, demande « que le mariage soit honoré et le lit nuptial sans souillure ». Saint Paul explique qu'en vertu du mariage, le mari se doit à sa femme et la femme à son mari, de sorte que le corps de chaque conjoint appartient, non à lui-même, mais à l'autre conjoint, lequel du reste n'est autorisé à s'en servir que pour les fins voulues de Dieu. Cette mutuelle servitude ne peut être interrompue que temporairement, par consentement réciproque et en vue d'un avantage spirituel, comme la prière. Encore faut-il revenir au plus tôt à la vie commune, pour se garantir contre la tentation. I Cor., VII, 3-5. — 3. D'autres devoirs s'imposent encore aux époux. Le mari doit aimer sa femme, Eph., V, 25; Col., III, 19, la nourrir et en prendre soin. Eph., V, 29. La femme doit être soumise à son mari, Eph., V, 22-24; Col., III, 18, le respecter, Eph., V, 33, et l'interroger à la maison pour s'instruire des choses de la foi. I Cor., XIV, 35. Saint Pierre recommande aussi aux femmes d'être soumises à leurs maris, afin de ramener à Dieu ceux qui en seraient éloignés; il veut qu'elles gardent en tout la modestie et le calme, sous le regard de Dieu. Il exige que les maris se montrent intelligents dans l'honneur qu'ils doivent à leurs femmes, plus faibles qu'eux physiquement, mais leurs cohéritières au point de vue de la grâce et du salut. I Pet., III, 1-7. — 4. Dans ces textes, il n'est point fait d'allusion directe au caractère religieux et sacramentel du mariage chrétien. Saint Ignace, *Epist. ad Polycarp.*, 5, t. V, col. 724, dit qu'il est convenable que les époux ne s'unissent qu'avec l'avis de l'évêque, pour que les mariages soient selon le Seigneur et non réglés par la passion. Il ne connaît pas de rite particulier transmis par les Apôtres pour la célébration du mariage chrétien. Les premiers fidèles contractaient donc leur union à la manière des Juifs, ou même avec les formes légales en vigueur dans l'empire, en excluant toutefois ce qui pouvait avoir un caractère païen. Les mariages romains se contractaient de trois manières : par l'usage, en cohabitant pendant un an et un jour; par contrat, quand les parties se liaient en simulant une vente, et par une cérémonie religieuse appelée *confarreatio*. Cette dernière forme ne pouvait être employée par les époux chrétiens, à cause de ses rites idolâtriques. Chez les Grecs, la célébration du mariage comportait également des actes idolâtriques dont ne pouvait s'accommoder la foi chrétienne. Cf. Rich, *Dict. des antiq. grecques et romaines,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 186, 396; Fustel de Coulanges, *La Cité antique,* Paris, 7e édit., p. 43-45. Malgré l'absence de l'intervention ecclésiastique, saint Paul attribue au mariage chrétien d'importants effets de grâce. Comme le baptême et la pénitence, le mariage a le caractère de guérison et de préservation; il contient dans de justes limites les instincts sensuels, en leur accordant la satisfaction à laquelle ils ont droit, I Cor., VII, 8, 9; I Tim., V, 14, en empêchant ainsi le péché, en coupant court à la tentation, I Cor., VII, 5, et en soumettant la chair à une discipline morale qui contribue à sanctifier un état dans lequel la nature tend toujours à avoir la première place. I Cor., VII, 5; Heb., XIII, 4. Le mariage chrétien devient aussi un moyen de sanctification, puisque l'épouse doit se sauver en engendrant des enfants, sans cesser pour cela de pratiquer les vertus chrétiennes. I Tim., II, 15. Dans ces conditions, le mariage, qui sert à édifier, à compléter et à perpétuer l'Église, doit nécessairement recevoir d'elle l'appui et la bénédiction d'une grâce spéciale. Cf. Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Paris, 1863, p. 510-512. Sur le mariage, sacrement de la loi nouvelle, voir *Dictionnaire de théologie,* au mot MARIAGE.

III. SYMBOLISME DU MARIAGE CHRÉTIEN. — 1° Dans le Nouveau Testament, le Sauveur prend facilement le titre d'époux et fait représenter sous la figure du mariage son

union avec l'humanité régénérée. Matth., IX, 15; XXII, 1-14; XXV, 1-13; Joa., III, 29; II Cor., XI, 2. Les noces de l'Agneau avec son épouse, l'Église triomphante, sont, dans saint Jean, la figure du bonheur céleste. Apoc., XIX, 7; XXI, 2, 9; XXII, 17. — 2° Saint Paul assimile l'union de Jésus-Christ et de l'Église à l'union matrimoniale. La première est le type et l'exemplaire de la seconde. Pour le montrer, l'Apôtre établit un parallèle entre les deux unions. Jésus-Christ est le chef de l'Église, l'époux est le chef de l'épouse; l'Église est soumise au Christ, les femmes doivent soumission à leurs maris; le Christ aime l'Église, il s'est livré pour la sauver, la rendre belle et sans tache, la nourrir et l'entourer de soins, l'époux doit aimer l'épouse comme sa propre chair et la traiter en conséquence. Eph., V, 22-31. Ce symbolisme n'est pas arbitraire. Il suppose une relation réelle entre les deux ordres d'idées; il élève le mariage à une hauteur qui le rapproche du type sacré et en fait quelque chose de supérieur à ce que la nature peut produire à elle seule. Saint Paul en effet ajoute : « Ce mystère est grand, mais il l'est εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, en vue du Christ et de l'Église; » en d'autres termes, ce qui fait la grandeur de ce symbole, à savoir de l'union de l'époux et de l'épouse, c'est la chose qu'il symbolise, vers laquelle il tend, à savoir l'union du Christ et de l'Église. Cette tendance n'est pas seulement figurative, elle est réelle et effective, puisque l'Église se recrute avec les enfants que lui fournissent les mariages chrétiens. La Vulgate ne rend pas toute la force du grec par les mots *in Christo et in Ecclesia,* « dans le Christ et dans l'Église. » Elle traduit μυστήριον, « mystère, » par *sacramentum.* Ce mot est en latin un terme technique qui désigne la consignation faite par les plaideurs, le procès lui-même, l'enrôlement et le serment militaires. Il est pris ici pour traduire μυστήριον, et il en a le sens. Lactance, *Divin. institut.*, VII, 24, édit. Thomasius, Anvers, 1570, p. 434, appelle *sacramentum* le mystère de l'avenir révélé par les prophètes, et Prudence, *Peristephan.*, X, 18, édit. Giselin, Leyde, 1596, p. 130, donne le même nom au mystère du Christ que les Apôtres auront à prêcher dans le monde. Ce mot n'apparaît que plus tard avec le sens particulier de « sacrement ». Saint Jérôme ne l'emploie avec ce sens, ni dans ses œuvres, ni dans la Vulgate. Eph., V, 32. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, I, VIII, 4, t. VII, col. 532.

IV. LE MARIAGE DE LA SAINTE VIERGE ET DE SAINT JOSEPH. — Au moment où s'opéra le mystère de l'incarnation, Marie et Joseph étaient unis ensemble par des fiançailles, en vertu desquelles ils appartenaient déjà l'un à l'autre. Voir t. II, col. 2231. Quand le moment de célébrer le mariage arriva, Joseph hésita, en constatant ce qui était advenu à sa fiancée. L'ange intervint alors pour lui dire de ne pas craindre de prendre Marie pour sa femme, παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου. Matth., I, 20. Le verbe παραλαβεῖν veut dire « prendre avec soi », spécialement celle dont on veut faire sa femme. Cf. Hérodote, IV, 155; Xénophon, *Œconomic.*, VII, 6. Marie, en effet, habitait encore dans la maison paternelle, comme c'était la règle pour toutes les fiancées. Joseph obéit à l'ordre divin et prit Marie chez lui comme étant devenue sa femme, παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Matth., I, 24. Cela signifie que les noces furent célébrées suivant la coutume et qu'à partir de ce jour Joseph reçut et garda Marie dans sa maison. Cette union constituait un véritable mariage, l'usage total du mariage n'étant nullement essentiel à sa réalité. Cf. Lehmkuhl, *Theolog. moral.*, Fribourg-en-Br., 1890, t. II, p. 482; Gasparri, *De matrimon.*, t. I, p. 120, 121. La vie fut commune entre les deux époux. Joseph exerça l'autorité dans la famille, Matth., I, 21; Luc., II, 4, 22; Matth., II, 14, 21-23, et eut les droits de père vis-à-vis de l'enfant Jésus. Luc., II, 48. Marie reçut de Joseph ce que la femme a le droit d'attendre de son mari, l'affection, le dévouement, la protection dans des circonstances difficiles, l'habitation, la nourriture, et un concours respectueux et généreux dans les soins dont il fallait entourer le divin Enfant. Saint Joseph s'acquitta si dignement et si discrètement de sa tâche que le monde ne le connut que comme époux de Marie et père de Jésus. Luc., III, 23; IV, 22; Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Saint Augustin, *Cont. Julian.*, V, XII, 45, t. XLIV, col. 810, explique comment on trouve dans cette union les trois liens constitutifs du mariage : le contrat par lequel les époux se donnent l'un à l'autre, l'amour conjugal qu'ils ont l'un pour l'autre, l'affection qu'ils ont en commun pour l'enfant. Cf. Bossuet, Ier *Panégyrique de S. Joseph,* 1re part.

H. LESÊTRE.

MARIAM (hébreu : *Miryâm ;* Septante : Μαρών), fils d'Ezra, descendant de Caleb, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda. I Par., IV, 17. Quelques-uns pensent que Mariam peut être une femme, qui aurait porté le même nom que Marie, sœur de Moïse. Les Septante lui donnent pour père Jéther, qui est son frère d'après l'hébreu et la Vulgate. Le texte des ŷ. 17-18 paraît d'ailleurs altéré et il est difficile de rétablir la leçon primitive.

MARIE, nom de la sœur de Moïse, de la mère de Jésus et de plusieurs autres femmes du Nouveau Testament.

I. FORME DU NOM. — Marie se lit en hébreu *miryâm.* Ce nom désigne toujours la sœur de Moïse, la seule qui s'appelle ainsi dans l'Ancien Testament. Le même nom, il est vrai, est assigné à un homme, I Par., IV, 17; mais en cet endroit les Septante le traduisent par Μαρών, et quoique la Vulgate ait conservé *Mariam,* il est fort probable que l'orthographe de l'hébreu a été altérée, surtout dans un passage rempli de noms propres dont la transcription exacte est très peu sûre. Dans les Septante, *miryâm* devient Μαριάμ, orthographe analogue à celles du syriaque et de l'araméen, qui écrivent *Maryam.* Dans le Nouveau Testament, le nom de la Sainte Vierge est toujours Μαριάμ, comme le nom de la sœur de Moïse; il n'y a d'exception que pour un passage de saint Luc, II, 19, dans lequel le *Vaticanus* et le *Codex Bezæ,* suivis par un certain nombre de critiques, lisent Μαρία. Au génitif, Μαριάμ devient Μαρίας, au datif Μαρίᾳ, à moins que Μαριάμ ne soit traité comme indéclinable. Cette dernière forme sert également à l'accusatif et au vocatif. Les autres femmes de l'Évangile sont toujours appelées Μαρία. Il est possible qu'en conservant exclusivement pour la Sainte Vierge la forme archaïque du nom, Μαριάμ, les Évangélistes aient tenu à la distinguer des autres femmes jusque dans ce détail de l'appellation. La Vulgate traduit invariablement par *Maria,* dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Dans Josèphe, *Ant. jud.*, II, IX, 4, le nom prend la forme Μαριάμμη.

II. SIGNIFICATION DU NOM. — En recherchant les explications que les écrivains anciens et modernes ont données du nom de « Marie », on arrive à compter soixante-sept étymologies différentes. Cf. Bardenhewer, *Der Name Maria,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 157-158. Ces explications supposent toujours que le mot *miryâm* appartient à la langue hébraïque. Les unes le traitent comme nom composé, les autres comme nom simple. Voici les principales :

1° *Nom composé.* — « Mer amère, » de *mar,* « amère, » et *yâm,* « mer. » Mais le composé hébreu devrait être *yâm-mar,* et non pas *mar-yâm.* — « Leur révolte, » *miryâm,* de *meri,* « révolte, » suivi de l'adjectif possessif. Le mot se trouve II Esd., IX, 17. Il n'y a là qu'une simple coïncidence syllabique, et l'on ne conçoit guère un nom pareil donné à une jeune fille. — « Maîtresse de la mer, » de l'araméen *mârî,* « maître, » Dan., IV, 16, et de *yâm,* « mer. » — « Myrrhe de la mer, » de *mor,* « myrrhe, » et de *yâm,* « mer. » — « Goutte de la mer, »

stilla maris, de *mar,* « goutte, » Is., XL, 15, et *yâm,* « mer. » — « Étoile de la mer, » *stella maris.* Cette explication, devenue si populaire, est présentée par saint Jérôme, *De nomin. hebraic., de Exod., de Matth.,* t. XXIII, col. 789, 842. Un seul manuscrit, datant de la fin du IXe siècle et conservé à Bamberg, porte *stilla maris* au lieu de *stella maris.* Saint Jérôme connaissait trop bien l'hébreu pour donner à *mar* le sens d' « étoile ». Dans Isaïe, XL, 15, il traduit parfaitement ce mot par *stilla,* « goutte. » Il a donc dû écrire primitivement dans son commentaire *stilla maris,* qui est devenu sous la plume des copistes *stella maris,* par suite de la facilité avec laquelle on substituait *e* à *i* dans l'ancienne orthographe latine. Ainsi les paysans disaient *vea* pour *via, vella* pour *villa, speca* pour *spica.* Varron, *Rer. rustic.,* I, II, 14; XLVIII, 2. Quintilien, *Inst. orat.,* I, IV, 17, constate aussi qu'on substituait *Menerva, leber, magester,* etc., à *Minerva, liber, magister,* etc. Aulu-Gelle, *Noct. Attic.,* X, XXIV, 8, fait une remarque analogue. Bien d'autres exemples pourraient être fournis; cf. Bardenhewer, *Der Name Maria,* p. 69, 70. En voici un qui porte sur le mot ici en question. Dans son commentaire sur Job, XXXVI, 27 : *Qui aufert stillas pluviæ,* saint Grégoire le Grand, *Moral.,* XXVII, 8, t. LXXVI, col. 405, donne des explications qui supposent nécessairement dans le texte : *stellas pluviæ.* Il lit de même *stellæ pluviarum* au lieu de *stillæ pluviarum* dans Jérémie, III, 3, t, LXXV, col. 867. Cette manière de lire et de transcrire explique naturellement la substitution de *stella maris* à *stilla maris* dans le texte de saint Jérôme, puis la consécration définitive de la première étymologie, dont le caractère poétique et symbolique était si bien fait pour fournir matière aux développements oratoires.

2° *Nom simple.* — D'autres auteurs ont traité *miryâm* comme un nom simple, pouvant avoir les sens suivants : ἐλπίς, « espérance, » d'après Philon, *De somn.,* II, 20, édit. Mangey, t. II, p. 677, sans qu'on voie de quelle racine hébraïque ce sens peut provenir, *môraš,* « espérance, » étant trop éloigné de *miryâm;* — « amère, » de *mar,* qui a ce sens; — « hauteur, » de *mârôm,* qui a ce sens; — « rebelle, » de *moréh,* qui a ce sens; — « maîtresse, » de l'araméen *mârî,* « maître; » — « don, » en faisant dériver *miryâm* de *rûm,* comme *terûmâh,* qui veut dire « présent »; — « illuminatrice, » en rattachant *miryâm* à *'ôr,* « briller, » ou à *râ'âh,* « voir, » d'où *mar'éh,* « faisant voir; » — « myrrhe, » de *môr,* qui a ce sens. Ces étymologies, et d'autres analogues, ne sont guère satisfaisantes, parce que les dérivations proposées sont vagues, lointaines ou arbitraires.

3° *Sens le plus probable.* — Hiller, *Onomasticum sacrum,* Tubingue, 1706, p. 173, a montré que dans *miryâm,* la terminaison *âm,* n'est qu'une forme finale sans signification précise. P. Schegg, *Evang. nach Matthäus,* Munich, 1856, p. 419, a fait dériver *miryâm* de la racine *mara',* « être gras, bien portant, » en assyrien *marû,* « gras, » en arabe *marjâ,* « gras, fort; » d'où le mot *mery',* « bétail gras. » II Reg., VI, 13, etc. Avec les idées orientales sur la beauté, « bien portante » ou « bien nourrie » a le sens de « belle ». De son enquête sur les sens donnés au nom de « Marie », Bardenhewer, *Der Name Maria,* p. 154-155, tire plusieurs conclusions, dont les plus importantes sont celles-ci. Il n'y a point de raison pour ne pas s'en tenir à la ponctuation massorétique, *Miryâm,* bien que les versions supposent *Maryâm.* Ce mot constitue un nom simple, auquel est ajoutée une finale. Il ne peut venir que de *mârâh,* « être rebelle, récalcitrante, » ou de *mârâ,* « être bien portante » et conséquemment « belle ». Le premier sens ne pouvait convenir pour former le nom d'une jeune fille; c'est donc le second qui est le plus probable.

4° *Nom égyptien.* — Il ne serait pas impossible cependant que le nom de « Marie » ait une origine égyptienne. Moïse, Aaron et leur sœur étaient nés en Égypte. Le nom d'Aaron ne peut s'expliquer en hébreu. Voir AARON, t. I, col. 2. Le nom de Moïse, donné à l'enfant par la fille du pharaon, était nécessairement un nom égyptien, bien qu'une étymologie hébraïque lui soit attribuée. Exod., II, 10. Voir MOÏSE. Il est donc au moins possible que le nom de leur sœur, Marie, ait eu une origine égyptienne. Il signifierait alors « chérie », de *mery, meryt,* qui veulent dire « chéri ». Ce sens conviendrait bien au nom d'une fille aînée. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 161. Ce qui pourrait confirmer cette dernière hypothèse, c'est que, si le nom de « Marie » avait une origine hébraïque, on le rencontrerait plus fréquemment dans l'Ancien Testament, où il n'est porté que par la sœur de Moïse. Mais d'autre part on se demande alors pourquoi il a été choisi par les parents de la Sainte Vierge et par plusieurs autres dans le Nouveau Testament. — On ne peut donc rien affirmer de certain quant au sens et quant à l'origine de ce nom. H. LESÊTRE.

1. MARIE, sœur de Moïse. — 1° Elle était fille d'Amram et de Jochabed. Exod., VI, 20; Num., XXVI, 59; I Par., VI, 3. Aaron, son frère, avait trois ans de plus que Moïse, Exod., VII, 7, et elle était l'aînée des deux frères, âgée au moins d'une dizaine d'années à la naissance de Moïse, comme le suppose le rôle qu'elle joua au bord du Nil pour sauver son petit frère. C'est en cette circonstance qu'elle apparaît pour la première fois. Jochabed, après avoir caché son jeune fils durant trois mois, vit qu'elle ne pouvait pas le dérober plus longtemps aux recherches et l'exposa sur le Nil, en laissant sa fille aux environs pour voir ce qui se passerait. La fille du pharaon aperçut la corbeille qui contenait l'enfant, la fit prendre et eut pitié du petit malheureux. Marie s'approcha alors et proposa à la princesse d'aller lui chercher une femme du peuple hébreu, pour nourrir l'enfant. La proposition fut acceptée et la jeune fille alla chercher sa propre mère, à laquelle la fille du pharaon confia Moïse. Exod., II, 4-10. Le dévouement et l'ingéniosité de Marie, probablement conseillée par sa mère, contribuèrent ainsi à assurer le salut et la destinée de son frère. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* III, II, 4; VI, 1, Marie aurait épousé Hur, qui soutint avec Aaron les bras de Moïse pendant la bataille contre les Amalécites, Exod., XVII, 10-13, et fut le grand-père de Béséléel. Voir HUR, t. II, col. 780.

2° Marie était âgée d'environ quatre-vingt-dix ans au moment du passage de la mer Rouge. Exod., VII, 7. Quand Moïse et les enfants d'Israël eurent chanté le cantique de la délivrance, Marie devint prophétesse, *neby'âh,* c'est-à-dire saisie par l'esprit de Dieu. Elle prit en main le tambourin, et, suivie des femmes qui avaient aussi des instruments et commencèrent les danses de joie, elle répondit aux hommes d'Israël en reprenant les premiers mots du cantique, comme un refrain qu'ensuite les femmes ne se lassèrent pas de redire. Exod., XV, 20, 21; Mich., VI, 4. Plus tard, Marie fit allusion à l'inspiration que Dieu lui avait communiquée en ce jour. Num., XII, 2.

3° On était arrivé dans le désert, après le départ du Sinaï, à la station de Haséroth, quand Marie et Aaron se laissèrent aller à un mouvement de jalousie contre Moïse. Le prétexe mis en avant fut que Moïse avait pris pour femme une Éthiopienne, soit qu'on qualifiât ainsi Séphora, qui était Madianite, Exod., II, 21, mais pouvait compter des Éthiopiens parmi ses ancêtres, cf. De Hummelauer, *In Num.,* Paris, 1899, p. 97, soit qu'après la mort de Séphora Moïse ait réellement épousé une Éthiopienne d'Arabie. Cf. Rosenmüller, *In libr. Num.,* Leipzig, 1798, p. 214. Voir MOÏSE, SÉPHORA. On se plaignait sans doute de l'influence que l'épouse de Moïse exerçait sur lui, alors que des femmes d'Israël eussent mérité, semblait-il, d'avoir plus de crédit auprès de lui qu'une étrangère. Aaron et Marie firent sonner haut le privilège qu'ils avaient eu, aussi bien que Moïse, de recevoir les commu-

nications particulières de Dieu. Exod., xv, 20; xxviii, 30; Lev., x, 8. Ils en concluaient qu'ils avaient plus de droits à partager les honneurs et le pouvoir que sa femme, et aussi peut-être que les soixante-dix anciens que le Seigneur venait d'adjoindre à Moïse pour le règlement des affaires courantes. Num., xi, 16, 17. Moïse, doux et patient, ne fit aucune opposition à ces prétentions. Mais le Seigneur intervint pour venger l'autorité de son serviteur, et, en punition de sa témérité, Marie fut frappée de la lèpre. Aussitôt Aaron, comprenant qu'il était lui-même aussi coupable que sa sœur, conjura Moïse de ne pas la laisser comme un enfant mort-né, dont la chair est consumée par le mal. A son tour, Moïse implora le Seigneur. Dieu se laissa toucher. Il voulut cependant que Marie, qui avait mérité sa malédiction, fût enfermée sept jours hors du camp, après quoi elle y serait reçue. Le texte ne dit pas si Marie fut guérie sur-le-champ ou seulement le septième jour. Cette seconde hypothèse paraît plus vraisemblable, à cause de l'exemple à donner au peuple. D'ailleurs, le texte emploie ici le mot *sâgar,* qui ne veut pas dire seulement « exclure », *exclusa,* mais « enfermer », ἀφωρίσθη, « elle fut séparée et mise à part, » ce qui convient mieux pour une personne atteinte de la lèpre auprès d'un camp autour duquel chacun peut aller et venir. On attendit la guérison de Marie pour partir de Haséroth. Num., xii, 1-15. La lèpre de Marie est rappelée dans le Deutéronome, xxiv, 9, pour faire comprendre au peuple que cette maladie comporte une intervention de Dieu, et que, dans son traitement, il faut se comporter comme le prescrit la loi divine.

4° Marie mourut à la station de Cadès et y fut ensevelie. Num., xx, 1. Voir Cadès, t. ii, col. 22. C'est à la station suivante, à la montagne de Hor, qu'Aaron mourut, Num., xx, 28, la quarantième année après la sortie d'Égypte. Num., xxxiii, 38. Il ne s'ensuit nullement que Marie soit morte cette même année, comme le dit Josèphe, *Ant. jud.,* IV, iv, 6; car les Hébreux restèrent très longtemps à Cadès, Deut., i, 46, et la mention de la mort de Marie suit immédiatement celle de l'arrivée à cette station. Josèphe ajoute qu'on l'enterra sur la montagne de Sin et que le peuple prit le deuil pendant trente jours. Saint Jérôme, *De sit. et nomin.,* t. xxiii, col. 885, dit que, de son temps, on voyait encore le tombeau de Marie.

H. Lesêtre.

2. MARIE, mère de Jésus (fig. 217). Elle avait été figurée et prophétisée dans l'Ancien Testament et les Évangiles nous font connaître les principales circonstances de sa vie.

I. Figures et prophéties dans l'Ancien Testament. — Ces figures et ces prophéties sont signalées par les Pères et par la liturgie de l'Église.

1. figures. — 1° *Ève.* La première femme reçut d'Adam le nom d'Ève, c'est-à-dire « vie », parce qu'elle fut la mère de tous les vivants. Gen., iii, 20. Mais en leur transmettant la vie naturelle, elle leur transmit la mort spirituelle. Marie est la mère de tous les vivants dans l'ordre de la grâce, et elle n'a pas failli à sa mission. Les Pères l'appellent la nouvelle Ève et signalent le contraste qui existe entre la mère du Sauveur et la mère du genre humain. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphon.,* 100, t. vi, col. 709-711; Tertullien, *De carne Christi,* 17, t. ii, col. 782; S. Irénée, *Adv. hæres.,* iii, 22; v, 19, t. vii, col. 958, 1175; S. Cyrille, *Cateches.,* xii, 15, t. xxxiii, col. 741; S. Jérôme, *Ep. xxii ad Eustoch.,* 21, t. xxii, col. 408; S. Augustin, *De agone Christi,* 22, t. xl, col. 303; etc. Voir Newman, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Égl. cath.,* trad. du Pré de Saint-Maur, Paris, 1866, p. 36-51; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* Paris, 1902, t. iii, p. 8-13, 353. — 2° *Le buisson ardent,* que le feu embrase sans le consumer, Exod., iii, 2, figure de Marie qui porte en elle le Fils de Dieu incarné, sans nulle altération de sa virginité. Cf. *Ant. 3 ad Laud. Circumcision.* — 3° *L'arche d'alliance,* sur laquelle se manifeste la présence de Dieu, figure de Marie qui porte Dieu en elle. Voir Arche d'alliance, t. i, col. 923. — 4° *La toison de Gédéon,* sur laquelle la rosée s'arrête sans mouiller la terre, Jud., vi, 37, 38, figure de Marie qui reçoit dans son sein le Sauveur venu du ciel. Cf. S. Ambroise, *De Spirit. sanct.,* i, 8, 9, t. xvi, col. 705; S. Jérôme, *Epist.* cviii, 10, t. xxii, col. 886; *Ant. 2 ad Laud. Circumcision.* — 5° *L'épouse du Cantique.* Voir Cantique des cantiques, t. ii, col. 197. Parce que l'épouse du Cantique est une figure de Marie, l'Église a emprunté à ce livre la plupart des éléments de son office de la Sainte Vierge. Sur l'interprétation du Cantique appliqué à la Sainte Vierge, voir Gietmann, *In Eccles. et Cant. cant.,* Paris, 1890, p. 417-418. — 6° *Le jardin fermé,* Cant., iv, 12, voir Jardin, t. iii, col. 1132, figure de la virginité de Marie.



217. — La Vierge de Ravenne. Bas-relief grec du vi^e siècle. D'après Anna Jameson, *Legends of the Madonna,* 1858, p. 3.

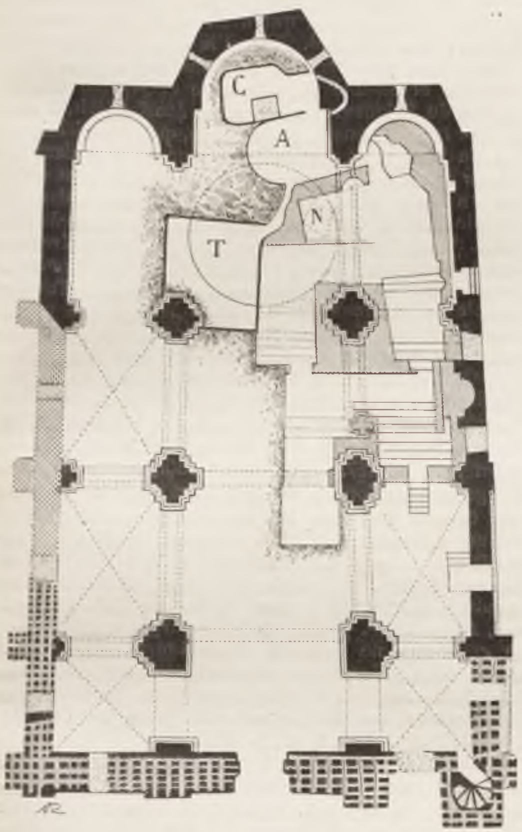
Cf. *Respons. 7 Noct. Immac. Concept.* — 7° *La fontaine scellée,* Cant., iv, 12, voir Aqueduc, t. i, col. 799, même signification. — 8° *La sagesse.* Prov., viii, 22-31; Eccli., xxxiv, 5-31. Cf. Bulle *Ineffabilis, Lect. iv ad Noct. x decemb.* L'Église emprunte les textes de ces passages dans ses offices de la Sainte Vierge. — 9° Différents personnages comme Sara, Débora, Judith, Esther, etc., ont été aussi considérés comme des figures de Marie. — 10° Enfin beaucoup d'autres figures de Marie sont indiquées soit par les Pères, soit par l'Église dans ses prières. Cf. Terrien, *La mère de Dieu,* t. i, p. 120, 121; t. ii, p. 117, 118; Lecanu, *Histoire de la Sainte Vierge,* Paris, 1860, p. 51-82. Plusieurs sont rappelées dans l'*Ave maris stella,* les Litanies de la Sainte Vierge, etc.

II. Prophéties. — 1° *Le protévangile.* Dans la sentence portée contre le tentateur, le Seigneur s'exprime ainsi : « J'établirai inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la tienne; elle (cette race) te broiera (*yesûf*) la tête et tu lui broieras (*tesûf*) le talon. » Gen., iii, 15. Le même verbe hébreu, *sûf,* est employé dans les deux membres de la seconde phrase. Les Septante emploient dans les deux cas le verbe τηρέω, « guetter, » qui atténue la force de l'hébreu. L'édition de Complute lui substitue le

verbe τείρω, « accabler, briser. » Aquila, Symmaque, le Syriaque et le Samaritain traduisent par des verbes qui ont le sens de « broyer ». S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.*, t. XXIII, col. 943, dit que le verbe *contero*, « broyer, » rend mieux l'hébreu que *servo*, « garder, » par lequel l'*Itala* rendait les Septante. C'est sans doute pour concilier les deux textes et ne pas trop heurter l'usage reçu de son temps qu'il se sert des deux verbes *contero*, « broyer, » et *insidiari*, « dresser des embûches : » « Elle te broiera la tête et tu attenteras à son talon. » Les deux actions marquées par le même verbe sont donc de même nature : la race de la femme exercera sur le serpent un sévice qui appellera une riposte de la part de ce dernier. Seulement la blessure sera mortelle pour le serpent, dont la tête sera broyée, tandis que pour la race de la femme, dont le talon seul sera broyé, la blessure, si cruelle qu'elle soit, n'entraînera pas la mort et sera guérissable. — La Vulgate actuelle rend par *ipsa*, « elle, » la femme, le pronom hébreu *hû'*, αὐτός, qui est masculin et se rapporte à la race. La tête du serpent sera donc écrasée non par la femme elle-même, soit Ève, soit sa descendante, Marie, mais par la race de la femme. Cette race est prise collectivement, comme la race du serpent. Mais de même que la race maudite a triomphé au paradis par Satan, la race de la femme triomphera plus tard par Jésus-Christ. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, III, 23, t. VII, col. 964; S. Justin, *Dial. cum Tryphon.*, 100, t. VI, col. 712; S. Cyprien, *Testim. cont. Judæos*, II, 9, t. IV, col. 704; S. Épiphane, *Hæres.*, III, II, 18, t. XLII, col. 729, etc. La Sainte Vierge n'est donc pas personnellement visée par la prophétie, comme le texte de la Vulgate le donne à croire; mais il est question d'elle par voie de conséquence directe. La bulle *Ineffabilis*, après avoir rappelé la première partie de la sentence : « J'établirai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta race et sa race, » indique en ces termes la part qui revient à la Sainte Vierge dans l'accomplissement de l'oracle : « La très sainte Vierge, unie au Christ par un très étroit et indissoluble lien, avec Lui et par Lui, a exercé contre le serpent d'éternelles inimitiés, et, en triomphant de celui-ci de la manière la plus complète, lui a écrasé la tête de son pied immaculé. » *Lect. VI ad Noct. XIV decemb.* — 2° *L'Almah et l'Emmanuel.* Is., VII, 10-17. Voir 'ALMAH, t. I, col. 390-397; Lagrange, *La Vierge et Emmanuel*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1892, p. 481-497; A. Lémann, *La Vierge et l'Emmanuel*, Paris, 1904. — 3° *Le texte de Jérémie, XXXI, 22.* Il est traduit dans la Vulgate : « Le Seigneur a créé une chose nouvelle sur la terre : une femme entourera un homme. » Saint Jérôme, *In Jerem.*, t. XXIV, col. 880, seul parmi les Pères latins, entend ce texte de la Vierge qui doit enfanter le Messie. Les Septante traduisent tout autrement : « Le Seigneur a créé le salut en plantation nouvelle, les hommes entoureront dans le salut. » Aquila traduit : « Le Seigneur a créé quelque chose de nouveau dans la femme. » Saint Athanase, t. XXV, col. 205; t. XXVI, col. 1276, combinant les deux textes, dit que la nouvelle plantation est Jésus, et que ce qui a été créé de nouveau dans la femme, c'est le corps du Seigneur enfanté par la Vierge Marie sans la coopération de l'homme. Quant au texte hébreu, il semble avoir souffert en cet endroit, ce qui explique la diversité des traductions. Le sens paraît être celui-ci : « Dieu crée sur la terre une chose nouvelle : la femme retourne vers l'homme. » Il s'agit, dans ce chapitre de Jérémie, du retour en grâce de la nation israélite, répudiée par le Seigneur. Quand un homme avait répudié sa femme, il ne pouvait plus la reprendre. Deut., XXIV, 1-4; Jer., III, 1. Or le Seigneur va faire une chose nouvelle, que la Loi n'a jamais permis de faire : il va permettre à la femme répudiée de revenir à son mari, c'est-à-dire il va permettre à la nation coupable de retrouver l'amitié de son Dieu. A s'en tenir à ce sens du texte hébreu, il n'y aurait donc pas là de prophétie concernant la Sainte Vierge. Cf. Condamin, *Le texte de Jérémie, XXXI, 22, est-il messianique?* dans la *Revue biblique*, 1897, p. 396-404. — 4° On peut encore considérer comme concernant indirectement la Sainte Vierge les prophéties qui se rapportent au Fils de Dieu fait homme par l'incarnation. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1432-1434.

II. AVANT LA NAISSANCE DU SAUVEUR. — *I. ORIGINE ET PARENTS DE MARIE.* — La Sainte Vierge était de la tribu de Juda et de la descendance de David. Saint Luc, II, 4, dit avec insistance que saint Joseph se rendit à Bethléhem parce qu'il était « de la maison et de la famille de David ». Mais, dans le chapitre précédent, 32, 69, les mentions qui sont faites de la maison de David se rapportent à Marie, en tant que mère du Sauveur. Saint Paul parle du Fils de Dieu « né de la race de David selon la chair ». Rom., I, 3. C'est seulement de la Sainte Vierge que le Fils de Dieu est né selon la chair; c'est donc par elle qu'il appartient à la descendance de David. Cf. Tertullien, *De carn. Christi*, 22, t. II, col. 789; S. Augustin, *De consens. Evangelist.*, II, 2, 4, t. XXXIV, col. 1072. — 2° Les parents de la Sainte Vierge ne sont connus que par la tradition. Voir ANNE, t. I, col. 629; HÉLI, t. III, col. 570; *Généalogie de Jésus-Christ*, t. III, col. 169. Saint Jean Damascène, *Hom. I, de Nativ. B. V.*, 2, t. XCVI, col. 664, appelle les parents de la Sainte Vierge Joachim et Anne, et il ajoute que, dans un âge avancé, ils durent à de ferventes prières la naissance de leur fille. Saint Grégoire de Nysse, t. XLVII, col. 1137, reproduit le même renseignement en l'attribuant à une histoire « apocryphe ». La source ainsi indiquée est l'apocryphe appelé « Protévangile de Jacques », qui commence par le récit de l'annonciation de la naissance de Marie faite à Anne et à Joachim, et dont la composition remonte à la fin du IIe siècle. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115, et le *De nativitate sanctæ Mariæ*, à la suite des œuvres de S. Jérôme, t. XXX, col. 298-305. Cette tradition est acceptée par saint Germain de Constantinople, *Or. de præsentat.*, 2, t. XCVIII, col. 313; le pseudo-Épiphane, *De laud. Deipar.*, t. XLIII, col. 488; l'auteur d'un sermon *De Nativ. B. V. M.*, dans les œuvres de S. Hilaire, t. XCVI, col. 278; S. Fulbert de Chartres, *In Nativ. Deipar.*, t. CXLI, col. 324, etc. — 3° L'auteur de l'Évangile apocryphe fait habiter Joachim et Anne à Nazareth. Cf. *Acta sanctorum*, 26 juillet, t. VI, 1729, p. 233-239; 3 mars, t. III, 1668, p. 78-79. Ils habitaient plus probablement à Jérusalem une maison que saint Sophrone de Jérusalem, en 636, *Anacreontic.*, XX, 81-94, t. LXXXVII, col. 2822, appelle « la sainte Probatique où l'illustre Anne enfanta Marie ». Un siècle plus tard, saint Jean Damascène, *Hom. in Nativ. B. M. V.*, t. XCVI, col. 667, dit également que la mère de Dieu est née dans la sainte Probatique. Des témoignages d'auteurs postérieurs reproduisent la même indication. Voir BETHSAÏDE (PISCINE DE), t. I. col. 1730-1731, et le plan, col. 1725. L'emplacement de la maison des parents de Marie serait occupé par l'église de Sainte-Anne, qui n'est qu'à une trentaine de mètres de l'ancienne piscine, d'où le nom de « sainte Probatique » que les anciens ont donné à cette église. Le 18 mars 1889, on a retrouvé la crypte qui avait jadis renfermé le tombeau de sainte Anne (fig. 218). Il est probable qu'à la place de cette crypte, il y avait primitivement un jardin dans lequel Anne et Joachim auraient été inhumés, selon la coutume ancienne. I Reg., XXV, 1; XXVIII, 3; III Reg., II, 34; IV Reg., XXI, 18. D'ailleurs cet emplacement se trouvait alors en dehors de la ville, à environ cent vingt mètres de l'enceinte du Temple. On croit que la crypte contiguë à celle des tombeaux occupe la place de la chambre dans laquelle serait née la Sainte Vierge. C'est pour cette raison que l'église anciennement bâtie à cet endroit s'appela d'abord Sainte-

Marie de la Nativité. Cf. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 284, 351-357, 430; A. Socin-Benzinger, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. 80; L. Cré, *Tombeau de saint Joachim et de sainte Anne*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 245-274; H. Vincent, *La crypte de Sainte-Anne à Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 228-241. Il est vrai que quand, dans la vallée du Cédron, l'on descend l'escalier qui mène à l'église de l'Assomption, où l'on vénère le tombeau de Marie, on rencontre à droite une petite chapelle, avec deux autels qui recouvrent des tombeaux dits de sainte Anne et de saint Joachim. Mais cette attribution est erronée et ces tombeaux appartiennent à des personnages de l'époque des croi-



218. — Plan de l'église Sainte-Anne à Jérusalem. — A. Antique citerne. — C. Chambre située sous l'abside. — N. Crypte de la Nativité. — T. Tombeau de sainte Anne. D'après la *Revue biblique*, 1893, p. 273.

sades. Cf. de Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte*, Paris, 1850, p. 310.

II. L'IMMACULÉE CONCEPTION. — 1° Aucun texte de la Sainte Écriture n'énonce explicitement ce dogme. Mais, étant donnée la définition de l'Église, déclarant que la Vierge Marie a été préservée de toute atteinte du péché originel, on est en droit de retrouver le dogme à l'état implicite dans le texte sacré. — L'inimitié entre la femme et le serpent et la victoire promise à la race de la femme s'étendent donc jusqu'à la soustraction totale de Marie à l'influence de Satan. Gen., III, 15. La bulle *Ineffabilis* note la convenance du triomphe total de la mère de Dieu sur l'antique serpent. Cf. *Noct. IX dec., lect. V; XIV dec., lect. VI.* — De même, la plénitude de grâce que l'ange Gabriel salue en Marie comprend l'innocence parfaite et l'exemption même de la faute originelle. Luc., I, 28. — Enfin, l'application que l'Église fait à Marie, dans un sens dérivé, de ce qui est dit de la Sagesse : « Le Seigneur m'a créée au commencement de ses œuvres, avant qu'il se fût mis à faire tout autre être, » Prov., VIII, 22; cf. *Missal.*, VIII dec., *Epist.*, permet de conclure que, fille d'Adam quant à la succession du temps, la Vierge Marie lui est antérieure dans le plan divin, et dès lors elle reçoit la vie spirituelle dans des conditions qui, en vertu des mérites de Jésus-Christ, ne dépendent en rien de celles que le péché du premier homme a imposées à tous ses autres descendants. Rom., V, 12. Cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, II, 4-6, édit. Pagès, p. 89-97. — 2° Ce privilège de la Sainte Vierge commença à être fêté à Constantinople à la fin du VII[e] siècle, fut insinué pour la première fois en Occident par saint Anselme, *De conceptu virginal.*, XVIII, t. CLVIII, col. 451, célébré d'abord en Angleterre, dès le XI[e] siècle, puis à Lyon, en 1140, malgré le blâme de saint Bernard, *Epist.*, 174, t. CLXXXII, col. 332, défendu énergiquement par l'Université de Paris, érigé en fête solennelle par le concile de Londres de 1328, proclamé article de foi par le concile de Bâle, le 17 septembre 1439, mais à un moment où ce concile n'avait plus aucune autorité, célébré dans l'Église universelle à partir de Sixte IV, qui introduisit la fête de la Conception dans le Bréviaire romain, en 1477, enfin défini dogmatiquement par Pie IX, le 8 déc. 1854. Cf. H. Kellner, *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwickelung*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 151-155; Le Bachelet, *L'Immaculée Conception*, Paris, 1903; Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'Église de Paris*, Paris, 1904.

III. NAISSANCE. — 1° D'après le *De nativ. S. Mariæ*, 2, 6, t. XXX, col. 298, 301, Marie serait née à Nazareth. Antonin de Plaisance, *Itiner.*, 5, t. LXXII, col. 901, semble le supposer, assez vaguement, du reste. Les bulles des papes Paul II (1471), Jules II (1507), Léon X (1519), Paul III (1535), Pie IV (1565), Sixte V (1586) et Innocent XII (1698), sur la Santa Casa de Lorette, disent que la Sainte Vierge est née, a été élevée et a été saluée par l'ange dans cette maison, par conséquent qu'elle est née à Nazareth. Ces papes n'entendent pas assurément décider sur un fait historique, et ils ne font sans doute qu'adopter l'opinion courante à leur époque. — Une autre tradition fait naître Marie à Sepphoris, à cinq kilomètres au nord de Nazareth. Là habitèrent en effet sainte Anne et saint Joachim. Du moins, une église bâtie sous Constantin en cet endroit avait pour but de consacrer ce souvenir. Cf. Liévin, *Guide de la Terre-Sainte*, Jérusalem, 1887, t. III, p. 183. Saint Épiphane, *Hær.* XXX, 4, 11, t. XLI, col. 410, 426, parle de ce monument. Si les parents de la Sainte Vierge ont vraiment possédé une maison à Sepphoris, il est possible et naturel que Marie y soit allée; mais rien ne démontre qu'elle y soit née. — Le plus probable est donc que la naissance de Marie eut lieu à Jérusalem, comme nous l'avons vu attesté plus haut par saint Sophrone et saint Jean Damascène, et comme permet de le supposer la découverte de l'emplacement de la maison de sainte Anne et de saint Joachim près du Temple. L'affirmation de saint Jean Damascène est d'autant plus significative qu'elle n'est pas conforme à celle des apocryphes, dont pourtant ce Père a fait usage pour parler de la Sainte Vierge. — 2° La naissance de Marie n'a guère été célébrée à Rome que vers la fin du VII[e] siècle. Peut-être en faisait-on mémoire auparavant dans d'autres églises. Deux sermons de saint André de Crète, t. XCVII, col. 806, se rapportent à cet événement et supposent la fête. Cf. Kellner, *Heortologie*, p. 146. Le synode de Salzbourg, can. 10, en 799, prescrit quatre fêtes en l'honneur de la Mère de Dieu : la Purification le 2 février, l'Annonciation le 25 mars, l'Assomption le 15 août et la Nativité le 8 septembre.

IV. LA PRÉSENTATION ET L'ENFANCE DE MARIE. — 1° Le *Protevangelium Jacobi*, VII-VIII, et le *De nativitate*

Mariæ, VII-VIII (*Evangelia apocrypha*, 2e édit., Tischendorf, Leipzig, 1876, p. 14-17, 117-179), racontent qu'en accomplissement du vœu fait par ses parents, Marie fut conduite au Temple à l'âge de trois ans, qu'elle en monta seule les degrés, y fit son vœu de virginité et y demeura pour être élevée avec les autres vierges. Là elle jouit des visites quotidiennes des anges et de visions divines. Quand elle eut atteint sa quatorzième année, le grand-prêtre voulut la renvoyer dans sa famille pour qu'elle se mariât. Mais elle objecta son vœu. Le grand-prêtre embarrassé consulta le Seigneur, puis fit venir les jeunes gens de la famille de David et promit Marie pour épouse à celui dont la verge fleurirait et sur laquelle le Saint-Esprit se reposerait en forme de colombe. Joseph fut l'heureux privilégié. Cette légende est adoptée par saint Grégoire de Nysse et saint Germain de Constantinople, dans leurs sermons cités plus haut. Le Coran, XIX, 16, parle aussi de Marie née de parents très âgés, s'éloignant ensuite de sa famille du côté de l'Orient et prenant en secret un voile pour se couvrir. L'auteur du *Christus patiens,* faussement attribué à saint Grégoire de Nazianze, t. XXXVIII, col. 244, écrit également d'après la même légende. — 2° En fait, les enfants mâles premiers-nés avaient seuls à être présentés au Temple, parce qu'ils appartenaient de droit au Seigneur. Exod., XIII, 2, 12. Pourtant, il n'est nullement étonnant que les parents de Marie, surtout s'ils habitaient à Jérusalem près du Temple, aient eu la pieuse pensée d'y présenter leur enfant, pour remercier le Seigneur de la leur avoir donnée à la suite de longues prières, s'il faut en croire les apocryphes. Cette démarche se conçoit encore mieux de la part de Marie. Les paroles qu'elle adressera bientôt à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? » Luc., I, 34, indiquent qu'elle avait consacré à Dieu sa virginité par un vœu exprès. Cf. S. Augustin, *De sancta virginit.*, I, 4, t. XL, col. 398. Il est possible qu'elle ait fait ce vœu à un âge très tendre, surtout si le développement de son intelligence et de sa conscience a, par la grâce de Dieu, devancé les lois de la nature, ainsi que plusieurs Pères l'admettent pour saint Jean-Baptiste, d'après Luc., I, 41. Cf. Tertullien, *De carne Christi,* 21, t. II, col. 788; S. Ambroise, *De fide*, IV, 9, 113, t. XVI, col. 639; S. Cyrille de Jérus., *Catech.*, III, 6, t. XXXIII, col. 436, etc. Cependant on ne peut rien affirmer de précis à ce sujet, et l'argument en vertu duquel Notre-Seigneur n'a dû refuser à sa mère aucun des dons naturels ou surnaturels qui dépendaient de sa munificence filiale, est un argument *a priori,* dont l'application doit être réglée par l'enseignement ou la pratique de l'Église. Or, dans sa liturgie, l'Église admet le fait de la présentation de la Sainte Vierge au Temple, mais elle se tait et sur l'âge de Marie quand elle accomplit cet acte et fit son vœu, et sur les dons naturels et extranaturels dont elle fut gratifiée. — 3° L'éducation de Marie dans le Temple, affirmée par les apocryphes, est assez problématique. Nulle part la littérature juive ne mentionne la coutume d'élever des jeunes filles dans le Temple. Voir ÉDUCATION, t. II, col. 1595. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 5, décrit par le détail les locaux dont se composait l'édifice sacré; aucun n'est indiqué comme destiné à recevoir des jeunes filles. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 52-54; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 262-279, 325. Sans doute, le jeune Joas fut élevé dans l'ancien Temple jusqu'à l'âge de sept ans. IV Reg., XI, 3. Mais il était roi et ce séjour lui était imposé par les circonstances. Quant aux jeunes filles « enfermées », que l'attentat sacrilège d'Héliodore faisait courir de tous côtés, II Mach., III, 19, rien ne fait supposer qu'elles habitassent le Temple. Autour du parvis des prêtres, il est vrai, il existait des salles qui avaient une double entrée, l'une par l'intérieur de ce parvis, et l'autre par la grande cour des gentils. Les femmes pouvaient ainsi accéder au moins dans la partie de ces salles qui se trouvait en dehors de l'enceinte sacerdotale. C'est apparemment dans l'une de ces salles que plus tard Marie et Joseph trouvèrent l'enfant Jésus au milieu des docteurs. Luc., II, 46. Y avait-il des chambres au-dessus de ces salles, ou d'autres locaux en dehors des cours du Temple, pour y recevoir des jeunes filles et les élever? Rien n'autorise à l'affirmer. Dans sa description de la vie de la Sainte Vierge avant l'annonciation, saint Ambroise, *De virgin.*, II, II, 9, 10, t. XVI, col. 209, 210, suppose expressément que Marie vivait dans la maison de ses parents. La maison de sainte Anne était séparée du Temple par une route et par le *Birket Israel,* piscine qui avait quarante mètres de largeur. Voir t. III, col. 1348, et le plan, col. 1326. Rien n'était donc plus facile à la jeune enfant que d'être conduite et ensuite de se rendre elle-même dans la maison du Seigneur pour y prier. Ainsi faisait, à cette époque même, Anne la prophétesse, qui « ne s'éloignait pas du Temple et servait Dieu jour et nuit dans les jeûnes et les supplications », Luc., II, 37, sans qu'on soit en droit d'en conclure qu'elle habitait dans le Temple même. Cf. Corn. Jansénius, *Tetrateuchus in sanct. J. C. Evang.*, Louvain, 1699, p. 484; Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 138. Une basilique fut bâtie par Justinien sur l'esplanade de l'ancien Temple en l'honneur de la Sainte Vierge. Elle prit le nom de Sainte-Marie la Neuve, pour qu'on ne la confondît pas avec l'église de la Nativité. Par la suite, on l'appela l'église de la Présentation, quand on voulut localiser en cet endroit le séjour de Marie dans le Temple. C'est maintenant la mosquée *el-Aksa*. Cf. V. Guérin, *Jérusalem*, p. 362; Liévin, *Guide de la Terre Sainte,* t. I, p. 447. — 4° La présentation de la Sainte Vierge est mentionnée officiellement pour la première fois comme objet de fête dans une constitution de Manuel Comnène, en 1166. D'Orient, la fête s'introduisit à la cour papale d'Avignon, en 1371. Sixte IV en institua l'office, un siècle plus tard, et Sixte V en étendit la célébration à toute l'Église, en 1585. Cf. Kellner, *Heortologie,* p. 155, 156. La liturgie ecclésiastique de cette fête ne garantit officiellement que le fait même de la présentation de Marie, en négligeant tous les détails consignés dans les apocryphes. Voir Gosselin, *Instructions sur les principales fêtes de l'année,* 3 in-12, Paris, 1880, t. III, p. 360-385.

V. LES FIANÇAILLES. — 1° Les jeunes filles juives se mariaient très jeunes. Elles étaient nubiles dès l'âge de douze ans et demi. Suivant les circonstances, on attendait plus ou moins pour les marier. Les fiançailles précédaient et se célébraient suivant un certain cérémonial. A partir de ce moment, la fiancée appartenait légalement à son fiancé, bien que la cohabitation ne commençât qu'au mariage, ordinairement postérieur d'un an aux fiançailles. Voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2230-2232. Marie fut fiancée à Joseph, qui était son parent. Voir JOSEPH (SAINT), t. III, col. 1670. Il est possible que la Sainte Vierge, dont on connaît une sœur, mais à laquelle aucun frère n'est attribué, ait été une héritière, comme le donne à penser son voyage à Bethléhem à l'époque du recensement, et qu'en conséquence elle ait été obligée de se marier avec un homme de sa tribu. Num., XXXVI, 6. Mais la loi ne l'obligeait pas à épouser un parent et même elle excluait formellement certains degrés de parenté. Voir MARIAGE, col. 760. Cette union fut donc le résultat d'un choix probablement fait, suivant la coutume, par les parents de saint Joseph. — 2° On peut se demander comment se concilient en Marie le vœu de virginité et le consentement aux fiançailles. Sans doute, la Sainte Vierge comptait bien que Dieu, qui lui avait inspiré son vœu, interviendrait providentiellement pour en assurer l'exécution.

D'autre part, elle ne pouvait se refuser aux fiançailles sans se singulariser grandement, dans un pays où toute jeune fille aspirait au mariage comme à l'accomplissement d'un devoir. Il est donc à présumer que Marie avait agréé personnellement le choix qui avait été fait de son fiancé, et que d'autre part elle le connaissait assez pour avoir l'assurance que, prévenu ou non, il respecterait la promesse qu'elle avait faite à Dieu. Tout s'accomplit comme elle l'avait souhaité. Voir t. II, col. 2231.

VI. L'ANNONCIATION. — 1° Quand Marie, fiancée à Joseph, reçut la visite de l'ange, elle ne partageait pas encore la demeure de son futur époux, ce qui n'avait lieu qu'après la célébration publique du mariage. L'Évangile dit qu'elle résidait alors à Nazareth. Luc., I, 26. Elle avait donc quitté Jérusalem, soit que ses parents fussent morts, soit qu'elle voulût se rapprocher de son fiancé. Le voyage de Marie à Bethléhem, à l'époque du recensement, permet de supposer qu'elle était alors devenue héritière et par conséquent orpheline. Cependant cette conclusion n'est pas rigoureuse, parce que d'autres motifs, et même le simple désir de ne pas quitter son époux si tôt après la célébration du mariage, pouvaient déterminer Marie à se mettre en route. L'ange qui vint trouver la Sainte Vierge à Nazareth était Gabriel. Voir GABRIEL, t. III, col. 22. Quand il eut rempli son message, Marie se soumit à la volonté divine et le mystère de l'Incarnation s'accomplit. Voir ANNONCIATION, t. I, col. 649-654. — A raison de son caractère évangélique, le souvenir de l'annonciation a été célébré de bonne heure dans l'Église, quoique à des dates différentes. Dès le milieu du ve siècle, saint Proclus, à Constantinople, *Orat.*, I, t. LXV, col. 679, et saint Pierre Chrysologue, à Ravenne, *Serm.*, CXL, CLXII, t. LII, col. 575, 579, font mention d'une fête de dévotion ayant pour objet ce mystère.

VII. LA VISITATION. — 1° L'ange avait averti Marie que sa parente Élisabeth, bien qu'avancée en âge et réputée stérile, avait été favorisée d'une bénédiction inespérée et en était à son sixième mois. Luc., I, 36. Voir ÉLISABETH, t. II, col. 1689. « En ces jours-là, » c'est-à-dire dans les jours de son annonciation, peu de temps après la visite de l'ange, Marie partit avec empressement pour aller visiter sa cousine, « sans incrédulité sur l'oracle de l'ange, sans hésitation à croire la nouvelle, sans aucun doute sur la réalité de l'exemple, mais joyeuse de sa résolution, ne songeant qu'à remplir un pieux devoir et empressée à faire plaisir. » S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.*, II, 19, t. XV, col. 1560. Elle partit donc; mais l'Évangéliste ne dit pas dans quelles conditions. Elle ne pouvait guère se dispenser de faire part à son fiancé de son projet de voyage et au moins de quelques-unes des raisons qui lui inspiraient sa résolution. Joseph l'accompagna-t-il? On ne saurait le dire. Le voyage de ce dernier était naturel si l'on se trouvait alors à l'époque de la Pâque ou de quelque grande fête juive. Mais l'Évangéliste garde le silence à ce sujet et l'on en est réduit aux conjectures. Toutefois l'on ne peut supposer l'absence de saint Joseph en se basant sur ce seul fait qu'il continua à ignorer ce que Dieu avait accompli en Marie. Les paroles d'Élisabeth, Luc., I, 43, ont pu n'être pas entendues par lui ou n'être pas assez claires pour le renseigner sur ce qui s'était passé en sa fiancée. Cf. Coleridge, *La vie de notre vie,* trad. Petit, Paris, 1888, t. II, p. 162. En tous cas, Dieu qui avait fait connaître à sainte Élisabeth la mystérieuse maternité de Marie se réservait de la révéler à son heure à saint Joseph.

2° Quand elle fut arrivée à la ville où demeurait Zacharie, voir JETA, t. III, col. 1518, Marie entra dans la maison de ce dernier et salua Élisabeth. L'enfant que celle-ci avait dans son sein tressaillit de joie à la voix de la Sainte Vierge, qui portait en elle le Verbe incarné. En même temps, Élisabeth fut remplie de l'Esprit-Saint. Par sa présence, le Fils de Dieu sanctifiait ainsi en même temps l'enfant qui devait être son précurseur et la mère de cet enfant. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CLXXXVII, *ad Dardan.*, VII, 23, 24, t. XXXIII, col. 840. « L'enfant tressaillit, la mère fut remplie; mais elle ne le fut pas avant son fils : quand le fils eut été rempli de l'Esprit-Saint, il en remplit sa mère. » S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.*, II, 23, t. XV, col. 1561. Sous l'inspiration de ce divin Esprit, Élisabeth s'adressa à haute voix à Marie et lui dit : « Tu es bienheureuse entre les femmes et béni est le fruit de ton sein. Et d'où me vient que la mère de mon Seigneur me visite? Car dès que la voix de ta salutation est arrivée à mes oreilles, l'enfant a tressailli de joie dans mon sein. Heureuse es-tu d'avoir cru, car ce qui t'a été dit par le Seigneur s'accomplira. » Luc., I, 39-45. Il est à remarquer qu'Élisabeth reprend une partie des paroles de l'ange Gabriel, Luc., I, 28, ce qui indique que les deux personnages parlent en vertu de la même inspiration. L'Esprit de Dieu continue ses révélations à Marie par l'organe de sa parente, et à celle qui s'est déclarée la servante docile du Seigneur il fait donner l'assurance que, à cause de sa foi, tout ce que l'ange lui a annoncé s'accomplira. Marie prit la parole, non pour répondre à Élisabeth, mais pour adresser ses hommages et ses actions de grâces à Dieu, l'auteur de tant de merveilles accomplies en elle et en sa parente. Luc., I, 39-46.

3° La Sainte Vierge resta environ trois mois dans la demeure d'Élisabeth. Luc., I, 56. Pourquoi cette mention du temps que dura le séjour de Marie, sinon pour insinuer discrètement qu'elle assista à la naissance du Précurseur? Cf. S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.*, II, 29, 30, t. XV, col. 1562, 1563. Il ne sera plus question d'elle dans le récit de cette naissance; mais il est dans les habitudes de saint Luc d'épuiser tout ce qui concerne un fait ou un personnage, avant de passer à un autre. Cf. Lesêtre, *La méthode historique de S. Luc,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 179-182. Un certain nombre d'auteurs pensent cependant que Marie n'assista pas à la naissance de saint Jean-Baptiste.

4° La visitation de la Sainte Vierge, à raison même de la place qu'elle occupe dans le récit évangélique, ne pouvait manquer d'être célébrée par une fête. Celle-ci n'apparaît cependant qu'au XIIIe siècle, sous l'influence franciscaine. Pendant le grand schisme, elle fut instituée officiellement, en 1389, par Urbain VI et Boniface IX, et en 1441, le concile de Bâle, dans sa XLIIIe session, statua qu'elle serait célébrée le 2 juillet. Cette date rattache la fête à celle de saint Jean-Baptiste, dont elle suit immédiatement l'octave. Cf. Kellner, *Heortologie,* p. 156.

VIII. LE MAGNIFICAT. — 1° Après qu'Élisabeth eut félicité sa parente, εἶπεν Μαριάμ, *ait Maria,* dit saint Luc, I, 46. Trois anciens manuscrits occidentaux, le *Vercellensis,* le *Veronensis* et le *Rhedigerianus* lisent la variante : *ait Elisabeth.* Le manuscrit *Vatic.* du *De psalmodiæ bono* de Nicétas, t. LXVIII, col. 373, présente aussi, dans une énumération des cantiques liturgiques, la mention suivante : *cum Helisabeth Dominum anima nostra magnificat.* Cf. G. Morin, dans la *Revue biblique,* 1897, p. 286, 287. Mais le nombre infime des manuscrits portant cette variante ne saurait contrebalancer un instant l'autorité de tous les autres et celle des Pères, qui sont unanimes à lire le texte actuel. D'ailleurs, après les humbles paroles prononcées par Élisabeth dans la salutation à Marie, la formule : *Et ait Elisabeth : Magnificat,* est aussi anormale que la formule : *Et ait Maria* est naturelle et justifiée par la suite du cantique. On a voulu voir à tort une preuve de l'existence de la variante dans Origène, *Hom. VII in Luc.*, t. XIII, col. 1817. Cf. A. Durand, *L'origine du Magnificat,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 74-77; Lepin, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Élisabeth?* Lyon, 1902. —

2° Le *Magnificat* est l'œuvre d'une âme très familiarisée avec les textes sacrés. Les expressions et souvent les pensées en sont empruntées aux écrits de l'Ancien Testament, particulièrement au cantique d'Anne, mère de Samuel. I Reg., II, 1-10. Dans son cantique, Marie commence par faire éclater sa joie à la pensée du Dieu Sauveur qui a abaissé un regard de bonté sur la bassesse, ταπείνωσις, de sa servante, c'est-à-dire de son esclave, δούλη, *ancilla*. Bien que convaincue de sa bassesse et ne s'estimant qu'une esclave aux yeux de Dieu, elle prophétise que toutes les nations la proclameront bienheureuse, comme vient de le faire Élisabeth, Luc., I, 42, 45, comme le fera la femme de l'Évangile, Luc., XI, 27, comme le feront jusqu'à la fin des temps les chrétiens qui réciteront l'*Ave Maria*.

IX. L'HÉSITATION DE SAINT JOSEPH. — 1° A son retour à Nazareth, ou peu de temps après, Marie fut trouvée, εὑρέθη, avec les signes extérieurs de ce que le Saint-Esprit avait opéré en elle. On comprend que Joseph, qu'il ait accompagné Marie chez sa parente ou non, se soit au retour montré plein de sollicitude à son égard. Il constata donc ce qui se passait en elle, mais il ne connaissait pas le secret que Dieu n'avait encore révélé qu'à Marie et à Élisabeth. L'épreuve fut dure pour lui, et aussi pour sa sainte fiancée, à laquelle il ne put sans doute dérober longtemps les indices de son inquiétude. Celle-ci garda néanmoins le silence, comptant avec raison que Dieu, qui avait pris soin d'informer Élisabeth, avertirait aussi Joseph. Dieu mit fin à l'épreuve de Joseph par le moyen sur lequel comptait Marie. Un ange lui apparut pendant son sommeil et lui révéla le mystère. C'était justice. Joseph avait droit, autant du moins qu'une créature peut avoir un droit vis-à-vis de Dieu, d'être informé de ce qui avait été fait à une fiancée qui lui appartenait légitimement. L'ange lui dit donc que ce qui était engendré en Marie, ἐν αὐτῇ γεννηθέν, venait du Saint-Esprit, et qu'en conséquence il n'hésitât pas à la prendre pour sa femme. Matth., I, 18-20.

X. LE MARIAGE. — 1° Tous ces événements s'étaient passés avant que Marie et Joseph habitassent ensemble, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, *antequam convenirent*, Matth., I, 18, comme c'était la règle entre fiancés. Sur l'ordre de l'ange, Joseph, à son réveil, prit pour sa femme, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, celle qui n'était précédemment que sa fiancée, μνηστευθεῖσα. Les paroles de l'évangéliste, « à son réveil, » *exsurgens a somno,* « Joseph la prit pour sa femme, » indiquent que le doute de Joseph ne fut levé qu'à peu de jours de l'époque à laquelle devait se célébrer le mariage, et conséquemment l'introduction solennelle et définitive de Marie dans la maison de son époux. Matth., I, 24. Voir MARIAGE, col. 773. — 2° Ces faits de la vie de la Très Sainte Vierge ne peuvent être datés sûrement. Chez les Juifs, les jeunes filles étaient considérées comme nubiles dès l'âge de douze ans. On ne sait pas quel âge avait Marie quand elle se fiança. En tous cas, l'usage du mariage au cours des fiançailles ne présentait absolument rien d'anormal, si bien que personne, sauf Joseph, n'eut à s'étonner de l'état de Marie entre ses fiançailles et son mariage. Rien n'indique non plus le temps qui s'écoula entre les fiançailles de Marie et la visite de l'ange. Entre cette visite et le mariage, il faut compter au moins trois mois, temps du séjour de Marie chez Élisabeth. Luc., I, 56. Mais on ne sait pas davantage combien de jours séparèrent le retour de Marie d'avec la célébration de son mariage, ni cette célébration d'avec la naissance du Sauveur. On laissait d'ordinaire un an s'écouler entre les fiançailles et le mariage; mais ce délai était abrégé, quelquefois jusqu'à un mois, à la volonté des fiancés. Cf. Iken, *Ant. hébr.*, p. 497. Il s'écoula naturellement plus de trois mois entre les fiançailles de Marie et de Joseph et leur mariage; on ne peut pas savoir si le délai fut porté jusqu'à un an. Enfin, étant données les coutumes orientales, la Sainte Vierge a parfaitement pu n'avoir que treize ans quand elle a mis au monde Notre-Seigneur. Avait-elle davantage? Dépassait-elle cet âge de plusieurs années? Aucun document ne permet de le dire.

III. PENDANT L'ENFANCE DU SAUVEUR. — *I. LA NAISSANCE A BETHLÉHEM.* — 1° En vertu d'un édit de l'empereur Auguste, un recensement fut fait dans les provinces de l'empire. La Judée, soumise alors à l'autorité romaine, malgré la royauté d'Hérode, dut subir cette opération administrative. Voir CYRINUS, t. II, col. 1189. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 104-114. Le recensement se fit suivant la méthode juive. Les titres généalogiques des familles israélites étaient soigneusement conservés. I Esd., II, 59, 62. Josèphe, *Vit.*, 1, témoigne qu'il a établi sa propre généalogie d'après les tablettes publiques; il dit ailleurs, *Cont. Apion.*, I, 7, que les familles sacerdotales tenaient avec le plus grand soin leurs tables généalogiques. Il en était certainement de même chez les principales familles du pays, et en premier lieu dans la famille de David, héritière de si grandes promesses. Les tables généalogiques se conservaient dans des conditions qui garantissaient leur authenticité, et naturellement dans le lieu d'origine de la famille. La famille de David, à laquelle appartenaient Marie et Joseph, était originaire de Bethléhem; c'est donc à Bethléhem qu'ils se rendirent pour le recensement, l'empereur Auguste ayant formellement autorisé les peuples relevant de l'autorité romaine à procéder dans les actes publics suivant leurs coutumes nationales. Cf. Dion Cassius, LIV, 9. Marie accompagna Joseph, soit pour obéir à un désir personnel ou à une inspiration divine, soit parce qu'elle était héritière ou qu'il s'agissait de fixer l'impôt personnel qui frappait les femmes depuis l'âge de douze ans. *Digest.*, L, XV, 3, Mommsen, 1872, p. 356 (du IIIe siècle). Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découv. archéol. mod.*, Paris, 2e édit 1896, p. 109; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. I, 1901, p. 513.

2° Un grand concours de Juifs avait afflué à Bethléhem à l'occasion du recensement. Aussi les nouveaux arrivants ne trouvèrent pas de place dans le *khan* de la ville, voir BETHLÉHEM, t. I, col. 1691, et CARAVANSÉRAIL, t. II, col. 253, 254, et furent obligés de se réfugier dans une grotte servant d'étable aux animaux. Voir CRÈCHE, t. II, col. 1107-1109; cf. S. Justin. *Dial. cum Tryph.*, 78, t. VI, col. 657; Origène, *Cont. Cels.*, I, 51, t. XI, col. 756; Eusèbe, *Vit. Constant.*, III, 43, t. XX, col. 1101; S. Jérôme, *Epist.* XLVI, 10; CVIII, 10, t. XXII, col. 490, 884. C'est là que Marie enfanta le Sauveur pendant la nuit. Luc., II, 1-7. Des mots : « pendant qu'ils étaient là, le temps où Marie devait enfanter arriva, » on conclut que Marie et Joseph se trouvaient peut-être à Bethléhem quelques jours déjà avant la naissance de l'enfant Jésus. Il semble que ce dut être pour Marie une très dure épreuve que d'avoir à quitter subitement sa maison de Nazareth, dans laquelle elle avait tout préparé pour accueillir dignement l'Enfant à sa naissance, et ensuite de n'avoir à lui offrir qu'une étable et la paille d'une crèche. Mais sa foi en la conduite de la Providence était si vive que, dans tous ces événements, elle ne vit certainement que l'expression de la volonté divine, à laquelle elle se soumit avec autant de joie que de docilité. Les évangélistes, inspirés par elle, ne témoignent ici que de son attention à méditer ce qui arrivait.

3° Saint Luc, II, 7, 16, dit que, quand l'Enfant fut né, Marie l'enveloppa elle-même de langes et le coucha dans la crèche, où les bergers le trouvèrent ensuite, au cours de la même nuit. Cette manière de parler permet d'affirmer que l'enfantement ne causa à Marie ni douleur ni faiblesse. C'est là ce qu'ont enseigné S. Ambroise, *In Ps.* XLVII, *11*, t. XIV, col. 1150; S. Grégoire de Nysse, *Or. I de resurrect.*, t. XLVI, col. 604; S. Jean

Damascène, *Di fid. orthod.*, IV, 14, t. XCIV, col. 1160; Fortunat, VIII, 7, t. LXXXVIII, col. 282; l'auteur du *Christus patiens*, 63, 64, 70, t. XXXVIII, col. 142; l'auteur du *Serm. 194* inséré dans S. Augustin, t. XXXIX, col. 2105; S. Thomas, *Summ. theol.*, IIIª, q. XXXV, a. 6; Bossuet, *Élév. sur les myst.*, XVI, 6, etc. Il ne convenait pas en effet, semble-t-il, que Marie fût soumise à la sentence portée contre Ève désobéissante et contre les autres femmes : « Tu enfanteras avec douleur. » Gen., III, 16.

4° Marie vit donc les bergers adorer l'enfant Jésus et dut apprendre d'eux ce qu'ils avaient pu contempler et entendre en gardant leurs troupeaux. L'Évangéliste ne reproduit d'elle aucune parole; il rapporte seulement que « Marie conservait toutes ces choses », les faits et les paroles, « les méditant dans son cœur. » Luc., II, 19.

5° Le huitième jour, Marie assista à la circoncision du divin Enfant, auquel on donna le nom de Jésus, qui lui avait été révélé à elle d'abord, Luc., I, 31, et ensuite à Joseph. Matth., I, 21. Cette cérémonie se faisait ordinairement à la maison ou à la synagogue. L'Évangile mentionne la circoncision de Jésus sans indication de lieu. Il est à croire que la sainte Famille n'était plus alors dans la grotte. Dès le matin de la naissance, les habitants de Bethléhem, avertis par les bergers des événements merveilleux de la nuit, Luc., II, 18, avaient dû probablement la recueillir dans une maison de la ville.

II. LA PURIFICATION. — 1° La loi obligeait Marie à se présenter au Temple le quarantième jour après la naissance de l'Enfant, pour se purifier elle-même, Lev., XII, 2-8, et pour consacrer au Seigneur son premier-né. Exod., XIII, 2; Num., XVIII, 15. La loi de purification ne la concernait nullement; elle se comporta néanmoins comme toutes les autres mères, par humilité et pour obéir au dessein de la Providence qui voulait que rien ne parût alors au dehors de son éminente dignité. Il fallait d'ailleurs qu'elle s'associât à la consécration officielle de Jésus, comme elle devait être associée plus tard à son immolation. Il est à noter que Marie et Joseph offrirent à la place de Jésus non un agneau, comme les riches, mais deux petits oiseaux, comme les pauvres. Ils étaient donc sans grandes ressources et devaient sans doute ménager, loin de leur séjour habituel, le peu dont ils disposaient. Cette pauvreté était très conforme aux volontés du Sauveur. II Cor., VIII, 9. — 2° Dans le Temple, le vieillard Siméon prit l'Enfant dans ses bras et bénit Dieu de son apparition. Joseph, qui passait pour le père de Jésus, et Marie étaient dans l'admiration en entendant le vieillard annoncer que le divin Enfant venait pour éclairer les nations et glorifier Israël. Chaque révélation successive, celle de l'ange, celle d'Élisabeth, celle de Zacharie, celle de Siméon, apportait à Marie de nouvelles lumières sur sa destinée et celle de son Fils. Siméon s'adressa ensuite personnellement à Marie pour lui annoncer des événements qui ne devaient se produire qu'après la mort de Joseph et auxquels elle aurait à prendre une très large et très douloureuse part : « Celui-ci est établi pour la ruine pour la résurrection de beaucoup en Israël, et en signe auquel on contredira; le glaive transpercera même ton âme. » Toutes ces choses arriveront « afin que soient révélées les pensées qui sont en beaucoup de cœurs ». Luc., II, 22-35. La première douleur était venue à Marie de son fiancé Joseph, lorsque celui-ci, ignorant le mystère, avait hésité à la prendre pour épouse. La seconde lui vient maintenant de son Fils, à l'occasion duquel un jour le glaive transpercera son âme. Quand? comment? pour combien de temps? dans quel but? avec quelle utilité? Elle l'ignore et cette incertitude même va lui causer désormais une peine de tous les instants. — 3° Après la purification, Marie et Joseph retournèrent à Nazareth. Luc., II, 39. Il est possible que saint Luc parle ainsi en passant complètement sous silence l'adoration des mages et la fuite en Égypte, déjà racontées par saint Matthieu, II, 1-23. Cf. S. Augustin, *De cons. Evangelist.*, II, 5, t. XXXIV, col. 1078. Toutefois, il semble unir si étroitement l'accomplissement des rites de la purification et le départ pour Nazareth, qu'une autre hypothèse devient fort plausible. A la suite des événements merveilleux dont il avait été témoin, Joseph se serait persuadé que l'Enfant, né à Bethléhem, devait être élevé dans cette ville. Il avait encore cette idée au retour d'Égypte. Matth., II, 22. Après la purification, il serait donc parti directement pour Nazareth avec Marie pour tout disposer en vue d'un changement de séjour, puis il serait revenu à Bethléhem. Cf. Cornely, *Introd. spec. in N. T. libr.*, Paris, 1886, t. III, p. 204.

III. L'ADORATION DES MAGES ET LE SÉJOUR EN ÉGYPTE. — 1° Le sainte Famille était établie à Bethléhem, dans une maison, quand les mages vinrent adorer l'Enfant. Matth., II, 11. Celui-ci avait alors plus de quarante jours, car sa présentation n'eût pas été possible après l'arrivée des mages, et moins de deux ans. Matth., II, 16. Les mages « trouvèrent l'Enfant avec Marie sa mère », paroles qui n'excluent pas la présence de saint Joseph, mais qui indiquent que Marie tenait la place principale et que les mages virent surtout Jésus entre ses bras. Les présents qu'offrirent ces étrangers furent sans doute pour la sainte Famille la ressource ménagée par la Providence en vue du voyage qui allait s'imposer. Voir MAGES, col. 551.

2° Averti par l'ange des desseins homicides d'Hérode, Joseph prit l'Enfant et sa mère, et s'enfuit avec eux en Égypte. Plus de trois cents kilomètres séparent Bethléhem de la région habitable la plus voisine, sur les bords du Nil. C'était donc un voyage d'au moins une dizaine de jours à entreprendre. On ne sait en quel endroit la sainte Famille s'arrêta, ni combien de temps elle demeura en Égypte. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1443. Elle y rencontra certainement de nombreux compatriotes. Les Juifs habitaient surtout le Delta, cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 8, et le nombre de ceux qui résidaient en Égypte atteignait un million, au dire de Philon, *In Flaccum*, 6, édit. Mangey, t. II, p. 523. Ils avaient même à Léontopolis, dans le nome d'Héliopolis, un temple qui subsista de 160 avant J.-C. à 73 ap. J.-C. Cf. Schürer, *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. III, 1898, p. 19-25, 99. Marie et Joseph trouvèrent donc en ce pays des familles capables de leur assurer aide et protection dans une certaine mesure. Sur les traditions et les légendes coptes concernant le séjour en Égypte, voir Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 241-251; Id., *L'arbre de la Vierge à Matariéh*, 4ᵉ édit., in-4°, Le Caire, 1904.

3° A la mort d'Hérode, l'ange ordonna à Joseph de retourner dans le pays d'Israël. Joseph pensa d'abord à s'établir en Judée; mais, quand il apprit qu'Archélaüs régnait à la place de son père, il craignit qu'il en eût gardé la cruauté, et il remonta à Nazareth, en Galilée, qui était sous la domination d'Antipas, prince d'un caractère plus humain. Matth., II, 13-23. En toutes ces circonstances, Marie se laissa guider par saint Joseph qui, en sa qualité de chef de la famille, recevait les communications divines, prenait les décisions commandées par les circonstances et pourvoyait à leur exécution.

IV. LA VIE A NAZARETH. — *I. LA SAINTE FAMILLE.* — La vie de Marie à Nazareth fut celle de toutes les femmes de son temps et de son pays. Joseph était charpentier; il travaillait pour subvenir aux besoins de la mère et de l'Enfant. Marie donnait ses soins maternels à Jésus, qui grandissait, se fortifiait, se montrait plein de sagesse et de grâce. Luc., II, 40. Chaque année, Marie et Joseph se rendaient à Jérusalem pour la fête de Pâque. Les hommes seuls avaient l'obligation de faire ce voyage, Exod., XXIII, 17, mais les femmes l'entreprenaient par piété, et Marie n'y manquait pas chaque année. Luc., II, 41-42. Peut-être l'enfant Jésus était-il

alors laissé à Nazareth, à la garde de parents ou de voisins, auxquels Marie le confiait quand il y avait lieu de le faire. Luc., II, 44. Le silence et l'humilité gardaient contre toute indiscrétion le trésor que renfermait la maison de Nazareth. Jésus, Marie et Joseph passaient pour des personnes ordinaires, ainsi que le montre la suite de l'Évangile. Il est même à croire que le divin Enfant, pour laisser à sa mère le mérite de sa foi et de sa confiance en Dieu, ne lui révéla jamais rien des mystères de l'avenir, et que, pendant près de trente années, Marie, assurée de posséder auprès d'elle le Fils de Dieu, vécut surtout des souvenirs de ce qu'elle avait entendu et vu au moment de l'incarnation et de la naissance du Sauveur. Luc., II, 19.

II. LE VOYAGE A JÉRUSALEM. — 1° A l'âge de douze ans, Jésus devint *ben-hattôrâh,* « fils de la Loi, » c'est-à-dire soumis aux obligations qu'elle imposait à tout Israélite. Il accompagna donc dès lors ses parents à Jérusalem aux fêtes de la Pâque. La première fois qu'il s'y rendit, il resta à dessein dans la ville quand ses parents s'en retournèrent après l'achèvement des fêtes. Ceux-ci, ne le voyant pas auprès d'eux le premier jour, crurent qu'il cheminait avec d'autres personnes de la nombreuse caravane des gens de Galilée. Voir t. II, col. 249, 250. Le soir venu, ils constatèrent son absence, reprirent le lendemain la route de Jérusalem et, le troisième jour venu, le retrouvèrent dans le Temple. Ce fut une grande épreuve pour Marie et comme un avant-goût de ce qu'elle aurait à subir plus tard pendant la passion et la sépulture du Sauveur. Elle connaissait trop bien ce qu'était Jésus pour redouter un accident fortuit; mais elle se demandait pourquoi l'Enfant, ordinairement si docile, si prévenant et si affectueux, avait jugé à propos de se dérober ainsi à l'improviste aux soins de ses parents. Ce fut le sentiment douloureux qu'elle exprima par sa question : « Mon fils, pourquoi nous avoir traités de la sorte? Voici que ton père et moi nous te cherchions tout éplorés. » A la réponse de Jésus : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ignoriez-vous qu'il me faut être aux affaires de mon Père? » ni Marie ni Joseph ne comprirent rien. Luc., II, 41-50. Ce renseignement n'a pu venir à l'évangéliste que par Marie elle-même, avouant humblement qu'elle ne comprenait pas tout dans la conduite du Sauveur. Quelle que fût en effet la science surnaturelle mise par l'Esprit-Saint dans l'âme de Marie, il n'était pas nécessaire que Marie eût sur-le-champ l'intelligence de tous les mystères qui se présentaient et que sa science allât plus loin que ne le réclamait l'accomplissement actuel de sa mission.

2° Au retour du voyage, Jésus « leur était soumis », reprenant pour de longues années encore la vie d'humilité et d'obéissance qu'il n'avait voulu interrompre qu'un moment. Ce nouveau fait s'ajouta aux précédents pour alimenter les méditations de Marie; « sa mère conservait toutes ces choses dans son cœur. » Les deux passages dans lesquels saint Luc, II, 19, 51, note que Marie conservait dans son cœur tout ce qu'elle voyait et entendait, sont comme l'indication de la source principale à laquelle l'évangéliste a puisé les récits de l'enfance de Jésus. Cf. Richard, *Zur Quellenkritik der Kindheitsgeschichte Jesu,* dans les *Akten des Kongr. kathol. Gelehrten,* Munich, 1901, p. 169. Quant au divin Enfant, elle le voyait grandir en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes. Luc., II, 51, 52. La vie de Marie se poursuivit tranquillement à Nazareth, sans qu'aucun accident ait été relaté par les évangélistes. Le seul événement qu'on peut sûrement attribuer à cette période fut la mort de saint Joseph, qui disparut quand son rôle de protecteur de Jésus fut devenu inutile, et que sa survivance eût plutôt constitué un embarras au moment où le divin Maître commençait son ministère public.

III. LA PERPÉTUELLE VIRGINITÉ DE MARIE. — 1° Marie eut le privilège d'associer en sa personne la virginité et la maternité divine. Sa virginité ressort des textes évangéliques, de sa question à l'ange, Luc., I, 34, de la réponse de celui-ci, Luc., I, 35, 37, de la conduite de saint Joseph, Matth., I, 19-25, de l'application à Marie de la prophétie d'Isaïe, VII, 14; Matth., I, 22, 23, des allusions de Notre-Seigneur s'adressant aux Juifs. Joa., VIII, 19. La virginité de Marie avant son enfantement, affirmée par saint Ignace, *Ad Ephes.*, XVIII, 2, t. V, col. 660, est ensuite prouvée par les Pères au moyen du texte d'Isaïe. Cf. S. Justin, *Apol.*, 133; *Dial.*, 43, 66, 67, 77, t. VI, col. 381, 568, 628, 629, 656; S. Irénée, *Hæres.*, III, 21, 1, 5, t. VII, col. 946, 951; Tertullien, *Adv. Judæos,* 9, t. II, col. 618, etc. Sa virginité dans l'enfantement même, d'abord suspecte à quelques Pères, cf. Origène, *In Luc., Hom.* XIV, t. XIII, col. 1834; Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 11; IV, 21; *De carne Christ.*, 23, t. II, col. 336, 411, 412, 790, etc., à cause de l'abus que les docètes faisaient de ce point de doctrine, cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 16, t. IX, col. 529, fut ensuite démontrée à l'aide du texte d'Isaïe, VII, 14, et d'un texte d'Ézéchiel, XLIV, 2. Cf. S. Irénée, *Hæres.*, IV, 33, t. VII, col. 1080; S. Ambroise, *Epist.* XLII, 5, t. XVI, col. 1125. Le texte de la loi, Exod., XIII, 2; Num., VIII, 16, cité par saint Luc, II, 23, implique seulement que Jésus est le premier-né de Marie, mais ne veut pas dire nécessairement que sa naissance s'était produite selon les règles ordinaires. La loi parlait de ce qui arrive communément, mais ne visait pas la naissance miraculeuse du Fils de Dieu. Aussi la virginité de Marie dans son enfantement ne fait-elle aucun doute pour saint Augustin, *Epist.* CXXXVII, 8, t. XXXIII, col. 519; *Serm.*, LI, 18, t. XXXVIII, col. 343; *Enchirid.*, 34, t. XL, col. 249; saint Léon, *Serm.*, XXI, 2, t. LIV, col. 192; saint Fulgence, *De fide ad Petr.*, 17, t. XL, col. 758; Gennade, *De eccl. dogmat.*, 36, t. XLII, col. 1219; saint Cyrille d'Alexandrie, *Hom.* XI, t. LXXVII, col. 1031; saint Jean Damascène, *De fide orthodox.*, IV, 14, t. XCIV, col. 1161; Paschase Radbert, *De partu Virginis,* t. CXX, col. 1367, etc.

2° Après la naissance du Sauveur, Marie persévéra dans une virginité constante. Les paroles de saint Matthieu, I, 18, 25 : « Avant qu'ils ne fussent ensemble, » et « Il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eut enfanté son fils premier-né », ne constituent pas d'objection contre la virginité de Marie. « Avant qu'ils ne fussent ensemble » marque seulement le temps où Marie et Joseph, n'étant encore que fiancés, n'habitaient pas dans la même maison. Il est vrai que le verbe συνελθεῖν s'emploie pour signifier non seulement « se réunir », mais aussi « avoir commerce » avec quelqu'un. Cf. Xénophon, *Memor.*, II, II, 4, etc. Alors même que, malgré le contexte, on admettrait ce sens, comme l'ont fait quelques Pères, il ne s'ensuivrait nullement que ce qui ne s'était pas produit jusque-là se produisit après. Cf. S. Jérôme, *In Matth.*, I, 2, t. XXVI, 24, 25. L'autre expression, « il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eut enfanté, » doit s'expliquer de même. Elle ne prouve en aucune façon qu'après la naissance du Sauveur, Joseph sortit de la réserve que lui commandaient les plus hautes convenances, les mystères dont il avait été témoin et l'éminente vertu que suppose sa vocation. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, V, 3, t. LVII, col. 58; S. Jérôme, *De perpet. virginit. B. M.*, 6, t. XXIII, col. 183-206; S. Ambroise, *De institut. virgin.*, 38, 43, t. XVI, col. 315, 317; S. Thomas, *Summ. theol.*, IIIa, q. XXVIII, a. 3; Pétau, *De incarn.*, XIV, III, 11, etc. Le titre de premier-né donné par saint Matthieu, I, 25, à Jésus ne suppose pas nécessairement qu'il y ait eu d'autres enfants après lui. Le premier-né est avant tout celui qui n'a été précédé d'aucun autre. Ce nom s'imposait d'autant plus impérieusement chez les Juifs que le premier enfant mâle devait être consacré au Seigneur, sans qu'on eût à s'inquiéter s'il en viendrait d'autres après lui. Exod., XXXIV, 19; Num., XVIII,

15. Cf. S. Épiphane, *Hær.* LXXVIII, 17, t. XLII, col. 728.

3° La virginité et la maternité divine, au lieu de se nuire dans la Très Sainte Vierge, n'ont fait que se rehausser mutuellement. Il en devait nécessairement être ainsi ; car l'action du Saint-Esprit en Marie ne pouvait que donner plus de valeur aux vertus et aux privilèges qu'elle possédait déjà. L'Église dit qu'en naissant de la Vierge, le Fils de Dieu « n'a pas amoindri mais consacré l'intégrité de sa mère ». *Miss. Puritat. B. M. V., secret.* Les Pères enseignent de même que la maternité divine n'a fait que consolider et embellir la virginité de Marie. Cf. S. Pierre Chrysologue, *Serm. CXLII in Annunt. B. M. V.*, t. LII, col. 581 ; Hesychius, *Hom. V, de S. M. Deip.*, t. XCIII, col. 1461 ; S. Ildefonse de Tolède, *De virg. perpet. S. M.*, t. XCVI, col. 95 ; S. Bernard, *De XII prærog. B. V. M.*, 9, t. CLXXXIII, col. 434, etc. Il est incontestable que malgré sa propre virginité et la divinité de son Fils, Marie eut une maternité aussi réelle qu'aucune autre femme.

4° Il est plusieurs fois question dans l'Évangile de personnages appelés « frères de Jésus », quelquefois mentionnés en même temps que la mère de Jésus. Matth., XII, 46, 47 ; XIII, 55, 56 ; Marc., III, 31, 32 ; VI, 3 ; Luc., VIII, 19, 20 ; Joa., II, 12 VII, 3, 5, 10 ; Act., I, 14 ; I Cor., IX, 5 ; Gal., I, 19 ; Jud., 1. Ces frères ne sont ni des fils de Marie, ni des frères proprement dits du Sauveur, mais seulement des cousins plus ou moins rapprochés, suivant le langage familier aux Juifs. Voir FRÈRE, t. II, col. 2403-2405. C'est donc prendre ces passages à contre-sens que de les interpréter de manière à nier la virginité perpétuelle de Marie. Cf. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 174-183.

IV. LA MATERNITÉ DIVINE DE MARIE. — 1° Elle est aussi nettement affirmée que possible par les textes évangéliques. Marie « met au monde son premier-né », Matth., I, 25, et ce Fils est le « Verbe fait chair », Joa., I, 14, par conséquent Dieu même s'unissant en Marie une nature humaine. Les premiers Pères n'ont pas d'hésitation à ce sujet. Cf. S. Ignace, *Ad Ephes.*, 7, t. V, col. 652 ; S. Irénée, *Adv. hæres.*, III, 19, 2, 3, t. VIII, col. 940, 941. Tertullien, *Adv. Prax.*, 27, t. II, col. 190, dit à l'hérétique Praxéas : « Ce qu'elle a conçu, elle l'a engendré, et celui qui est né, est Dieu. » Saint Ambroise, *In Luc.*, II, 25, t. XV, col. 1521, dit avec la même énergie : « La Mère du Seigneur, enceinte du Verbe, est remplie de Dieu. » Quand Nestorius, *Serm.*, I, 6, 7, t. XLVIII col. 760, 761, dénia à Marie le titre de Mère de Dieu, sous prétexte que la créature ne peut engendrer le Créateur, et que d'elle ne peut naître qu'un homme instrument de la divinité ou porte-Dieu, le concile d'Éphèse proclama son titre véritable de Θεοτόκος, « celle qui engendre Dieu, » la mère de Dieu. Cette proclamation n'était que l'écho des affirmations de plus savants écrivains ecclésiastiques. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Apol. pro XII cap.* ; *Cont. Julian.*, VIII, t. LXXVI, col. 320, 901 ; *Epist. ad Acac.*, 14, t. LXXVII, col. 97 ; Jean d'Antioche, *Epist. ad Nestor.*, 4, t. LXXVII, col. 1456 ; Théodoret, *Heret. fab.*, IV. 2, t. LXXXIII, col. 436 ; S. Grégoire de Nazianze, *Epist. ad Cledon.*, I, t. XXXVII, col. 177 ; Proclus, *Hom. de Matr. Dei,* t. LXV, col. 680, etc. Cf. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* Paris, 1902, t. I, p. 3-14 ; Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 210-211.

V. LA SAINTETÉ DE MARIE. — 1° Cette sainteté est la conséquence des grâces reçues par Marie et de l'usage qu'elle en a fait. Aux dons divins les plus magnifiques, elle répond par l'humilité et l'obéissance, Luc., I, 38, 48, et dans les circonstances les plus douloureuses, elle n'a ni impatience ni murmure. Luc., II, 7, 35, 48 ; Joa., XIX, 25-27. Marie, exemptée de la faute originelle, n'a jamais connu le péché. Cf. S. Thomas, *Summ. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 4 ; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* t. II, p. 67-84. — 2° Quelques Pères grecs ont pourtant attribué à Marie certaines fautes légères. Saint Basile, *Epist.* CCLX, t. XXXII, col. 965-968, croit que la Sainte Vierge succomba au doute quand Siméon lui fit sa prophétie et ensuite pendant la Passion. Saint Jean Chrysostome, *Hom. IV, in Matth.*, t. LVII, col. 45, dit que Marie dut être avertie par l'ange de ce qui allait se passer en elle, car autrement elle serait tombée dans le trouble et la crainte. Il l'accuse de vaine gloire aux noces de Cana et quand plus tard elle arriva publiquement avec les frères de Jésus. Matth., XII, 46, 47 ; *Hom. XLIV, in Matth.*, t. LVII, col. 464, 465 ; *Hom. XXI, in Joan.*, t. LIX, col. 130. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, t. LXXIV, col. 661-664, avance qu'au pied de la croix Marie fut scandalisée, découragée, en proie au doute sur la puissance de son Fils. Quelques autres Pères ont exprimé des pensées analogues. Cf. Pétau, *De incarn.*, XIV, I, 3-7. En somme, ces Pères accusent moins la volonté de la Sainte Vierge que sa nature féminine. On ne peut pas dire que, quand ils attribuent certaines défaillances morales à Marie, ils représentent une tradition apostolique. Ils ne font qu'interpréter, dans un sens personnel, certains passages de l'Évangile, et obéissent plus ou moins consciemment aux préjugés communs de leur temps sur l'infériorité naturelle de la femme. Cf. Newman, *Du culte de la Sainte Vierge,* note F, p. 154-170. La vraie tradition de l'Église a ici pour organes les Pères qui ne font pas dire aux textes évangéliques plus qu'ils ne contiennent, et qui professent avec saint Ambroise, *In Luc.*, II, 16-22, t. XV, col. 1558-1560 ; *De virgin.*, I, 15 ; *Epist.*, LXIII, 110 ; *De obit. Valentin.*, 39, t. XVI, col. 210, 1218, 1371 ; saint Augustin, *De nat. et grat.*, XXXVI, 42, t. XLIV, col. 267 ; le Vén. Bède, *In Luc.*, II, 35, t. XCII, col. 346 ; etc., que, quand il est question de péché, il faut toujours excepter Marie, et cela pour l'honneur de son Fils. C'est la doctrine qu'a définitivement consacrée le concile de Trente, sess. VI, can. 23. « On sait les propositions de saint Chrysostome sur la Sainte Vierge, qui ne peuvent guère s'accorder avec le canon 23 de la VIe session du concile de Trente : en ces occasions on se donne la respectueuse liberté de préférer au saint, non pas ses sentiments particuliers, mais ceux d'autres saints où la vérité s'est plus purement conservée. » Bossuet, *Préf. sur l'instr. pastor. de M. de Cambrai,* sect. XI, Bar-le-Duc, 1870, t. V, p. 733. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 72-77 ; *Dict. de théologie,* Paris, t. I, 1903, col. 1378-1382.

V. PENDANT LA VIE PUBLIQUE DU SAUVEUR. — *I. AUX NOCES DE CANA.* — 1° Dès le début du ministère public du Sauveur, il y eut des noces à Cana, « et la mère de Jésus était là. » Cana n'est guère qu'à six kilomètres de Nazareth. Les jeunes époux et leur famille avaient des liens de parenté ou d'amitié avec la Sainte Vierge, ce qui explique qu'elle se trouvât là naturellement comme à une place qui lui revenait de droit. A cause d'elle, sans doute, Jésus fut invité avec ses disciples. Les parents des jeunes époux ne devaient pas jouir d'une grande aisance, car le vin fit défaut. Marie, à qui la maison était familière, s'en aperçut au cours du festin, et non pas dès le début. Les mots ὑστερήσαντος οἴνου, *deficiente vino,* ne signifient pas nécessairement « le vin étant en quantité insuffisante, » ce dont la Sainte Vierge aurait pu se rendre compte dès le commencement, mais : « le vin manquant, » ce qu'elle constata au moment où l'incident se produisit. Aussi dit-elle à Jésus : « Ils n'ont pas de vin, » οἶνον οὐκ ἔχουσιν, ce qui ne signifie pas : « Ils n'auront pas assez de vin. » On lit d'ailleurs dans le *Sinaiticus,* et dans plusieurs autres manuscrits anciens : « Ils n'ont plus de vin, parce que le vin de la noce a été consommé. » Cf. Griesbach, *Nov. Test. græce,* Halle, 1796, t. I, p. 432. La Sainte Vierge prit ainsi l'initiative d'une demande discrète adressée à son Fils. Elle voulait épargner la confusion à une famille aimée, et elle ne

douta pas que Jésus n'eût le pouvoir et l'intention d'être secourable.

2° Jésus lui dit : « Femme, qu'y a-t-il à moi et à toi? Mon heure n'est pas encore venue. » Le Sauveur aurait pu dire : « ma mère, » comme Salomon, III Reg., II, 20, et Jérémie, XV, 10. Il se sert toujours de l'appellation « femme » quand il s'adresse à des femmes, même à sa mère. Matth., XV, 28; Luc., XIII, 12; Joa., IV, 21; VIII, 10. Il interpelle sous ce nom Marie-Madeleine après sa résurrection. Joa., XX, 15. A la croix, il dit encore à sa mère : « femme, » bien qu'il y ait là d'autres femmes avec elle. Joa., XIX, 26. Chez les classiques, cette appellation est usitée comme fort honorable. Cf. *Iliad.*, III, 204; Xénophon, *Cyroped.*, V, 1, 6; Dion Cassius, *Hist.*, LI, 12, etc. L'usage qu'en fait Notre-Seigneur et les circonstances dans lesquelles il l'emploie ordinairement montrent que ce terme n'avait de son temps rien que de respectueux. Les mots : « qu'y a-t-il à moi et à toi? » τί ἐμοὶ καὶ σοί, reproduisent un hébraïsme, *mah lî vâlâk*, assez fréquent dans la Sainte Écriture. Jud., XI, 12; II Reg., XVI, 10; XIX, 23; III Reg., XVII, 18; IV Reg., III, 13; IX, 18; II Par., XXXV, 21, etc. Cette expression se retrouve équivalemment dans d'autres passages du Nouveau Testament. Matth., VIII, 29; Marc., I, 24; Luc., IV, 34; VIII, 28; Matth., XXVII, 19. Comme tous les idiotismes, elle ne peut se traduire littéralement. Elle signifie, selon les circonstances : « ne vous occupez pas de ce qui me regarde, ne vous inquiétez pas de ce que je dois faire, laissez-moi faire, » ou « qu'est-ce que cela nous fait, à moi et à vous? ce n'est pas notre affaire ». Le sens de l'expression peut aller de l'opposition la plus formelle à l'acquiescement le plus courtois, suivant la nature des interlocuteurs, des sentiments qui les animent et des circonstances dans lesquelles ils parlent. Sur les lèvres de Notre-Seigneur, l'expression pourrait se traduire par : « Que ne me laissez-vous faire? » L'expression qui suit, « mon heure n'est pas encore venue, » peut aussi s'entendre de plusieurs manières. Elle pourrait signifier simplement : « Le moment n'est pas encore venu, » attendez donc un peu. Mais cette explication suppose que la demande de Marie fut formulée avant que le vin manquât réellement, ce qui n'est pas conforme au texte qui précède. De plus, si tel était le vrai sens, le Sauveur aurait dit, ce semble : « L'heure n'est pas encore venue, » et non pas « mon heure ». Cette expression « mon heure », ou « l'heure », indique toujours dans saint Jean, non pas la minute précise, mais le jour ou l'époque qui doivent voir se produire quelque grand événement messianique, la révélation de la mission du Sauveur, Joa., IV, 21, 23; V, 25, 28, sa passion et sa glorification. Joa., VII, 30; VIII, 20; XII, 23; XIII, 1; XVII, 1. Même quand il s'agit de la femme qui va enfanter, « son heure » indique moins un moment précis que l'ensemble d'heures ou de jours pendant lesquels celle-ci doit souffrir avant sa délivrance. Joa., XVI, 21. Quand donc Notre-Seigneur dit aux noces de Cana : « Mon heure n'est pas encore venue, » il ne veut nullement déclarer qu'il n'interviendra que dans tant de minutes, à tel moment du repas. Son heure, c'est l'époque fixée par le Père pour la première manifestation de sa mission messianique par le moyen d'un miracle. Il suivrait de là que Jésus-Christ aurait devancé cette heure fixée par son Père, pour obéir à la prière de sa mère, prière nécessairement prévue par le Père, qui disposa les événements en conséquence. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, XVI, 7, t. VII, col. 926, comprend ainsi le texte quand il dit qu'à Cana le Sauveur « repoussa la hâte intempestive de Marie », c'est-à-dire sa demande faite à une heure prématurée, alors qu'elle ignorait l'heure marquée par Dieu. On obtient une exégèse bien plus satisfaisante de ce passage en donnant aux mots : οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, la forme interrogative. C'est ce qu'ont fait Tatien, d'après la version arabe du *Diatessaron*, Rome, 1888, et saint Grégoire de Nysse, t. XLIV, col. 1308. Dans les textes grecs du Nouveau Testament, l'omission des particules interrogatives est relativement fréquente. Matth., VI, 25; VIII, 29; XII, 10; Marc., VII, 18; Luc., XIII, 2; XX, 4; Joa., VI, 14; VII, 23; XIII, 6; XVI, 31; XVIII, 37; XIX, 10, etc. Cf. Beelen, *Grammat. græcitat. N. T.*, Louvain, 1857, p. 508-511; Viteau, *Étude sur le grec du N. T.*, Paris, 1896, p. 23-26. La réponse de Notre-Seigneur devrait donc se traduire : « Femme, n'ayez aucune inquiétude, mon heure n'est-elle donc pas venue? » L'heure de se manifester par un miracle était en effet arrivée, puisque Notre-Seigneur venait d'inaugurer son ministère public par son baptême, et que Jean-Baptiste l'avait présenté comme l'Agneau de Dieu et le Messie. Joa., I, 29-51. C'est même pour « manifester sa gloire » qu'il avait voulu venir à Cana avec ses disciples. Joa., II, 11. Cf. Ollivier, *Les amitiés de Jésus*, Paris, 1895, p. 23, 24; Bourlier, *Les paroles de Jésus à Cana*, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 405-422, et surtout Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.*, Paris, 1898, p. 118-122.

3° Ce que Marie demandait n'était pas d'une nécessité absolue. Sa requête est une preuve de sa sollicitude vis-à vis de ceux qu'elle aimait, et la manière dont elle fut exaucée montre à la fois le crédit dont elle jouissait auprès de son divin Fils et la bonté du Sauveur disposé à faire des miracles pour procurer même le superflu aux protégés de sa mère, quand la gloire de Dieu y est intéressée. Joa., II, 1-11.

II. AU COURS DE LA PRÉDICATION ÉVANGÉLIQUE. — 1° Bien que les évangélistes n'en disent rien, il est fort probable que la Vierge Marie faisait partie de ces pieuses femmes qui accompagnèrent Notre-Seigneur et ses disciples dans leurs courses apostoliques, au moins à partir de la seconde année. Luc., VIII, 1-3. Toutefois sa présence ou son souvenir ne sont mentionnés qu'en de rares circonstances.

2° Un jour que le divin Maître conversait longuement avec des pharisiens, dans l'intérieur d'une maison, sa mère et ses frères arrivèrent pour lui parler, et s'efforcèrent en vain de pénétrer jusqu'à lui, tant la foule était grande. La présence de Marie indique immédiatement que cette démarche était commandée par un motif honorable et respectueux. Quelqu'un de l'assistance, s'apercevant de leurs efforts, dit à Jésus : « Voici votre mère et vos frères qui sont dehors et vous demandent. » Le Sauveur, promenant alors ses regards autour de lui et étendant les mains vers ses disciples, répondit : « Ma mère et mes frères sont ceux qui font la volonté du Père, qui écoutent la parole de Dieu et la pratiquent. » Matth., XII, 46-50; Marc., III, 31-35; Luc., VIII, 19-21. Notre-Seigneur met ainsi au-dessus de la parenté naturelle le lien qui unit à Dieu l'âme obéissante et fidèle. Cette déclaration ne pouvait en rien déshonorer sa mère, qui, aux prérogatives de sa maternité, joignait éminemment celles de sa docilité parfaite à toutes les volontés du Père céleste.

3° Il faut expliquer de même l'autre parole que prononce le Sauveur en réponse à cette femme qui s'est écriée dans la foule : « Bienheureux le sein qui vous a porté et les mamelles auxquelles vous vous êtes allaité! » Jésus réplique : « Oui, mais (μενοῦν) heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent! » Luc., XI, 27-28. Ce n'est pas là mettre la Sainte Vierge au second plan, mais tout au contraire faire un éloge délicat de son mérite et inviter toutes les âmes à se procurer le même bonheur qu'elle. Élisabeth a déjà constaté ce bonheur en Marie. Luc., I, 45. Cf. S. Augustin, *De virgin.*, 3, t. XL, col. 398. Un auteur qui écrivait tout au plus au commencement du Ve siècle, et dont les œuvres sont mises à la suite de celles de saint Justin, *Quæst. et respons. ad orthod.*, I, q. 136, t. VI, col. 1389, après avoir remarqué que jamais Notre-Seigneur n'adressa de reproche à sa mère, ajoute : « Dieu n'avait pas choisi une femme quelconque pour qu'elle devînt la mère du Christ, mais celle qui dépassait toutes les autres en vertu. Aussi

le Christ voulut-il que sa mère fût proclamée bienheureuse, à cause de cette vertu même qui lui a valu d'être mère en restant vierge. »

4° Quand le Sauveur vint dans la synagogue de Nazareth, on affecta de s'étonner de sa renommée et de le traiter avec un certain dédain. On disait : « N'est-ce pas le fils du charpentier? Sa mère n'est-elle pas Marie, et ses frères Jacques, Joseph, Jude et Simon? Ses sœurs ne sont-elles pas au milieu de nous? » Matth., XIII, 55, 56; Marc., VI, 3. De ces textes il ressort que saint Joseph était mort, puisqu'on ne parle plus de lui comme habitant Nazareth, et que la Sainte Vierge avait mené dans cette ville une vie assez simple et assez humble pour que rien ne la distinguât des autres femmes de la ville. Les gens de Nazareth n'ont aucune idée du mystère de l'incarnation, et ils croient rabaisser Jésus en prétendant que son père a été le charpentier, et que sa mère a été Marie, une femme en tout semblable aux femmes ordinaires.

5° En dehors de ces circonstances, l'Évangile ne fait aucune mention de Marie, même dans les occasions où sa présence semblerait naturelle. Ainsi elle n'est signalée ni dans les voyages du Sauveur à Jérusalem, ni à la montagne des Béatitudes, ni à la multiplication des pains, ni au cours du voyage de Galilée à Jérusalem, que saint Luc, X-XIX, raconte avec tant de détails, ni à Béthanie, ni à Jérusalem au jour de l'entrée triomphale, ni à l'institution de la sainte Eucharistie. Cet effacement peut s'expliquer en partie par un désir de la Sainte Vierge de n'être mentionnée dans les récits évangéliques que quand c'était absolument nécessaire. Mais il indique surtout la règle de discrétion absolue que la mère du Sauveur tint à suivre pendant tout le ministère apostolique de son divin Fils. N'étant appelée elle-même ni à prêcher ni à agir, elle s'appliquait à ne gêner en rien, par sa présence, l'activité et la liberté d'action de Notre-Seigneur et des hommes qu'il formait à l'apostolat. Son humilité profonde lui défendait d'ailleurs de paraître partout où sa qualité de mère de Jésus eût pu lui attirer quelque gloire.

III. PENDANT LA PASSION DU SAUVEUR. — 1° Marie se trouvait à Jérusalem au moment de la Passion de son divin Fils. C'était l'époque de la Pâque, à laquelle elle ne pouvait manquer de venir prier au Temple. C'était aussi le moment où allait s'accomplir pour elle la prophétie de Siméon. La tradition suppose une rencontre de Marie avec Jésus sur le chemin de la croix. Un plan de Jérusalem, de 1308, indique l'église de Saint-Jean-Baptiste avec le titre de *Pasm. Vgis,* « le Spasme de la Vierge. » Cf. de Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte,* Paris, 1860, p. 438; Liévin, *Guide de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. I, p. 175. L'*Itinerarium Burdigalense,* de 333, et la *Peregrinatio Sylviæ,* un peu postérieure, ne disent rien qui se rapporte à cette tradition. En réalité, c'est seulement au XIVe siècle qu'on commença à localiser les endroits marqués par quelque souvenir de la Passion, et entre autres, celui où la Sainte Vierge se serait évanouie à la vue de son Fils mené au supplice. A partir du XVe siècle, il y a toujours une station de *Sancta Maria de Spasmo* dans les chemins de la croix établis en Europe, à l'imitation de celui de Jérusalem. Cf. Thurston, dans *The Month,* 1900, juil.-sept., p. 1-12, 153-166, 282-293; Boudinhon, *Le Chemin de la Croix,* dans la *Revue du clergé français,* 1er nov. 1901, p. 449-463. La tradition du spasme n'est pas très conforme à l'attitude de Marie au pied de la croix. Néanmoins on comprend cette défaillance physique à un moment où la Sainte Vierge se présente comme femme et comme mère, tandis qu'à la croix elle a à remplir un rôle officiel en vue duquel Dieu lui donne une grâce particulière.

2° Quand Notre-Seigneur fut attaché à la croix, après les premiers moments de tumulte et lorsque les phénomènes extraordinaires qui se produisirent dans la nature commencèrent à répandre l'effroi, la Sainte Vierge, quelques saintes femmes et saint Jean vinrent se placer au pied même de la croix. Marie était debout, dans l'attitude ferme et intrépide qui convenait à la mère du Rédempteur mourant. Cf. S. Ambroise, *De institut. virgin.,* 7, t. XVI, col. 318. Le glaive prédit par Siméon perça alors son âme, mais ne la terrassa pas. Jésus vit à ses pieds sa mère et son disciple bien-aimé. S'adressant à Marie, il lui dit : « Femme, voici ton fils, » puis il dit à saint Jean : « Voici ta mère. » Les Pères expliquent ce texte en ce sens que Notre-Seigneur, sur le point de mourir, ne voulut pas laisser à l'abandon sa mère tendrement aimée, et la confia à saint Jean, auquel il demanda d'être pour elle un véritable fils. Ceux que les évangélistes appellent des « frères de Jésus » n'étaient donc nullement des fils de Marie. C'eût été pour eux une honte que leur mère fût confiée à un autre et Jésus ne l'eût fait d'ailleurs que s'ils avaient été des indignes; or ils l'étaient si peu que trois d'entre eux avaient été mis au nombre des apôtres. Cf. S. Épiphane, *Hær.* LXXVIII, 9, t. XLII, col. 714. A dater de ce jour, saint Jean reçut Marie εἰς τὰ ἴδια, *in sua,* dans ce qui était à lui, dans sa maison. Joa., XIX, 25-27. Seul parmi les Pères, Origène fait une application de ce texte à d'autres que saint Jean. Il dit en effet dans sa préface au commentaire *In Joa.,* 6, t. XIV, col. 32 : « Personne ne peut saisir le sens de l'Évangile s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus ou s'il n'a reçu de Jésus Marie pour qu'elle devienne sa mère... Quiconque est parfait ne vit plus lui-même désormais, mais le Christ vit en lui, et puisque le Christ vit en lui, il est dit de lui à Marie : voici ton fils le Christ. » D'après le savant interprète, un homme n'a donc Marie pour mère qu'indirectement, quand lui-même s'identifie à Jésus par la vie de la grâce. L'idée d'une maternité directe n'apparaît que plusieurs siècles après lui. Au IXe siècle, Georges de Nicomédie, *Or. VIII in S. Mar. assist. cruci,* t. C, col. 1476, fait dire à Notre-Seigneur parlant à sa mère : « Vous tiendrez ma place auprès de lui et de ses compagnons. Car avec lui et en lui je vous confie mes autres disciples. » Puis il le fait parler ainsi à saint Jean : « Je la fais mère et maîtresse non seulement pour toi, mais encore pour tous mes autres disciples. » En Occident, l'explication du texte dans le sens d'une maternité spirituelle de la Sainte Vierge ne se constate qu'au commencement du XIIe siècle, avec Rupert de Deutz. Même saint Bernard, qui meurt dix-huit ans après le précédent, ne songe pas encore à interpréter le texte en ce sens. Il donne à la Sainte Vierge toutes sortes de noms, mais jamais celui de « mère des hommes ». Cf. *Serm. dom. infr. oct. Assumpt.,* 15, t. CLXXXIII, col. 438. Par contre, son contemporain, Géroch, prévôt de Reichersperg, qui meurt en 1169, trente-quatre ans après Rupert, s'exprime dans les mêmes termes que ce dernier. Cf. Géroch, *De glor. et honor. Fil. hom.,* X, 1, t. CXCIV, col. 1105. A partir de ce moment, la doctrine devient de plus en plus commune. Cf. *Tract. de Concept. B. M.,* 33, t. CLIX, col. 315; Bellarmin, *De sept. verb. Christ.,* I, 12, Cologne, 1618, p. 105-113; Bossuet, *Serm. pour la fête de la Nativ.,* 2e part., Bar-le-Duc, 1870, t. VII, p. 244, et note; Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.,* Paris, 1898, p. 544-547; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* t. III, p. 247-274.

3° Marie, présente au Calvaire, assista à la mort de son divin Fils, et très vraisemblablement, avec les saintes femmes venues jusque-là, Joa., XIX, 25; Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40; Luc., XXIII, 49, à sa descente de la croix et à sa sépulture. Le jour du sabbat dut se passer pour elle dans le deuil et dans l'espérance. — Un concile de Cologne, en 1423, can. 11, institua, contre les Hussites, la fête des Douleurs de Marie, à célébrer le vendredi d'après le troisième dimanche qui suit Pâques. Benoît XIV, en 1725, rendit la fête universelle

et la fixa au vendredi de la semaine de la Passion.

VI. Après la résurrection du Sauveur. — *I. Les apparitions du Sauveur ressuscité.* — Les récits évangéliques ne font aucune mention de la Sainte Vierge dans le peu qu'ils racontent à propos des jours qui ont suivi la résurrection. Les Pères s'en sont tenus à ce silence. Georges de Nicomédie, *Or. IX*, t. C, col. 1500, est probablement le premier à dire que, la Sainte Vierge ayant eu une part de choix aux angoisses de la croix, dut jouir avant tous et plus que tous du triomphe de son Fils. Au XIIe siècle, l'idée d'une apparition du Sauveur ressuscité à sa sainte Mère commence à se répandre en Occident avec Rupert, *De div. offic.*, VII, 25, t. CLXX, col. 306, et est admise comme un fait de convenance par Eadmer, *De excell. V. M.*, 6. t. CLIX, 568, puis par saint Bernardin de Sienne, *Quadrag. I, in Resurrect.*, *Serm.* LII, 3; saint Ignace de Loyola, *Exercic. spir.*, *de resurrect.*, Ia *appar.*; Suarez, *De myst. vit. Christ.*, XLIX, 1; Maldonat, *In IV Evang.*, *ad XXVIII Matth.*, etc. Cf. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, t. I, p. 322-325. Les mêmes raisons de convenance permettent de supposer plusieurs apparitions du divin Maître à Marie, entre sa résurrection et son ascension. Peut-être la Sainte Vierge assista-t-elle d'ailleurs avec grand empressement aux rendez-vous assignés en Galilée, Matth., XXVIII, 7, 10, 16; Marc., XVI, 7, et à l'ascension de son divin Fils. L'Évangile et la tradition sont muets à ce sujet.

II. La Pentecôte. — 1° Aussitôt après l'ascension, les Apôtres et les disciples se retirèrent à Jérusalem, dans le cénacle, au nombre d'environ cent vingt. Il y avait avec eux plusieurs des saintes femmes venues de Galilée, et « Marie, mère de Jésus ». Malgré sa haute dignité et son incomparable sainteté, ce n'était pas elle qui exerçait l'autorité et prenait la parole dans l'assemblée, mais Pierre, établi chef de l'Église par le Sauveur. Act., I, 15. Tous priaient ensemble d'une manière continue, Act., I, 14, se rendant également dans le Temple pour louer et bénir Dieu. Luc., XXIV, 53. La Vierge Marie remplissait ainsi vis-à-vis de l'Église à son berceau des devoirs analogues à ceux dont elle s'était acquittée jadis envers l'enfant Jésus. Sa prière contribuait à la ferveur des autres et communiquait à leurs désirs des instances plus capables d'attirer la grâce de l'Esprit-Saint.

2° Le jour de la Pentecôte, Marie priait encore au milieu des disciples quand l'Esprit descendit « sur chacun d'eux ». Act., II, 3, 4. Elle le reçut donc aussi. L'Esprit de Dieu avait pris possession de l'âme de Marie dès le premier instant de sa conception. Il était venu en elle pour opérer le mystère de l'incarnation, Luc., I, 35, et lui donner les grâces nécessaires à l'accomplissement de sa mission vis-à-vis du Verbe incarné. Il revint à la Pentecôte augmenter encore la grâce en elle, peut-être aussi la mettre en mesure de remplir de nouveaux devoirs vis-à-vis de l'Église et de l'humanité.

III. Les dernières années de Marie. — 1° Après la Pentecôte, la Sainte Vierge demeura à Jérusalem, à la garde de saint Jean, auquel Notre-Seigneur l'avait confiée. Sa présence cependant ne paralysa en rien le ministère de l'Apôtre, non seulement à Jérusalem, mais même en dehors de la ville. Act., VIII, 14-17. Il en était absent au premier et au dernier voyage de saint Paul, Gal., I, 18, 19; Act., XXI, 18; mais il assistait au concile de Jérusalem, en l'an 51 ou 52. Son départ définitif pour Éphèse n'eut très probablement lieu qu'après la mort de la Sainte Vierge. Voir Jean (Saint), t. III, col. 1161, 1162. Un voile épais couvre la vie de Marie durant cette période. Sans nul doute, elle était pour tous un exemple et un encouragement. S'il est dit des premiers chrétiens qu'ils « persévéraient dans la doctrine des Apôtres, restaient unis, rompaient le pain et priaient assidûment », Act., II, 42, ces paroles s'appliquent éminemment à elle.

2° L'absence de documents authentiques ne permet pas de dire si la Sainte Vierge passa une partie de ses dernières années hors de Jérusalem ou de Palestine. Ceux qui supposent qu'elle fit un séjour à Éphèse, s'appuient sur un texte obscur et incomplet de la lettre synodale du concile d'Éphèse, qui peut vouloir dire tout simplement que « là le théologien Jean et la Vierge sainte Marie » avaient une église consacrée en leur honneur. Cf. t. I, col. 1136, et Labbe, *Collect. Concil.*, t. III, p. 573. L'apôtre saint Jean avait été inhumé à Éphèse, Eusèbe, *H. E.*, III, 31; V, 24, t. XX, col. 280, 493, et l'église élevée sur son tombeau était l'*Apostolicon*, voir t. II, col. 1847-1849, et non celle dans laquelle se réunit le concile d'Éphèse. La phrase de la lettre synodale ne peut donc signifier que « là même », ἔνθα, se trouvaient les tombeaux de Jean le théologien et de la Vierge sainte Marie. Il est vrai que Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. I, p. 467-471; dom Calmet, *Dict. de la Bible*, art. *Jean, Marie*, Paris, 1846, t. II, col. 902; t. III, col. 975-976, et d'autres pensent que la Sainte Vierge a vécu à Éphèse et y a été inhumée. Mais cela ne ressort nullement du texte de la lettre. Bien plus probablement celle-ci visait la double église dont on a retrouvé les ruines à Éphèse. Ce monument forme un rectangle de 88 mètres de long sur 33 de large. A l'intérieur, il y avait une première abside au milieu de l'église et une seconde au chevet, ce qui permet de supposer une basilique ayant une partie dédiée à la Sainte Vierge et l'autre à saint Jean. Cf. Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, Paris, 1896, p. 131-133. On a cru trouver à Panaghia Kapouli, sur une colline à 15 kilomètres d'Éphèse, les restes d'une maison qu'aurait habitée la Sainte Vierge. Cf. [Poulin], *Panaghia-Capouli*, Paris, 1896; Gabriélovich, *Éphèse ou Jérusalem, tombeau de la Sainte Vierge*, Paris, 1897; Gouyet, *Découverte dans la montagne d'Ephèse de la maison où la T. S. Vierge est morte*, Paris, 1898. Cette maison, recherchée et découverte d'après les indications de Catherine Emmerich, *Vie de la Sainte Vierge*, Tournai, 1869, p. 480, 481, serait celle où Marie a vécu ses dernières années et près de laquelle elle a été inhumée. Une pareille affirmation ne saurait avoir plus de valeur historique que les autres descriptions de Catherine. L'exactitude de ce qu'elle a pu dire des ruines de Panaghia-Kapouli, dans leur état actuel, n'entraîne pas logiquement celle de la destination qu'elle lui attribue. Mgr Timoni, archevêque de Smyrne, écrit judicieusement en tête de *Panaghia-Capouli* : « Chacun est libre entièrement de garder son opinion personnelle. » La thèse ne s'impose donc à aucun titre. On ne conçoit guère d'ailleurs saint Jean s'établissant dans la montagne, à 15 kilomètres d'Éphèse, avec la Sainte Vierge, qui ne serait venue là que pour ne pas se séparer de celui auquel Notre-Seigneur l'avait confiée. On concevra moins encore que les anciens Pères, qui mentionnent à Éphèse le tombeau de saint Jean, et même celui d'une fille de Philippe, cf. Polycrate, dans Eusèbe, *H. E.*, XIII, 31, t. XX, col. 280, ne fassent jamais la moindre allusion au séjour et au tombeau de Marie. Le premier qui en parle est un évêque jacobite du XIIIe siècle, G. Aboulfarage, surnommé Bar-Hébræus, qui raconte que saint Jean conduisit avec lui la Sainte Vierge à Patmos, fonda ensuite l'Église d'Éphèse, et ensevelit la bienheureuse Marie, sans qu'on sache où il l'inhuma. Cf. Assemani, *Bibliot. orient.*, Rome, 1719-1728, t. III, p. 318. L'inexactitude des deux premiers renseignements dispose assez peu à accepter le troisième. Benoit XIV, *De fest. D. N. J. C.*, I, VII, 101, dit que Marie suivit saint Jean à Éphèse et y mourut. En parlant de l'assomption de Marie, il ne paraît pas très ferme dans son opinion favorable à Éphèse. Il voulait cependant

enlever du bréviaire les leçons qui mentionnent la mort de la Sainte Vierge à Jérusalem. Le temps lui manqua pour faire exécuter sa décision. Cf. Arnaldi, *Super transitu B. M. V.*, Gênes, 1879, t. I, c. I. En somme, le séjour de la Sainte Vierge à Éphèse est possible. Mais les documents authentiques qui l'attesteraient font défaut jusqu'à ce jour, et les probabilités sont presque toutes contraires à cette hypothèse. Cf. Le Camus, *Les sept Églises,* p. 133-136; Jos. Nirschl, *Das Grab der heiligen Jungfrau Maria,* Mayence, 1896; Id., *Das Haus und Grab der heiligen Jungfrau,* Mayence, 1900; Barnabé d'Alsace, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem,* in-8°, Jerusalem, 1903; Gabriélovich, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Éphèse, réponse au P. Barnabé,* in-8°, Paris, 1905.

3° Le séjour continu de la Sainte Vierge à Jérusalem jusqu'à sa mort ne laisse pas non plus de présenter certaines difficultés. Saint Jean ne demeura pas lui-même dans cette ville d'une manière constante. D'autre part, la persécution y sévit plusieurs fois et dispersa les chrétiens. Act., VIII, 1; XII, 1. Que devint pendant ce temps la Très Sainte Vierge? Après tout, il n'était pas nécessaire que, pour réaliser le vœu du Sauveur, saint Jean fût sans cesse auprès de Marie. Il ne manquait pas de disciples pour le suppléer momentanément, et quand les temps devenaient difficiles, il ne devait pas être malaisé de ménager un refuge à la Sainte Vierge à distance de la ville. L'antiquité n'a laissé aucun renseignement à ce sujet.

IV. LA MORT, LA RÉSURRECTION ET L'ASSOMPTION DE MARIE. — 1° L'histoire ne dit rien au sujet de ces événements. Les apocryphes ont cherché à suppléer à son silence. Il existe un écrit grec connu sous le nom d'*Historia dormitionis et assumptionis B. M. V.,* mis sous le nom de saint Jean lui-même. Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, p. 287. C. Tischendorf, *Apocal. apocriph., Mariæ dormitio,* Leipzig, 1856, p. XXXIV, estime que les parties essentielles du texte pourraient remonter au IVe, peut-être même au IIe siècle. De ce premier texte paraissent dériver d'autres récits ou des versions arabes, syriaques et autres, et spécialement le *De transitu V. M.,* mis sous le nom de saint Méliton de Sardes, t. V, col. 1231-1240. Cf. Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 131-185. Le pape Gélase, t. LIX, col. 152, rangea cet écrit parmi les livres qu'il condamnait. On trouve aussi dans le pseudo-Aréopagite, *Div. nom.*, III, 2, t. III, col. 681, une allusion à la mort de la Sainte Vierge. Cf. P. Halloix, *Vit. Dionys. Areop.*, 6, t. IV, col. 747-750; J. de Voragine, *La légende dorée,* trad. Roze, Paris, 1902. t. II, p. 415-459. Ces récits. diversement remaniés, n'ont probablement atteint leur forme définitive qu'au Ve siècle. On y voit intervenir, autour de la Sainte Vierge mourante, les anges Gabriel et Michel, Notre-Seigneur lui-même, les Apôtres rassemblés miraculeusement de diverses régions, des disciples marquants, et enfin, par une réplique servile des récits évangéliques, Joa., XX, 24-29, saint Thomas arrivé après tous les autres, provoquant la réouverture du tombeau et la constatation de la disparition du corps. Cet épisode de saint Thomas ne se lit pas dans le *De transitu V. M.* Il est rejeté, avec plusieurs autres détails, par la fausse lettre de saint Jérôme à Paula et à Eustochium, t. XXX, col. 122-145, qui ne date d'ailleurs que du IXe siècle. Voir t. I, col. 1134.

2° Modeste, évêque de Jérusalem dans le premier tiers du VIIe siècle, *Serm. in Assumpt.*, t. LXXXVI, col. 3288-3300, est le témoin le plus ancien qui place au mont Sion le lieu de la dormition de la Sainte Vierge. Il y avait à cet endroit une église célèbre, qui renfermait, assurait-on, le cénacle de l'Eucharistie et la chambre haute de la Pentecôte. A dater du VIIe siècle, on localisa dans cette église l'emplacement précis qui aurait été illustré par la mort de Marie. On peut s'étonner que cette tradition, si elle est exacte, n'apparaisse que si tardivement, alors que celle qui concerne le cénacle peut remonter jusqu'aux temps apostoliques. D'autres traditions placent le lieu de la dormition au mont des Oliviers, où le *Commemoratorium de Casis Dei* adressé à Charlemagne signale une église dédiée à sainte Marie. Cf. Tobler. *Itiner. Terr. sanct.,* t. I, p. 302. Peut-être cette seconde tradition n'était-elle qu'une tentative pour rattacher le souvenir de la Sainte Vierge à l'Éléona, comme la première la rattachait au cénacle. Ces localisations avaient pour but de fixer près des lieux de réunion des fidèles de Jérusalem le souvenir de la mort de Marie; elles sont relativement trop récentes pour fournir des données certaines sur le lieu même de la dormition. Cf. Zahn, *Die Dormitio Sanctæ Virginis und das Haus des Johannes Marcus,* dans la *Neue Kirchl. Zeitschrift,* Leipzig, t. X, 1898, p. 5; Séjourné, *Le lieu de la dormition de la T. S. Vierge,* et Lagrange, *La dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean Marc,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 141-144, 589-600; Mommert, *Die Dormitio,* Leipzig, 1899. En somme, on ne peut rien dire de précis ni sur le lieu où Marie passa ses dernières années, ni sur l'âge qu'elle atteignit, ni sur les circonstances particulières de sa mort, ni sur l'endroit où arriva cet événement.

3° Saint Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 11, t. XLI, col. 716, a cru devoir douter de la réalité de cette mort. Il n'a pas été suivi. On a compris que la mère n'avait pas à être exemptée d'une loi que son divin Fils avait voulu subir. L'enseignement commun, à partir d'Albert le Grand, *Super missus,* q. CXXXII, *Oper.*, t. XX, p. 89, est que la Vierge Marie mourut sans douleur et par l'effet de son amour. Cf. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes,* t. II, p. 326-339.

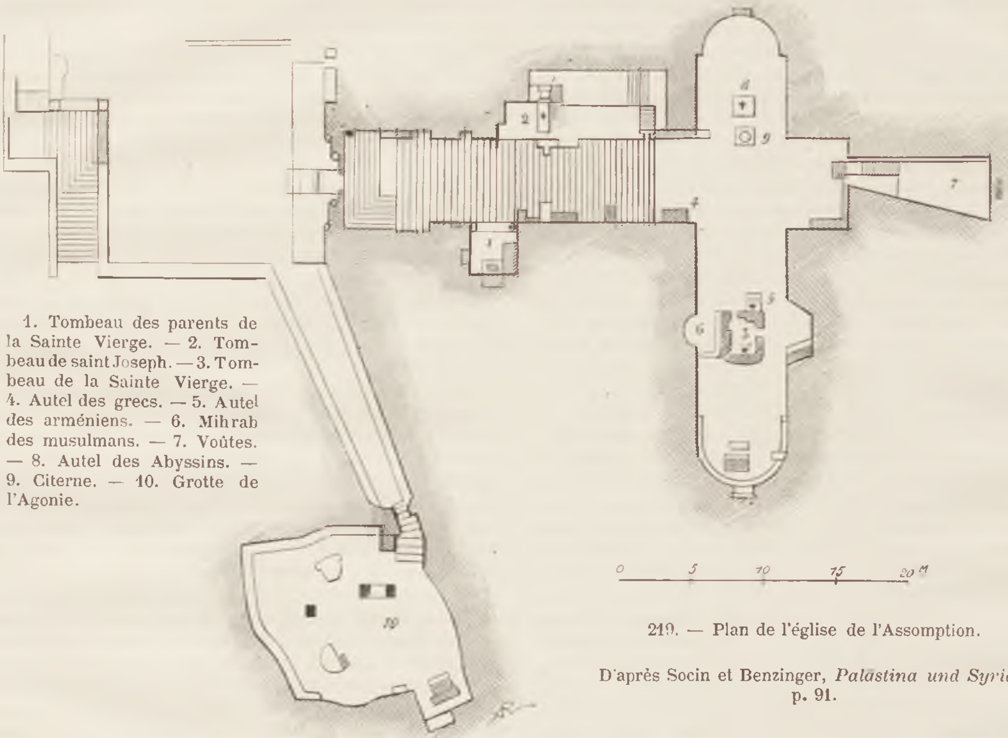
4° C'est l'évêque de Jérusalem, Juvénal, qui le premier, en 451, signala la présence du tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem. Il est à noter que saint Jérôme, le pèlerin de Bordeaux et sainte Sylvie n'en font aucune mention. L'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie, désirant consacrer à la Vierge Marie une église aux Blaquernes, à Constantinople, auraient demandé à l'évêque de Jérusalem de prendre dans le tombeau de Gethsémani les précieux restes de la mère de Dieu, et de les leur envoyer. Juvénal, invoquant une ancienne tradition, répondit que le corps sacré avait été emporté au ciel. Il se contenta d'envoyer à Constantinople le cercueil et les linges du tombeau sacré. Toute cette histoire est racontée par un certain Euthymius, dont le récit est inséré dans une homélie de saint Jean Damascène, *Hom. II in dormit. B. V. M.,* 18, t. XCVI, col. 748, qu'on lit encore au Bréviaire, *Lect. IV infr. oct. Assumpt., II noct.* Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* Fribourg, 1875, t. III, p. 572, pense que le passage d'Euthymius a été ajouté après coup dans l'homélie. On se demande aussi quel est cet Euthymius qui cite, à pareille date, le pseudo-Denys l'Aréopagite, *De div. nomin.,* III, 2, t. III, col. 690. Enfin, l'évêque Juvénal n'est pas digne d'une confiance absolue. On connaît ses intrigues pour se faire attribuer une juridiction patriarcale par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Saint Léon, *Epist.,* CXIX, 4, t. LIV, col. 1044, l'accuse d'avoir fabriqué de fausses pièces pour arriver à ses fins. Il lui écrit à lui-même pour déplorer une conduite par laquelle il s'est mis hors d'état de résister aux hérétiques; il lui rappelle les lieux saints qu'il a sous les yeux, même le mont des Oliviers, mais sans aucune allusion au tombeau de la Sainte Vierge. *Epist. CXXXIX,* 1, 2, t. LIV, col. 1103, 1105. Ce silence ne doit pas étonner, le saint pape entrant trop peu dans le détail pour être amené à parler du tombeau de Gethsémani. Toujours est-il qu'on doit se demander jusqu'à quel point il faut s'en rapporter à ce que dit Juvénal, ou à ce que lui fait dire Euthymius. Il ne suit pas de là cependant que le fond de la tradition sur l'existence du tombeau de Marie à Gethsémani soit à rejeter. Tout ce que contiennent les deux apocryphes

n'est pas faux, cf. Épiphane, monach., *De vit. sanct. Deip.*, t. CXX, col. 148, et depuis Juvénal et saint Jean Damascène, l'opinion la plus générale a été que la Sainte Vierge fut inhumée dans la vallée de Josaphat, à l'endroit où existe aujourd'hui l'église de l'Assomption. En somme, la tradition en faveur de l'authenticité de ce tombeau remonterait au moins à l'époque des apocryphes, c'est-à-dire aux environs de l'an 400.

5° La basilique qui recouvre le tombeau aurait été fondée à peu près dans le même temps. Le tombeau lui-même a dû être taillé primitivement dans un massif rocheux; il est maintenant à une grande profondeur, à cause de l'exhaussement du sol de la vallée. L'église actuelle a été bâtie par les latins, pour remplacer l'ancienne, il est à croire que le jardin de Gethsémani appartenait à des amis du Sauveur, Joa., XVIII, 2, il paraîtrait tout naturel que ceux-ci y eussent offert une sépulture, peut-être même auparavant, quand besoin était, un asile à la Vierge Marie. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 253.

6° Sur l'assomption de la Sainte Vierge, voir ASSOMPTION, t. I, col. 1132-1138, et *Dict. de théologie catholique*, t. I, col. 2127-2140; Kellner, *Heortologie*, p. 148-151.

VII. DANS LES ÉCRITS DES APÔTRES. — 1° *Les Épîtres.* — Un seul passage fait une allusion directe à la Sainte Vierge. C'est celui où saint Paul dit aux Galates, IV, 4, que Dieu a envoyé son Fils « fait de la femme », γενο-



1. Tombeau des parents de la Sainte Vierge. — 2. Tombeau de saint Joseph. — 3. Tombeau de la Sainte Vierge. — 4. Autel des grecs. — 5. Autel des arméniens. — 6. Mihrab des musulmans. — 7. Voûtes. — 8. Autel des Abyssins. — 9. Citerne. — 10. Grotte de l'Agonie.

219. — Plan de l'église de l'Assomption.

D'après Socin et Benzinger, *Palästina und Syrien*, p. 91.

qui tombait en ruines. Un escalier de quarante-huit marches conduit à la petite basilique souterraine en forme de croix latine, de trente mètres de long sur huit de large. Toutes les communautés chrétiennes peuvent officier dans ce sanctuaire; les musulmans mêmes y ont une place pour prier; les latins en sont seuls exclus depuis 1757. Cf. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 346-350. Au deux tiers de l'église, en allant vers l'est, s'élève un petit édicule à peu près carré, relié par un mur à la paroi sud et surmonté d'une coupole à peine visible. On accède dans cet édicule par deux portes; quatre ou cinq personnes peuvent à peine y tenir, et de nombreuses lampes y brûlent continuellement. Une banquette en pierre, creusée en forme d'auge, et recouverte par un autel, occupe la partie orientale de l'édicule. C'est là qu'aurait été déposé le corps de la Vierge Marie (fig. 219). Cf. Socin-Benzinger, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. 90-91. A droite de la petite façade de l'église de l'Assomption s'ouvre un couloir aboutissant à un escalier de quelques marches par lequel on accède dans la grotte de l'Agonie. Voir t. III, col. 232. Le tombeau de la Sainte Vierge est à peine à vingt-cinq mètres de cette grotte en ligne droite. Comme μένον ἐκ γυναικός, *factum ex muliere.* Quelques manuscrits grecs et latins, suivis par plusieurs Pères, lisent : γεννωμένον ἐκ γυναικός, *natum ex muliere,* « né de la femme. » Photius, *Ad Amphiloch.*, q. 228, t. CI, col. 1024, montre que la leçon γεννωμένον est inacceptable, parce que le Christ n'est pas « naissant » de la Vierge, mais « né » une fois pour toutes, γεγεννημένος ou γεννηθείς. La variante latine *natum* ne présente pas le même inconvénient; mais le V. Bède, *In Luc.*, XI, 27, t. XCII, col. 480, la réprouve avec raison parce qu'elle affaiblit le sens. Dans un autre passage, saint Paul emploie la première expression en parlant du même sujet : γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, *factus ex semine David secundum carnem.* Rom., I, 3. Tertullien, *De carn. Christ.*, 20, t. II, col. 786, remarque que le mot *factum* dit plus que le mot *natum ;* en employant le premier terme, l'Apôtre « rappela le Verbe *fait* chair et affirma la réalité de la chair *faite* de la Vierge ». Le mot *mulier,* « femme, » ne constitue aucune atteinte à l'idée de la virginité de Marie; il désigne simplement le sexe, comme le grec γυνή, sans impliquer d'autre sens. Telle est bien du reste la pensée que saint Paul veut insinuer aux Galates, puisqu'il parle d'un homme uniquement « fait de la

femme ». Cf. Tertullien, *De virgin. vel.*, 6, t. II, col. 897; S. Cyrille Hieros., *Catech.*, XII, 31, t. XXXIII, col. 766; S. Jérôme, *In epist. ad Galat.*, II, 4, t. XXVI, col. 372.

2° *L'Apocalypse.* — Saint Jean ne nomme pas une seule fois la Sainte Vierge par son nom de « Marie »; il l'appelle « mère de Jésus ». Joa., II, 1, 3; XIX, 25, 26. Les rapports plus intimes qu'il a eus avec elle, durant un bon nombre d'années, la connaissance plus parfaite qu'il a acquise de sa sainteté et l'intelligence qu'il a dû avoir de sa mission auprès de l'Église naissante, permettent d'attendre de lui au moins quelque allusion à cette Vierge dont la garde lui avait été confiée. Cette allusion paraît de prime abord se rencontrer dans le passage suivant de l'Apocalypse, XII, 1-6 : « Une grande merveille apparut dans le ciel : Une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles. Elle portait dans son sein, criait en enfantant et était à la torture pour enfanter. Un autre signe apparut dans le ciel : Un grand serpent roux, ayant sept têtes et dix cornes... Le serpent se tint devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son fils quand elle l'aurait mis au monde. Et elle enfanta un fils qui devait gouverner toutes les nations avec une verge de fer. Et son fils fut enlevé vers Dieu et vers son trône. Et la femme s'enfuit dans la solitude, où elle avait une demeure préparée par Dieu. » La femme décrite dans ce passage est avant tout l'Église, dont saint Jean annonce les destinées dans tout le cours de ce livre. C'est l'Église et non la Sainte Vierge, qui crie et souffre pour mettre au monde ses enfants. Mais Marie est à la fois la figure et le personnage le plus saillant de l'Église. Marie et l'Église se superposent l'une à l'autre dans la vision de saint Jean, et, si certains traits conviennent mieux à cette dernière, d'autres semblent mieux s'adapter à la Sainte Vierge. C'est elle dont le Fils a gouverné les nations avec la verge de fer, Ps. II, 9, et ensuite a été enlevé vers Dieu et vers son trône, au jour de son ascension, pendant que la femme, sa mère, se retirait dans la solitude préparée par Dieu, sous la garde de l'apôtre saint Jean. Marie et l'Église ont également le soleil pour parure, la lune pour escabeau, les étoiles pour couronne. Le serpent, le diable du paradis terrestre, Apoc., XII, 9; XX, 2, a voulu dévorer l'enfant de Marie dès sa naissance, quand il le fit poursuivre par Hérode; à mesure que l'Église enfante les âmes à la grâce, il est encore là pour les perdre. Bien que l'Église soit au premier plan dans cette description, il paraît donc indéniable que saint Jean avait aussi la Sainte Vierge devant les yeux. Cette idée est déjà exprimée dans le *Serm. IV de symbolo ad catechum.*, 1, attribué à saint Augustin, t. XL, col. 661, où on lit au sujet du texte de l'Apocalypse : « Personne de vous n'ignore que le serpent est le diable. Cette femme désigne la Vierge Marie qui, dans une intégrité parfaite, a engendré notre chef, et qui a représenté en elle-même la figure de la sainte Église; de sorte que, de même qu'elle est restée vierge en engendrant son Fils, ainsi l'Église ne cesse d'engendrer ses enfants sans perdre sa virginité. » Cette interprétation, bien que n'ayant très probablement pas saint Augustin pour auteur, tire une importance particulière de ce fait que l'Église l'a insérée dans son office. *In vigil. Pentecost.*, *II Noct.*, *lect.* V. L'Église a également introduit le passage de l'Apocalypse dans l'office de l'Immaculée Conception, *II Noct. resp.* VI, ce qui indique la légitimité de son application à la Sainte Vierge. Cette application avait d'ailleurs été déjà faite par d'autres anciens auteurs, celui d'une *Exposit. in Apocal.*, dans les œuvres de saint Ambroise, t. XVII, col. 876; Haymon d'Halberstadt, *In Apoc.*, III, 12, t. CXVII, col. 1080; Alcuin, *Comm. in Apoc.*, V, 12, t. C, col. 1152; Cassiodore, *Complexion. in Apoc.*, *ad* XII, 7, t. LXX, col. 1411; Richard de S. Victor, *Explic. in Cant.*, 39, t. CXCVI, col. 517; Rupert, *Comm. in Apoc.*, VII, 12, t. CLXIX, col. 1039; S. Bernard, *Serm. de XII prærog. B. V. M.*, 3, t. CLXXXIII, col. 430, etc. Bossuet, qui dans son *Explication de l'Apocalypse*, Bar-le-Duc, 1870, t. II, p. 228, entend de l'Église le commencement du chapitre XII, ne laisse pas ailleurs, *Serm. pour la fête de l'Assompt.*, 2e p., t. VII, p. 643, d'appliquer les mêmes paroles à la Sainte Vierge. Newman, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique*, p. 62-71, explique le silence des plus anciens Pères, par rapport à cette interprétation, en remarquant qu'ils ne demandaient des lumières à la Sainte Écriture que sur les points de doctrine attaqués de leur temps. Il ajoute que l'idée de la Vierge avec son Enfant était familière aux premiers chrétiens, comme le démontrent les peintures des catacombes, et que « l'Église n'eût pas été représentée par l'Apôtre sous cette image particulière, si la bienheureuse Vierge Marie n'eût pas été élevée au-dessus de toute créature et vénérée par tous les fidèles ». P. 68; cf. *Hist. du développement de la doct. chrét.*, trad. J. Gondon, Paris, 1848, p. 385-387. Il n'y a pas là, en ce qui concerne la Sainte Vierge, un simple sens accommodatice, comme on l'a prétendu quelquefois, cf. Drach, *Apocal.*, Paris, 1873, p. 114, mais un vrai sens littéral, qui tantôt lui convient à elle seule et tantôt convient en même temps à l'Église. Cf. R. M. de la Broise, *Mulier amicta sole*, dans les *Études* des RR. PP. Jésuites, t. LXXI, avril-juin 1897, p. 289; Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, t. IV, p. 59-84.

VIII. Chez les premiers chrétiens. — Les monuments des premiers âges du christianisme révèlent quelle place tenait déjà la Sainte Vierge dans la piété et dans le culte. — 1° Aucune peinture ne nous a conservé les traits de la mère du Sauveur. Les madones byzantines, dites de saint Luc, ne datent guère que du VIe siècle et ne reproduisent qu'un type de convention. On en connaît au moins vingt-sept exemplaires, dont dix dans la seule ville de Rome. Cf. Lecanu, *Histoire de la Sainte Vierge*, p. 454-456. Voir Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 792. Aussi saint Augustin, *De Trinit.*, VIII, 5, t. XLII, col. 952, pouvait-il dire : « Nous ne connaissons pas la figure de la Vierge Marie... Son visage était-il tel qu'il se présente à notre esprit quand nous parlons d'elle ou que nous nous la rappelons, nous n'en savons absolument rien, nous ne le croyons pas. » Les images de Marie qu'ont exécutées les premiers chrétiens ne sont donc pas des portraits. La plus ancienne est celle du cimetière de Priscille. Elle représente la Vierge tenant l'enfant Jésus comme pour l'allaiter; une étoile brille au-dessus d'elle et près d'elle se tient un prophète, Isaïe, ou peut-être Michée (t. I, fig. 102, col. 394). La peinture est d'un beau style classique, comparable à celui des peintures de Pompéi. On s'accorde à la dater du commencement du IIe siècle. La Vierge est plusieurs fois figurée dans des scènes de l'adoration des mages, au IIIe siècle, dans les cimetières de Domitille et de Calixte; au IVe, dans celui des Saints-Pierre-et-Marcellin. Voir fig. 170 et 171, col. 547. Dans cette dernière scène, elle apparaît nu-tête, contrairement à l'usage. Au cimetière Ostrien, la Vierge est représentée avec une gracieuse figure, les bras à demi étendus et l'enfant Jésus devant elle (fig. 220). Cette peinture, qui est du IVe siècle et postérieure à Constantin, a servi ensuite de type à beaucoup d'autres. Les saints figuraient sur les tombes des premiers chrétiens surtout comme avocats des âmes. Or Marie était avocate par excellence, ainsi que la nomme saint Irénée, *Adv. hæres.*, V, 17, t. VII, col. 1175. Aussi est-elle toujours à la place d'honneur, ordinairement assise sur une chaise voilée, ce qui marque la puissance qu'on lui attribue. « Assurément on ne peut affirmer que ces images elles-mêmes aient été d'abord un objet de culte; on avait trop soin, dans les premiers siècles, d'écarter tout ce qui avait quelque ressemblance avec l'idolâtrie...

Mais supposé que les chrétiens n'aient pas eu dès lors une dévotion spéciale envers la T. S. Vierge, comment expliquer qu'ils aient tant multiplié son image sur les parois des catacombes, où on l'a retrouvée une vingtaine de fois, sur les verres dorés et sur les sarcophages? Sans doute, il y en aurait un bien plus grand nombre encore, si tant de monuments n'avaient été détruits et si même nous connaissions tous ceux qui subsistent cachés sous les décombres. » H. Marucchi, *Élém. d'archéol. chrét.*, t. I, Paris et Rome, 1899, p. 321. Cf. De Rossi, *Imagini scelte della B. V. Maria, tratte dalle Cata-*



220. — La Vierge et l'enfant Jésus. Peinture du cimetière Ostrien.
D'après Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, pl. 173.

combe Romane, Rome, 1863; M. Wolter, *Les catacombes de Rome,* trad. Alter, Paris, 1872, p. 38-52.

2° Des tombeaux des catacombes et de la chaux des « loculi » on a retiré, entre autres objets, des verres dorés composés ordinairement de deux disques soudés au feu, entre lesquels on a gravé ou dessiné sur or différents sujets. Cf. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro,* Rome, 1858. Ces verres remontent en général au IIIe ou au IVe siècle. La Sainte Vierge y est assez souvent représentée, avec la légende MARIA ou MARA. Un



221. — Marie et les Apôtres Pierre et Paul. Fond de verre.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro,* 1858, pl. IX, n. 7.

des spécimens les plus significatifs est celui dans lequel Marie apparaît debout, les mains étendues, entre saint Pierre et saint Paul (fig. 221), comme un personnage supérieur aux deux autres. Les premiers chrétiens ne pouvaient indiquer d'une manière plus claire quelle place ils attribuaient à Marie dans leur vénération. Sur un autre verre, on voit sainte Agnès à côté de la Sainte Vierge. Ces objets, antérieurs au concile d'Éphèse, ainsi que les peintures des catacombes, démontrent que le culte de la Sainte Vierge n'est pas la conséquence de ce concile, mais qu'il est contemporain des origines chrétiennes, au moins sous sa forme la plus élémentaire. Cf. F. A. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten,* Stuttgart, 1886; Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 788-792.

3° Une autre forme de dévotion des premiers chrétiens pour la Sainte Vierge est le nom de « Marie » qu'ils aiment à porter et qui se rencontre dans les inscriptions, à partir de la fin du IVe siècle. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 515.

IX. Chez les Juifs. — Quand les disciples du Sauveur se multiplièrent et que l'Évangile se propagea dans le monde, les Juifs s'efforcèrent de jeter le discrédit sur la personne de Notre-Seigneur, et sur son œuvre. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 17, 108, t. VI, col. 512, 719, atteste qu'ils envoyèrent dans ce but des émissaires dans toutes les synagogues de la dispersion. Afin de déshonorer le Sauveur dans sa naissance, ils lui attribuaient pour père un misérable aventurier, Joseph Pandéra, qui aurait été le séducteur de Marie. Cette allégation se trouve déjà dans Celse. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, II, 32, t. XI, col. 852. Ils l'appelaient aussi « fils de *satda* », c'est-à-dire de l'adultère. Ces odieux outrages reviennent fréquemment dans la Gémara. Cf. *Sanhedrin,* fol. 67, 1; *Schabbath,* fol. 104, 2; *Jer. Chaghigah,* fol. 77, 4; *Babyl. Chaghigah,* fol. 4, 2; *Midrasch Koheleth,* x, 5, etc. Le nom de Pandéra est le même que celui de Panther, qui se trouve introduit dans la généalogie de Notre-Seigneur, on ne sait sur quel fondement, par saint Épiphane, *Hær.* LXXVIII, t. XLII, col. 728, et par saint Jean Damascène, *De fide orthodox.*, IV, 14, t. XCIV, col. 1157. D'après le premier, Panther serait le grand-père de saint Joseph, et, d'après le second, le père de Barpanther, père lui-même de saint Joachim. Cf. *In fest. S. Joachim, lect.* VIII. C'était probablement le nom d'un ancêtre du Sauveur, qui n'entrait pas dans la généalogie directe. Saint Épiphane et saint Jean Damascène lui donnèrent une place dans la généalogie, et les Juifs en abusèrent en le faisant servir de base à leurs calomnies. D'après le Talmud, le nom de Panther fut celui d'un ami et d'un officier d'Hérode Antipas, qui résidait à Magdala, et auquel Marie-Made-

leine se serait attachée après avoir quitté son mari, Pappus ben Juda. Cf. Lightfoot, *Hor. hebraic. in Matth.*, XXVII, 56. Il se peut que les talmudistes aient choisi ce nom décrié pour en tirer prétexte à leurs calomnies, en confondant à dessein la mère de Jésus avec Marie-Madeleine. Tout ce que la haine des Juifs avait inventé contre Notre-Seigneur depuis l'origine, prit corps au XIIe siècle dans un livre intitulé *Tholdoth Yeschu,* « histoire de Jésus. » Les calomnies sur la naissance de Jésus y sont longuement reproduites. Ses miracles sont reconnus, mais attribués à la vertu magique du nom de Jéhovah. Jésus les aurait opérés, prétend-on, pour prouver que sa mère l'avait enfanté sans cesser d'être vierge, conformément à la prophétie d'Isaïe, VII, 14. Ainsi, jusque dans le mensonge, la vérité se fait jour. On peut voir une analyse de ce pamphlet dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. XII, col. 444-463. Cf. Pauvert, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1867, p. 26-30. Il a été vigoureusement réfuté par un protestant, d'ailleurs acharné contre le catholicisme, J. C. Wagenseil, *Tela ignea Satanæ, hoc est arcani et horribilis Judæorum, adversus Christum Deum et christianam religionem, libri ἀνέκδοτοι*, 2 in-4°, Altorf, 1681. Quant aux allégations du Talmud contre la Sainte Vierge, on ne les imprima pas toujours dans toutes les éditions, par crainte de l'indignation des chrétiens; mais il était enjoint aux rabbins de les enseigner de vive voix. Cf. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 167, 168. Mahomet lui-même réprouva les procédés employés par les Juifs; il dit dans le Coran, *Sur.*, IV, 155 : « A l'infidélité ils ont joint la calomnie contre Marie. » En plusieurs autres endroits, *Sur.*, III, 37-42; XIX, 16-21; LXVI, 12, il affirme avec respect la virginité de Marie. Voir J.-J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus B. Mariæ Virginis, omnia complectens quæ de gloriosa Virgine Deipara reperiuntur,* 13 in-4°, Paris, Migne, 1866; A. Kurz, *Mariologie oder Lehre der katholischen Kirche über die allersel. Jungfrau Maria,* in-8°, Ratisbonne, 1881; Warner, *Compendium historicum eorum quæ Mahumedani de Christo tradiderunt,* Liège, 1643; Weil, *Biblische Legende der Muselmänner,* Francfort, 1845, p. 230. — Voir aussi von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten,* 2e édit., Stuttgart, 1886; *Benrath, *Zur Geschichte der Marienverehrung,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1886; Marianus, *Jesus und Maria in ihrer ausseren Gestalt und Schönheit,* Cologne, 1870; *Mrs Jameson, *Legends of the Madonna as represented in the fine arts,* Londres, 1852; Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge, études archéologiques et iconographiques,* 2 in-4°, Paris, 1878; Liell, *Die Darstellungen der allerseligen Jungfrau und Gottesgebärin Maria,* Fribourg-en-Brisgau, 1887; A. Jannucci, *De Deiparentis Assumptione,* Turin, 1884; A. Schäfer, *Die Gottesmutter in der heiligen Schrift,* in-8°, Munster, 1887; A. Venturi, *La Madonna,* Milan, 1900; Olav Sinding, *Mariæ Tod und Himmelfahrt. Ein Beitrag zur Kenntniss der frühmittelalterlichen Denkmäler,* Christiania, 1903; H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* Band I, *Die bildilichen Darstellungen Gottes, der allerseligsten Jungfrau,* Fribourg-en-Brisgau, 1894; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VIII, 1893, articles *Maria, Marienfeste, Marienlegende, Marienwallfahrtsorte,* col. 711, 802, 831, 846.

H. LESÊTRE.

3. MARIE-MADELEINE (grec : Μαρία ἡ Μαγδαληνή; Vulgate : *Maria Magdalena*), femme de Magdala, qui fut convertie par le Sauveur et s'attacha à lui. Les Évangélistes nomment trois femmes : la pécheresse, Marie de Béthanie sœur de Marthe et Marie-Madeleine, qui ont été identifiées par les uns et distinguées par les autres. Il y a donc lieu de voir d'abord ce qui est raconté de chacune d'elles et ensuite d'étudier les raisons favorables et défavorables à l'identification.

I. LA PÉCHERESSE. — 1° Notre-Seigneur était en Galilée, dans une ville, probablement à Capharnaüm, quand un pharisien, nommé Simon, l'invita à un repas. Une femme connue dans la ville sous le nom de « pécheresse » le sut, vint dans la salle du festin avec un vase d'albâtre rempli de parfum, et, se tenant en arrière du Sauveur, près de ses pieds (ce que rendait possible la disposition des lits, voir LIT, col. 1289), elle se mit à arroser ses pieds de ses larmes, à les essuyer de ses cheveux, à les baiser et à les oindre de parfum. Ce spectacle scandalisa le pharisien; il pensait en lui-même que, si Jésus était un prophète, il aurait su quel genre de femme il avait près de lui et l'aurait écartée. Le Sauveur fit alors ressortir ce que l'acte de cette femme avait de louable, par comparaison surtout avec l'accueil quelque peu froid que Simon lui avait ménagé à lui-même. Il ajouta : « Beaucoup de péchés lui sont remis parce qu'elle a beaucoup aimé. » Puis il dit à la pécheresse : « Tes péchés te sont remis. » Comme on s'étonnait, il la congédia en lui disant : « Ta foi t'a sauvée, va en paix. » Luc., VII, 36-50.

2° La pécheresse en question était une femme qui avait acquis un mauvais renom par ses désordres publics, soit dans la ville même de Capharnaüm, soit dans les environs. Il fallait aussi qu'elle fût d'un certain rang pour attirer ainsi l'attention sur elle; il est probable qu'une femme du menu peuple eût passé à peu près inaperçue, malgré sa mauvaise conduite. Elle cherchait évidemment à se rencontrer avec Jésus, car, dès qu'elle le sut dans la maison de Simon, elle accourut, avec un parfum qui avait du prix et que n'aurait pu se procurer une personne sans aisance. Le récit de saint Luc ne dit pas si auparavant cette femme avait reçu quelque avertissement ou quelque bienfait du Sauveur. Mais, au témoignage même de celui-ci, elle a au cœur la foi et un grand amour; son attitude est celle de l'humilité et du repentir; son assurance atteste à la fois l'habitude qu'elle doit avoir des usages de la société aisée et l'impérieux besoin qu'elle éprouve de manifester à Jésus les sentiments qui l'animent. — 3° Notre-Seigneur attend l'intervention tacite de Simon pour sembler s'apercevoir de ce qui se passe. La petite parabole qu'il lui adresse sur les deux débiteurs auxquels le maître remet des dettes très inégales est une merveille de délicatesse et d'à-propos. Simon est autorisé à se reconnaître dans le débiteur qui doit moins et qui, en conséquence, montre moins d'amour; mais dès lors il est obligé d'avouer que, vis-à-vis de la femme qu'il incrimine, avec raison d'ailleurs, l'indulgence de son hôte s'explique par l'équilibre constaté entre le péché passé et l'amour présent. — 4° Les mots : « Tes péchés te sont remis, » opèrent ce qu'ils expriment. Les auditeurs les entendent comme tels. On pourrait penser que la pécheresse a au cœur un tel amour et un tel repentir que déjà ses péchés lui ont été remis, et que le Sauveur ne fait que lui donner l'assurance du pardon. Mais les paroles qui précèdent : « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé, » paraissent plutôt signifier que la rémission est actuelle et que, par conséquent, l'amour qu'a eu jusque-là la pécheresse, si grand qu'il ait été, n'a pas encore été assez parfait pour opérer la rémission sans l'intervention du Sauveur.

II. MARIE DE BÉTHANIE, SŒUR DE MARTHE. — 1° *L'hospitalité donnée au Sauveur.* — 1. Au cours de son voyage à travers la Galilée et la Pérée, le Sauveur arriva εἰς κώμην τινά, *in quoddam castellum,* « dans un certain bourg, » que l'évangéliste ne détermine pas autrement. Luc., X, 30. Beaucoup pensent que ce bourg n'est autre que Béthanie, que saint Jean, XI, 1, appelle κώμη, *castellum,* « bourg de Marie et de Marthe. » L'identité des deux localités n'est cependant pas démontrée. Béthanie

pouvait être la résidence habituelle de Marie, de Marthe et de Lazare, sans empêcher les deux sœurs d'avoir une maison dans un autre bourg, en Galilée. Si d'autre part on observe que saint Luc, IX, 44-XIX, 40, raconte tout d'un trait le dernier voyage de Notre-Seigneur de la Galilée à Jérusalem, il est difficile de placer à Béthanie, par conséquent au terme du voyage, un épisode qui, dans le récit de l'évangéliste, vient presque au commencement et a dû se passer en Galilée. Ou bien il ne faut tenir aucun compte de l'ordre que saint Luc, I, 3, déclare avoir mis dans son récit et admettre que l'écrivain sacré, qui ailleurs nomme deux fois Béthanie,' XIX, 29; XXIV, 50, a ici des raisons pour ne le désigner que par une vague appellation. Ces remarques ont, ce semble, plus de poids que celles qu'on met en avant pour identifier avec Béthanie le bourg dont il est ici question. — 2. Marthe reçut dans sa maison le Sauveur et son cortège, et pendant qu'elle se multipliait pour tout préparer, sa sœur, Marie, se tenait aux pieds du Sauveur et l'écoutait. Sur une observation de Marthe, le Sauveur dit de Marie : « Elle a choisi la bonne part, τὴν ἀγαθὴν μερίδα, *optimam partem,* qui ne lui sera pas ôtée. » Luc., X, 38-42. Cette bonne part, la part par excellence, c'est celle qui consiste à écouter le Sauveur, à recevoir ses lumières, à méditer ses enseignements, à vivre de sa grâce. Voir MARTHE.

2° *La résurrection de Lazare.* — 1. Lazare n'était pas avec ses deux sœurs dans le bourg de Galilée où s'arrêta Notre-Seigneur. Quand celles-ci furent revenues à Béthanie, leur frère tomba dangereusement malade. Saint Jean, XI, 2, dit ici que « Marie était celle qui oignit le Seigneur avec le parfum et lui essuya les pieds avec ses cheveux ». — 2. Les deux sœurs envoyèrent avertir Notre-Seigneur de la maladie de leur frère. Plusieurs jours après, le Sauveur arriva quand le malade était mort depuis quatre jours. Marthe alla au-devant de lui. Marie silencieuse et contemplative, telle qu'elle s'était montrée dans la précédente rencontre, était demeurée à la maison. Informée par sa sœur de la présence de Jésus, elle alla à lui aussitôt et, se jetant à ses genoux, elle lui répéta les mêmes paroles que Marthe : « Seigneur, si vous aviez été ici, mon frère ne serait pas mort. » Les larmes de Marie et celles de tous les Juifs qui se trouvaient là émurent le Sauveur, qui alors ressuscita Lazare. Joa., XI, 1-44.

3° *Le festin de Béthanie.* — 1. Quelque temps après cette résurrection, six jours seulement avant la Pâque, Simon le lépreux, de Béthanie, offrit un festin à Notre-Seigneur. Lazare fut au nombre des convives. Marthe servait, c'est-à-dire présidait au service; car elle se trouvait dans une maison amie et les femmes ne prenaient pas ordinairement part au festin, surtout avec des docteurs juifs. Pendant le repas, une femme que saint Matthieu, XXVI, 7, et saint Marc, XIV, 3, ne nomment pas, mais que saint Jean, XII, 3, appelle Marie, entra avec un vase de parfum précieux, le brisa, en répandit le contenu sur la tête et sur les pieds du Sauveur, et essuya ses pieds avec ses cheveux. C'était, de la part de Marie, le même silence discret, la même générosité et le même amour que dans la première onction. Mais cette fois la pécheresse pardonnée, comblée de nouveaux bienfaits et admise dans l'intimité du divin Maître, s'enhardissait jusqu'à répandre son parfum sur la tête même de celui qu'elle vénérait. Quelques assistants, Judas surtout, murmurèrent de ce qu'ils tenaient pour une profusion inutile. Notre-Seigneur leur dit : « Pourquoi êtes-vous désagréables à cette femme? Ce qu'elle a fait pour moi est bien. En répandant ce parfum sur mon corps, elle a préludé à ma sépulture. Je vous le dis en vérité, partout où sera prêché cet évangile, dans le monde entier, on racontera à sa louange ce qu'elle a fait. » Matth., XXVI, 6-13; Marc., XIV, 3-9; Joa., XII, 1-11. Saint Matthieu et saint Luc racontent ce festin après avoir dit qu'on était à deux jours de la Pâque. Matth., XXVI, 2; Marc., XIV, 1. Mais l'indication précise fournie par saint Jean, XII, 1, autorise à penser que les deux premiers évangélistes ont assigné cette place à leur récit non pour qu'il soit commandé par la date qui précède et qui se rapporte au complot des princes des prêtres, mais pour le rattacher à ce qu'ils disent immédiatement après du marché conclu par Judas. — 2. Après s'être demandé, à la suite de quelques autres, si le récit des quatre évangélistes ne se rapporterait pas au même fait, saint Ambroise, *Evang. sec. Luc.,* VI, 12-30, t. XV, col. 1671-1676, commente le récit de saint Luc en y mêlant les traits particuliers aux autres évangélistes, comme s'il n'y avait eu qu'un seul repas et une seule onction. Depuis lors, un certain nombre d'auteurs ont affirmé l'identité des deux récits. A y regarder de près, on n'y voit de commun que le nom de l'hôte, Simon, le repas et l'onction. Toutes les circonstances diffèrent. On a d'un côté une pécheresse, de l'autre Marie, sœur de Marthe, désignée par son nom; d'un côté, une onction sur les pieds, de l'autre une onction sur les pieds et sur la tête; d'un côté un vase dont on répand le contenu, de l'autre un vase qu'on brise; d'un côté, un murmure intérieur de Simon sur l'accueil fait par Jésus à l'acte d'une pécheresse, de l'autre un murmure formulé à voix haute par Judas et des disciples sur la prodigalité de Marie; d'un côté une parabole adressée à Simon et la rémission des péchés accordée à la pécheresse, de l'autre des observations aux disciples et des éloges à Marie. De plus, le premier Simon est un pharisien, le second un lépreux guéri. Le nom de Simon était si commun chez les Juifs que, sur douze Apôtres, deux le portaient. On ne doit donc guère s'étonner qu'il y ait eu un Simon invitant Notre-Seigneur en Galilée plus d'un an avant sa mort, et un autre lui offrant un repas à Béthanie six jours avant sa mort. Enfin saint Jean, XI, 2, suppose deux onctions de Marie et il est excessif de dire avec Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine,* Paris, 1865, t. I, p. 64, qu'on ne peut nier l'unité des deux onctions sans mériter une censure théologique.

III. MARIE-MADELEINE. — 1° *A la suite du Sauveur.* — Marie-Madeleine apparaît pour la première fois parmi les saintes femmes qui accompagnaient le Sauveur dans ses courses apostoliques et le servaient à l'aide de leurs propres ressources. C'étaient donc des personnes de quelque aisance. La première nommée est « Marie, qui est appelée Madeleine », *Magdalena,* et qui devait très probablement son nom à la ville de Magdala, sur la côte occidentale du lac de Tibériade, voir MAGDALA, col. 539, soit qu'elle y fût née, soit qu'elle y habitât depuis longtemps et y fût bien connue. Saint Luc achève de la qualifier en disant « de qui sept démons étaient sortis ». Elle n'était pas seule dans ce cas; car les quelques femmes qui accompagnaient ainsi le Sauveur « avaient été guéries d'esprits malins et de maladies ». Luc., VIII, 2. C'est évidemment Notre-Seigneur qui les avait guéries, Marc., XVI, 9, et la reconnaissance inspirait leur dévouement. De ce que Marie-Madeleine avait été possédée de sept démons, il ne suit pas nécessairement qu'elle avait été pleine de vices, comme le croit saint Grégoire. *Hom. in Evang.,* XXXIII, 1, t. LXXVI, col. 1239. La possession du démon pouvait à la rigueur s'expliquer par d'autres causes que le péché. Le Talmud représente Marie-Madeleine comme mariée d'abord à un Juif, Pappus ben Juda, qu'elle aurait abandonné pour suivre un officier d'Hérode Antipas, nommé Panther, et résidant à Magdala. Ailleurs, il la traite de *satda,* « adultère, » et dit qu'elle était *magdila,* c'est-à-dire pliant des cheveux de femme. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ in Matth.,* XXVII, 56; *in Luc.,* VIII, 2; Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.,* p. 389, 1459. On ne peut ajouter grande foi à ces renseigne-

ments. Cf. Sepp, *La vie de N.-S. J.-C.*, trad. Ch. Sainte-Foi, Paris, 1861, t. I, p. 461-463.

2° *Au Calvaire.* — 1. Marie-Madeleine n'était pas au nombre de ces femmes qui se lamentaient en suivant Jésus conduit au Calvaire; ces femmes en effet étaient de Jérusalem et Notre-Seigneur leur parla comme à des mères de famille. Luc., XXIII, 27-29. Mais elle se tenait au pied de la croix, quand le Sauveur parla à sa mère et à saint Jean. Joa., XIX, 25. Comme toutes les autres, elle restait debout, *stabant*, et non dans cette attitude tourmentée et désespérée que les peintres lui ont prêtée si souvent. Il ne convenait pas que son dévouement pour le divin Maître crucifié se départît alors de cette réserve dont la fermeté courageuse de Marie lui donnait l'exemple. — 2. Quand Jésus eut expiré, elle se mit respectueusement à distance, avec les autres femmes, pour contempler le solennel et douloureux spectacle que présentait le Calvaire. Matth., XXVII, 55, 56; Marc., XV, 40, 41; Luc., XXIII, 49. — 3. Elle assista pieusement à la sépulture hâtive du Sauveur, sans que rien n'indique qu'elle y ait pris part. Mais elle regarda attentivement où l'on plaçait le corps du divin Maître, Marc., XV, 47; Luc., XXIII, 55, et quand la pierre eut été roulée à l'entrée du sépulcre, elle s'assit à côté. Matth., XXVII, 61. Avant le commencement du sabbat, c'est-à-dire avant l'apparition des étoiles, le vendredi soir, elle dut s'en retourner à la ville, pendant que les autres femmes préparaient déjà des aromates et des parfums, pour compléter l'ensevelissement du Sauveur. Luc., XXIII, 56.

3° *Au sépulcre du ressuscité.* — 1. Au soir du sabbat, après l'apparition des étoiles qui marquait le commencement d'une nouvelle journée, Marie-Madeleine et les autres femmes achetèrent des aromates, pour aller ensuite achever l'ensevelissement, et avant la fin de la nuit, elles partirent pour le sépulcre où elles arrivèrent quand il faisait à peine jour. Matth., XXVIII, 1; Marc., XVI, 1, 2; Luc., XXIV. 1; Joa., XX, 1. — 2. Quand elles furent auprès du sépulcre, elles virent que la pierre qui en fermait l'entrée avait été roulée de côté. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1477. Elles entrèrent alors et furent consternées en constatant que le corps ne s'y trouvait plus. Luc., XXIV, 3-4. Aussitôt Marie-Madeleine tira la conclusion qui lui paraissait s'imposer, et, revenant à la hâte vers les apôtres Pierre et Jean, elle leur dit, comme parlant en son nom et en celui de ses compagnes : « Ils ont enlevé le Seigneur du sépulcre et nous ne savons pas où ils l'ont placé. » Joa., XX, 2. Elle ne désigne que vaguement les auteurs de l'enlèvement, car elle ne sait si ce sont des amis ou des ennemis. Pierre et Jean partirent aussitôt et constatèrent que le sépulcre était vide. Joa., XX, 3-10. — 3. Marie-Madeleine, qui les avait suivis, resta après leur départ à pleurer debout près du monument. Bien qu' elle le sût vide, elle s'inclina à un moment, par un instinct bien naturel, afin de regarder encore par la porte surbaissée. Elle vit alors deux anges vêtus de blanc, assis sur la banquette funéraire, l'un à la tête et l'autre aux pieds. Ils lui dirent : « Femme, pourquoi pleures-tu? » Elle répondit : « Ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis. » Puis, se retournant, elle vit Jésus, debout devant elle; mais, au lieu de le reconnaître, même quand il lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu? Qui cherches-tu? » elle le prit pour le jardinier, dont la présence s'expliquait mieux que toute autre à pareille heure, et elle lui dit : « Seigneur, si tu l'as enlevé, dis-moi où tu l'as mis et je le prendrai. » Elle est si pleine de la pensée du Sauveur enseveli qu'elle ne le désigne même pas nommément. Jésus lui dit alors ces simples mots : « Marie! » — « Maître! » s'écria-t-elle aussitôt en se retournant tout à fait vers lui, et elle se jeta à ses pieds pour les embrasser et le retenir. Mais Jésus reprit : μή ἅπτου μου. Joa., XX, 17. La Vulgate traduit : *noli me tangere*, « ne me touche pas. » D'autres traduisent autrement, parce qu'ils ne s'expliquent pas comment le Sauveur défendrait à Marie-Madeleine de le toucher, alors qu'il le permet aux saintes femmes, Matth., XXVIII, 9, et qu'il le commande à saint Thomas. Joa., XX, 27. Le verbe grec, ἅπτω, disent-ils, est comme un fréquentatif de la racine ἁφ, « toucher, » il indique un contact prolongé, intensif, et signifie « ajuster, attacher, se saisir d'une chose », d'où le substantif ἅμμα, « attache. » Cf. Bailly-Egger, *Dict. grec-français*, Paris, 1895, p. 255, 22(2. D'après eux, le sens du grec est donc : « Ne t'attache pas à moi, » ne me traite pas comme si tu ne devais plus être séparée de moi, comme si tu étais appelée à me suivre là où je vais. — Le Seigneur ajouta qu'il n'était pas monté vers son Père avec son humanité, que par conséquent il n'apparaissait pas encore pour prendre avec lui ceux qui étaient ses amis. Il commanda enfin à Marie-Madeleine d'aller dire à ses frères : « Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. » Joa., XX, 11-17. Cette apparition est indiquée par saint Marc, XVI, 9, en ces termes : « Ressuscité le matin du premier jour de la semaine, il apparut d'abord à Marie-Madeleine, de laquelle il avait chassé sept démons. » — 4. Marie-Madeleine s'acquitta de son message et dit aux disciples : « J'ai vu le Seigneur et voici ce qu'il m'a dit. » Joa., XX, 18. Ceux-ci étaient dans la désolation et dans les larmes; mais loin d'ajouter foi aux paroles de Marie-Madeleine et des autres saintes femmes, ils prirent leurs affirmations pour des inventions d'esprits en délire. Marc., XVI, 10, 11; Luc., XXIV, 10, 11. Les deux disciples d'Emmaüs font allusion à ces récits des femmes, mais sans y croire. Luc., XXIV, 22-24. Les Évangélistes ne parlent plus ensuite de Marie-Madeleine. — 5. Il est très vraisemblable qu'elle assista aux principales manifestations de Notre-Seigneur en Galilée et ensuite à son ascension. Elle devait être aussi au nombre des femmes qui se trouvaient dans le cénacle avec la Sainte Vierge et qui reçurent le Saint-Esprit à la Pentecôte. Act., I, 14; II, 3. Mais son nom n'apparaît plus dans les Livres Saints.

IV. IDENTITÉ DES TROIS MARIE. — 1° *Diversité des opinions.* — 1. Les Pères ne sont pas tous du même sentiment sur la question des trois Marie. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 8, t. VIII, col. 430, n'en admet qu'une. Origène, *In Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1721, fait de la pécheresse de saint Luc, des Marie de saint Matthieu et de saint Marc, et de la Marie-Madeleine de saint Jean, trois personnes différentes. Il est suivi par Théophylacte, Euthymius, Sévère ou Servius dans la *Catena Lucæ*, VII, t. I, col. 775, etc. Les *Constitutions apostoliques*, III, 6, t. I, col. 769, et saint Jean Chrysostome, *Hom.*, LXII, 1, t. VIII, col. 342, distinguent nettement entre la pécheresse et la sœur de Lazare. Tertullien, *De pudicit.*, XI, t. II, col. 1001, les identifie. Saint Ambroise, *In Luc.*, *VI*, 14, t. XV, col. 1672, regarde la non-identité comme possible, mais il ajoute que la pécheresse a fort bien pu devenir une femme plus parfaite. Saint Hilaire, *In Ps. CXXII*, 5, t. IX, col. 748, est pour la distinction. Saint Jérôme, *Interpret. Origen. in Cant.*, *Hom.* I et II, t. XXIII, col. 1123, 1130; *In Matth.*, IV, 26, 7, t. XXVI, col. 191, sans doute sous l'influence d'Origène, admet que les deux onctions ont été faites par deux femmes différentes. Saint Augustin tantôt croit à l'identité, *De consens. Evang.*, II, 79, t. XXXIV, col. 1155, et tantôt hésite à l'affirmer. *In Joa.*, *XLIX*, 11, t. XXXV, col. 1748. L'auteur du *Sermo XXXV*, *ad frat. in eremo*, inséré dans ses œuvres, t. XL, col. 1298, bien que postérieur à ce Père, affirme catégoriquement que Marie la pécheresse est la sœur de Marthe et qu'à la résurrection elle est devenue « l'apôtre des apôtres ». Saint Grégoire le Grand, *In Ezech.*, I, 8, 2; *Hom. in Evang.*, II, 33, 1, t. LXXVI, col. 854, 1239; *Epist.*, XXV, t. LXXVII, col. 877; *Expos. in I Reg.*, IV, 3, 13, t. LXXIX, col. 243, est invariablement pour l'identité des trois Marie. Saint Bernard partage le même avis, *Serm. III Dom. VI post Pent.*, 4; *Serm. III in Assumpt. B. M.*, 2; *Serm. IV in Dedic. Eccles.*, 3, non cependant

sans quelque hésitation. *Serm. XII in Cant., 6,* t. CLXXXIII, col. 342, 422, 527, 831. L'opinion de saint Grégoire fit néanmoins autorité dans l'Église; au moyen âge, on admit en général l'identité des trois Marie. L'hymne de saint Odon de Cluny, en l'honneur de sainte Marie-Madeleine, ne fait qu'une même personne de la pécheresse, de la sœur de Lazare et de la Madeleine de la résurrection. L'hymne de Godescalc ne fait aucune allusion à la sœur de Lazare et de Marthe. Cf. U. Chevallier, *Poésie liturgique traditionnelle,* Tournai, 1894, p. 200-201. La même remarque s'applique à l'hymne *Collaudemus,* du XIVe ou XVe siècle, cf. Daniel, *Thesaurus hymnologicus,* Halle, 1841, p. 311, à la prière de Fr. Pétrarque à sainte Marie-Madeleine, cf. F. Clément, *Carmina e poetis christ. excerpta,* Paris, 1867, p. 551, et aux hymnes actuelles du Bréviaire romain. — 2. Les auteurs modernes ont été également divisés sur la question. J. Bollandus, *Acta Sanctorum,* julii t. V, p. 187, admit l'identité des trois personnages. Lefèvre d'Étaples, *De Maria Magdalena,* Paris, 1516, 1518; *De tribus et unica Magdalena,* Paris, 1519, soutint avec éclat la thèse de la distinction des trois Marie. Il fut combattu par l'évêque de Rochester, John Fisher, *De unica Magdalena libri tres,* Paris, 1519, et par le théologien français Noël Beda, *Scholastica declaratio sententiæ et ritus Ecclesiæ de unica Magdalena,* Paris, 1519. En 1521, la faculté de théologie de la Sorbonne prescrivit d'enseigner la thèse contraire à celle de Lefèvre d'Étaples. Cf. Duplessis d'Argentré, *Collect. judicior. de novis error.,* Paris, 1728, t. III, 1, p. VI. Néanmoins Bossuet, *Sur les trois Magdeleine,* édit. Migne, Paris, 1856, t. V, col. 1647, croit plus conforme à la lettre de l'Évangile de distinguer trois personnages. Plusieurs anciens bréviaires français fêtaient aussi trois Marie distinctes. Aujourd'hui l'office de l'Église, au 22 juillet, fait appel au triple souvenir évangélique de la pécheresse, de la sœur de Lazare et de la fervente amie de Jésus ressuscité. Sans constituer un argument proprement dit, cette identification liturgique indique au moins qu'il n'existe aucune raison démonstrative contre l'unité des trois Marie. Parmi les auteurs plus récents, Sepp, *La vie de N.-S. J.-C.,* trad. C. Sainte-Foi, Paris, 1861, t. I, p. 464; Lecanu, *Histoire de N.-S. J.-C.,* Paris, 1863, p. 225, et Pauvert, *Vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1867, t. I, p. 261, font deux personnes de la pécheresse et de Marie-Madeleine; l'identité des deux est admise par Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence,* 2 in-4°, Paris, 1865, t. I, p. 1-283; Lacordaire, *Sainte Marie-Madeleine,* Paris, 1872, p. 93-100; Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli,* Florence, 1874, t. II, p. 418; Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1880, t. I, p. 381; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* Paris, 1877, t. II, p. 261; Fillion, *Évang. selon S. Luc,* Paris, 1882, p. 166, 167; Didon, *Jésus-Christ,* Paris, 1891, t. I, p. 352; Ollivier, *Les amitiés de Jésus,* Paris, 1895, p. 214-245; Coleridge, *La vie de notre vie,* t. XVII, trad. Petit, Paris, 1896, p. 430-435; Chevallier, *Récits évangéliques,* Paris, 1891, p. 218-220; Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1901, t. II, p. 324; *Il santo Vangelo di N. S. G. C.,* Rome, 1902, p. 90, 188. Cf. *Acta sanctorum,* 22 juillet.

2° *Exposé des arguments.* — 1. Ceux qui admettent la distinction des trois Marie font valoir les raisons suivantes : Saint Luc, VII, 37, parle d'une femme qui était connue dans la ville comme pécheresse; or, la sœur de Marthe paraît avoir été dans une situation qui ne permet guère de supposer qu'elle ait pu mériter une qualification si déshonorante. — Le même Évangéliste, après avoir ainsi nommé la pécheresse, mentionne immédiatement après, parmi les pieuses femmes qui suivaient Jésus, « Marie, qui est appelée Madeleine, et de qui sept démons étaient sortis. » Luc., VIII, 2. Comme il n'établit aucune relation entre les deux personnages, nommés si près l'un de l'autre avec des qualifications différentes, c'est donc qu'ils sont distincts. — Notre-Seigneur ne semble pas avoir connu la pécheresse avant le repas chez le pharisien, Luc., VII, 37-39, tandis que la sœur de Lazare appartenait à une famille amie dont le Sauveur fréquentait volontiers la demeure à Béthanie. Joa., XI, 32; XII, 3. — Marie-Madeleine était vraisemblablement originaire de Galilée, puisque son nom se tire de la ville de Magdala, tandis que la sœur de Marthe, selon toute probabilité, était de Béthanie, en Judée. — Il est vrai que saint Jean, XI, 2, dit que Marie, sœur de Lazare, est celle qui oignit le Seigneur et lui essuya les pieds avec ses cheveux; mais ce verset est une parenthèse qui sert à mieux faire connaître Marie par une action qui n'était pas encore accomplie, mais qui appartenait à l'histoire du passé au moment où l'Évangéliste écrivait. Des noms différents désignent les trois femmes. Or, dit Bossuet à la fin de sa note sur les *Trois Magdeleine,* « il ne s'agit pas de prouver qu'il est impossible que les trois soient la même; il faut prouver que l'Évangile force à n'en croire qu'une, ou du moins que ce soit son sens le plus naturel. » — 2. Ceux qui n'admettent que deux Marie acceptent l'identification de Marie-Madeleine et de Marie, sœur de Marthe, mais distinguent d'avec elle la pécheresse, comme semble le faire saint Luc, VII, 37; VIII, 2. — 3. Les partisans de l'identité des trois Marie établissent ainsi leur thèse : Saint Jean, XI, 2, en présentant Marie, sœur de Marthe, comme celle qui avait précédemment oint le Sauveur, ne peut que se référer au récit de saint Luc, VII, 36-50, le seul qui ait parlé avant lui d'une onction faite au Sauveur par une femme. Or cette femme était la pécheresse. Marie, sœur de Marthe, que l'Évangile présente comme une contemplative, Luc., X, 38-42, une femme pleine de foi en Notre-Seigneur, Joa., XI, 32, 33, et animée à son égard de la plus affectueuse vénération, Matth., XXVI, 7; Marc., XIV, 3; Joa., XII, 2, n'était donc autre que l'ancienne pécheresse convertie. — Cette première identification entraîne naturellement celle de Marie, sœur de Marthe, avec Marie-Madeleine. Partout où elle apparaît dans l'Évangile, à la suite de Jésus, au Calvaire, à la résurrection, Marie-Madeleine est l'âme « qui aime beaucoup », Luc., VII, 47, qui s'attache à Notre-Seigneur comme à « la meilleure part », Luc., X, 42, qui montre le caractère généreux, décidé, profondément dévoué, propre à l'héroïne du festin de Béthanie. Joa., XII, 3. Il fallait être averti pour ne faire de la pécheresse et de Marie, sœur de Marthe, qu'une même personne; mais, de prime abord, il semble tout naturel d'identifier Marie-Madeleine d'une part avec la pécheresse, d'autre part avec la sœur de Marthe. Sans doute, sa possession par sept démons, Marc., XVI, 9; Luc., VIII, 2, ne la désigne pas nécessairement comme pécheresse scandaleuse; mais elle n'empêche pas non plus cette dernière qualification d'avoir été possible, elle la rend même probable. — Le verset de saint Jean, XI, 2, ne peut se rapporter à l'onction qui se fera à Béthanie même, dans quelques jours. L'Évangéliste parle d'un fait passé, ἡ ἀλείψασα, *quæ unxit,* « qui oignit; » il parle de la même manière quand il s'agit d'actions déjà accomplies par les personnes qu'il nomme, VII, 50; XVIII, 14; XXI, 20, tandis que, de Juda qui doit trahir, il dit : ἔμελλεν παραδιδόναι, *erat traditurus,* VI, 72. Or la seule femme qui antérieurement se soit signalée par l'acte que rappelle saint Jean, c'est la pécheresse dont saint Luc, VII, 36-50, a raconté le trait sans la nommer. Cf. S. Augustin, *De consen. Evangel.,* II, 79, 154, t. XXXIV, col. 1155. Les textes présentent toutefois de graves dificultés, qui rendent l'identification quelque peu difficile à expliquer. Ainsi, comme le font remarquer les partisans de la distinction, saint Luc, VII, 36-50, après avoir raconté l'épisode de la pécheresse, passe aussitôt au récit des courses apostoliques du Sauveur et dit qu'il était accompagné de femmes, entre

lesquelles « Marie, qu'on appelle Madeleine, de qui sept démons étaient sortis ». Luc., VIII, 2. Il n'établit aucune relation entre cette dernière et la pécheresse dont il vient de parler; il présente au contraire Marie-Madeleine comme un personnage tout nouveau. Cette façon de parler peut s'expliquer cependant d'une manière assez plausible. Saint Luc se sera abstenu à dessein de donner le nom de la pécheresse soit pour ne point déshonorer Marie-Madeleine, devenue ensuite si illustre, soit pour ne pas scandaliser quelques-uns de ses lecteurs en montrant la pécheresse convertie si vite admise à la suite de Jésus. Ce scandale a du reste ému un certain nombre d'auteurs, qui se sont refusés à croire que le Sauveur pût admettre parmi les saintes femmes une personne si décriée précédemment. Mais, aux yeux des Juifs, cette admission ne fut pas plus étonnante que celle de Matthieu au nombre des apôtres. Il se peut aussi que saint Luc ait transcrit ses sources telles qu'il les trouvait. Tous conviennent qu'il l'a fait dans ses deux premiers chapitres; pourquoi n'aurait-il pas reproduit l'histoire de la pécheresse sans la nommer, parce qu'on ne la nommait pas de son temps? Saint Jean la fit connaître plus tard, alors qu'il n'y avait plus d'inconvénient à dire son nom. Saint Marc, II, 14, et saint Luc, V, 27, ne pouvant se dispenser ni de raconter la vocation du publicain Matthieu, ni de désigner cet homme par un nom propre, ne l'appellent-ils pas du nom moins connu de Lévi? L'évangéliste aura écrit avec la même réserve au sujet de Marie-Madeleine. Cf. Coleridge, *La vie de notre vie*, t. XVII, trad. Petit, Paris, 1896, p. 430-435. — On constate aussi que saint Jean parle tantôt de Marie, sœur de Marthe, XI, 1-45; XII, 3, tantôt de Marie-Madeleine, XIX, 25; XX, 1-18, sans jamais indiquer qu'il s'agit du même personnage. Mais il faut remarquer que, dans les récits de la passion et de la résurrection, plusieurs Marie sont en scène et que dès lors il devient indispensable de désigner la sœur de Marthe par son surnom de Madeleine. D'ailleurs, quand la clarté du récit n'exige pas ce surnom, saint Jean ne lui donne que le nom de Marie, et c'est avec ce seul nom, son nom habituel par conséquent, que Notre-Seigneur l'interpelle pour se faire reconnaître. Joa., XX, 11, 16. — Ces difficultés tirées des textes ne sont donc pas insurmontables, et, en tenant compte surtout de l'identité des caractères, on est en droit d'affirmer comme probable que les trois Marie n'en font qu'une. « L'opinion qui tient pour une seule et même personne Marie-Madeleine, Marie, sœur de Lazare, et la pécheresse, est la plus probable; elle n'est pas en opposition avec le texte évangélique, a un appui solide dans la tradition ancienne et ne se heurte à aucune difficulté assez sérieuse pour atténuer la valeur de cette tradition. » Corluy, *Comment. in Evang. S. Joa.*, Gand, 1880, p. 263-279. Cf. Wouters, *In histor. et concord. Evang.*, XV, 1, dans le *Sacræ Scripturæ Curs. compl.*, de Migne, Paris, 1840, t. XXIII, col. 917-925; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 399-401.

V. MARIE-MADELEINE APRÈS LA PENTECÔTE. — On ne sait rien de certain sur la vie de Marie-Madeleine après la Pentecôte ni sur le lieu de sa mort. Au VIe siècle, on vénérait son tombeau à Éphèse. Cf. Grégoire de Tours, *De gloria martyr.*, 29, t. LXXI, col. 731. L'higoumène Daniel prétend avoir vu encore à Éphèse, en 1106, le tombeau et la tête de Marie-Madeleine. Cf. Tomaschek, *Comptes rendus de l'Acad. de Vienne*, t. CXXIV, p. 33. Les historiens byzantins racontent que l'empereur Léon VI, en 899, fit transporter à Constantinople le corps de la sainte. Cf. Leo Grammaticus, t. CVIII, col. 1108, etc. Les martyrologes et les écrivains d'Occident, à cette époque, ne disent de Marie-Madeleine que ce qui est consigné dans l'Évangile. Un manuscrit provençal du martyrologe d'Adon, datant des premières années du XIIe siècle, et à l'usage des églises de la région d'Arles et d'Avignon, se contente de mentionner, au 19 janvier, « Marie et Marthe sœurs de Lazare, dont la messe est contenue dans le livre de Gélase, » et, au 22 juillet, Marie-Madeleine, sans autre addition, comme dans tous les martyrologes. Cf. G. Morin, *Un martyrologe d'Arles*, dans la *Revue d'hist. et de littérat. religieuses*, Paris, 1898, p. 23, 24. Au XIe siècle, les moines de Vézelay prétendaient posséder le corps de la sainte; vers la fin du XIIe, on admit que sainte Madeleine était venue finir sa vie aux environs de Marseille, et en 1283, on crut découvrir ses reliques à Saint-Maximin, en Provence. La légende de sainte Marie-Madeleine, accrue des éléments apocryphes qui s'y sont ajoutés avec le temps, se lit dans J. de Voragine, *La légende dorée*, trad. Roze, Paris, 1902, t. II, p. 242-260. Sur le séjour de la sainte en Provence, voir, en faveur de l'authenticité, C. F. Bellet, *Les origines des Églises de France*, Paris, 1898, p. 246-255; J. Bérenger, *Les traditions provençales*, Marseille, 1904, p. 28-150, et contre l'authenticité, L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. I, p. 340-344. Voir LAZARE, col. 139.

H. LESÊTRE.

4. **MARIE**, sœur de Marthe et de Lazare. Voir MARIE-MADELEINE (DE BÉTHANIE), II, col. 810.

5. **MARIE** (grec : Μαρία), épouse de Cléophas, Joa., XIX, 25, mère de Jacques et de Joseph, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40, 47; Luc., XXIV, 10, appelée aussi l' « autre Marie », Matth., XXVII, 61; XXVIII, 1, pour la distinguer de Marie, mère de Jésus, et de Marie-Madeleine. Cléophas est probablement le même qu'Alphée. Voir ALPHÉE, t. I, col. 418-419. Les femmes sont ordinairement nommées d'après le nom de leur mari, et non d'après celui de leur père. Cf. Luc., VIII, 3; Matth., I, 6, etc. Marie de Cléophas est donc épouse et non pas fille de Cléophas. Jacques, Joseph, Simon et Jude sont nommés frères de Jésus, Matth., XIII, 55, c'est-à-dire ses cousins. Voir FRÈRE, t. II, col. 2403. Les textes précédents n'indiquent comme fils de Marie que Jacques et Joseph. Les deux autres seraient-ils des fils qu'Alphée aurait eus d'une autre épouse, morte à l'époque de la vie publique de Notre-Seigneur? Pourquoi alors, dans l'énumération de saint Matthieu, XIII, 55, occupent-ils le second rang et non le premier, en leur qualité d'aînés? Ou bien faut-il supposer qu'avant leur mariage commun, Marie aurait eu Jacques et Joseph d'un premier époux, et Alphée, Simon et Jude d'une première épouse, et qu'ensuite on aurait rangé les quatre fils par ordre de naissance? Mais Jacques est aussi fils d'Alphée. Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 13. Il doit en être de même de Jude, et les quatre frères sont ensemble fils d'Alphée et de Marie. Lors donc que saint Matthieu, XXVII, 56, et saint Marc, XV, 14, appellent Marie mère de Jacques et de Joseph, ils n'excluent pas plus les autres fils que quand saint Marc, XV, 47, l'appelle simplement mère de Jacques, et saint Luc, XXIV, 10, mère de Joseph. — Le titre de « frères du Seigneur » donné aux quatre fils de Marie, épouse de Cléophas, suppose un degré assez rapproché de parenté entre cette Marie et les parents du Sauveur. Les textes ne permettent pas de déterminer le degré de cette parenté. Quelques-uns ont pensé que Marie Cléophas était une sœur aînée de la Sainte Vierge. Le même nom donné à deux sœurs dans une même famille ne constituerait pas une difficulté absolue contre cette hypothèse, surtout si l'une des deux le portait sous sa forme usuelle, *Maria*, et l'autre sous sa forme archaïque, *Miryâm*. Une note originale de la Peschito dit que Cléophas et Joseph étaient frères, que Marie et Marie, mère du Seigneur, étaient sœurs, et qu'ainsi les deux frères avaient épousé les deux sœurs. Cf. Tischendorf, *Nov. Testam. græc.*, 8e édit., t. I, p. 945. Mais la parenté des « frères du Seigneur » peut provenir d'une origine toute différente. Hégésippe, dans Eusèbe, H. E., III, XI, 4, t. XX, col. 248, affirme que Siméon, frère de Jacques et second évêque de Jérusalem, était cousin, ἀνεψιός, du Seigneur, parce que son père, Cléophas, était

frère de saint Joseph. Saint Épiphane, *Hær.* LXXVIII, 7, t. XLII, col. 708, donne le même renseignement. Marie Cléophas n'aurait donc été que la belle-sœur de Joseph, et par conséquent de Marie, mère de Jésus, bien que quelque autre parenté par consanguinité ait pu également exister entre elles deux. — Marie Cléophas n'est pas nommée parmi les saintes femmes qui accompagnaient le Sauveur dans ses courses apostoliques. Luc., VIII, 1-3. Peut-être son mari vivait-il encore et ne pouvait-elle le quitter. Devenue plus libre, elle apparaît au Calvaire auprès de Marie, mère de Jésus. Joa., XIX, 25. Elle reste là après la mort du Sauveur, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40; elle assiste à la sépulture, Matth., XXVII, 61; Marc., XV, 47; elle se rend au sépulcre le lendemain du sabbat, Matth., XXVIII, 1; Marc., XVI, 1, et, au retour, partage avec les autres saintes femmes la faveur de voir le Seigneur ressuscité. Matth., XXVIII, 9; Luc., XXIV, 10. C'était donc une croyante et une sainte femme, qui sut se montrer digne de la parenté à laquelle elle avait l'honneur d'appartenir. Il n'est plus parlé d'elle en dehors des récits de la passion et de la résurrection.

H. LESÈTRE.

6. **MARIE, MÈRE DE JEAN MARC.** — Quand saint Pierre fut délivré de sa prison par l'ange, il s'en alla à la maison de Marie, mère de Jean, surnommé Marc, dont une servante, nommée Rhodé, finit par lui ouvrir la porte. Act., XII, 12. Jean Marc était le cousin de Barnabé, Col., IV, 10, dont par conséquent Marie devait être la sœur ou la belle-sœur. De ce que Barnabé était originaire de Chypre, Act., IV, 36, il ne suit pas nécessairement que Marie l'ait été aussi. Elle était probablement veuve à l'époque où elle apparaît dans les Actes, puisque la maison qu'elle habite n'est désignée que par son nom à elle. Elle devait être avec les Apôtres dans les termes d'une assez grande intimité, pour que saint Pierre vînt ainsi directement chez elle au sortir de sa prison. Néanmoins la maison de Marie ne paraît pas avoir été à ce moment le rendez-vous habituel des disciples, puisque Jacques et les frères ne sont pas là. Act., XII, 17. Saint Pierre et saint Paul eurent grande amitié pour le fils de cette Marie. Voir JEAN MARC, t. III, col. 1166. — Un certain nombre d'auteurs ont pensé que la villa et le jardin de Gethsémani appartenaient à la mère de Jean Marc; ils en concluent que le jeune homme qui fut pris au sortir du jardin et s'enfuit en abandonnant le vêtement qui le couvrait n'était autre que Jean Marc. Marc., XIV, 51, 52. La supposition est plausible, mais non démontrée. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Marc.,* Paris, 1894, p. 393. D'autres, poussant plus loin les conjectures, croient que la maison dans laquelle se célébra la dernière Cène était la maison même de Marie, mère de Jean Marc. Voir CÉNACLE, t. II, col. 400. Cette maison serait ensuite devenue le premier lieu de réunion des chrétiens de Jérusalem. Au VIe siècle, le moine Alexandre, t. XCIII, col. 4092, suppose en conséquence que le jeune homme qui portait la cruche d'eau, Luc., XXII, 10, était Jean Marc. Vers 530, Théodosius dit de l'église de Sion, mère de toutes les églises, que ce fut la maison de saint Marc évangéliste. Cf. Tobler, *Itiner. Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, p. 65. Cette maison était connue. Un texte arabe la mentionne au nombre des endroits mémorables de Jérusalem, au moment de la prise de la ville par les Perses en 614. Cf. *Revue biblique,* Paris, 1897, p. 461. Les identifications tentées au sujet de cette maison de Marie sont plus ou moins sujettes à caution. On pourrait y placer, à la rigueur, le lieu de la dernière Cène, que saint Marc, XIV, 15, appelle ἀνώγεον, et saint Luc, XXII, 12, ἀνάγαιον, deux mots qui signifient « étage supérieur ». Mais si rien ne s'y oppose, rien non plus n'y oblige. Cet étage supérieur est-il le même local que le ὑπερῷον, « chambre haute, » Act., I, 13, dans laquelle se réunissent les disciples après l'Ascension? Ces mots ont le même sens et saint Jérôme les traduit tous par *cœnaculum,* comme pour faire une même salle du lieu de la dernière Cène et du lieu de réunion des disciples. Mais pourquoi saint Luc emploie-t-il deux mots distincts pour désigner un même local? Ne semble-t-il pas indiquer par là que l'ἀνάγαιον de la Cène diffère du ὑπερῷον de la Pentecôte? On ne peut affirmer que l'un ou l'autre ait fait partie de la maison de Marie, mère de Jean Marc, et l'on peut nier avec une plus grande probabilité que les deux à la fois n'ont pas appartenu à la même maison. Quant à faire de la maison de Marie le lieu habituel des réunions liturgiques, le texte des Actes, XII, 4, 5, 12, 17, n'y autorise pas, puisque dans les jours mêmes de la Pâque, alors que toute l'Église prie sans relâche pour saint Pierre prisonnier, Jacques et les frères, c'est-à-dire les Apôtres, sont réunis ailleurs, bien que beaucoup se trouvent cette nuit-là dans la maison de Marie. Si Pierre, au sortir de la prison, se demande où il ira, συνιδών, *considerans,* Act., XII, 12, et choisit la maison en question, ce n'est pas qu'elle soit nécessairement un lieu de réunions liturgiques, c'est tout simplement parce qu'elle était voisine de la prison. A partir du VIIe siècle, la tradition confondit peu à peu dans le même emplacement la maison de Marie, mère de Jean Marc, le Cénacle, le lieu de la descente du Saint-Esprit, celui de la dormition de la Sainte Vierge et celui de la première église établie par les Apôtres à Jérusalem. Voir col. 802-803; Lagrange, *La dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean Marc,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 589-600.

H. LESÈTRE.

7. **MARIE,** chrétienne de Rome, à laquelle saint Paul envoie un salut, et qui paraît avoir tenu un rang distingué parmi les chrétiens de la capitale, car l'Apôtre, sur près de trente personnes qu'il fait saluer nommément, place Marie au quatrième rang et signale toute la peine qu'elle s'est donnée pour le bien de ses frères. Rom., XVI, 6.

H. LESÈTRE.

MARIMUTH (hébreu : *Merêmôt*), nom, dans le texte hébreu, de trois Israélites, dont le premier est appelé dans la Vulgate tantôt Mérémoth, tantôt Mérimuth, tantôt Marimuth; le nom du second est écrit Marimuth et celui du troisième Mérimuth.

1. **MARIMUTH** (Septante : Μεριμώθ, I Esd., VIII, 33; Ῥαμώθ, II Esd., III, 3; Μεραμώθ, II Esd., III, 21), prêtre, fils d'Urie, descendant d'Accus, le chef de la septième classe sacerdotale instituée par David. II Esd., III, 21. Il revint de la captivité à Jérusalem avec Esdras et, le quatrième jour, il pesa l'argent, l'or et les vases de la maison de Dieu. I Esd., VIII, 33. Plus tard, lors de la reconstruction des murs de Jérusalem sous Néhémie, Marimuth travailla à leur réédification avec les autres descendants d'Accus, entre les fils d'Asnaa qui rebâtirent la porte des Poissons et Mosollam, fils de Barachias. II Esd., III, 3-4. Il refit aussi la portion du mur comprise entre la porte de la maison du grand-prêtre Éliasib et l'extrémité de la même maison. II Esd., III, 21. La Vulgate écrit son nom Mérémoth, I Esd., VIII, 33; Marimuth, II Esd., III, 3, et Mérimuth, II Esd., III, 21.

2. **MARIMUTH** (Septante : Μαριμώθ), fils de Bani, qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya sur l'ordre d'Esdras. I Esd., X, 36.

MARINI Marco, hébraïsant italien, né à Brescia vers 1541, mort dans cette ville en 1594. Il entra chez les chanoines du Saint-Sauveur et, s'étant fait connaître par ses écrits, fut appelé à Rome par Grégoire XIII qui lui offrit, mais en vain, plusieurs évêchés. Parmi ses ouvrages on remarque : *Annotationes literales in Psalmos nova versione illustratos,* 2 in-4°, 1748-1750, publié par Mingarelli avec une Vie de l'auteur. Marini avait fait paraître : *Arca Noe, seu thesaurus linguæ sanctæ novus,* 2 in-f°, 1593; *Grammatica linguæ sacræ,* in-4°, Bâle, 1580.

B. HEURTEBIZE.

MARIUS Léonard, théologien catholique, né à Goes, en Zélande. Docteur en théologie, il enseigna cette science, en 1618, à Cologne, où il dirigea en même temps le collège Batave, qui était alors en cette ville. Il mourut à Amsterdam en 1652. Outre des ouvrages composés pour la défense de la hiérarchie catholique, contre Marc-Antoine de Dominis, nous avons de lui : *Commentarius in Pentateuchum Mosis,* in-f°, Cologne, 1621.

A. Regnier.

MARLORAT Augustin, dit Pasquier, théologien protestant, né en Lorraine en 1506. D'abord moine augustin, il se laissa gagner, à Genève, par les idées des réformateurs. Nommé alors pasteur d'un petit village de Suisse, il y resta quelque temps, et vint ensuite à Rouen. Là il fut impliqué dans le procès de Jean Bosc, qui fut convaincu d'avoir été l'un des principaux instigateurs de la révolte des protestants en cette ville : condamné à mort en même temps que lui, il fut pendu le 30 octobre 1562. Marlorat a laissé un certain nombre de commentaires des livres bibliques : *Expositio ecclesiastica Geneseos,* in-f°, Morges, 1584; *Expositio in Jobum,* Genève, 1585; *Catena in Apocalypsin; In CL Psalmos Davidis et aliorum SS. prophetarum explicatio ecclesiastica, seu bibliotheca expositionum in psalmos, ex probatis theologis collecta et in unum corpus non minus ingeniose quam laboriose concinnata; quæ instructissimæ et paucis multa comprehendentis bibliothecæ loco esse potest. Item Cantica sacra ex diversis Bibliorum locis cum simili expositione,* in-f°, Genève, 1585; *Commentarius in Jesaiam,* in-f°, Paris, 1564; *Thesaurus Scripturæ Sanctæ,* in-f°, Lausanne, 1575; *Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica, i. e. ex universis probatis theologis excerpta a quodam V. D. ministro, diu multumque in theologia versato. Sive bibliotheca expositionum Novi Testamenti,* in-f°, 1561, 1564, 1570 et 1585. A. Regnier.

MARMA (hébreu : *Mirmâh;* Septante : Μαρμά), fils de Saharaïm et de Hodès, de la tribu de Benjamin, qui devint chef d'une famille importante. Il était né dans le pays de Moab. I Par., VIII, 10.

MARMITE, vase de terre ou de métal dans lequel on fait cuire les aliments. Son nom ordinaire en hébreu est סִיר, *sîr* (Vulgate : *olla*), du verbe *sîr,* « bouillir. » II (IV) Reg., IV, 38. Pour les autres noms, pour la description et l'emploi du mot dans l'Écriture, voir Chaudière, t. II, col. 628.

MAROTH (hébreu : *Mârôt,* « amertumes »), ville nommée par Michée, I, 12, dans un passage, ℣. 10-15, rempli de jeux de mots sur le nom des localités qu'il énumère. « Celle qui habite Maroth, dit-il, est dans l'angoisse pour son salut. » Les Septante ont traduit : κατοικούση ὀδύνας, et la Vulgate : *quæ habitat in amaritudinibus.* Le site de Maroth est inconnu. Cornelius a Lapide, *Comment.,* Paris, t. XIV, 1860, p. 74, et autres, J. Knabenbauer, *In prophetas minores,* t. I, 1886, p. 407, supposent que Maroth peut être identique à Mareth, Jos., XV, 59, mais l'orthographe des deux noms est si différente en hébreu, מָרוֹת, *Mârôt,* et מַעֲרָת, *Ma'ărât,* qu'on ne saurait les confondre. Tout ce que l'on peut dire, c'est que Maroth se trouvait dans le pays de Juda et dans le voisinage des Philistins, et peut-être près de Lachis, qui est nommée à sa suite dans la prophétie de Michée.

MAROTTE Siméon. Voir Muis (de).

MAROUTHA, évêque jacobite de Tagrit et métropolitain d'Orient de 629 à 649, né à Sourzaq, village du Beith Nouhadré, dans l'empire perse, mort à Tagrit le 2 mai 649. D'après sa biographie résumée par Bar-Hébræus, Marouthа fut d'abord moine et prêtre au monastère de Nardas, il alla plus tard à Callinice au monastère de Mar Zaki où il passa vingt ans et étudia les saints Livres. Il demeura enfin dans la montagne d'Édesse, puis au monastère de Mar Mataï où il établit des règles et des lois, et enfin à la cour du roi de Perse, à Séleucie-Ctésiphon. Les guerres entre Héraclius et Chosroès l'obligèrent à se retirer à 'Aquoula ou Koufah, d'où le patriarche jacobite Athanase le nomma évêque de Tagrit et maphrien (métropolitain) de douze diocèses d'Orient. Il construisit dans le désert de Mésopotamie le monastère de Mar Sergis pour les hommes, près d'une source nommée *'Aingaga,* et plus tard le couvent de Beith Ébré pour les femmes. Lorsque les Arabes subjuguèrent la Perse, il leur fit ouvrir la citadelle de Tagrit et ainsi, grâce à sa prudence, personne ne fut molesté. Il fut enseveli dans la citadelle. — Il écrivit quelques livres liturgiques, des hymnes, des prières rythmées pour le sacrifice de la messe et un commentaire sur les Évangiles qui est cité dans la *catena* du moine Sévère. Deux scolies de Maroutha sur Exode, XVI, 1, et Matth., XXVI, 6-14, sont imprimées dans les *Monumenta syriaca* de Mœsinger, Inspruck, 1878, t. II, p. 32. — Voir Bar-Hébræus, *Chronicon eccles.,* édit. Abbeloos et Lamy, Louvain, 1872-1877, t. II, col. 111, 119, 123, ; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 77, 374-375.

F. Nau.

MARRACCI ou **MARACCI** Luigi, orientaliste italien, né à Lucques en 1612, mort à Rome, le 5 février 1700. Il appartenait à la congrégation des clercs réguliers de la Mère de Dieu, et y fut maître des novices, supérieur, procureur général et assistant. Fort versé dans la connaissance des langues orientales, il fut chargé d'enseigner l'arabe à la Sapience et à la Propagande. Il refusa tous les honneurs que voulut lui accorder Innocent XI. Il eut la part principale dans la publication de : *Biblia Sacra arabica Sacræ Congregationis de Propaganda fide jussu edita ad usum ecclesiarum orientalium : additis e regione Bibliis vulgaribus latinis,* 3 in-f°, Rome, 1671. On lui doit plusieurs autres publications, dont le *Prodromus ad refutationem Alcorani,* in-8°, Rome, 1691; in-f°, Padoue, 1698, et l'*Alcorani textus universus,* in-f°, Padoue, 1698, contenant le texte et la traduction du Koran avec réfutation, sont particulièrement célèbres, à cause de la profonde connaissance que l'auteur avait de l'arabe, quoiqu'on puisse lui reprocher quelques fautes de critique. B. Heurtebize.

MARSANA (hébreu : *Marsena';* Septante : Μαλισεάρ[?]), le sixième des sept grands de Perse à la cour d'Assuérus (Xerxès Ier). Esth., I, 14. Divers noms perses, conservés par les écrivains de l'antiquité, se rapprochent de Marsana : Mardonius (*Marduniya*), qui commandait les Perses à Marathon; Mardontès, Manisaros. Voir W. Pape, *Handwörterbuch der Eigennamen,* t. II, p. 860, 854.

MARTE ou **MARTRE,** petit carnassier de la famille



222. — Marte.

des mustilidés (fig. 222) analogue à la belette et au putois. Voir Belette, t. I, col. 1560. Comme cet animal, *mustela*

martes, se rencontre assez communément en Palestine, il est probable qu'il a été rangé aussi sous le nom de *ḥôléd* et proscrit par le Lévitique, xi, 29.

MARTEAU, instrument de percussion, composé d'une



223. — Marteau assyrien en bronze. British Museum. D'après une photographie.

masse plus ou moins pesante fixée à l'extrémité d'un manche (fig. 223, 224). On s'est servi et l'on se sert encore



224. — *Martiolus* (petit marteau). D'après Baumeister, *Denkmaler,* p. 318.

de toutes sortes d'objets durs pour faire l'office de marteaux : de morceaux de bois résistant aux chocs, restés en usage sous forme de maillets; de pierres taillées plus ou moins grossièrement et constituant soit des percuteurs, à l'aide desquels on façonnait les haches de pierre, cf. N. Joly, *L'homme avant les métaux,* Paris, 1888, p. 217-225, soit des marteaux plus perfectionnés (fig. 223); enfin de métaux, cuivre, bronze ou fer. Il y a plusieurs noms donnés au marteau en hébreu : 1° *Maqqebét* et *halmût,* σφῦρα, *malleus,* marteau ou maillet avec lequel Jahel enfonça le clou dans la tête de Sisara. Jud., iv, 21; v, 26. Ces deux mots ne sont employés chacun qu'une seule fois, le premier dans un texte historique, le second dans un texte poétique. — 2° *Maqqâbâh,* σφῦρα, *malleus* (fig. 225), le marteau ou le maillet du tailleur de pierres. III Reg., iv, 7, voir t. ii, fig. 344, 646, col. 967, 2206; le marteau du forgeron, qui aiguise la hache en la martelant, Is., xliv, 12, comme font nos moissonneurs pour leur faux, ou qui bat le métal, Eccli., xxxviii, 30, voir t. i, fig. 596, col. 1900; t. ii, fig. 678, 679, col. 2313; le marteau de l'ouvrier qui enfonce les clous ou les chevilles. Jer., x, 4. Voir t. ii, fig. 210, col. 600. De ce nom a pu venir celui des Machabées. Voir Judas Machabée, t. iii, col. 1790. Le *malleus* désignait aussi le gros maillet de bois dont les bouchers se servaient pour abattre les bœufs. Il était employé dans les sacrifices païens (fig. 226, 227). Le prêtre appelé *popa* assommait la victime, avant que le *cultrarius* l'égorgeât. Cf. Ovide, *Met.,* ii, 625; Suétone, *Cal.,* 32. Les Juifs, au contraire, égorgeaient les victimes sans les abattre au préalable. — 3° *Pattîs,* σφῦρα, *malleus,* marteau servant à briser les rocs, Jer., xxiii, 29, à marteler et à polir les métaux, Is., xli, 7. — 4° *Kêlafôt,* λαξευτήριον, *ascia,* Ps. lxxiv (lxxiii), 6, les *kalapâti* ou marteaux assyriens avec lesquels les Chaldéens ont brisé les sculptures du Temple. — 5° Le marteau de guerre a deux noms : *mêfîṣ,* ῥόπαλον, « massue, » *jaculum,* Prov., xxv, 18, et *mappêṣ,* διασκορπίζεις, *collidis.* Jer., li, 20. Babylone a été aux mains de Dieu un *mappêṣ,* pour briser les nations, et un *pattîš,* pour frapper toute la terre. Jer., xli, 7; l, 23. — 6° Outre ces substantifs, l'hébreu emploie le verbe *lâtaš,* qui veut dire forger au marteau, comme



225. — *Malleus* (maillet). D'après Daremberg, *Dict. des antiquités,* t. iii, p. 825.



226. — Marteau du sacrificateur et vase pour recevoir le sang ou la libation. D'après Clarac, *Musée de sculpture,* p. 220.



227. — Marteau du sacrificateur. D'après Gerhard, *Auserlesene vosenbilder,* pl. 229.

Tubalcaïn, σφυροκόπος, *malleator,* Gen., IV, 22; et aiguiser des armes ou des outils en les martelant, χαλκεύενι, *exacuere,* I Reg., XIII, 20, στιλβόειν, *vibrare.* Ps. VII, 14. Aiguiser les yeux contre quelqu'un, Job, XVI, 10, βελη-πειρατῶν αὐτοῦ ἐπ'ἐμοί, *terribilibus oculis me intuitus est,* c'est le percer du regard, lui témoigner de l'hostilité. Avec la civilisation gréco-romaine s'introduisirent en Palestine différentes espèces de marteaux les maillets de bois, σφῦρα, *malleus,* des batteurs d'or, Pline, *H. N.*, XIII, 26; XVI, 84, des maçons et des menuisiers, Plaute, *Merc.*, II, 3, 57, le maillet de fer ou de bois cerclé en fer des forgerons, Pline, *H. N.*, XXXIV, 20, 40; le σφύριον, *malleolus,* diminutif du précédent, Celse, VIII, 3; le *marcus,* gros marteau en fer des forgerons; le *marculus* ou *martulus,* réduction du précédent, Martial, XII, 57, 6; Pline, *H. N.*, VII, 56, 57; le *martiolus,* marteau pour les petits ouvrages. Pétrone, *Satyric.*, 51, etc. Cf. Rich, *Dictionn. des antiq. romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 387, 394. Tous ces outils devaient d'ailleurs exister équivalemment chez les Hébreux.

H. Lesêtre.

MARTHE (grec : Μάρθα), sœur de Marie de Béthanie et de Lazare. — 1° Ce nom ne se lit nulle part dans l'Ancien Testament. Il vient probablement de l'araméen *mârâ',* « maître, » et signifie « maîtresse ». Voir Électra, t. II, col. 1652. Plutarque, *Marius,* 17, cite ce nom comme celui d'une prophétesse syrienne qui accompagnait le général Marius. Cf. Schegg, *Evang. nach Luk.*, Munich, 1863, t. II, p. 530.

2° Marthe est nommée pour la première fois à l'occasion de la réception de Notre-Seigneur et de ses disciples dans un bourg de Galilée, au cours de son dernier voyage dans ce pays. Elle se multiplie et se donne un grand mouvement, περιεσπᾶτο, *satagebat,* pour recevoir dignement ses hôtes. Elle agit en maîtresse de maison, habituée à commander et à surveiller, tandis que sa sœur Marie, longtemps absorbée par de tout autres occupations, ne songeait, depuis sa conversion, qu'à écouter les paroles du Sauveur. Aussi Marthe s'étonne-t-elle que sa sœur ne prenne pas une part plus active à la préparation du festin. Elle dit donc à Notre-Seigneur, sans doute avec plus d'enjouement et de simplicité que de mécontentement : « Seigneur, ne prenez-vous pas garde que ma sœur me laisse seule à servir? Dites-lui donc de m'aider. » Marthe s'imagine que Marie fera plus d'honneur au divin Maître en lui préparant son repas qu'en l'écoutant. Notre-Seigneur répond sur un ton à la fois grave et affectueux : « Marthe, Marthe, tu te mets en peine et tu t'agites pour beaucoup de choses. Or, une seule est nécessaire. Marie a pris pour elle la bonne part et elle ne lui sera pas ôtée. » Luc., X, 38-42. Le Sauveur ne blâme que ce qu'il y a d'excessif dans l'activité de Marthe; cet excès empêche de songer au principal, qui est le soin de la vie spirituelle. Marie a choisi la bonne part, la part bonne par excellence; celle que Marthe a prise pour elle n'est que d'une bonté secondaire. Notre-Seigneur ne veut donc pas que Marie soit réduite à abandonner le nécessaire et l'excellent pour ce qui est simplement utile et bon. Cet épisode de Marthe et de Marie se lit à la fête de l'Assomption, parce que la Vierge Marie a réuni en elle la perfection de la vie contemplative et celle de la vie active.

3° Marthe apparaît de nouveau, avec son caractère particulier, dans le récit de la résurrection de Lazare. La première, elle va au-devant du Sauveur, quand il approche de Béthanie, alors que Marie reste à la maison plongée dans son chagrin. Marthe s'adresse à Notre-Seigneur et lui répond avec le plus grand à-propos sur la résurrection future et sur sa foi en la divinité de celui qui lui parle. Elle-même va ensuite avertir sa sœur. Elle intervient encore au moment où Jésus ordonne l'ouverture du sépulcre. Joa., XI, 20-40. Néanmoins, Marie paraît avoir occupé l'attention publique plus que Marthe; car saint Jean, XI, 45, parlant du concours des Juifs à Béthanie, dit qu'ils étaient venus vers Marie. Marthe n'est pas nommée dans le grec ni dans les manuscrits de la Vulgate, bien que le texte actuel la mentionne ici.

4° Au festin qui a lieu à Béthanie, la veille des Rameaux, Marthe préside au service, Joa., XII, 2, tandis que Marie entoure de ses soins pieux la personne même du Sauveur. Les deux sœurs apparaissent dans ce festin à peu près avec le même rôle que celui qu'elles ont rempli dans la maison de Galilée (voir col. 811). Le service de Marthe n'avait donc pas été condamné ni même blâmé; le Sauveur n'en avait signalé que le caractère excessif et exclusif. Après cet épisode, il n'est plus question de Marthe dans l'Évangile. On est étonné de ne pas la voir figurer, comme sa sœur, dans les récits de la passion et de la résurrection. Mais son absence s'explique par ce fait que les princes des prêtres songeaient à faire périr Lazare. Joa., XII, 10, 11. Les deux sœurs ne pouvaient à la fois abandonner leur frère; pendant que Marie représentait la famille amie auprès du Sauveur mourant, Marthe dut rester auprès de Lazare menacé de mort.

5° On n'a pas de documents anciens sur les dernières années de Marthe. Dans la seconde moitié du IV[e] siècle, à l'époque de la *Peregrinatio Silviæ,* il y avait à Béthanie deux églises, l'une à l'endroit de la rencontre de Jésus et de Marthe, l'autre sur le tombeau de Lazare. Saint Jérôme, *Epist.* CVIII, *Epitaph. Paulæ,* 12, t. XXII, col. 887, signale à Béthanie « le sépulcre de Lazare, la demeure de Marie et de Marthe », mais ne dit rien de la mort ni du tombeau des deux sœurs. Le Petit Martyrologe romain, du IX[e] siècle, et Usuard se contentent de mentionner, au 17 décembre, à Béthanie, le souvenir de Lazare et de Marthe, probablement à cause du vocable des deux églises dédiées dans ce bourg, l'une à saint Lazare, l'autre à sainte Marthe. En 1187, on découvrit le tombeau de sainte Marthe à Tarascon et l'on bâtit au-dessus une église qui fut consacrée en 1197. On écrivit alors la légende qui faisait venir sainte Marthe de Palestine, avec son frère et sa sœur et beaucoup d'autres personnages célèbres depuis dans la Gaule ecclésiastique. Elle se serait établie à Tarascon, y aurait vaincu le monstre Tharascurus ou Tarasque, aurait ressuscité un jeune homme noyé à Avignon, et, sur une invitation de sa sœur Madeleine, serait morte sept jours après elle, le 29 juillet. D'un des sermons mis sous le nom de saint Ambroise, *Serm.* XLVI, *de Salomon.*, IV, 14, t. XVII, col. 698, on conclut même que Marthe était l'hémorroïsse de l'Évangile, guérie d'un flux de sang par le Sauveur. Clovis I[er], roi des Francs, serait venu à son tombeau, à Tarascon, et y aurait obtenu une guérison. Cf. Jacques de Voragine, *La légende dorée,* trad. Roze, Paris, 1902, t. II, p. 307-313; Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine,* Paris, 1865, t. II, p. 453. Deux chartes de 964 et 967 supposent à Tarascon une « terre de sainte Marthe », dépendant naturellement d'une église dédiée à la sainte. Cf. Bellet, *Les origines des églises de France,* Paris, 1898, p. 250-255; J. Bérenger, *Les traditions provençales,* Marseille, 1904, p. 166-174. Cependant, un manuscrit du martyrologe d'Adon, à l'usage des églises d'Arles et d'Avignon, et datant des premières années du XII[e] siècle, enregistre une fête de sainte Marthe, au 17 octobre, et une autre de Lazare et de Marthe, au 17 décembre, sans aucune mention du séjour à Tarascon. Dans un martyrologe d'Avignon, on lit au 29 juillet ces simples mots : « Ce jour, passage de la bienheureuse Marthe, sœur de Lazare, » insérés au XIII[e] siècle. A la même époque, on a inséré à la marge inférieure du martyrologe d'Adon, au 27 juillet : « Dans les Gaules, au bourg de Tarascon, sainte Marthe, hôtesse du Christ, etc. » Cf. G. Morin, *Un martyrologe d'Arles,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1898, p. 23, 24; Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule,* Paris, 1894, t. I, p. 325-329.

H. Lesêtre.

MARTIANAY Jean, savant bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né le 30 décembre 1647 à Saint-Sever-Cap, dans le diocèse d'Aire, mort à Paris à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés le 16 juin 1717. Il entra chez les bénédictins de La Daurade à Toulouse où il prononça ses vœux en 1668. Il étudia avec ardeur les langues orientales et l'Écriture Sainte dont il devint professeur dans plusieurs maisons de son ordre. Pendant qu'il enseignait à Bordeaux, il publia sur la chronologie biblique un livre qui attira l'attention de ses supérieurs et le fit appeler à Paris. Son œuvre principale est l'édition des Œuvres de saint Jérôme. Il l'annonça en 1690 dans son *Divi Hieronymi Prodromus*, in-4°, 1690, et la publia à Paris en cinq volumes in-f° de 1693 à 1706, *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, divina Bibliotheca antehac inedita*, etc. Il la fit suivre d'une *Vie de saint Jérôme tirée particulièrement de ses écrits*, in-4°, Paris, 1706. On lui doit aussi : *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, contre le livre intitulé : L'antiquité des temps rétablie du P. Pezron, de l'ordre de Cîteaux*, in-12, Paris, 1689; *Continuation de la défense du texte hébreu et de la Vulgate*, in-12, Paris, 1693; *Relation de la dispute de l'auteur du livre de l'Antiquité des temps rétablie contre le défenseur de la Vulgate*, in-12, Paris, 1707 (Martianay défend les chiffres du texte hébreu et la chronologie de la Vulgate contre le P. Pezron qui défendait la chronologie des Septante); *Vulgata antiqua latina et itala versio Evangelii secundum Matthæum, e vetustissimis eruta monumentis*, in-12, Paris, 1695; *Remarques sur la version italique de l'Évangile de saint Matthieu qu'on a découverte dans de fort anciens manuscrits*, in-12, Paris, 1695; *Traité de la connaissance et de la vérité de l'Écriture Sainte*, 4 in-12, Paris, 1694-1695; 1717; *Continuation du premier Traité de l'Écriture, où l'on répond aux difficultés que l'on a faites contre ce même Traité*, in-12, Paris, 1699; 1719; *Suite des Entretiens ou Traités sur la vérité et la connaissance de la Sainte Écriture*, in-12, Paris, 1703; *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Écriture par le secours des trois syntaxes : la propre, la figurée et l'harmonique*, in-12, Paris, 1704 (c'est une herméneutique dans laquelle l'auteur insiste sur la règle d'interpréter les Livres Saints d'après les Pères et les conciles, et non d'après les principes des Juifs et des protestants); *Défense de la Bible de saint Jérôme contre la critique de M. [Richard] Simon*, in-12, Paris, 1699; *Eruditionis Hieronymianæ Defensio adversus Johannem Clericum*, in-8°, Paris, 1700; *Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec une explication littérale de quelques Psaumes et le plan d'une nouvelle édition de la Bible latine* (plan d'une sorte de Polyglotte qui ne fut pas mis à exécution), in-12, Paris, 1708; *Essais de traduction ou Remarques sur les traductions françaises du Nouveau Testament*, in-12, Paris, 1709 (2 éditions différentes la même année); *Le Nouveau Testament de N.-S. J.-C., traduit en français sur la Vulgate avec des explications littérales*, 3 in-12, Paris, 1712; *Prodromus biblicus sive conspectus facilis ac simplex expositionis novæ Sacrorum Bibliorum, ex ipsis divinarum Scripturarum sententiis parallelis penitus contexta*, in-4°, Paris, 1714; *Explication historique du Psaume Exurgat Deus*, in-12, Paris, 1715; *Méthode sacrée pour apprendre à expliquer l'Ecriture Sainte par l'Écriture même*, in-8°, Paris, 1716; *Les trois Psautiers de saint Jérôme traduits en français*, 1704; *Psautier en trois colonnes selon la Vulgate*, in-12, Bruxelles, 1716. — Voir dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris et Bruxelles, 1770, p. 382-397; *Journal des savants*, 9 août 1717, p. 506-509; J. B. Vanel, *Nécrologe des religieux de la congrégation de Saint-Maur décédés à Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 112-115. F. Vigouroux.

1. **MARTIN** (Jacques de), bénédictin, né à Fanjeaux, dans l'Aude, le 11 mai 1684, mort à Paris, le 5 septembre 1751. Ses études terminées à Toulouse, il entra en 1709 dans la congrégation de Saint-Maur. Après avoir enseigné les humanités, il vint en 1727 à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, où il mourut. Très érudit, mais d'une imagination hardie, il a laissé plusieurs ouvrages, parmi lesquels nous n'avons à mentionner que le suivant : *Explications de plusieurs textes difficiles de l'Écriture Sainte qui jusqu'à ce jour n'ont été ni bien entendus, ni bien expliqués par les commentateurs, avec des règles certaines pour l'intelligence du sens littéral de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 2 in-4°, Paris, 1730. L'auteur y donne de bonnes explications d'un certain nombre de passages obscurs, mais quelques gravures trop libres et des traits satiriques et mordants firent arrêter la vente de ce livre. Parmi d'autres bizarreries, l'auteur y affirme que l'étude des poètes profanes, et de Plaute en particulier, est un moyen très utile pour arriver à une bonne intelligence de l'Écriture Sainte. — Voir dom J. F. de Brézillac, *Éloge de dom Martin*, en tête du 2e volume de son *Histoire des Gaules;* Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ Ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 60, 64, 105; [D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. II, p. 304; Ch. de Lama, *Biblioth. de la congrégation de Saint-Maur* (1882), p. 170. B. Heurtebize.

2. **MARTIN** Paulin, orientaliste et critique biblique français, né à Lacam (Lot) le 20 juillet 1840, mort à Amélie-les-Bains (Pyrénées-Orientales) le 14 janvier 1890. Après avoir fait ses humanités au petit séminaire de Montfaucon (Lot), il étudia la théologie à Saint-Sulpice, où il fut élève de M. Le Hir. Étant trop jeune pour recevoir la prêtrise au terme de cette première série d'études théologiques, il alla les continuer au séminaire français, à Rome, y suivit les cours du collège romain, et fut ordonné prêtre en 1863. Au mois de février 1866, nommé chapelain de Saint-Louis-des-Français, il continua à travailler et prit les degrés de docteur en théologie et de licencié en droit canonique. Les langues orientales : hébreu, arménien, arabe, syriaque, furent l'objet principal de ses études. « Bientôt il obtint le renom mérité de syriacisant distingué, et c'est dans cet ordre d'études qu'il publia les œuvres les plus achevées et les plus durables. » E. Mangenot, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, décembre 1891, p. 541. De retour en France, l'abbé Martin fut d'abord vicaire pendant quatre ans à Saint-Nicolas-des-Champs à Paris (1868-1872); il devint après chapelain de Sainte-Geneviève par voie de concours, puis aumônier pendant quelques mois de l'école Monge (1876), premier vicaire de Saint-Marcel-de-la-Maison-Blanche (1877), et enfin (octobre 1878) professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à l'Institut catholique de Paris. Il occupa cette chaire jusqu'à sa mort. En 1890, des infirmités précoces l'avaient contraint d'aller chercher à Amélie-les-Bains le rétablissement d'une santé ruinée par l'excès de travail. Il y mourut dans sa cinquantième année.

On a de lui : *Œuvres grammaticales d'Aboul'Faradj, dit Bar-Hébræus*, 2 in-8°, Paris, 1872; *Grammatica, chrestomathia et glossarium linguæ syriacæ*, in-8°, Paris, 1873; *Histoire de la ponctuation ou de la massore chez les Syriens*, in-8°, Paris, 1875; *Quatre manuscrits importants du Nouveau Testament, auxquels on peut en ajouter un cinquième*, in-8°, Paris, 1886; *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament : De l'origine du Pentateuque. Leçons professées à l'école de théologie de Paris en 1886-1889*, 3 in-4°, Paris, 1887-1889; *L'Hexaméron de Jacques d'Édesse*, in-8°, Paris, 1888; *Saint Étienne Harding et les recenseurs de la Vulgate latine, Alain et Théodulfe*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1887; *La Vulgate*

au XIIIe siècle d'après Roger Bacon, dans le *Muséon,* 1888; *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie théorique, Leçons professées à l'école supérieure de théologie de Paris en 1882-1883,* lithographié, in-4°, Paris (s. d.); *Description technique des manuscrits grecs, relatifs au Nouveau Testament, conservés dans les bibliothèques de Paris,* in-4°, Paris, lithographié (ce dernier ouvrage est un supplément du précédent); *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie pratique,* tome Ier : *Les plus anciens manuscrits du Nouveau Testament et Origène,* leçons de 1883-1884, in-4°, Paris, 1884, lithographié; t. II : *La finale de saint Marc,* leçons de 1883-1884, lithographié, in-4°, Paris, 1884; t. III : *Les versets de saint Luc, XXII, 43-44, sur la sueur de sang,* leçons de 1884-1885, lithographié, in-4°, Paris, 1885; t. IV : *Les versets 3 et 4 du ch. V de S. Jean et la section de la femme adultère,* leçons de 1885-1886, lithographié, in-4°, Paris, 1886; t. V : *Le verset des trois témoins;* leçons de 1885-1886, lithographié, in-4°, Paris, 1886. Ces leçons lithographiées, écrites au courant de la plume, sans aucune retouche, sont diffuses, mais pleines d'érudition. L'abbé Martin publia aussi de 1887 à 1889, dans diverses revues, des articles sur I Joa., V, 7 : *Le verset des trois témoins célestes et la critique biblique contemporaine* (*Revue des sciences ecclésiastiques,* 1887); *Les trois témoins célestes* (*La Controverse et Le Contemporain,* 15 juillet 1888), réponse à M. Vacant; *Le verset des trois témoins célestes est-il authentique; Un dernier mot* (*Revue des sciences ecclésiastiques,* février, mars et mai 1889), réponses à MM. Maunoury et Rambouillet, etc. Voir E. Mangenot, *M. l'abbé Paulin Martin,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* décembre 1891, p. 541-551.

O. REY.

MARTINET. Voir HIRONDELLE.

MARTINI Antonio, traducteur de la Bible en italien, né à Prato en Toscane le 20 avril 1720, mort à Florence, dont il fut archevêque, le 31 décembre 1809. Sur sa célèbre version des Saintes Écritures en langue italienne, voir t. III, col. 1032.

MARTYR, mot grec, μάρτυς, pluriel, μάρτυρες, qui signifie « témoin », celui qui atteste ce qu'il a vu ou entendu. Il est fréquemment employé, dans la traduction des Septante et dans le Nouveau Testament grec, avec sa signification générale et avec sa double acception particulière, judiciaire et historique. — 1. Le témoin affirme en jugement l'exactitude des choses qu'il dépose. Exod., XXIII, 1; Deut., XVII, 6; etc., Matth., XVIII, 16; XXVI, 65; Marc., XIV, 63; Act., VI, 13; VII, 58; II Cor., XIII, 1; I Tim., V, 19; Heb., X, 28. — 2. Au sens historique, le μάρτυς affirme la vérité des choses qu'il rapporte, parce qu'il les a vues. Act., X, 41; I Tim., VI, 12. — 3. Ceux qui attestent par l'effusion de leur sang la véracité de leur témoignage en faveur de Jésus-Christ, comme saint Étienne, Act., XXII, 20, Antipas, Apoc., II, 13, sont appelés « ses martyrs », d'une manière générale, μάρτυρες Ἰησοῦ. Apoc., XVII, 6. C'est de là qu'est venue la signification particulière attribuée au mot *martyr* en latin, en français, et dans plusieurs langues modernes, « celui qui scelle son témoignage de son sang. » Notre Vulgate n'a employé qu'une seule fois le mot « martyr » et c'est avec cette acception particulière que l'on retrouve ensuite dans les plus anciens écrivains ecclésiatiques : *Vidi mulierem ebriam... de sanguine martyrum Jesu.* Apoc., XVII, 6.

MARTYRE DE SAINT BARTHÉLEMY, livre apocryphe. Voir ACTES APOCRYPHES, VIII, t. I, col. 164.

MARZILLA Pierre Vincent, religieux bénédictin d'une noble famille de Saragosse, mort vers 1620. Il enseigna la théologie à Compostelle, et parmi ses écrits on remarque : *Paraphrasis intexta editioni Vulgatæ in Pentateuchum,* in-f°, Salamanque, 1600. — Voir Ziegelbauer, *Historia rei literariæ O. S. B.,* t. IV, p. 25, 225; N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* t. II, p. 248.

B. HEURTEBIZE.

MASAL (hébreu : *Miš'âl,* « demande, prière [?], » Gesenius, *Thesaurus, Indices,* p. 113; Septante : Μαασά), ville lévitique de la tribu d'Aser. Les Massorètes l'ont ponctué de deux manières différentes : מִשְׁאָל, *Miš'âl,* dans Jos., XIX, 26, et XXI, 30, et מָשָׁל, I Par., VI, 59 (Vulgate, 74). Les Septante l'ont rendu par Μαασά dans Jos., XIX, 26; Μαασάλ, dans I Par., VI, 74; ils l'ont défiguré dans Jos., XXI, 30, sous la forme Βασελλάν (*Alexandrinus* : Μαασάλ). La Vulgate écrit son nom *Masal,* Jos., XXI, 30; I Par., VI, 74, et *Messal,* Jos., XIX, 26. — 1° L'Écriture ne nomme cette localité que trois fois: une première fois dans l'énumération des villes qui échurent à la tribu d'Aser, Jos., XIX, 26, et les deux autres fois dans l'énumération des villes qui furent données aux Lévites. Jos., XXI, 30; I Par., VI, 74. Masal fut attribuée aux Lévites de la famille de Gerson. — 2° Eusèbe écrit son nom Μασάν et dit qu'elle était située près du mont Carmel, sur la mer Méditerranée. *Onomast.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 278, 279. Ces données sont généralement admises comme exactes, mais l'identification précise de la localité est incertaine. D'après Van de Velde, *Memoir to accompany the Map,* p. 335, Masal aurait occupé le site du village ruiné appelé de nos jours *Khirbet Miseliéh* ou *Misalli,* non loin de la mer, à cinq ou six kilomètres au nord-est d'Athlit. Voir la carte d'ASER, t. I, vis-à-vis la col. 1085. On y voit « plusieurs enclos, que séparent des murs de cloture en pierres sèches provenant de maisons renversées ». V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 283. Les explorateurs anglais du *Palestine Exploration Fund* placent à tort Masal dans l'*ouadi Maisléh,* au nord de Saint-Jean d'Acre. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament,* in-4°, Londres, 1889, p. 129. — Masal se trouvait sur la route d'Égypte en Syrie qui longeait le Méditerranée. Nous ne savons rien de son histoire. Il est cependant possible qu'elle soit nommée dans la liste des villes soumises à Thothmès III, sous la forme *Miša'ara,* qu'on peut lire *Misa'ala.* W. M. Müller, *Asien und Europa, nach altägyptischer Denkmäler,* 1893, p. 181.

MASALOTH (Septante : Μαισαλώθ), localité où campa l'armée syrienne conduite par Bacchide et Alcime contre Judas Machabée. I Mach., IX, 2. Il n'en est fait mention nulle part ailleurs et sa situation est indiquée dans ce passage par les mots « qui est en Arbelles ». On peut, avec Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 1856, t. II, p. 398-399, voir dans ce nom les degrés ou terrasses, מְסִלּוֹת, *mesillôt,* qui conduisaient aux cavernes d'Arbèle en Galilée, non loin du lac de Tibériade. Voir ARBÈLE, t. I, col. 885. Tuch, *Commentatio de* Μαισαλὼθ ἐν Ἀρβήλοις, 1853, suppose qu'il faut lire Μασσαδώθ, hébreu : *Mesadot,* « forts, forteresses, » au lieu de Μαισαλώθ, et que ce mot désigne les cavernes mêmes d'Arbèle dont parle Josèphe, *Bell. jud.,* I, XVI, 2, 4. Cf. *Ant. jud.,* XII, XI, 1, où l'historien juif raconte que Bacchide attaqua et prit les Juifs qui s'étaient réfugiés dans les cavernes d'Arbèle, ἐν σπηλαιος. Plusieurs commentateurs, C. L. W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer,* 1855, p. 132, pensent que Josèphe a passé sous silence le mot Μαισαλώθ du texte; il est plus probable qu'il l'a traduit par « dans les cavernes ». Quelques critiques ont supposé sans raison que Masaloth était une altération de Casaloth. Voir CASALOTH, t. II, col. 326.

MASCARELL Vincent, jésuite espagnol, né à Valence le 8 avril 1660, mort à Valladolid le 13 avril 1730.

Entré dans la Compagnie de Jésus le 4 avril 1682, il enseigna la théologie, fut recteur d'Avila et de Léon et enfin professeur d'Écriture sainte à Salamanque pendant quatorze ans. Il nous a laissé un travail fort important sous le titre de *Sacræ dissertationes præsertim chronologicæ in divinam Scripturam*, Valladolid, 1721-1724. Le tome Ier est consacré aux temps écoulés depuis la création jusqu'à la fondation du temple de Salomon; le IIe aux années des rois de Juda et d'Israël; le IIIe à celles d'Esdras, de Judith et d'Esther; le IVe expose et explique les généalogies de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, d'après saint Matthieu et saint Luc, ainsi que plusieurs passages difficiles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Évidemment les dissertations chronologiques se sentent de l'époque où elles ont paru et la science moderne pourrait y relever quelques erreurs.

P. BLIARD.

MASCH Andreas Gottlieb, érudit protestant allemand, né à Beseritz en Mecklembourg le 5 décembre 1724, mort à Neu-Strelitz le 26 octobre 1807. Il fut célèbre en Allemagne comme prédicateur. On lui doit la continuation de la *Bibliotheca sacra* de Jacques Lelong (col. 163). Publiée à Paris en 2 in-8°, Paris, 1702 et 1709, et à Anvers avec des additions, par Ch. Boerner, 2 in-8°, 1709, Masch la compléta de 1778 à 1790 et la publia à Halle, 4 in-4° sous ce titre : *Bibliotheca sacra post Cl. Cl. VV. Jacobi Lelong et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab* A. G. Masch. Elle fait connaître les éditions des textes originaux (part. I, t. I), latines (part. II, t. III et IV) et des versions de la Bible, orientales et grecques (part. II, 1, t. II), latines (part. II, 2, t. III et IV), et versions des versions (c. IV, t. IV), publiées avant cette époque. — Voir Döring, *Gelehrte Theologen Deutschlands der XVIIIen und XIXten Jahrhunderten*, t. II, p. 422; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XX, 1884, p. 550.

MASÉPHA, ville de Juda. Voir MASPHA 3, col. 835-838.

MASÉRÉENS (hébreu : *ham-miśrâ'î;* Septante : Ἠμασαραΐμ; ils ont conservé l'article au commencement du nom; Vulgate : *Maserei*), descendants de Caleb, de la tribu de Juda, formant la quatrième des quatre familles qui émigrèrent de Cariathiarim à une époque inconnue. I Par., II, 53. Elle paraît être allée s'établir dans une localité appelée *Miśrâ'*, d'où son nom. Cette localité n'est d'ailleurs mentionnée expressément nulle part; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elle devait se trouver probablement dans le voisinage de Cariathiarim.

MASÉRÉPHOTH (hébreu : *Miśrefôt maïm;* Septante : Μασρεφὼθ Μαΐν; Vulgate : *aquæ Maserephoth*), localité de Phénicie, nommée deux fois dans l'Écriture. Jos., XI, 8; XIII, 6. L'étymologie de ce nom de lieu est diversement expliquée. D'après Kimchi, *misrefôt maïm* signifie des « eaux chaudes », des eaux thermales, de la racine *śâraf,* « brûler. » Voir Unger, *De thermis Sidonis,* Leipzig, 1803. D'autres pensent qu'il s'agit de verreries, qui avaient été établies près de ces eaux (cette localité était située dans la région où l'on dit que le verre fut inventé), ou de fonderies de métaux. Cornelius a Lapide, *Comment.*, Paris, 1859, t. III, p. 67; Masius, *In Jos.*, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ,* t. VIII, 1838, col. 90; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1341; Keil, *Josua,* 1863, p. 88. Le Targum a rendu *miśrefot maïm* par « fossés d'eaux » et divers commentateurs juifs y ont vu des salines, en supposant que ces fossés étaient préparés pour y faire évaporer l'eau de mer et y recueillir le sel. Cette explication est sans vraisemblance. — Josué, XI, 8, raconte que les Israélites, après avoir battu les Chananéens du nord de la Palestine près du lac Mérom, les poursuivirent jusqu'à *Misrefôt Maïm.* Ce nom reparaît, XIII, 8, associé, comme la première fois, à celui de Sidon, parce que ce lieu appartenait aux Sidoniens. Le site est incertain. Quelques commentateurs croient que *Misrefôt* est Sarepta, dont le nom dérive de la même racine hébraïque, mais cette similitude accidentelle n'est pas une preuve et cette ville est située trop au nord. — D'après Thomson, *The Land and the Book, Central Palestine,* Londres, 1883, p. 266, les eaux de Maséréphoth sont les sources appelées aujourd'hui *'Aïn Mescherfi,* à *Khirbet el-Muscheiriféh,* sur la côte de la Méditerranée, au sud de *Rasen-Naqourah,* l'Échelle des Tyriens, au pied du Djébel *Muschakka,* à l'extrémité septentrionale de la plaine de Saint-Jean-d'Acre.

MASIA (hébreu : *Ma'ăśêyâh,* « œuvre de Jéhovah; » Septante : Μαασίου), Benjamite, fils d'Éthéel et père de Colaïa. Un de ses descendants appelé Sellum habitait à Jérusalem du temps d'Esdras et de Néhémie. II Esd., XI, 7.

MASIUS, nom latinisé du commentateur belge André Maes. Voir MAES, col. 537.

MAŚKIL (Septante : σύνεσις; Vulgate : *intellectus, intelligentia*). Ce mot se trouve au titre de treize Psaumes : Ps. XXII, XLII, XLIV, XLV, LII, LIII, LIV, LV, LXXIV, LXXVIII, LXXXVIII, LXXXIX, CXLII. Le verbe שׂכל, *śâkal,* signifie « connaître, comprendre », et *haśkîl,* « enseigner, » d'où *maśkîl,* [poème] « didactique ». Voir Ps. XXII, 8; XLVII, 8, et l'expression analogue לְלַמֵּד, Ps. LX, 1. Mais le rapprochement de la racine arabe شعر, qui est de la même famille que l'hébreu שׂכל et possède les même significations, donne une explication un peu différente : « poème, poésie, vers; » شِعْر, « connaissance, sensation, doctrine, vers, poésie; » شَاعِر, « poète; » شَاعِر, « beau poème. »

J. PARISOT.

MASMA (hébreu : *Mišmâ',* « audition; » Septante : Μασμά), nom d'un Ismaélite et d'un Siméonite.

1. MASMA, le cinquième des douze fils d'Ismaël. Gen., XXV, 14; I Par., I, 30. Le pays habité par la tribu arabe qui porta ce nom n'est pas déterminé avec certitude. Certains commentateurs l'ont identifié avec les Μαισαιμανεῖς de Ptolémée, VI, 7, 21 (voir Keil, *The Pentateuch,* Édimbourg, 1866, t. I, p. 265), au nord-est de Médine; d'autres ont proposé des rapprochements avec *El-Mismîyéh,* dans le *Ledjah,* au sud de Damas, ou avec *Djébel Misma',* au sud-est de *Kâf,* à l'est de l'ouadi *Sirhan,* ou avec un autre *Djébel Misma',* situé plus au sud, vers *Teimâ,* où l'on a trouvé des inscriptions. J. A. Selbie, dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. III, 1900, p. 397; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. II, 1890, p. 440.

2. MASMA, fils de Mapsam et père d'Hamuel, de Zachur et de Séméi, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 25-26. Dans la généalogie d'Ismaël, Gen., XXV, 13-14; I Par., I, 29-30, le quatrième et le cinquième de ses fils s'appellent en hébreu *Mibsam* (Mapsam) et *Mišma,* (Masma) comme ici le père et le fils.

MASMANA (hébreu : *Mišmannâh,* « graisse; » Septante : Μασμανά), le quatrième des vaillants Gadites qui allèrent rejoindre David dans le désert de Juda, pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 10.

MASOBIA (hébreu : *ham-Meṣôbâyâh,* « le Mésobaïte; » Septante : ὁ Μεσαοβιά; *Sinaiticus* : Μειναβειά), patrie de Jasiel, un des braves de David. I Par., XI, 47. Voir JASIEL 2, t. III, col. 1139. Masobia est complètement

inconnue. Quelques-uns ont pensé que ce nom pouvait être une modification ou altération de Soba, petit royaume araméen du temps de David. Voir Soba.

MASPHA (hébreu : *Miṣpéh,* à la pause *Miṣpâh,* avec mouvement *Miṣpâtâh,* « lieu d'observation, » de *ṣafâh,* « observer, guetter; » Septante : Μασφά, Μασσηφά, Μάσσηφα; Vulgate : *Maspha* et *Masphath* ordinairement; une fois *Masphe,* une fois *Mesphe* et une fois *Masepha*), nom d'un monument ou monceau de pierres, de plusieurs hauteurs, territoires ou villes. En hébreu, le nom est quelquefois sans l'article, le plus souvent avec lui, *ham-Miṣpéh;* il est parfois aussi traduit par σκοπιά et σκοπιν dans la version grecque, par *specula* dans la version latine et dans les autres versions par des noms analogues ayant la signification du nom hébreu.

1. MASPHA est un des noms donnés par Jacob au monceau de pierres ou monument, encore appelé Galaad, et élevé par lui avant de se séparer de Laban son beau-père en souvenir de leur alliance et de leurs engagements. Gen., XXXI, 49.

1° *Origine et signification du nom de Maspha.* — L'origine de ce monument et les motifs de son appellation sont ainsi expliqués par l'historien sacré : Laban propose à Jacob une alliance : « Viens [lui dit-il] et faisons une alliance pour qu'elle soit un témoignage entre moi et toi. C'est pourquoi Jacob, continue le récit, prit une pierre et l'érigea en monument (*maṣṣêbâh,* grec : στήλη, latin : *in titulum*). Et Jacob dit à ses frères : Apportez des pierres. Et ceux-ci en ayant rassemblé firent un grand tas et mangèrent dessus. Laban l'appela le monceau du témoignage (*yegar-sâhădûtâ'*) et Jacob le nomma *Gal'êd.* Et Laban dit : Ce monceau (*gal*) est témoin (*'êd*) entre moi et toi aujourd'hui. Pour cela il fut appelé *Gal'êd* (ou Galaad) et *ham-Miṣpâh* (הַמִּצְפָּה, « le lieu d'observation »), parce que Laban avait dit : « Que le Seigneur observe (יִצֶף, *yeṣêf*) entre moi et toi, quand nous nous serons éloignés l'un de l'autre... » Et Laban dit encore à Jacob : « Voici ce monceau (*gal*) voici ce monument (*ham-maṣṣêbah*) que j'ai dressé entre moi et toi, témoin sera ce monceau, témoin sera ce monument que je ne le franchirai pas pour aller vers toi et que toi tu ne franchiras pas ce tas ou ce monument, pour venir vers moi dans des intentions mauvaises. » Gen., XXXI, 43-52. — Les Septante ont traduit l'expression *ham-Miṣpâh* par ἡ ὅρασις, « la vision; » la Vulgate l'a complètement négligée; les Targums d'Onkelos et de Sifré le rendent par *Sekûtâ',* « vue. » L'historien Josèphe transcrit le nom de Maspha par Μασφάτη, « ce qui veut dire en langue hébraïque κατοπτευόμενον (*conspicuum*), » ajoute-t-il. *Ant. jud.,* VI, II, 1. Selon Gesenius, *Thesaurus,* p. 1179, il faudrait lire au commencement du verset 49 : « et il appela le cippe Mispâh, וְהַמִּצְפָּה מַצֵּבָה, » comme a traduit justement Saadia, et la pierre fut appelée « l'observatoire ». — Le nom de Maspha employé d'abord simultanément avec celui de Galaad paraît être demeuré dans la suite plus particulièrement attaché au cippe lui-même et à la région immédiate où il se trouvait, tandis que le nom de Galaad devint celui de tout le pays et même de toute la contrée transjordanique. Voir Galaad 6, t. III, col. 47-48.

2° *Nature, position et histoire du monument.* — Le monument élevé par Jacob paraît avoir consisté en une pierre plus considérable autour de laquelle un grand nombre d'autres moins volumineuses furent accumulées, sans doute en forme de cercle ou d'enceinte. Il devait être identique de forme et de disposition à ces monuments de forme grossière élevés par les peuples primitifs et connus sous le nom de *dolmens,* si nombreux encore dans l'ancien pays de Galaad. La plupart d'entre eux sillonnés de petites rigoles aboutissant à des cavités en forme de coupe, paraissent avoir servi d'autel. Josèphe témoigne, *Ant. jud.,* I, XIX, 2, que celui de Jacob en eut la forme : στήλην ἀνέθησαν κατὰ βωμοῦ σχῆμα. La Bible elle-même semble insinuer que Jacob le fit servir d'autel, en disant qu'après l'avoir élevé « ils mangèrent là sur le tas » et en ajoutant qu'ils jurèrent devant le monument et qu' « ensuite Jacob immola des victimes sur la montagne et invita ses frères à manger ». Gen., XXXI, 46, 53, 54. — Le monument ainsi élevé par Jacob se trouvait, d'après le récit de ses origines, à l'entrée des monts de Galaad, du côté de l'est, avant Mahanaïm et au nord du Jaboc que le patriarche devait franchir plus tard pour se rendre à Sichem et il faut le chercher en Galaad, dans le voisinage de la ville du même nom qui doit le lui avoir emprunté. Voir Maspha 2. — C'est là que Jephté appelé par ses compatriotes pour marcher contre les Ammonites qui avaient envahi le pays de Galaad et l'opprimaient, fut investi du titre de prince et c'est en face, sans doute, du monument de Jacob, « devant le Seigneur à Maspha, » qu'il fit répéter aux chefs de Galaad leurs promesses, leur demandant, selon toute probabilité, de les ratifier par un serment. Jud., XI, 11. Peut-être son vœu fut-il formulé et accompli au même endroit. — Le monument de Jacob, on le voit par la conduite de Jephté, était devenu un objet de vénération, ou un sanctuaire en Israël, et c'est à lui, on n'en peut douter, que fait encore allusion le prophète Osée, au temps des rois de Juda, Ozias, Achaz et Ézéchias et du roi d'Israël Jéroboam II, quand il s'écrie : « Écoutez-moi, prêtres et soyez attentifs, maison d'Israël et maison du roi; voici votre jugement : vous avez été un filet à Maspha et un piège sur le Thabor. » Ose., V, 1 (hébreu). Si le prophète eût entendu parler de Maspha de Benjamin, elle aussi un lieu de prière, se fût-il adressé aux Israélites et à la population au milieu de laquelle est Thabor? — Le culte des faux dieux avait alors remplacé à Maspha le culte du vrai Dieu. — Les Septante ont traduit le nom de Maspha par σκοπιά et la Vulgate par *speculatio.*

L. Heidet.

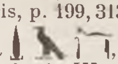
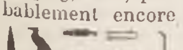
2. MASPHA, région située au pied de l'Hermon. Elle est surnommée « terre de Maspha », *'éréz ham-Miṣpâh,* Jos., XI, 3, et « plaine » ou « vallée de Maspha », *biq'at Miṣpéh.* Jos., XI, 8. Les Septante, *Codex Vaticanus,* par erreur sans doute des copistes, ont Μασσυμά au ℣. 3 et Μασσωχ au ℣. 8, tandis que l'*Alexandrinus* porte Μασσεφὰθ et Μασσηφά. — Jabin, roi d'Asor, fit entrer dans la coalition formée par lui contre Josué et les Israélites, « les Hévéens qui habitaient au pied de l'Hermon dans la terre de Maspha. » Les alliés réunis vinrent camper près du lac Mérom. Josué tomba sur eux à l'improviste, les défit et poursuivit les débris de leur armée « jusqu'à Sidon la grande, jusqu'à Masréphoth-Maïm et jusqu'à la plaine de Maspha, à l'orient », où il acheva l'extermination de leur armée. Jos., XI, 1-8. — La contrée de Maspha recevait probablement son nom d'une ville du même nom, inconnue maintenant. Selon quelques auteurs, ce serait le village actuel de *Métullah,* habité autrefois par des Métoualis, occupé présentement par une colonie juive, et situé entre le *Merdj-'Ayoûn* et la région en partie de plaine, qui se développe jusqu'au *Djébel-Scheik,* ou l'Hermon à l'est. Voir la carte du Jourdain, t. III, col. 1726. Le pays de Maspha serait ainsi le *Merdj-'Ayoûn,* petite plaine fertile, de quatre à cinq kilomètres de longueur et de deux environ de largeur, s'étendant au nord de *Métullah,* ou bien la région plate au sud-ouest de l'Hermon, depuis *Métullah* et *Hébel el-Qémah* jusqu'aux approches de Baniâs. Cette dernière plaine où se réunissent les affluents qui forment le Jourdain, est réellement au pied de la montagne ou « sous » l'Hermon; l'autre en est séparée par la vallée du *nahar-Hasbâni* et les montagnes qui la bordent à l'ouest. D'autres ont proposé d'identifier la vallée (*béq'at*) de Maspha avec la grande vallée du *nahar-*

Litany, qui se développe à l'est de l'Hermon et est appelée *el-Béq'ah.* Armstrong, Conder et Wilson, *Names and Places in the Old Testament,* p. 127. Jos. Schwarz a cru reconnaître Maspha dans le *Djêbel Ḥeis,* appelé *Ḥeiš Sa'qa'ra',* où se trouve un *tell-Djéba'*, à quatre heures au nord de *Quneitrah.* D'après l'auteur, *Djéba'* qui a une signification analogue à Maspha, serait une traduction du nom ancien. *Tebuoth ha-Arez,* nouv. édit., Jérusalem, 1900, p. 74. A trente kilomètres au nord nord-est de *Quneitrah* et à dix kilomètres à l'est d'un khân du même nom, on rencontre sous une suite de mamelons appelés *teloul Ša'ar,* un village du nom de *Ša'ar Djéba'*. C'est là, selon toute apparence, l'endroit où Schwarz voit la ville de Maspha. Au nord de ces collines et au sud-est de l'Hermon, commence la grande plaine traversée par la route venant du pont appelé *djéser benât-Yaqôb;* elle s'étend jusqu'à Damas et est connue aujourd'hui sous le nom d'*Ouad' el 'Adjem,* « la vallée des Perses; » ce serait là, dans sa partie méridionale au moins, la plaine ou vallée de Maspha. La même opinion paraît partagée par Riess qui indique cette vallée au sud-est du mont Hermon. *Bibel-Atlas,* 1887, p. 20. Bien que le récit de Josué soit susceptible d'être interprété diversement, l'expression « à l'Orient », rattachée à la plaine de Maspha, semble préciser sa situation par rapport au lac de Mérom près duquel se livra le combat et non par rapport à Sidon ou à Masréphoth et l'opinion de Schwarz et de Riess semble ainsi la plus fondée. — Lors de l'irruption des Héthéens, sous le règne d'Aménophis IV, au XVe siècle avant l'ère chrétienne et un siècle avant l'Exode, toute la région située au sud-est de l'Hermon fut envahie par eux. Parmi les villes détruites, entre Udumu (identifiée avec Daméh au sud de Damas), Aduri (Édréi, aujourd'hui *ed-Dera'*), Araru (Aro'er, 'Ar'ar), d'une part, et Mugdalim (peut-être *Medjdel eš-Sémés*) et Khini (peut-être *Hineb*), toutes deux au sud-est de l'Hermon, se trouvait une ville dont la tablette cunéiforme qui mentionne le fait a gardé seulement les premières lettres *Meis.* Selon Conder, la ville désignée devait être Maspha, transcrite *Meis[pa]. The Tell Amarna Tablets,* II, *The Hittite invasion of Damascus,* 2e édit., Londres, 1894, p. 25. Cf. C. Bezold, *The Tell el Amarna Tablets in the British Museum,* 1892, p. 64. Le docte explorateur a cru reconnaître dans cette Meispa, Mizpa de Galaad, qu'il identifie en outre avec Ramoth-Mizpa dont le grand village actuel de *Ramtah,* situé à dix kilomètres vers le sud-ouest d'ed-Dera' rappelle le nom. La situation donnée à Meispa dans la lettre cunéiforme l'indique plutôt entre cette localité, l'ancienne Édréi, et l'Hermon, là où paraît la placer aussi la Bible. Sur une autre des tablettes de Tell-Amarna, Bezold, *loc. cit.,* 78, et Conder, p. 24, on lit encore le nom de Gubbu, localité où les Égyptiens, vers l'époque de l'invasion héthéenne, tenaient une garnison et vendaient des chars de guerre. C'est peut-être la Gaba' ou Djeba' dont nous avons parlé et qui devait appartenir à la « terre de Maspha », sans être identique à la ville de ce nom. L. HEIDET.

3. MASPHA (hébreu : *ham-Mišpéh,* avec l'article; Septante : Μασφά; Vulgate : *Masepha.* Voir MASPHA, col. 833), ville de la tribu de Juda. — 1° *Situation.* — Elle est citée parmi les villes de la Séphélâh (*in campestribus*), dans le second groupe, entre Déléan et Jechtel. Jos., XV, 38. Ces deux dernières villes, appelées en hébreu *Dil'ân* et *Yâqtêl,* sont peut-être les villages actuels de *Raâna'* et *Qetna',* situés entre *Beit-Djibrin* et *Tell-Sâfiéh,* dont la transformation linguistique peut très facilement s'expliquer. Parmi les autres villes du groupe dans lequel se trouve Maspha, on remarque Lachis (*Umm Lâqis* ou *Tell-el-Héṣy*), Églon (*'Edjlân*), Leheman (*Kh. Léhem*), Naama (peut-être *Deir Na'aman*); dans le premier groupe de la Séphélâh, sont nommés Esthaol (*'Ešoua'*), Soréa (*Ṣara'*), Zanoé (*Zânua'*), Jérimoth (*Yarmouk*), Adullam (*'Aid-el-miê*), Socho (*Soueîkeh*), Azéca (probablement *Tell-Zakaria*); dans le troisième groupe sont Éther (*el-Ater*), Nesib (*Beit-Nesib*), Marésa (*Mar'aš*); le quatrième groupe comprend Accaron (*Aqér*), Azot (*'Esdûd*), Gaza (*Ghzzéh*), et ses alentours. Le terrain où il faut chercher Maspha est ainsi circonscrit entre le *tell-Zakaria* et l'*ouad'es-Senṭ,* sur les bords duquel se trouvent *Soueiékh-Yarmouk* et *'Aidel-Mié,* à l'est; l'*ouâdi-Ṣerar* près duquel sont *'Ešoua', Ṣora',* au nord; les grands villages de la plaine appartenant aux territoires, de *'Aqer, 'Esdoud* et *Gaza,* comme *Yazour, Qastiniéh* et *Bereîr,* à l'ouest; enfin le territoire de Beit-Djibrîn au sud, auquel appartient *Mar'aš, 'Ater* et *Nesîb.* Eusèbe et saint Jérôme désignent le même territoire en disant : « Il y a maintenant un autre Maspha dans le territoire d'Éleuthréropolis, au nord, ...en allant à Élia. » La lacune se trouvant dans les manuscrits permet de supposer que ces auteurs ne plaçaient pas Maspha sur le chemin même d'Éleuthéropolis à Élia, mais l'indiquèrent à une certaine distance, à droite ou à gauche. Cf. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 282, 283; *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. XXIII, col. 910.

2° *Identification et description.* — Les histoires des Croisades citent fréquemment une forteresse située dans la même région, élevée, en 1138, par le roi de Jérusalem et connue sous les noms d'*Alba Specula,* qui équivaut à celui de Maspha la blanche. Guillaume de Syrie, en racontant ses origines, détermine son emplacement et en décrit le site. « Voyant les excellents résultats de la fondation de Bersabée (Beit-Djibrîn) et d'Ibelin (Yabnah) les Francs, dit cet historien, élevèrent une troisième forteresse. Il y avait avant en cette partie de la Judée où les montagnes s'abaissent et où commence la plaine, près des frontières de la Palestine et celles de la tribu de Siméon, à huit milles (huit lieues) d'Ascalon, un site qui, par rapport aux montagnes, est une simple colline, mais qui, par rapport à la plaine, mérite d'être appelé une montagne imposante. L'endroit est appelé en outre *Tell-es-Saphi,* ce qui en notre langue veut dire « mont » ou « colline éclatante [de blancheur] ». Les sages furent d'avis d'y établir une forteresse. Le roi, les princes, le patriarche, les prélats et toute la bourgeoisie s'y rassemblèrent vers le commencement du printemps pour prêter leur concours aux maçons habiles que l'on avait appelés et aux ouvriers. On établit de solides fondements et l'on éleva au-dessus, avec de belles pierres de taille, un château avec quatre tours d'une grande élévation, d'où l'on pouvait voir et surveiller la ville ennemie (Ascalon). Son nom en langue vulgaire est *Blanche-Garde* et en latin *Alba Specula. Historia transmarina,* l. XV, c. XXV, t. CCI, col. 636-637. Ce récit paraît être l'indication la plus sûre sur le site de cette ville de la Séphélâh. La plupart des palestinologues modernes s'accordent d'ailleurs à identifier Maspha de Juda avec le même endroit. Son nom est écrit *Tell es-Sâfi,* dans la grande carte anglaise, *Map of Western Palestine,* Londres, 1880, n° XVII; mais les habitants prononcent plus ordinairement *Tell-Ṣâfiéh* ou *Tell es-Sâfiéh.* C'est un mamelon de forme conique, surélevé de 226 mètres audessus du niveau de la mer Méditerranée, dominant toutes les collines des alentours et la plaine commençant à sa base, et ressemblant par lui-même à un massif donjon dressé par la nature pour surveiller la région et pour commander au pays. Cette forme et cette situation extraordinairement remarquables ne durent pas plus échapper à l'attention des Hébreux qu'à celle des Francs. Si ceux-ci avaient à se tenir constamment en garde contre l'hostilité et les surprises des musulmans d'Ascalon, les philistins du moyen âge, les Israélites avaient à observer les vrais Philistins bien plus haineux, toujours prêts à marcher contre le peuple de Dieu, à envahir son

pays : il était bien plus nécessaire de mettre des sentinelles à ses frontières et l'on ne pouvait trouver pour cela un site plus favorable que Ṣâfiéh.

3° *Identité probable de Maspha et de Sephata.* — La masse élevée et dénudée du *tell* est d'un calcaire crétacé, se faisant remarquer au loin par son éclatante blancheur. De là plusieurs d'entre les modernes ont cru, comme l'historien du XIIe siècle, reconnaître, dans le nom arabe de la colline, une expression signifiant sa nature, et l'ont estimé une traduction du nom local biblique de Libana ou Libna exprimant également « la blancheur » et ont identifié cette dernière ville avec Ṣâfiéh. C'est une illusion. Libana appartient au troisième groupe des villes de la Séphélâh, et ne peut être cherché dans le territoire où Ṣâfiéh se trouve, mais plus au sud. La carte mosaïque de Madaba l'atteste aussi : Ṣâfiéh est antérieur à l'occupation de la contrée par les Arabes, ou si l'on aime mieux est une simple modification d'un nom plus ancien. Au sud de Nicopolis (Emmaüs), au nord d'une ville importante dont la suscription a disparu, mais qui ne peut être différente d'Éleuthéropolis, et immédiatement à l'ouest d'une localité appelée Βεθ Ζαχαρ, près de laquelle est une église marquée τὸ τοῦ ἁγίου Ζαχαρίου, est placé un village ou une ville dont la représentation a presque entièrement disparu dans une restauration, mais dont le nom Σαφιθὰ demeure. Elle occupe la position où il faudrait placer *Ṣâfiéh,* situé à vingt kilomètres environ au sud de 'Amoâs, la Nicopolis des Romains et des Byzantins, à douze kilomètres au nord de Beit-Djibrin, l'Éleuthéropolis des mêmes à neuf kilomètres à l'ouest de *Tell-Zakaria* et du village bâti à ses pieds *Kéfr'-Zakaria,* certainement le Beth-Zachar de la carte où, au ve siècle, furent trouvés les restes du prophète Zacharie et en l'honneur de qui on éleva une église. Ṣâfiéh a remplacé Saphitha chez les populations arabes comme *Médiéh* a pris la place du *Moditha* de la même carte. D'autre part, le nom de Saphitha est trop semblable au Sephata de la Bible pour ne pas le reconnaître comme identique et comme désignant la même localité. C'est elle qui a dû donner son nom à la vallée où le roi Asa battit les Éthiopiens et leur roi Zara. II Par., XIV, 9-10. Cette vallée était dans le voisinage de Marésa et au nord, selon la traduction des Septante, comme Saphitha l'est d'Éleuthéropolis, comme *Ṣâfiéh* de Beit-Djibrin et de *Mar'as,* Séphata (hébreu : *Ṣefâtâh*) de la même racine. *Ṣâfâh* est encore identique de signification à Maspha. On ne peut guère supposer, dira-t-on, l'emploi simultané des deux noms. Dans le même temps et dans le même milieu, c'est incontestable; mais n'est-il pas permis de voir dans Sephata une modification introduite dans l'usage entre le temps de Josué et d'Asa? Cette transformation n'était-elle pas d'autant plus nécessaire pour écarter toute confusion que le nom de la Maspha de la tribu de Benjamin, voisine de Juda, depuis la grande assemblée du peuple sous Phinées, ou depuis Samuel devait être dans toutes les bouches? Les savants objecteront encore le nom de *Sephata* des monuments égyptiens. Il se lit sous la forme , *Ṣidiputa* ou *Ṣidphoth,* avec Odullam et d'autres villes, paraissant être de la partie sud-ouest du district de Juda, dans le *Voyage d'un Égyptien, au XIVe siècle avant notre ère,* traduit par F. Chabas, Chalon-sur-Saône et Paris, p. 199, 313. C'est le même nom sans doute qui est écrit , *Ṣafta,* sur les listes géographiques de Thothmès III (n. 116) et indiqué à l'entrée de la seconde route suivie quelquefois par les Égyptiens pour gagner Mageddo et le nord de la Syrie. Cf. Max Müller, *Asien und Europa,* Leipzig, 1893, p. 158, et MAGEDDO, col. 553. C'est probablement encore la même ville que (Sésac) nomme  *Ṣapatal* ou *Ṣatpatar,* et recense parmi les villes de Juda conquises par lui. Chabas, *loc. cit.*, p. 199. Cette *Sephata, Ṣiphta* ou *Ṣidphoth* des monuments égyptiens semble bien identique à la Sephata biblique, dont l'identité avec le Ṣâfiéh actuel est elle-même d'une très grande probabilité. Mais s'il en est ainsi, le nom de Sephata est certainement antérieur à l'exode et à Josué, et est-il encore possible, dans ce cas, de l'identifier avec Maspha? Nous le pensons. Le nom de Maspha pourrait avoir été le nom usité chez les Chananéens et les Hébreux, alors que dès le principe les Égyptiens avaient adopté pour la même ville le nom Sephata. L'usage de noms de formes diverses pour désigner une même ville est certainement employé simultanément chez des peuples différents. Cependant quand les Égyptiens eurent occupé, sous le règne de Roboam, la ville appelée Maspha par les Juifs, le nom de Sephata, employé par les maîtres de la ville, devait devenir bientôt le nom universellement accepté et le nom de Maspha devait disparaître. — Dans cette hypothèse nous supposons certaine l'identité de la ville nommée par les documents égyptiens, bien qu'elle ne soit pas encore incontestablement établie. Nous l'admettons néanmoins comme très plausible. *Maspha* d'ailleurs, qui se lit une seule fois dans la Bible, Jos., XIX, 29, pourrait être une variante de Sephata introduite dans l'Écriture seulement par les copistes. Ces hypothèses semblent acceptées ou supposées par de nombreux savants qui, malgré ces raisons, n'ont point cessé de considérer *Tell-Ṣâfiéh* comme identique à Maspha. Voir Victor Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. II, p. 92; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1871, p. 220; Rich. v. Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 64; Id., *Bibel-Atlas,* ibid., 1880, p. 20; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 440; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 196.

4° *Fouilles exécutées à Tell es-Ṣâfiéh.* — En 1899, la « société anglaise d'exploration de la Palestine » a fait exécuter des fouilles au *Tell-Ṣâfieh,* par les soins du Dr Bliss. La société semble avoir voulu se rendre compte si l'on ne trouverait pas en cet endroit des arguments pouvant justifier de son identité avec Geth des Philistins dont la situation n'a pu être jusqu'ici fixée définitivement. Malgré l'exiguïté du champ laissé aux explorateurs pour pratiquer leurs recherches, à cause de la présence du village musulman et de son cimetière occupant presque tout le sommet de la colline, le Dr Bliss a pu recueillir un grand nombre de débris antiques et a fait plusieurs constatations importantes. Les fouilles ont confirmé le récit de Guillaume de Tyr et attesté l'existence de plusieurs localités successives ou plutôt superposées par le passage des civilisations diverses ayant occupé le tell, depuis les Francs en remontant jusqu'aux Chananéens et aux Amorrhéens, en passant par les Byzantins, les Romains, les Grecs, les Juifs, les Phéniciens et les Égyptiens. Rien cependant n'est venu appuyer la présomption de l'identité avec Geth de Ṣâfiéh ou infirmer son identification avec Sephata ou Maspha. Voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1899, p. 188-199, 317-333; 1900, p. 16-29, 77; Note de Clermont-Ganneau, *ibid.*, 1899, p. 354; et dans la *Revue d'archéologie orientale,* t. VII, p. 170; *Revue biblique,* 1899, p. 607, 608; 1900, p. 291; 1902, p. 112-114.

L. HEIDET.

4. MASPHA, ville de la tribu de Benjamin. Son nom est transcrit *Codex Vaticanus : Μασσημά; Alexandrinus :* Μασφά, Jos., XVIII, 26; Vulgate : *Mesphe*; Μασσηφά, Jud., XX, 2, 3; Jer., XLVII et XLVIII (XL et XLI); I Mach., III, 46, 47; Μασσηφάθ, Jud., XXI, 1, 5, 8; I Reg., VII; IV Reg., XXV, 23; Μασφά, II Par., XVI, 6; II Esd., III, 7, 15. Le nom est traduit σκοπιά, III Reg., XV, 22, récit parallèle à II Par., XVI, 6. La Vulgate transcrit *Masphath* I Reg., VII, et Jer., XL et XLI; partout ailleurs elle écrit constamment *Maspha,* sauf Jos., XVIII, 26. Maspha de

Benjamin est la plus illustre de toutes les villes de ce nom et aussi celle dont la situation est le plus débattue.

I. Situation et identification. — 1° *D'après Eusèbe et saint Jérôme.* — La Bible ne fournit point de renseignements catégoriques. Eusèbe et saint Jérôme semblent ignorer son site et nomment seulement « Maspha, Μασφα et Masfa de Benjamin », sans ajouter aucune indication. *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 282, 283; *De situ et nom. loc. heb.*, t. xxiii, col. 911. Au nom « Massepha de la tribu de Juda », ils ajoutent : « près de laquelle habitait Jephté, près de Cariathiarim où reposa jadis l'arche d'alliance, et où Samuel jugea le peuple et dont Jérémie fait mention. » *Onom.*, p. 280, 289; t. xxiii, col. 911. Les deux auteurs confondent à la fois et à tort Maspha de Galaad résidence de Jephté (voir Maspha 2) et Maspha de Benjamin où ont eu lieu les derniers faits cités, avec Maspha de Juda (voir Maspha 4), et celle-ci avec la Gabaa près de Cariathiarim où séjourna l'arche sainte. Cf. I Reg., vii, 1; II Reg., vi, 3, 4. Le motif de cette dernière confusion est, semble-t-il, dans la brièveté des récits historiques de la Bible. Elle mentionne l'arche à son retour du pays des Philistins établie à Gabaa de Cariathiarim, puis Samuel convoquant le peuple « à Maspha devant le Seigneur » et immolant là des sacrifices; longtemps après, David trouva encore l'arche à Gabaa, d'où il la retira pour la transporter à Jérusalem. Eusèbe paraît avoir conclu de ce récit, comme quinze siècles plus tard d'autres le concluront pour tous les lieux où l'on voit passer l'arche sainte, que Maspha et Gabaa sont un seul et même endroit. L'illustre écrivain ecclésiastique semble avoir oublié que l'arche se transportait en divers lieux pour être rapportée à sa place ordinaire, et son traducteur a négligé de le corriger sur ce point. La Maspha où Samuel jugea le peuple ne peut pas être Maspha de Juda située dans la Séfélah sur la frontière des Philistins, ni aucune des autres situées en Galaad aux extrémités de la terre d'Israël; c'est Maspha, lieu de prières en Israël dès les jours anciens, où les Machabées viendront encore prier, I Mach., iii, 46, et qui est située dans la montagne où Juda avait établi son camp, cf. I Mach., iv, 5, 18, 19, en face ou en avant de Jérusalem, I Mach., iii, 46, au nord de la ville sainte, III Reg., xv, 22, sur le chemin, ou non loin, semble-t-il, qui conduisait de Samarie, Sichem et Silo, à la maison de Dieu ou au Temple, cf. Jer., xli, 6, c'est-à-dire Maspha de Benjamin à laquelle seule conviennent ces diverses indications.

2° *D'après les Francs.* — Maspha n'est pas marquée sur la carte mosaïque de Madaba, mais le nom de *Masphat* se trouve sur un plan de Jérusalem du xiie siècle. Ce lieu est désigné par une église accostée de deux tours, placée à la gauche, ou à l'ouest, du *Mons Gaudii* (Néby Samuel) et au nord-ouest de Jérusalem. Le chemin qui y conduit est opposé au chemin de Bethléhem et désigné par l'inscription : *vicus ad civitatem Masphat.* Voir *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins,* t. xv, 1891, plan 1. J. Ziegler indique également « Mispéh, à la montagne de Cariat-Jarim, près de Siloh » (Néby-Samuel). *Palæstina,* Strasbourg, 1532, f° 39. L'endroit désigné ne semble pas différent de l'actuel *Qoubeibeh,* où se trouvent les restes d'une église construite par les Croisés. *Qoubeibéh* est un tout petit village arabe, situé à 4 kilomètres et demi à l'occident de Néby-Samuel, à l'extrémité de la même montagne, à moins de six kilomètres au nord-nord-est de *Qariat el-ʿAnab,* la Cariathiarim de la Bible. Comme Eusèbe et saint Jérôme, les Francs du royaume de Jérusalem paraissent avoir identifié la Gabaa de Cariathiarim et même cette localité avec Maspha. Le dominicain Burchard, en 1283, indique en effet Cariathiarim entre Jérusalem et Lachis, sur la route de Lydda, à 4 lieues et demie de Jérusalem. « Lachis, ville des Gabaonites, est, selon lui, à peu près à l'occident (*pene ad occidentem*) de Cariathiarim. » *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit., Laurent, Leipzig, 1873, p. 77. La localité dont parle l'auteur de cette description ne peut être que *Qoubeibéh,* située à 12 kilomètres et demi au nord-ouest de Jérusalem (distance équivalente à celle déterminée par lui, dont les lieues valent environ 3 kilomètres), sur une ancienne voie allant de la ville sainte à Lydda par *Beit-Likia* et *Gimzou. Beit-Likia,* située elle-même à 8 kilomètres à l'ouest de Qoubeibéh, inclinant un peu au nord, est certainement la « Lachis des Gabaonites » dont parle le moine du xiie siècle. On peut conjecturer de ces documents que Cariathiarim pour les Croisés est le village même de Qoubeibéh, et son église est Maspha près de Cariathiarim. Cette Maspha-Cariathiarim des Croisés est-elle la Maspha-Gabaa des Pères du ive siècle? Les Francs du moyen âge paraissent du moins l'avoir cru. Avaient-ils des motifs pour cela? Ils ne nous les font pas connaître, mais il faut observer que la Bible inscrit Maspha de Benjamin, Jos., xviii, 25, 26, entre Béroth et Caphara, et *Qoubeibéh* est située entre el-Biréh et el-Gib d'une part, deux localités identifiées avec Béroth, et *Kafira,* certainement la Caphara biblique, d'autre part, distante de 3 kilomètres seulement à l'ouest de *Qoubeibéh.* Il n'est aucunement impossible qu'Eusèbe et saint Jérôme aient fait allusion à la même localité, en nommant « Maspha près de Cariathiarim », sans pour cela y annexer celle-ci. Dans ce cas, toutefois, ce n'est pas à la tribu de Juda, dont la limite ne semble pas pouvoir remonter si au nord, qu'il fallait rattacher la Maspha « où Samuel jugea le peuple et dont parle Jérémie », mais à la tribu de Benjamin. Quoi qu'il en soit, l'église de Masphat de la carte du xiie siècle publiée par Röhricht, figure sans doute l'église médiévale de *Qoubeibéh* dont il a été parlé; c'est la même église à laquelle doit faire allusion Pierre Diacre, écrivain du xiiie siècle, s'il parle d'une œuvre contemporaine, « élevée à l'endroit appelé Cariathiarim où résida l'arche du Seigneur. » *De locis sanctis,* t. clxxiii, col. 1123. Dans l'église des Croisés de *Qoubeibéh* se voient enclavés dans la nef septentrionale, un pavement ancien et les dernières assises d'une construction antérieure, de 18 mètres de longueur et de 8 à 9 de largeur; c'était sans doute l'emplacement tenu par les fondateurs de l'église pour l'aire sacrée « où avait reposé l'arche sainte » ou pour les restes de la maison d'Abinadab qui l'avait abritée. Cf. I Reg., vii, 1 et II Reg., vi, 3-4. Depuis le xvie siècle, il est vrai, quelques pèlerins ignorant les documents ont cru reconnaître dans l'église de Croisés « la maison de Cléophas transformée en église », dont parlent saint Jérôme et les anciens; et dans Qoubeibéh l'Emmaüs de l'Évangile; mais bien que l'église ait été relevée naguère et consacrée sous ce vocable, c'est une erreur. Eusèbe, saint Jérôme et tous les anciens n'ont pas connu d'autre Emmaüs que celui appelé de leur temps Nicopolis, aujourd'hui *ʿAmoâs;* s'ils ont jamais désigné (ce que nous n'osons pas formellement affirmer) le site de *Qoubeibéh,* c'est pour y montrer « Maspha près de Cariathiarim, où fut jadis l'arche du Seigneur, où Samuel jugea le peuple et dont fait mention Jérémie ». Quant aux Croisés, ils ont localisé Emmaüs à 60 stades de Jérusalem, à Qariath el-ʿAnab, et Qoubeibéh, selon toute apparence, fut pour eux la Masphat de Cariathiarim « où résida l'arche du Seigneur » et l'église y a été élevée pour honorer cet emplacement. Cf. t. i, Emmaüs 2, col. 1758-1762.

4° *D'après Surius et quelques autres.* — Un siècle après Ziegler, le récollet Bernardin Surius, résident du Saint-Sépulcre de 1644-1647, assigne une situation différente à Maspha : « Au sortir de la sainte Cité, dit cet auteur, je pris la route de Nazareth... Nous arrivâmes sur le soir à la ville de Masphath, située dix milles d'Italie de Hiérusalem, bastie sur une colline fort fertile; elle estoit jadis belle et grande comme témoignent ses ruines antiques : en y entrant on passe au long de

la mosquée des Turcs, sous laquelle sourd une fontaine riche d'eau fraische, grand soulas pour les pèlerins... Cette place est à présent nommée des Turcs Elbir. » *Le pieux pèlerin ou voyage de Jérusalem*, l. III, c. II, Bruxelles, 1666, p. 547-548. La localité ainsi désignée est l'actuelle *el-Biréh,* située à 14 kilomètres au nord de Jérusalem, sur la route de la ville sainte à Naplouse, à 3 kilomètres en deçà de *Beitîn* (Béthel) et où l'on voit deux grandes piscines antiques. Surius ne dit pas sur quoi est fondée sa localisation; mais les identifications personnelles et savantes étaient trop rares en son temps, pour ne pas y voir l'expression d'une ancienne tradition. Bien que n'en ayant pas alors de preuve positive, j'avais cru pouvoir, en 1894, en formuler cependant la conjecture : le nom de Machmas, présenté dans la description de Burchard (1283) et après lui dans une multitude d'autres, comme le nom antique et biblique d'*el-Birêh,* m'avait paru ou l'écho faussé d'une vieille tradition ou une lecture erronée d'un copiste. Cette conjecture me paraît aujourd'hui un fait presque certain. Parmi les copies de la carte de la Terre Sainte de Marin Sanuto (1306) il en est une conservée à la bibliothèque de Florence et publiée par Röhricht, dans la *Revue de la Société allemande de Palestine,* t. XXI, Leipzig, 1898, carte 6, où on lit, entre Jérusalem et Letana (pour Lebana) : *Masphath vel Bira.* D'autres copies, il est vrai, ont *Magmas Maginas* et *Machmas.* Röhricht se demande, *ibid.*, p. 105, s'il ne faudrait pas lire *Magedo.* Je ne le pense pas, car Sanut lui-même, dans son texte et sur ses cartes, indique Mageddo à Sububa, au côté occidental de la plaine d'Esdrelon. *Maginas,* qui ne répond à aucun nom biblique ou historique, est une erreur évidente. Machmas dont le nom est constamment demeuré attaché à un village situé à 7 kilomètres et demi à l'est-sud-est d'*el-Birêh* n'a pas pu être confondu avec cette dernière localité. Le nom de Maspha paraît donc le seul qu'ont pu nommer la tradition et les anciens cartographes comme le nom antique de *Bira* ou *el-Biréh.* Il suffit du reste de voir le nom de Masphath écrit avec les caractères en usage au XIIIe et au XIVe siècle pour comprendre combien il était facile à un scribe peu au courant de la géographie biblique, de prendre ce nom pour un autre. On peut se demander en outre si l'auteur du plan de Jérusalem cité plus haut, où l'église de Masphat est représentée à l'ouest de *Mons Gaudii* ou Saint-Samuel, n'aurait pas eu l'intention de désigner lui aussi *el-Biréh.* Ces plans et ces cartes non seulement n'ont pas la prétention d'une stricte précision, mais souvent ils indiquent les localités dans des situations plus ou moins fausses, là où une place reste libre, pourvu qu'elle ne soit pas trop éloignée de la place réelle que devraient occuper ces localités. Cette supposition est d'autant plus plausible pour Masphat et sa route, qu'ils se trouvent symétriquement en face de Bethléhem et de sa route, lesquels sont dans la réalité au sud de Jérusalem comme *el-Biréh* et le chemin y conduisant sont au nord. Quoi qu'il en soit, l'affirmation de Surius peut être défendue encore par des raisons non sans valeur. *El-Biréh,* t. I, fig. 493, col. 1623, situé en face de Jérusalem, au point le plus élevé de la région après *Néby-Samuel,* domine tout le pays et a pu très bien porter le nom de Maspha; il se trouve sur la route de Samarie, Sichem et Silo à Jérusalem où le récit de Jérémie, XLI, 6, semble placer Maspha; il est au nord de Rama (*er-Râm*) et non loin de Béthel, comme semblent indiquer Maspha, III Reg., XV, 22; II Par., XVI, 7, et Jud., XIX-XXI; enfin de tous les endroits choisis dans l'ancien territoire de Benjamin pour y localiser Maspha, *el-Biréh* est le seul se trouvant dans des conditions hydrographiques permettant la tenue des immenses réunions mentionnées dans l'histoire de Maspha. Voir L. Heidet, *Maspha et les villes de Benjamin, Gabaa, Gabaon et Béroth,* dans la *Revue biblique,* t. III, 1894, p. 321-356, 450; t. IV, 1895, p. 97; *Revue d'Orient,* 2e année, 1898, p. 295-300; A. M. Luncz, *Jérusalem,* revue hébraïque trimestrielle, t. VI, 1902, p. 53-56; *La Palestine, guide historique et pratique,* Paris, 1904, p. 317-321. Quelques-uns, pour confirmer cette opinion, ont fait remarquer qu'une source jaillissant à moins d'un kilomètre, à l'ouest-nord-ouest d'*el-Biréh,* porte le nom de *Aïn-Misbah,* ce nom, qui, suivant eux, ne serait pas différent de celui de « fontaine de Mispah », c'est-à-dire « de Maspha », confirmerait la tradition dont nous avons parlé. — La grande difficulté opposée à l'assertion de Surius, c'est le nom d'*el-Biréh,* qui suivant un grand nombre, ne serait pas différent de Béroth. Si cette identification était établie d'une manière péremptoire, il faudrait nécessairement rejeter l'assertion de Surius, considérer l'indication de la carte de Marin Sanut comme une erreur incontestable et chercher Maspha ailleurs, dans une situation répondant toutefois aux données bibliques, comme l'ont fait l'abbé Raboisson et le lieutenant-colonel Conder. Pour eux, indéniables sont les données bibliques indiquant Maspha au nord de Rama, non loin de la frontière d'Éphraïm, sur la route de Sichem à Jérusalem, et ces conditions ils les trouvent précisément réalisées par le *tell en-Naṣbeh,* encore appelé simplement *Tell-Naṣbéh.* Cette colline, dont le sommet est couvert de ruines, se ramifie, au sud, à la montagne d'*el-Biréh* dont elle est distante de 2 kilomètres seulement, et commande le chemin de Jérusalem à Naplouse qui passe, à sa base, par un étroit défilé. L'abbé Raboisson a vu descendre, en mars 1897, le lendemain d'un jour de pluies torrentielles, ce qu'il aurait pu voir alors partout ailleurs, des ruisseaux nombreux tombant en cascade. En réalité, au pied du tell, au sud-est, est un puits étroit et profond, au fond duquel sourd un mince filet d'eau, appelé par les uns *'aïn 'Atâra,* et par les autres *'aïn Djedy,* la « source du chevreau », qui fréquemment tarit en été. Plus au sud se voient les restes d'une ancienne piscine de peu d'étendue. Le principal argument avancé en faveur du tell est fondé sur le nom de *Naṣbéh,* simple modification, d'après ces auteurs, du nom de Maspha. Le P. Hugues Vincent trouve l'homophonie parfaite et absolument concluante dans la question. Raboisson, *Les Mizpéh,* in-8o, Paris, 1897; Conder, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1898, p. 169, 251; H. Vincent, dans la *Revue biblique,* 1898, p. 630; 1899, p. 315-316; 1901, p. 151; 1902, p. 458. Pour les paysans de la contrée, *Naṣbeh* comme *Misbah,* dont l'homophonie est cependant plus parfaite et plus concluante, sont des noms purement arabes, d'origine récente, dont la similitude avec Maspha est purement fortuite. *Aïn Misbah,* la « fontaine où l'on se baigne », de *sabah,* « nager, » vulgairement « se baigner », est ainsi désignée d'un petit bassin circulaire où sont recueillies les eaux de la source. *Tell en-Naṣbéh,* « la colline de la Borne, » ainsi nommé d'une stèle ou d'un monceau de grandes pierres établi là pour marquer la limite du territoire d'*el-Biréh,* était encore appelé, vers 1850, *'Atâra'*; une petite ruine, d'origine relativement moderne, que l'on voit au sud de la colline, a conservé, ce nom dans celui de *khirbet-'Atâra',* ainsi que la source. D'ailleurs la langue des paysans judéens, différente de celle des massorètes, n'a jamais eu de propension à la transformation de פ en *P* et en *B.* Toutefois, s'il fallait renoncer à localiser Maspha à *el-Biréh* et si *Tell en-Naṣbéh* n'était pas une des anciennes *'Ataroth,* c'est à ce lieu qu'il faudrait tout d'abord rapporter les indications bibliques énumérées à propos de l'assertion de Surius.

4o *Opinions diverses des modernes.* — Les explorateurs du XIXe siècle ont identifié Maspha de Benjamin avec plusieurs autres localités, sans s'accorder dans le choix. Pour le rabbin Schwarz (1833-1865), Maspha est identique à Rama ou Ramathaïm-Sophim, ville de Sa-

muel, identique elle-même au moderne *Néby-Samuil*. Le nom du prophète attaché à cet endroit et son ombeau qu'on y garde sont, prétend cet auteur, l'attestation de l'identité de *Néby-Samuil* et de Rama; et les assemblées nombreuses tenues à Maspha indiquent que celle-ci n'était pas différente de Rama, la résidence du prophète. Le nom de Maspha est d'ailleurs le synonyme de Rama-Sophim, « la hauteur de ceux qui font la garde, » et nul endroit ne peut plus justement revendiquer ce titre que *Néby-Samuil*, le sommet le plus élevé des alentours de Jérusalem, d'où le regard embrasse tout le pays. *Tebuoth ha-Arèz*, nouvelle édit., Jérusalem, 1900, p. 152 et 492. Robinson, pour des raisons infirmés par les documents positifs de l'histoire. — On doit apprécier de la même manière une autre identification quelquefois proposée : celle de *Tell el-Fûl*. Voir t. III, fig. 2, col. 7. Cette colline est située à droite sur le chemin de Jérusalem à el-Biréh et à Naplouse, à 5 kilomètres de distance au nord de Jérusalem et à 3 au sud d'*er-Râm* (Rama); elle domine toutes les collines des alentours et avait à son sommet une tour dont les ruines accusent l'importance. *Tell el-Fûl*, a-t-on prétendu encore, est identique à Nob où résidait l'arche sainte jusqu'à l'avènement de David, et par conséquent à Maspha, et d'après le prophète Isaïe, x, 32, il faut chercher Nob à *Tell el-Fûl*. Cf. *Survey of Western Palestine*,

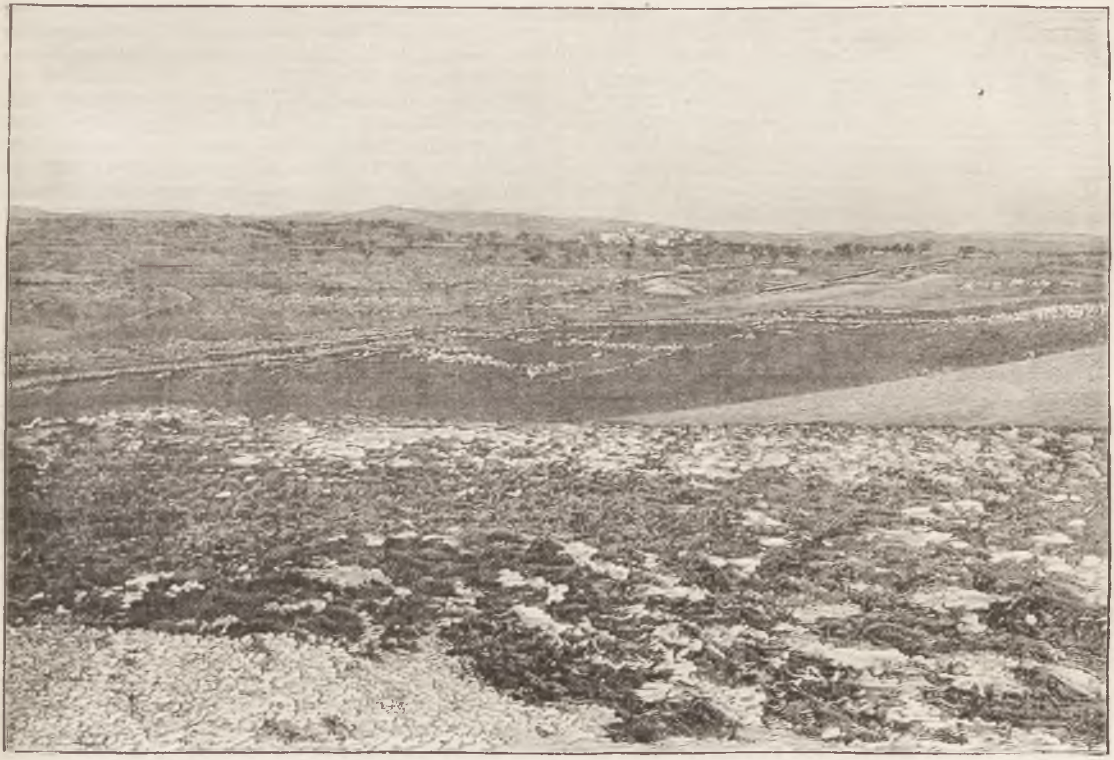


228. — *Néby-Samuil*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

analogues, propose le même endroit. *Biblical Researches*, Boston, 1841, t. II, p. 139-149. L'autorité du docte Américain a rallié à cette opinion l'adhésion d'un grand nombre de géographes. Cf. Gratz, *Schauplatz der heiligen Schriften*, Ratisbonne, nouv. édit., p. 350; Van de Velde, *Map of Holy Land*, Gotha, 1865; H. Kiepert, *Neue Handkarte von Palästina*, Berlin, 1876; Bourquemont, S. J., *Maspha de Benjamin*, dans les *Études religieuses*, avril 1864, p. 35; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, Paris, 1871, p. 220; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 127; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 144; Riess, *Bibel-Altlas*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 20; Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, Fribourg et Leipzig, 1896, p. 167-168. La première raison sur laquelle est fondée cette identification, l'identité de Ramathaïm et de Maspha, est très contestable et presque généralement rejetée. Voir Ramatha et Ramathaïm-Sophim. La seule raison réelle est le site de Néby-Samuîl, auquel convient admirablement le nom de Maspha. Mais les arguments de cette nature sont souvent plus spécieux que solides et fréquemment *Memoirs*, t. III, p. 149, Conder, *Primer of Bible Geography*, Londres, p. 90; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 127-128. Quel que soit le site de Nob, l'identité de ce lieu avec Maspha n'est guère soutenable (voir Nob) et l'emplacement de cette ville ne peut tirer à conséquence pour celui de Maspha. *Tell el-Fûl* est d'ailleurs plus souvent identifié avec Gabaa. Voir Gabaa, t. III, p. 6-10.

Victor Guérin a identifié Maspha de Benjamin avec le village actuel de *Sa'afât* (fig. 229). « Ce village, dit-il, est situé sur un plateau élevé d'où l'on domine parfaitement la coupole et les minarets de Jérusalem. Sa population toute musulmane est de deux cents habitants environ. Les maisons y sont pour la plupart assez anciennes et voûtées. On y voit les restes d'une église du moyen âge avec voûtes et fenêtres ogivales. Quelques belles pierres, de toute apparence antiques, avaient été employées concurremment avec d'autres matériaux de moindre appareil, dans la construction de cette petite église. Près de là gisent les débris d'un bâtiment désigné par les habitants sous le nom de *Deir el-Mahrouq*, « le couvent incendié. » Dans le voisinage de ce point

est un puits appelé *bir ed-Deir* et dans le voisinage de ce puits est un *birket* long de douze pas sur six de large. Bien que creusé dans le roc, il avait été revêtu intérieurement d'un enduit assez épais dont une partie existe encore. L'opinion la plus probable est que le village de *Cha'afath* a remplacé et rappelle par son nom la célèbre et antique ville de Maspha de Benjamin, que d'autres voyageurs, mais à tort, selon moi, ont identifiée avec *Néby-Samuîl. Maspha,* en hébreu, signifie « un lieu d'où l'on voit, un observatoire élevé », en grec σκοπιά. Il dérive de la racine צפה, « observer, faire sentinelle. » Remarquons que le nom arabe de (*sa'fat*), شعفط, dérive pareillement de la racine شاف (*sâf*) qui veut dire « voir » avaient la même signification; mais *Cha'afath* seul est la Maspha de la Bible. *Judée,* t. I, p. 395-402. L'auteur s'est efforcé d'établir ailleurs que ni *Néby-Samuil,* ni *Tell el-Fûl* ne pouvaient être Maspha. *Judée,* t. I, p. 362-384, et *Samarie,* t. I, p. 188-197. — L'identification proposée par V. Guérin a été longtemps acceptée par un grand nombre de palestinologues. Voir Riess, *Biblische Geographie,* in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 64; Dalfi, *Viaggio biblico in Oriente,* in-8°, Turin, 1875, t. IV, p. 6-9; G. Gatt, *Mispa in Stamme Benjamin,* dans la revue *Die heilige Land,* Cologne, 1879, p. 119-126, 154-160, 184-194. — Stanley a cru identique à Maspha le *Scopus* de Josèphe, identique lui-même, selon F. de



229. — *Sa'afat.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

et que شعفاط (*sa'fâ't*) signifie « sommet, lieu d'où l'on domine au loin ». Il y a donc entre les deux appellations hébraïques et arabes un rapport frappant et incontestable... Le lieu de la rencontre du conquérant macédonien (Alexandre) et du grand-prêtre Yaddus est appelé par Josèphe Σαφα, nom qui a une singulière ressemblance avec la dénomination actuelle *Cha'afath* et paraît être lui-même une corruption de la forme antique *Mitspha,* en grec Μασφά, d'où, par le retranchement du commencement, Σαφά. Cela est si vrai que Josèphe interprète ce dernier mot par le terme grec σκοπή, « *specula,* observatoire. » Or, dans les Septante, le nom de *Mitspah* est quelquefois rendu par celui de σκοπιά, identique avec σκοπή (par exemple, III Reg., xv, 22). Les trois noms de Mitspah ou Maspha, Safa et Cha'afath expriment donc la même idée et sont dérivés de la même racine. » Cependant, suivant l'illustre explorateur, il ne résulte pas de là que le plateau de Cha'afat soit le lieu de la rencontre d'Alexandre et du grand-prêtre des Juifs, ni le Σκοπός ou *Scopus* dont parle l'historien juif et où plus tard Cestius Gallus et Titus assirent leur camp. Les deux endroits étaient voisins, leurs noms

Saulcy, à *Cha'fat.* Stanley, *Sinaï and Palestine,* in-8°, Londres, 1871, p. 226; de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte et dans les terres bibliques,* in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 112-115.

Les contradicteurs plus récents de cette identification ne nient pas la similitude de son et de signification entre Maspha et *Cha'afat,* ils ne contestent pas non plus que plusieurs des indications bibliques ne puissent s'appliquer au site de cette localité; ils font seulement observer, entre autres choses, que le récit de III Reg., xv, 22, ne permet guère de chercher Maspha au sud de Rama et que la tenue de l'assemblée dont il est parlé I Mach., III, 46, à moins de 4 kilomètres de Jérusalem, dont la citadelle était alors aux mains des ennemis puissants et acharnés des Juifs fidèles, n'est guère vraisemblable ni même possible. Quant aux rapports d'analogie et de consonance dans les noms, ils n'impliquent pas nécessairement une relation de dérivation et la communauté d'origine n'entraîne pas l'identité numérique et individuelle. — Nonobstant ces difficultés, le plus grand nombre des palestinologues continuent à défendre soit l'identification de Schwarz et de Robinson

avec *Néby-Samuîl*, soit celle de Victor Guérin avec *Cha'afat* et à les considérer comme les plus probables.

II. Histoire. — Maspha fut assignée par Josué à la tribu de Benjamin. Jos., xviii, 26. Ce fut l'endroit où s'assembla sous le grand-prêtre Phinées tout le peuple d'Israël, pour juger l'affaire de Gabaa, où la femme du lévite avait péri victime des odieuses brutalités des habitants. Quatre cent mille hommes, d'après le texte sacré, étaient présents. Les Benjamites furent sommés d'avoir à livrer les coupables, dont on voulait tirer un châtiment exemplaire. Toute la tribu refusa. La guerre fut déclarée et il fut décidé dans la même assemblée que l'on exterminerait ceux qui refuseraient leur concours. A Maspha aussi les Israélites s'engagèrent par serment à ne pas donner leurs filles en mariage aux Benjamites. Jud., xx, 1, 3; xxi, 5, 8. Ce dernier fait, qui ne dut avoir lieu qu'à la fin de la guerre, indique que le camp avait dû demeurer à Maspha tout le temps que durèrent les négociations et la lutte. — Après la défaite des Israélites à Aphec et la mort du grand-prêtre Héli, Samuel convoqua une assemblée générale du peuple à Maspha, pour prier le Seigneur en faveur d'Israël. Le peuple puisa de l'eau pour la répandre devant Dieu, jeûna un jour et confessa ses infidélités. Samuel commença dès lors à exercer sa judicature. Les Philistins, apprenant la réunion de Maspha, se levèrent contre les Israélites. Ceux-ci effrayés conjurèrent Samuel de supplier le Seigneur de les délivrer de la main des Philistins. Samuel offrit en holocauste un jeune agneau. Le sacrifice n'était pas achevé et déjà les Philistins engageaient l'action avec l'armée d'Israël. « Mais le Seigneur tonna avec un grand éclat ce jour-là contre les Philistins et les épouvanta, et ils furent taillés en pièces. » Les Israélites demeurés à Maspha s'élancèrent de la ville à la poursuite de l'ennemi et en achevèrent la défaite en les poursuivant jusque sous Bethcar. En souvenir de la victoire, Samuel érigea une stèle entre Maspha et Sen. I Reg., vii, 5-12. Les Israélites, après la victoire de Maspha, rentrèrent en possession de leurs anciennes frontières et Samuel choisit cette localité pour l'une des trois où chaque année il venait juger Israël, x, 13, 16. — La dernière assemblée plénière tenue par Samuel le fut aussi à Maspha. C'était pour procéder à l'élection d'un roi, comme le peuple l'avait demandé. Le sort désigna Saül. I Reg., x, 17-25. — Deux cent cinq ans environ après cette élection, Baasa, roi d'Israël, s'était emparé de Rama de Benjamin, située à 10 kilomètres seulement au nord de Jérusalem, la capitale de Juda, et l'avait fortifiée pour empêcher qui que ce soit de passer d'Israël en Juda et de Juda en Israël. Le roi de Juda Asa, ne se trouvant pas en mesure de repousser son voisin, sollicita l'intervention des Syriens de Damas. Le roi de cette ville, Bénadad, fit attaquer au nord le royaume d'Israël par ses généraux. Pour défendre sa frontière, Baasa dut porter ses forces de ce côté et fut ainsi contraint de vider Rama et le territoire de Juda envahi. Asa attendait cette diversion pour reprendre sa terre, il appela tout son peuple à son aide, prit les matériaux réunis par Baasa à Rama, et à dessein de prévenir de nouveaux empiètements de la part de son voisin, il alla fortifier, à 3 kilomètres à l'est de Rama, Gabaa de Benjamin, qui commande le passage de Machmas, et Maspha, sans doute située au nord de Rama et qui pouvait garder la grande route qui venait d'Israël en Juda. III Reg., xv, 17-22; II Par., xvi, 1-6. — Après la destruction de Jérusalem et du royaume de Juda par les Chaldéens, vers 588 av. J.-C., le Juif Godolias fut établi, par le roi de Babylone, gouverneur du pays; Maspha fut choisie pour être le siège de son administration. Le prophète Jérémie, laissé libre, vint s'établir près de Godolias et un grand nombre de Juifs qui s'étaient enfuis dans les contrées des alentours revinrent les joindre. Le peuple aurait pu se reconstituer autour de Maspha, si la jalousie méchante de Baalis, roi des Ammonites, n'était venue faire avorter ce mouvement de restauration. L'Ammonite avait soudoyé Ismahel, fils de Nathanias, pour assassiner Godolias. Celui-ci averti ne voulut pas croire à une pareille trahison. Ismahel, qui était du sang royal de Juda, étant venu à Maspha avec un cortège de dix hommes et plusieurs grands de l'ancienne cour, fut invité à un festin. Pendant le repas, il se jeta avec ses complices sur Godolias et le tua. Il massacra ensuite tous les Juifs, les Chaldéens et les guerriers qui étaient réunis à Maspha autour de Godolias. Le lendemain de ce forfait, un groupe de quatre-vingts hommes partis de Sichem, Silo et Samarie et se rendant à la maison de Dieu où ils allaient offrir des dons, arrivaient à Maspha. Ils ignoraient ce qui s'était passé la veille. Ismahel sortit de la ville à leur rencontre et, feignant de s'affliger avec eux, il les invita à venir chez Godolias. Lorsqu'ils furent arrivés au milieu de la ville, Ismahel et ses satellites les massacrèrent, épargnant seulement dix d'entre ces hommes, qui promettaient de mettre à leur disposition des trésors et des provisions cachées. Les cadavres furent jetés dans la piscine creusée par le roi Asa, quand il fortifia la ville contre Baasa. Les débris du peuple, les filles de la maison royale et tout le monde demeuré à Maspha et confié aux soins de Godolias par Nabuzardan, chef de l'armée babylonienne, furent réduits captifs par Ismahel qui se proposait de les livrer aux Ammonites. Johanan, fils de Carée, apprenant ces indignités, prit avec lui tous les hommes qu'il avait à sa disposition et avec les officiers de l'armée marcha contre Ismahel. Il le rencontra près des grandes eaux de Gabaon. Ismahel, avec huit de ses hommes seulement qui purent s'échapper, s'enfuit au pays d'Ammon, et Johanan ramena toute la foule qui avait été arrachée à Maspha. Cependant, redoutant la colère des Chaldéens, et malgré les objurgations de Jérémie, Johanan, avec tout le peuple qu'il avait ramené à Maspha, prit la route de l'Égypte et entraîna le prophète à sa suite. Jer., xli-xlii. — Maspha repeuplée, après le retour des Juifs de Babylone, contribua pour une part importante à la restauration des murs de Jérusalem entreprise par Néhémie. Jason le Méronathite de Maspha, avec Melchias de Gabaon, construisit, près de la porte Ancienne, « le trône du gouverneur d'au delà l'Euphrate, » c'est-à-dire « le tribunal du gouverneur ». II Esd., iii, 7. La porte de la Fontaine fut réédifiée par Sellum, fils de Cholhoza, chef du district de Maspha. Il l'acheva, la couvrit, en établit les battants, les serrures et les verrous; le même bâtit [à côté] le mur de la piscine de Siloé près du jardin du roi, jusqu'aux degrés descendant de la cité de David. *Ibid.*, 15. Azer, fils de Josué, prince de Maspha, contruisit la seconde muraille près de la montée de l'arsenal, à l'angle, *Ibid.*, 19. — Mathathias étant mort, son fils Judas Machabée prit le commandement de la petite armée qui devait combattre pour arracher la Judée et son peuple à la tyrannie des Gréco-Syriens infidèles. Avant d'entrer en campagne, il voulut se préparer à la guerre et y disposer les siens par un acte solennel de religion. La ville sainte étant au pouvoir de l'ennemi, Judas, pour son dessein, choisit Maspha, « parce qu'elle fut anciennement un lieu de prière en Israël. » Là, en face de Jérusalem et de son temple profané, Juda et ses guerriers consacrèrent un jour au jeûne, puis revêtus du cilice, la tête couverte de cendre, les habits déchirés, tenant en leurs mains les livres de la Loi et exposant devant eux les vêtements sacerdotaux, les prémices et les dîmes, présentant les Nazaréens dont le temps était achevé, ils élevèrent la voix et invoquèrent le ciel : « Que pouvons-nous faire, s'écrièrent-ils, de ces hommes, où devons-nous les conduire? Votre sanctuaire est foulé aux pieds et souillé; vos prêtres sont dans le deuil et dans l'abjection et les nations se sont réunies contre nous pour achever notre

perte : vous connaissez leur dessein. Comment pourrons-nous nous maintenir devant eux, si vous ne nous assistez, ô notre Dieu? » Les trompettes retentirent alors avec éclat. Juda organisa sa petite armée, distribua les grades et les offices, remplit encore le précepte de la loi ordonnant d'inviter à se retirer ceux qui venaient de bâtir une maison neuve, de prendre une épouse, de planter des vignes, ou qui étaient trop peureux, et il leva le camp, pour se transporter avec ses hommes de Maspha au sud d'Emmaüs où il dressa son camp, attendant l'heure du combat (vers 168 av. J.-C.). I Mach., III, 46-57. Il n'est plus fait mention dès lors de Maspha ni dans la Bible, ni dans l'histoire. L. HEIDET.

5. **MASPHA,** ville appelée « Maspha de Galaad », à cause de sa situation dans cette région. Son nom est transcrit Μασσηφά par les Septante, Jud., XI, 11 et 34, et traduit ailleurs par le nom commun σκοπιά. La Vulgate garde partout le nom propre de *Maspha*. Plusieurs fois le nom de Maspha semble plutôt désigner une contrée qu'une ville. Ainsi, Jud., XI, 29, Maspha de Galaad paraît assimilé au pays de Galaad et au territoire de Manassé que parcourut Jephté pour y lever des hommes afin de marcher contre les Ammonites; c'est du pays aussi que la ville de Ramoth semble être appelée Ramoth de Maspha (*Râmat ham- Mispéh*). Jos., XIII, 26. Il est difficile de dire si le territoire a été ainsi appelé directement à cause du monument élevé par Jacob et avant l'établissement de la ville ou seulement après et à cause de celle-ci; l'existence n'en est pas moins certaine et paraît attestée, Jud., XI, 34, quand il est dit que Jephté retourna à Maspha, dans sa maison. Dans la Vulgate Maspha, écrit Masphé, est séparé de Ramoth et ainsi présenté comme une ville distincte; c'est une erreur.

1° *Situation et identification.* — La position de Maspha est indiquée seulement d'une manière générale en Galaad, mais son nom dit assez qu'elle le doit à la proximité du monument dressé par Jacob. Il résulte de là qu'elle ne dut commencer à se former qu'après le passage de Jacob, et ses premiers habitants durent être attirés par la présence du sanctuaire. Cependant, d'après certains critiques, Maspha fut appelée ainsi à cause de sa situation. Des exégètes regardent comme identiques Maspha de Galaad et Ramoth-Maspha ou Ramath de Galaad et identifient Ramoth avec le *Salt* actuel, ils attribuent par conséquent le même site à Maspha, qu'ils placent ainsi au sud du *Nahar-Zerqâ*, l'ancien Jaboc. Cf. Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* nouvelle édit., Jérusalem, 1900, p. 269-270; Rich. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 64, 79, et *Bibel-Atlas, ibid.*, 1882, p. 20.

La Bible indiquant le monument de Jacob au nord du fleuve Jaboc et avant Mahanaïm empêche d'attribuer une autre situation à Maspha. S'il fallait localiser Ramoth au sud du *Zerqâ*, il faudrait conclure que Maspha et Ramath sont deux villes distinctes. La plupart des exégètes soutiennent d'ailleurs avec raison cette distinction. Voir RAMOTH-MASPHA et RAMOTH EN GALAAD. — *Soûf* est la localité qui depuis longtemps a le plus souvent été proposée pour être identifiée avec Maspha. C'est un grand village bâti sur une colline rocheuse s'avançant en promontoire des hautes montagnes du *'Adjloûn,* au-dessus de la vallée de *Djéraš*. Il est à cinq kilomètres au nord-est de la ville de ce nom, à six kilomètres vers l'est de *'Adjloûn* et à vingt-cinq kilomètres au sud d'*el-Ḥoṣon*. La population du village est d'environ huit cents habitants dont un tiers sont chrétiens, parmi lesquels quelques-uns catholiques. Une fontaine abondante jaillit sous le village, à l'est, pour former le cours du *Nahar-Djéras*. Les collines des alentours étaient naguère ombragées par des bois de grands chênes et d'autres essences; depuis quelques années des plantations de vigne et de figuiers prennent leur place. Soûf ou Sûf peut paraître un nom dérivé de Maspha, par l'élimination du préfixe *M* et de la voyelle finale; il semble procéder, du reste, de la même racine et peut avoir une signification analogue. Le nom de Σεβεῆς ou Sévée, donné par Josèphe, *Ant. jud.*, V, VII, 12, au lieu de Maspha à la patrie de Jephté, n'est pas de nature à infirmer cette identification. La situation du village au nord du *Zerqâ* l'ancien Jaboc, presque au commencement, du côté de l'est, des montagnes de Galaad, au sud-est de *Mahnéh* identifiée avec Mahanaïm, n'est pas en dehors des données de la Bible.

Longtemps les palestinologues ont admis cette indentification comme probable, surtout à défaut d'une autre plus certaine. Cf. Armstrong, Conder et Wilson, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 127; Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1889, p. 181; Oliphant, *Land of Galaad,* in-8°, Édimbourg et Londres, 1880, p. 209-218; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 261-262. — Cependant Selah Merill, laissant Soûf, a placé Maspha au *Qala't er-Rabad,* immense château, en grande partie conservé, à deux kilomètres à l'ouest du village de *'Adjloûn* et à cinq vers le sud-est de *Mahnéh*. Dressé au sommet d'une colline de mille mètres d'altitude au-dessus de la mer Méditerranée, dominant la large et profonde vallée de *'Adjloûn* et d'où le regard embrasse non seulement l'ancien pays de Galaad dans presque toute son étendue, mais se porte encore au delà de la vallée du Jourdan sur la Judée, la Samarie et la Galilée, nulle forteresse, nul endroit ne justifierait mieux le nom de Maspha. Seulement le Rabad est un édifice tout entier de la fin du XII[e] siècle, où l'on ne retrouve aucune trace d'antiquité, trop au cœur des montagnes de Galaad pour répondre au récit de la Bible. Aussi cette opinion a-t-elle recueilli peu d'adhérents. S. Merrill, *East of Jordan,* p. 365-374; cf. Buhl, *Geographie, loc. cit.*, p. 262; — Le D[r] Gotl. Schumacher travaillant, en 1896, au levé de la carte du sud de 'Adjloûn, a cru reconnaître le nom de Maspha dans celui de *Miṣîbta* qui lui était désigné par le mudîr de 'Adjloûn comme celui d'une ruine antique et considérable se trouvant entre Soûf et Djéras. *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palätina Vereins,* 1899, p. 1-2. Wellhausen y vit le nom de *maṣṣêbah,* mais non celui de Maspha *ibid.* p. 41. L'année suivante, le D[r] Schumacher abandonnait la première identification, parce que le lieu lui paraissait trop en contre-bas pour avoir pu mériter le nom de *Miṣpéh;* il lui préférait le *Djébel Menârah* ou « le mont Minaret », situé directement au sud de *Djéraš*, non loin de *Miṣibṭad* dont le nom est l'analogue de *Miṣpéh*. De son sommet, élevé de plus de mille mètres au-dessus de la mer Méditerranée, le regard embrasse un panorama beaucoup plus étendu que du haut du *Qal'at er-Rabad*. A l'ouest et au nord-ouest s'aperçoivent les hauteurs de *Djébel Nablûs* et des monts de Safed; à l'est au delà des collines les hauts plateaux du *Ḥaurân* et du *Ḥamâd*, les pointes coniques du *Djébel ed-Druz,* et au sud l'œil peut suivre le cours sinueux de la *Zerqâ* tout entière et au delà contemple toute la partie septentrionale des monts de la *Belqâ*. *Ibid.*, p. 66. En poursuivant ses travaux pour l'achèvement de la carte du sud de 'Adjloûn, M. Schumacher a rencontré au nord-est de *Djéraš,* dans une région encore en partie boisée, un *Tell-Maṣfah* qui domine toutes les hauteurs des alentours. On y voit des dolmens et plusieurs autels antiques taillés dans le rocher. Les habitants du pays considèrent le tell comme un *ma'bed,* « sanctuaire » ou « lieu de culte ». Des Bédouins m'ont indiqué l'endroit à quatre ou cinq heures au sud d'el-Ḥoson du 'Adjloûn, mais je n'ai pu le visiter. Le nom de *Maṣfah,* absolument identique au nom de la célèbre localité biblique, dans la région même où nous amène le récit sacré, ne permet pas de douter qu'il ne se soit maintenu à la même place dès les temps les plus reculés.

2° *Histoire.* — Maspha, au temps les plus reculés, à cause sans doute de ses souvenirs et peut-être aussi à cause de son importance, semble avoir été en quelque sorte la capitale du pays de Galaad et le lieu des grandes réunions du peuple de la Transjordane. Quand les Ammonites envahirent la contrée occupée par les Israélites, le peuple de Galaad vint camper à Maspha, et c'est là que les chefs se réunirent pour délibérer sur ce qu'il y avait à faire. Jud., x, 17. Ayant appelé Jephté pour lui proposer de se mettre à la tête de l'armée, c'est à Maspha qu'il posa ses conditions et reçut la promesse d'être établi le chef du peuple. Jud., xi, 11. Dès ce moment le nouveau juge d'Israël paraît s'être fixé à Maspha. Il entre en pourparlers avec le roi des Ammonites pour lui faire évacuer le pays. Celui-ci s'y étant refusé, Jephté, rempli de l'esprit de Dieu, parcourt la contrée pour lever une armée. Maspha paraît avoir été le lieu de ralliement, car c'est de là que Jephté se mit en marche pour aller attaquer les Ammonites. Jud., xi, 29. Après sa victoire complète sur l'ennemi, Jephté reprit le chemin de Maspha où était sa demeure. Jud., xi, 34. On sait comment la fille de Jephté ignorant le vœu imprudent de son père sortit de la ville avec ses compagnes, pour aller à sa rencontre, et changea en un jour de deuil un jour de triomphe. Jud., xi, 34-40. « Jephté le Galaadite jugea Israël six ans, mourut et fut enseveli en sa ville de Galaad, » ajoute son historien. Jud., xii, 7. En disant *sa ville,* il semble désigner la même localité où Jephté avait *sa maison*, bien que le texte l'appelle Galaad. Il faut probablement lire, il mourut en sa ville *en* Galaad. La préposition ב, *be,* « en, » a pu facilement disparaître par la négligence d'un copiste. Au temps du roi d'Israël Jéroboam II (824-783 ou 783-743), Maspha, devenue un centre d'idolâtrie et de crimes, est menacée par le prophète Osée des vengeances du Seigneur. Ose., v, 1 (hébreu); vi, 8. Cf. Maspha 1, col. 833; Galaad 5, t. iii, col. 47. Maspha a été ruinée et son nom s'est conservé seulement dans quelques familles d'Arabes bédouins. Maspha semble avoir appartenu à la tribu de Gad, comme l'indiquent Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 283, 285. En en faisant une ville lévitique, ils paraissent la confondre avec Ramoth de Galaad.

L. Heidet.

6. **MASPHA,** ville de Moab où David persécuté par Saül conduisit ses parents pour les mettre à l'abri des colères du roi. I Reg., xxii, 3-4 : « Et David partit de là (Odollam), dit le récit sacré, pour Maspha qui est en Moab, et il dit au roi de Moab : Que mon père et ma mère, je vous prie, demeurent avec vous, jusqu'à ce que je sache ce que Dieu fera à mon égard. Et il les laissa auprès du roi de Moab et ils demeurèrent avec lui, tout le temps qu'il demeura dans la forteresse. » Certains exégètes ont trouvé ces dernières paroles équivoques et ont cru pouvoir traduire : ils demeurèrent avec David tout le temps qu'il demeura dans la forteresse d'Odollam. Cf. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte,* t. ii, p. 405, note 4. L'interprétation qui paraît indiquée par la phrase elle-même et le contexte est la suivante : Et il les laissa auprès du roi de Moab, tout le temps que David dut demeurer dans la forteresse, c'est-à-dire à Odollam ou dans un lieu d'un accès difficile pour échapper à Saül. C'est l'interprétation la plus généralement adoptée. — Quelle que soit d'ailleurs la signification de la fin du passage, la ville où David mena ses parents, d'après ses paroles, paraît être celle même où résidait le roi de Moab, probablement sa capitale. De là plusieurs interprètes ont cru que Maspha et Moab n'étaient pas différentes de Kir Moab, aujourd'hui le Kérak, la plus forte des villes de l'ancien pays de Moab, à l'est de la mer Morte et située sur une montagne élevée d'où le regard embrasse tout le pays, la mer Morte dans presque toute son étendue et jusqu'aux montagnes de Juda. Voir Kir Moab, t. iii, col. 1895-1907. Maspha serait ici l'équivalent de *qir* ou de Kérak, « forteresse, donjon. » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1179 ; J. Schwarz, *Tebouoth ha-Arez,* nouv. édit., Jérusalem, 1900, p. 254. L'hypothèse n'est pas invraisemblable, mais peut s'appliquer, de la même manière à toute autre ville importante où le roi Moab aurait eu sa résidence, comme Rabboth-Moab, Ar ou Ar-Moab, aujourd'hui *Rabba* ou quelque autre. Cf. Ar, Ar-Moab, t. i, col. 814-817. Des critiques modernes attribuent le nom de Maspha de Moab à une erreur du copiste : il faudrait lire selon eux *Misrephoth de Maon,* T. K. Cheyne, *Encyclopædia biblica,* Londres, art. *Hareth,* t. ii, 1901, col. 1963, mais cette hypothèse est tout à fait gratuite. L. Heidet.

7. **MASPHA,** lieu élevé du désert de Juda d'où Josaphat, avec son armée, vit toute couverte de leurs cadavres la région où s'étaient entre-égorgés ses ennemis, les Ammonites, les Moabites et les Iduméens. II Par., xx, 24. Le texte hébreu a : *ham-Miṣpéh le-midbar,* le *maspha* ou « l'observatoire du désert »; les Septante ont traduit l'expression par le nom commun ἡ σκοπιά et la Vulgate de même par *Specula.* Les autres versions font de même. Il ne semble pas d'ailleurs qu'il ait existé une ville de ce nom dans le désert; il pourrait s'y rencontrer cependant une tour, ou une maison de garde. L'endroit se trouvait au sud ou au sud-est du désert de Thecué d'où venait le roi Josaphat et à l'ouest de la mer Morte, mais il n'a pu être jusqu'ici déterminé d'une manière précise. Voir Josaphat, t. iii, col. 1649.

L. Heidet.

MASPHATH, orthographe, dans la Vulgate, du nom de lieu qu'elle écrit ailleurs *Maspha, Masphe* ou même *Masepha* et *Mesphe.* Voir ces divers noms. La forme Masphath se trouve dans le premier livre des Rois et dans Jérémie et désigne toujours Maspha de Benjamin. I Reg., vii, 5, 6, 7, 11, 12, 16; Jer., xl, 6, 8, 10, 12, 13, 15; xli, 1, 3, 6, 10, 14, 16. Dans I Sam. (I Reg.), vii, 5, 6 et 7, le texte hébreu porte *ham-Miṣpâtâh,* avec le *hé* locatif, ce qui a amené le traducteur à écrire *Masphath,* et il a conservé cette orthographe pour l'uniformité, aux ỹ. 11, 12, 16 du même chapitre, quoique le texte original ait dans ces passages *ham-Miṣpéh.* Il a fait de même, pour les mêmes raisons, dans Jérémie, où on lit en hébreu, xl, 6, 8, 10, 12, 13; xli, 1, *ham-Miṣpâtâh,* et xl, 15; xli, 3, 6, 10, 14, 16, *ham-Miṣpéh.*

MASPHÉ, orthographe, dans la Vulgate, du nom de lieu écrit ailleurs ordinairement Maspha. Dans Josué, xi, 8, *campus Masphe* est le territoire appelé *terra Maspha* au ỹ. 3 du même chapitre. Voir Maspha 2, col. 834. — Jos., xiii, 26, la ville nommée *Masphe* est Maspha de Galaad. Voir Maspha 5, col. 849.

MASRÉCA (hébreu : *Masrêqah;* Septante : Μασσεκκά, Μασεκκά), ville inconnue, située probablement en Idumée. Elle est nommée dans la liste des rois d'Idumée, où nous lisons qu'Adad, fils de Badad, étant mort, Semla de Masréca régna à sa place. Gen., xxxvi, 36; I Par., i, 47. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* 1862, p. 280, 281, disent que c'est une ville d'Idumée, dans la Gébalène, c'est-à-dire dans la partie septentrionale de l'Idumée. On peut interpréter le nom de Masréca par « vignobles ».

MASSA (hébreu : *Maśśa',* « élévation »), nom d'un fils d'Ismaël, et. d'après divers interprètes, d'un pays.

1. **MASSA** (Septante : Μασσῆ), le septième des fils d'Ismaël. Gen., xxv, 14; I Par., i, 30. On a rapproché son nom de celui de la tribu arabe des Μασανοί, Ptolémée, v, 19, 2, qui habitaient le désert d'Arabie, du côté de la Babylonie, et des *Masæi,* Pline, *H. N.,* vi, 30, tribu no-

made de la Mésopotamie, et l'on admet aujourd'hui que cette tribu est celle qui est mentionnée dans les inscriptions cunéiformes. Voir Arabie, t. i, col. 863. Les *Ma-as-'a-ai* sont énumérés dans une liste de peuples apportant leur tribut à Théglathphalasar II, roi de Ninive, immédiatement avant les gens de Théma et de Saba. *Western Asiatic Inscriptions,* t. iii, pl. 10, col. 7, lig. 38; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtforschung,* 1878, p. 262; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 301. On retrouve aussi leur nom sous la forme *Mas-'a- ai,* dans une tablette du temps du roi Assurbanipal. *Western Asiatic Inscriptions,* t. iv, pl. 56, 1. Il y est raconté qu'un certain Akamaru, fils d'Ammètâ, de la tribu des *Mas-'a-ai,* a fait une razzia chez les Nebaioth et qu'il en a tué tous les hommes, excepté un seul qui est allé porter au roi la nouvelle. Frd. Delitzsch, *Paradies,* p. 302; G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 296-298; A. Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals,* t. ii, p. 36-38. La tribu de Massa a donc très probablement habité l'Arabie septentrionale. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. ii, 1890, p. 441, identifie Massa avec Messa et Mes. Voir Mes et Messa.

2. **MASSA,** nom du pays dont Lamuel aurait été roi, d'après un certain nombre d'exégètes modernes. Prov., xxxi, 1. Voir Lamuel, col. 62. Les Septante, Prov., xxiv, 69, ont traduit le mot *massa'* par χρηματισμός, « réponse divine, oracle, » et la Vulgate par *visio.* Hitzig, dans Zeller, *Theologische Jahrbücher,* 1844, p. 269-305, crut reconnaître des noms propres là où les versions anciennes avaient vu des noms communs et au lieu de traduire : « Paroles de Lamuel, roi. Vision, » il traduisit : « Paroles de Lamuel, roi de Massa. » Son opinion a trouvé beaucoup d'adhérents. Voir Kaulen, *Lamuel,* dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. vii, 1891, col. 1372. D'après cette explication, Lamuel était un roi de la tribu arabe de Massa, dont il est parlé dans Massa 1, ou d'un autre pays inconnu, mais on ne peut rien affirmer avec certitude. Voir Cr. H. Toy, *Commentary on the Proverbs,* in-8°, Édimbourg, 1899, p. 538-539. Plusieurs commentateurs croient qu'Agur, l'auteur des Proverbes, xxx, 1-33, était également de Massa. Voir Agur, t. i, col. 288.

MASSAH (hébreu : *Massâh,* traduit dans les Septante par Πειρασμός, Πεῖρα, et dans la Vulgate par *Tentatio*), nom donné à une localité sise à Raphidim, où les Israélites « tentèrent (*nassôt,* mirent à l'épreuve) Jéhovah, en disant : Jéhovah est-il au milieu de nous ou n'y est-il pas? » Elle fut aussi appelée Meribah (*jurgium*), « à cause de la querelle ou révolte (*rîb*) des enfants d'Israël qui s'en étaient pris à Dieu et avaient murmuré contre lui, parce qu'ils souffraient du manque d'eau. » Exod., xvii, 7. Cet événement est rappelé dans Deut., vi, 16; ix, 22; xxxiii, 8; Ps. xcv, 8 (texte hébreu). Cf. aussi Heb., iii, 8, qui cite le Psaume. *Massâh* se lit dans tous ces passages; *Meribâh,* en parallélisme avec *Massâh,* seulement dans Deut., xxxiii, 8, et Ps. xcv, 8. La Vulgate traduit toujours le premier nom par *Tentatio,* tandis que le second, omis dans Exod., xvii, 7, est rendu par *Contradictio,* Deut., xxxiii, 8, et par *Irritatio,* Ps. xciv, 8 (*Exacerbatio* dans Heb., iii, 8). Sur un autre *Meribâh* ou *Mê Meribâh,* voir Eaux de contradiction, t. ii, col. 1523.

Le récit de l'Exode suppose que les Hébreux s'attendaient à trouver des sources à Raphidim. Quand on y fut arrivé, l'eau sur laquelle on avait compté manqua. Les Israélites, qui pendant les trois jours précédents n'en avaient eu que la quantité nécessaire pour étancher leur soif, éclatèrent en murmures. Exod., xvii, 2-4. Dieu ordonna alors à Moïse de frapper le rocher d'Horeb et il en jaillit de l'eau en abondance. *Hôrêb* signifie « sécheresse, lieu aride et sans eau ». Jud., vi, 37, etc. Les savants anglais de l'*Ordnance Survey* qui ont exploré le Sinaï en 1868 distinguent le lieu de ce nom, dont il est question dans ce récit, du mont Horeb où Moïse avait eu la vision du buisson ardent. Quant au rocher dont parle l'Exode, les voyageurs au Sinaï se sont préoccupés de bonne heure de le retrouver. Les moines grecs du couvent de Sainte-Catherine croient le posséder dans leur voisinage et ils le montrent aux pèlerins qui l'ont souvent décrit. Mais cette identification est inadmissible, parce que ce rocher se trouve dans l'ouadi *el-Ledja,* et que l'événement raconté dans les Livres Saints se passa dans l'ouadi *Feiran* (Pharan), comme l'atteste une tradition antique que nous rencontrons dans Eusèbe et dans saint Jérôme, au ive siècle, *Onomastic.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 310, 311, et comme il résulte du texte même de l'Exode où nous lisons, xvii, 1, que le miracle eut lieu à Raphidim. Or, Raphidim était dans le désert de Pharan. Voir Raphidim.

Une tradition locale identifie Massah avec une des fontaines de l'ouadi *Feiran.* « Une des légendes les plus plausibles et les plus intéressantes relatives à l'Exode, dit M. H. S. Palmer, *Sinai,* in-16, Londres (1878), p. 78-79, est celle qui se rattache à un lieu de l'ouadi *Feiran* appelé *Hésy el-Khattatin,* ou la Source cachée des écrivains. C'est, d'après les Bédouins, l'endroit où Moïse frappa le rocher pour donner de l'eau à son peuple souffrant de la soif. Il faut remarquer ici que les Bédouins désignent souvent Moïse sous le nom d'écrivain du livre de la Loi. La coutume ancienne, qui date, croyons-nous, de temps immémorial et qui consiste en ce que chaque passant dépose une petite pierre, dans les lieux célèbres par quelque légende, pour marquer qu'il n'oublie ni le lieu ni la tradition qui y est attachée, cette coutume est encore observée par les Bédouins quand ils passent à *Hésy el-Khattatin.* Toutes les pierres et les rochers du voisinage qui s'y prêtent sont couverts de monceaux de petits cailloux ainsi déposés. » Les Arabes prétendent imiter ainsi l'exemple des Israélites. Voir aussi Ed. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* 1871, t. i, p. 159. Si l'identification n'est pas pour cela certaine, elle ne manque pas néanmoins de quelque probabilité.

F. Vigouroux.

MASSÊBAH, nom hébreu (*maṣṣêbâh*) d'un cippe, stèle ou pierre dressée, de *nâṣab,* « être droit, debout. » Il se dit spécialement d'un cippe idolâtrique. Voir Idole, i, 16°, t. iii, col. 819.

MASSL Franz Xaver, prêtre catholique allemand, né le 8 décembre 1800 à Straubing, mort le 3 mars 1852 à Passau. Il étudia la théologie à Ratisbonne, où il fut ordonné prêtre en 1825. Après avoir rempli des fonctions ecclésiastiques dans diverses paroisses, il devint en 1846 curé de Passau. On a de lui, outre de nombreux volumes de sermons, une *Erklärung der heiligen Schriften Neuen Testaments nach den berühmten und bewährten ältern und neuen Schriftauslegern,* 3 in-8°, Sraubing, 1831-1850. Les cinq premiers volumes ont eu trois éditions. Massl a pris pour base de son commentaire, qui est surtout pratique et pieux, Le Maistre de Sacy. Voir Reusch, dans *Allgemeine Deutsche Biographie,* t. xx, 1884, p. 568.

MASSORE, ensemble de travaux des docteurs juifs, portant sur la lettre même du texte hébreu de la Bible. — Le mot massore, *massôrâh,* vient probablement de *mâsâr,* « transmettre oralement; » il signifie alors « tradition ». Quelques-uns le tirent de *'âsâr,* « lier, » d'où le mot *mâsorét,* employé par Ézéchiel, xx, 37, avec le sens de « lien ». D'après cette étymologie, la massore serait le lien qui fixe l'immutabilité du texte. Cf. Bacher, dans *The Jewish Quarterly Review,* t. iii, 1891, p. 785-790. Le premier sens est plus généralement accepté. Le mot *massôrâh,* ou *masôrâh,* n'en est pas moins de for-

mation hybride, de sorte que c'est surtout à l'usage qu'il convient d'en demander l'origine et le sens. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 328.

I. LES MASSORÈTES. — 1° *Leur époque.* — Au XII[e] siècle, Abenesra divisait en cinq classes les docteurs juifs qui, jusqu'à son temps, avaient travaillé sur la Bible. Il distinguait successivement : 1° les docteurs de la grande Synagogue et les scribes, jusqu'à l'an 70; 2° les docteurs de la Mischna; 3° les docteurs de la Gémara ou commentaire de la Mischna; 4° les docteurs de la massore; 5° enfin les grammairiens. Cf. P. Morin, *Exercitationes biblicæ,* II, 12, 7, Paris, 1669, p. 411. Les docteurs juifs commencèrent en effet par s'occuper de la Bible au point de vue de la doctrine et de l'histoire. C'est seulement quand ils eurent fini de consigner par écrit les traditions et les explications des anciens à ce sujet, qu'ils passèrent à un autre ordre d'études. Le Talmud étant terminé vers le milieu du V[e] siècle, les massorètes se mirent à l'œuvre et achevèrent leur tâche vers le début du VIII[e] siècle. Toutefois ces limites comportent une assez grande latitude; car il est certain que l'œuvre des massorètes englobe des travaux dus aux docteurs qui les avaient précédés, et qu'à son tour elle fut remaniée et peut-être complétée par les docteurs de la période grammaticale.

2° *Leurs écoles.* — La tradition attribue la massore aux docteurs des écoles de Tibériade. Bien que contestée par quelques-uns, cette indication traditionnelle est communément acceptée. Après l'achèvement du Talmud et à l'époque de la plus grande prospérité des écoles de Babylone, celles de Palestine et très particulièrement celles de Tibériade consacrèrent tous leurs efforts à la conservation littérale des textes sacrés. Ce sont ces dernières qui exécutèrent la presque totalité du travail massorétique, sans pourtant que les noms des auteurs successifs aient été conservés. Ils ne sont connus que sous le nom général de *ba'alê masorâh* ou *massorêṭ,* « maîtres de la massore. »

3° *Leur langue.* — A l'époque massorétique, deux langues étaient en usage dans les écoles palestiniennes. La première était le néo-hébreu, provenant de l'hébreu biblique, enrichi de mots nouveaux, de dérivés des anciens radicaux, de conjugaisons plus nombreuses et d'une syntaxe plus complexe, pour permettre à la langue sacrée de se plier à l'expression d'idées abstraites et didactiques et de donner satisfaction aux exigences intellectuelles d'écoles en contact avec le monde grec. L'autre langue était l'araméen, se divisant en trois dialectes : le judéen ou chaldéen de la Bible, qui se retrouve dans les Targums d'Onkélos et de Jonathan; le galiléen, en usage dans les parties araméennes du Talmud de Jérusalem, et le babylonien, en usage dans les parties araméennes du Talmud de Babylone. Le dialecte galiléen est le seul des trois qui soit habituellement employé dans la massore. Cf. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch,* Leipzig, 1894, p. 33-40. Le néo-hébreu sert à la rédaction d'un certain nombre de notes, spécialement de celles qui se rapportent au nombre des lettres, etc.; l'araméen sert à énumérer les keri et les chetib, etc. Dans certaines notes, les deux langues sont mélangées; dans d'autres, les abréviations sont telles qu'on ne peut discerner en quelle langue elles sont écrites. Il est probable que le mélange du néo-hébreu et de l'araméen dans les mêmes notes accuse des révisions ou des additions postérieures à la rédaction primitive. Cf. Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1903, p. 532-539.

II. LES SOURCES DE LA MASSORE. — Comme son nom l'indique, la massore est avant tout traditionnelle. Les massorètes s'appliquent particulièrement à fixer les observations littérales que les docteurs se sont transmises oralement dans la suite des temps. Voilà pourquoi certains rabbins ont fait remonter la massore jusqu'à Esdras, ce qui ne peut être vrai que dans un sens très restreint. Il est indubitable qu'avant l'introduction des signes diacritiques dans les textes hébraïques, les docteurs devaient faire connaître à leurs disciples les principes qui réglaient la lecture de ces textes. Cet enseignement oral doit même remonter jusqu'aux plus anciens temps de l'histoire des Hébreux. Mais il ne constituait pas la massore, il en préparait seulement les éléments. Cet enseignement se développa peu à peu. Il ne prit d'extension sérieuse que quand, sous l'influence pharisaïque, on commença à attacher une importance, trop souvent excessive, à la lettre même du texte sacré. Des signes particuliers furent introduits dans la transcription des textes. La « petite corne », κεραία, *apex,* dont parle Notre-Seigneur à propos de la Loi, Matth., v, 18; Luc., XVI, 17, ne désigne probablement que le jambage recourbé de certaines lettres, et non un signe diacritique. Mais dès l'époque de la Mischna, quelques signes existaient déjà. Il n'en est fait pourtant que de très rares mentions. *Pesachim,* IX, 2, sur Num., IX, 10, et *Sota,* v, 5, sur Job, XIII, 15. Sur Gen., XIX, 35, saint Jérôme, *Quæst. hebraic. in Gen.,* t. XXIII, col. 966, dit que les Juifs mettent un point au-dessus pour marquer que la chose est incroyable. La massore indique en effet un point sur la *vav* du mot *ûbequmâh,* « et elle se leva. » Le Talmud mentionne les points placés au-dessus de quinze mots, pour rappeler certaines explications mystérieuses qui se transmettaient oralement, la forme majuscule donnée à certaines lettres, et la forme minuscule donnée à d'autres, ainsi que plusieurs autres détails qu'on retrouve dans l'œuvre des massorètes. Ces derniers, en beaucoup de cas, n'ont donc fait que reproduire des indications fournies par une tradition antérieure, remontant à une époque plus ou moins lointaine. Il faut en dire autant du *keri* et du *chethîb,* qui n'est que la constatation de leçons adoptées par les anciens docteurs. Enfin la notation des voyelles, qui constitue la partie la plus importante de leur œuvre, reposait naturellement sur la prononciation traditionnelle de l'hébreu, comme on peut s'en rendre compte en comparant leur texte à points-voyelles avec la reproduction de ce texte en lettres grecques, qui se trouve dans les Hexaples d'Origène, et çà et là dans les transcriptions des Pères. Ce qu'on doit aux massorètes, c'est donc surtout la consignation par écrit de remarques qui avaient été faites antérieurement sur la lettre du texte sacré, et auxquelles ils ont dû parfois ajouter les leurs.

III. L'ŒUVRE MASSORÉTIQUE. — 1° *Sa disposition graphique.* — Avant l'invention de l'imprimerie, les annotations massorétiques ne pouvaient pas trouver place en marge des manuscrits bibliques. Elles étaient consignées sur des feuillets détachés, qui s'enrichissaient continuellement d'additions et finirent bientôt par réclamer plus de place que le texte lui-même. Plus tard, pour faciliter la diffusion de l'œuvre massorétique, les rabbins en écrivirent les remarques les plus importantes sur les feuillets mêmes des Bibles manuscrites. Ces annotations occupaient les marges du texte et l'espace laissé libre en haut et en bas du feuillet. Mais de cette disposition résultait une très grande confusion. On peut voir, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 551, la reproduction d'un feuillet massorétique tiré d'un manuscrit du IX[e] siècle, qui est conservé au British Museum. La première Bible massorétique fut imprimée à Venise par Bomberg, avec la collaboration du juif Jacob Ben Chayim, sous le titre de *Biblia magna Rabbinica,* 1525. Ce qu'on y a conservé de la compilation massorétique a été disposé dans un ordre adopté depuis dans les publications postérieures. On distingue en conséquence la massore en deux parties, l'une textuelle et l'autre finale. Cette dernière est disposée par ordre alphabétique à la fin de chaque livre. Elle se compose de remarques qui, à raison de leur étendue, n'auraient pu trouver place dans les marges du texte. La

massore textuelle se divise elle-même en petite et en grande. La petite massore est écrite dans les marges intérieures des colonnes du texte, à droite et à la hauteur du mot qu'elle vise. Ce mot est généralement indiqué par un petit cercle placé au-dessus de lui; si la remarque se rapporte à deux mots, le petit cercle est entre ces deux mots. La grande massore est disposée en haut de la page, en bas, et dans la marge latérale, si celle-ci est restée libre. Chaque note de la grande massore est séparée par deux points. La grande massore contient ce que n'aurait pu dire la petite. Cette dernière est représentée par des abréviations dont il faut avoir la clef. En voici quelques exemples : ל pour לית, terme araméen correspondant à l'hébreu *lo' yêš*, « n'étant plus » ailleurs, ou ἅπαξ λεγόμενον; חס pour l'hébreu *ḥâsêr*, « défectif; » מל pour *mâlê*, « plein; » ב, ג, ד, etc., lettres marquant le nombre de fois, deux, trois, quatre, etc., que le mot se trouve dans la Bible; סימן, « signe, » indiquant que les mots visés sont l'objet d'une note de la grande massore, etc. Le texte biblique apparaît ainsi entouré de toutes parts par celui de la massore. C'est probablement ce qui a suggéré l'idée de regarder celle-ci comme le « lien » qui enserre le texte, et même de l'appeler *siyâg lat-tôrâh* « haie autour de la Loi, » bien que la *mâsorét* désignée ainsi par R. Akiba, *Aboth*, III, 13, soit la tradition halachite, voir MIDRASCH, et non celle des massorètes.

2° *Notes sur les versets.* — Le verset ou *pâsûq*, du chaldéen *pesaq*, « couper, » est déjà mentionné dans la Mischna. Les massorètes en marquèrent la fin par deux points : appelés, *sof pâsûq*, « fin du verset. » La division du texte par chapitres leur est postérieure. Voir CHAPITRES DE LA BIBLE, t. II, col. 559. Mais longtemps avant eux le texte du Pentateuque avait été partagé en 154 sections, pour les lectures du sabbat pendant trois ans. Consacrant un usage différent, qui tendait déjà à prévaloir de leur temps, ils ramenèrent le nombre des sections à 54, de manière que le Pentateuque pût être lu en une année. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 455, note 101. Chaque section ou *pârâsâh* est ouverte, *petûḥâh*, ou fermée, *setûmâh*, suivant que, pour commencer, elle laisse inachevée ou ouverte la dernière ligne de la section précédente, ou bien n'en est séparée que par un petit espace sur la même ligne. La section est elle-même subdivisée en un plus ou moins grand nombre de sections plus courtes. Les massorètes notèrent le commencement des sections ouvertes par פפפ, et celui des sections fermées par ססס; les lettres פ ou ס marquèrent les subdivisions. Quand on ajouta à la lecture de la Loi celle des prophètes, la section prophétique fut nommée *haftârâh*, de *fâṭar*, « congédier, » parce qu'après cette lecture on congédiait l'assemblée. Les massorètes indiquèrent ces sections prophétiques, non dans le texte même, comme pour la Loi, mais au-dessous du texte. Ces diverses indications sont reproduites dans nos Bibles hébraïques; celles qui concernent les prophètes sont rejetées à la fin. — Les massorètes comptèrent les versets de chaque livre et inscrivirent le total à la fin du livre en lettres numérales et au moyen d'un mot dont les lettres reproduisaient le total indiqué. Ils notèrent le verset qui tient le milieu de chaque livre, Gen., XXVII, 40; Exod., XXII, 28; Lev., XV, 7; Num., XVII, 5; Deut., XVII, 10, etc. Le total des versets est de 23206. Un verset, Jer., XXI, 7, a 42 mots et 160 lettres; trois versets ont chacun 80 lettres; 28 versets ou seulement 25 ont une première moitié dont le sens demeure imparfait; dans quatre versets, Gen., XVIII, 5; XXIV, 55; Num., XII, 14; Ps. XXXVI, 7, il y a un *vav* qui a été ajouté par la faute des scribes et dont il ne faut pas tenir compte; la Loi n'a que deux versets commençant par la lettre ס. Gen., XXXII, 14; Num., XXIX, 33, etc. Dans nos Bibles imprimées, le dernier verset d'Isaïe, des Lamentations, de Malachie et de l'Ecclésiaste, est suivi de la répétition au moins partielle du verset précédent. C'est une attention des massorètes en faveur du lecteur. Comme ce dernier verset exprime une idée désagréable, ils reproduisent le verset précédent, qui est de nature à laisser meilleure impression.

3° *Notes sur les mots.* — Les massorètes indiquent les cas où les mots sont écrits sous forme pleine ou sous forme défective, c'est-à-dire avec le ו et le י quiescents et le ה paragogique, ou sans les quiescentes א, ה, ו, י, et sans ה final. Ils comptent combien de fois tel mot se lit au commencement, au milieu ou à la fin d'un verset, combien de fois il se lit dans toute la Bible. Ils signalent 15 mots surmontés de points, parce que ces mots sont censés cacher des mystères. Les plus importantes remarques concernant les mots sont celles qui sont indiquées avec les formules *qerî*, « ce qui doit être lu, » et *ketib*, « ce qui est écrit. » Voir KERI, t. III, col. 1889. Il y a treize passages où il reste un vide dans le texte, avec la note : « Est lu, mais n'est pas écrit; » d'autres qui ont la note : « Est écrit, mais n'est pas lu; » quelques-uns où le keri indique qu'on doit, soit séparer un mot en deux, soit en réunir deux en un. En dix endroits, un mot jugé obscène par les massorètes doit être remplacé par un autre. Enfin le kéri porte fréquemment sur des additions, des suppressions ou des changements de lettres. La distinction du kéri et du chéthib est inconnue à Josèphe, à Philon et à saint Jérôme. Les anciennes versions ne la connaissent pas non plus; elles reproduisent le texte que leurs auteurs ont eu sous les yeux, et qui se trouve conforme tantôt au keri et tantôt au chéthib. D'autres part, les Juifs orientaux n'ont pas les mêmes kéri et les mêmes chéthib que les Juifs occidentaux. Ce sont donc les massorètes qui ont noté ces variantes, dont beaucoup sont sans importance. Il n'est pas à croire qu'ils les aient introduites arbitrairement, sinon pour les mots qu'ils ont jugés obscènes. Plusieurs de ces variantes sont déjà signalées dans le Talmud. Les massorètes ont dû comparer les manuscrits qu'ils avaient en main et marquer les variantes qui leur paraissaient justifiées. Ils ont été bien inspirés en laissant en marge ces variantes. Ordinairement, ils mettent sur le chéthib les voyelles qui conviennent au kéri, afin que le lecteur soit plus sûrement averti.

4° *Notes sur les lettres.* — Certaines lettres prennent une forme majuscule, qui est conservée dans nos Bibles imprimées. La première lettre de la Genèse est un grand ב = 2, pour rappeler que l'œuvre de la création comprend deux choses, le ciel et la terre. Le mot *hitgallâh*, « sera rasé, » Lev., XIII, 33, porte un grand ג = 3, pour marquer que trois sortes d'hommes doivent être rasés : les nazaréens, les impurs et les lévites. Le nom d'Adam, I Par., I, 1, est écrit avec un grand א = 1, pour signifier qu'Adam est le premier homme, etc. Il y a trente-trois passages où une lettre est plus petite que les autres, en signe de mépris ou de diminution. Des lettres sont suspendues au-dessus des autres, le נ de *menasséh*, Jud., XVIII, 13, le ע de *reša'îm*, Job, XXXVIII, 13, 15, et de *mîyyâ'ar*, Ps. LXXX, 14. Un נ est renversé dans neuf endroits : Num., X, 35; XI, 1; Ps. CVII, 23-28, etc., pour marquer que les ennemis d'Israël doivent être renversés de même. Deux lettres pouvant s'écrire différemment, suivant qu'elles sont dans le corps du mot ou à la fin, מ et ם, נ et ן, les massorètes indiquent les cas où la forme de ces lettres est irrégulière. Ils ont compté combien de fois chaque lettre occupe le commencement, le milieu ou la fin d'un mot, combien de fois elle se trouve dans chaque livre et dans toute la Bible, le total des lettres qui composent le Livre sacré, etc. Mais ces calculs aboutirent à des résultats divergents, selon les manuscrits. Au mot גחון, *gâḥôn*, Lev., XI, 42, le ו est majuscule, parce que c'est la lettre qui tient le milieu parmi toutes celles du Pentateuque. Le ע du mot

mîyyā'ar, Ps. LXXX, 14, est suspendu, parce que c'est la lettre qui tient le milieu parmi toutes celles des Psaumes. — On trouve un résumé de tous ces remarques massorétiques à la fin des Bibles hébraïques. Voir spécialement dans celle de Van der Hooght et Hahn, Leipzig, 1867.

5° *Les points-voyelles.* — Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 504-508.

6° *Les accents.* — Ils ont existé de bonne heure, pour faire distinguer par l'intonation de la voix des mots qui se vocalisaient de même, mais qui avaient des sens différents. Saint Jérome, *Quæst. hebraic, in Gen.*, II, 23, t. XXIII, col. 942, dit que c'est au moyen de l'accent qu'on peut distinguer *'iššâh,* « femme, » de *iššâ',* « il prend. » Les massorètes ont ingénieusement complété et combiné le système des accents, pour marquer la syllabe tonique, unir ou disjoindre les mots, ponctuer les phrases et même servir de notation musicale pour la lecture correcte des textes sacrés dans les réunions des synagogues. En vingt-huit passages, les massorètes interrompent un verset par un petit cercle appelé *pisqâ',* « pause, » pour indiquer un changement de ton dans la lecture. Cf. Num., XXV, 19; Deut., II, 8; Jos., IV, 1; VIII, 24; Jud., II, 1; I Reg., XIV, 36; XVI, 2, 12; XVII, 37; XXI, 10; XXIII, 11; II Reg., V, 19; VI, 20; VII, 4; XII, 13; XVII, 14; XVIII, 2; XXI, 1, 6; XXIV, 10, 11, 23; III Reg., XIII, 20, etc.

IV. VALEUR DE LA MASSORE. — Les massorètes ont rendu de réels et importants services à la critique textuelle de la Bible, en fixant nettement l'état du texte à leur époque et en le protégeant contre les corruptions ultérieures. Grâce à eux, nous possédons la Bible hébraïque en l'état où elle se trouvait au Ve siècle après J.-C., et même bien antérieurement, puisque les massorètes s'appuient surtout sur les travaux des docteurs qui les avaient précédés. Le scrupule qui les a empêchés de corriger quoi que ce soit dans le texte lui-même et leur a inspiré de mettre en marge leurs annotations constitue une garantie de plus en faveur de la valeur objective de leur œuvre. Ils ont encore eu le mérite de fixer la prononciation de l'hébreu, et d'en faciliter l'intelligence par leur ponctuation. Il est assez probable que la prononciation réglée par leurs points-voyelles et leurs accents diffère de celle des anciens Hébreux. Elle n'en a pas moins sa très grande utilité. Il n'est pas indifférent de remarquer que la secte des Caraïtes, qui rejette en bloc toutes les traditions rabbiniques, voir CARAÏTES, t. II, col. 243, adopte cependant les points-voyelles et la prononciation massorétique de l'hébreu. Ce fait tendrait à prouver l'ancienneté de la vocalisation fixée par les massorètes. La peine que se sont donnée ces derniers pour noter les irrégularités verbales, les variantes et tout ce qui intéresse la lettre du texte, n'a pas été non plus sans résultat, puisqu'elle a servi à mieux expliquer le texte lui-même. Quand la massore sera mieux connue et mieux étudiée dans le détail, elle fournira sans nul doute des ressources plus précieuses encore pour l'intelligence des textes sacrés. A ces divers titres, les massorètes méritent reconnaissance. Il importe peu dès lors qu'une partie de leurs efforts aient été consacrés à des puérilités et à des préoccupations plus ou moins étranges. La notation de lettres soi-disant mystérieuses sent déjà la kabbale. Voir KABBALE, t. III, col. 1881. Le remplacement de mots qu'ils regardent comme obscènes serait une impertinence envers les auteurs sacrés, si le changement des temps n'imposait parfois au langage certaines modifications. Quant au compte et à la forme des lettres, aux lettres médianes, et à ces mille détails d'ordre tout conventionnel, ce sont choses inutiles, dans la plupart des cas. Un respect exagéré pour la lettre de la Bible a pu inspirer ces recherches, mais ne leur a communiqué aucune utilité pratique. — Sur la Massore, voir Elias-Lévita, *Massoret ham-Massoret,* ou « Clef de la Massore »; cf. t. II, col. 1669; Chr. D. Ginsburg a publié *The Massoret-ha-Massoreth of Elias Levita,* Londres, 1867 (texte hébreu avec traduction anglaise); J. Buxtorf, *Tiberias sive commentarius Masorethicus quo primum explicatur quid Masora sit, tum historia Masoretharum ex Hebræorum annalibus excutitur... secundo clavis Masoræ traditur,* Bâle, 1700, publié d'abord à la fin du IVe vol. de la *Biblia maxima Rabbinica,* Bâle, 1620; Cappel, *Critica sacra,* III, 15; V, 12, Paris, 1650, p. 170-372; Morin, *Exercitationes biblicæ,* II, 12, Paris 1669, p. 383; Walton, *Biblia polyglotta,* Londres, 1654, dont les *Prolegomena,* IV, traitent de la massore, dans le *Sacræ Scripturæ Cursus completus* de Migne, Paris, 1839, t. I, col. 265-290, et ensuite de la kabbale, col. 290-296; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 131-159; A. Gilly, *Précis d'introduction à l'Écriture Sainte,* 3 in-12, Nîmes, 1867, t. I, p. 148-150; Cornely, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* 4 in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 258-262; Harris, *The rise and development of the Massorah,* dans *The Jewish Quarterly Review,* I, 1889, p. 128-142, 223-257; Blau, *Masoretische Untersuchungen,* Strasbourg, 1891, et *Massoretic studies,* dans *The Jewish Quart. Review,* VIII, 1896, p. 343-359; IX, 1897, p. 122-144, 471-490; Ginsburg, *The Massorah compiled from manuscripts,* Londres, 1880-1885, et *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible,* Londres, 1897; Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore,* dans la *Revue biblique,* 1902, p. 551-563; 1903, p. 529-549.

H. LESÊTRE.

MASSORÈTE, nom donné aux savants juifs qui ont compilé la Massore. Voir MASSORE, I, col. 855.

MASSUE, morceau de bois qui va en grossissant à l'une de ses extrémités, et dont on se sert pour frapper, assommer, briser, enfoncer, etc. La massue s'appelle en hébreu *tôtah,* le *tartahu* assyrien, que les versions rendent par σφῦρα, *malleus,* « marteau. » Pour l'hippopotame, « le *tôtâh* n'est qu'un brin de paille. » Job, XLI, 20. Contre un tel animal, on lève plutôt une massue qu'un marteau. La massue est le ῥόπαλον des Grecs, *Iliad.*, XI, 559, *Odys.*, IX, 319; Sophocle, *Trachin.*, 512, etc., et la *clava* des Latins. Cicéron, *Verr.*, II, 4, 43; *De senect.*, 16; Silius Italicus, VIII, 524, etc. La κορύνη était la massue de guerre. *Iliad.*, VII, 141; Hérodote, I, 59. Les Assyriens qui suivaient l'armée de Xerxès portaient des massues de bois hérissées de nœuds de fer. Hérodote, VII, 63. Il est possible que leurs devanciers aient déjà connu cette arme et que, par conséquent, les Hébreux l'aient vue aux mains de leurs ennemis. — Les Septante ont traduit par ῥοπαλον l'hébreu *mêfîṣ,* Prov., XXV, 18, qui désigne le marteau de guerre et peut s'entendre parfaitement d'une sorte de massue armée de fer. Le *šebeṭ* ou bâton était aussi employé comme arme et devait prendre alors une forme approchant de celle de la massue. Voir BATON, t. I, col. 1513. Cf. Is., X, 24; XIV, 5; XXVIII, 27.

H. LESÊTRE.

MASTELYN Marc, commentateur belge, chanoine régulier, né à Bruxelles vers 1599, mort aux Sept-Fons le 23 décembre 1652. Il embrassa la vie religieuse à Groenendael près de Bruxelles et suivit à Louvain les cours de théologie, qu'il fut ensuite chargé de professer dans son monastère ainsi que la philosophie. Il fut prieur du monastère de Sept-Fontaines. Il compléta et publia un travail sur les Psaumes commencé par Jean de Bercht, un de ses confrères: *Elucidatorium in Psalmos Davidicos,* in-4°, Anvers, 1634. — Voir Pagnot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. IX, p. 360; A. Goevaerts, dans *Biographie nationale de Belgique,* t. XIV, 1897, p. 6-11.

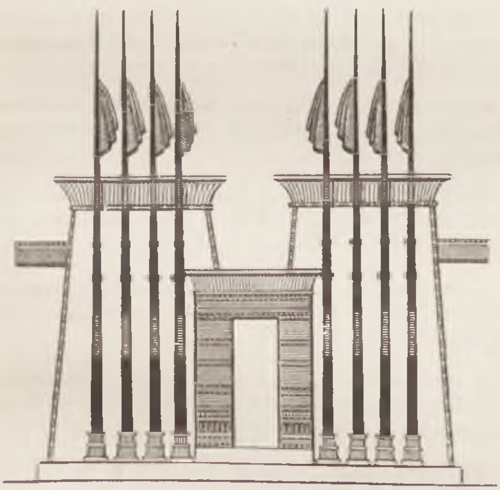
D. HEURTEBIZE.

MAT (hébreu : *ḥibêl,* de *ḥébél,* « cordage, » *ṭórén;* Septante : ἱστός; Vulgate : *malus*), pièce de bois dressée sur un navire pour supporter la voilure. — Dans les Proverbes, xxiii, 34, seul passage où se lise le mot *ḥibêl,* l'ivrogne est comparé à l'homme couché sur le sommet d'un mât. Il est terriblement ballotté quand la mer est tant soit peu agitée, à cause de l'amplitude que la hauteur du mât donne aux moindres mouvements du navire. Sur un navire de guerre philistin (fig. 230), on voit des combattants qui chancellent au haut des mâts, un entre autres qui tombe d'une espèce de hune construite au sommet du mât principal. — Isaïe, xxxiii, 23, compare l'Assyrie à un navire désemparé, dans lequel les cordages ne serrent plus le pied du mât pour tendre les voiles. Ézéchiel, xxvii, 5, décrit aussi la cité de Tyr sous la figure d'un vaisseau dont le mât a été fait avec un cèdre du Liban. Voir Navire. — Dans un autre passage d'Isaïe, xxx, 17, le mât, *tôrén,* est un signal dressé sur le haut d'une montagne. Le prophète annonce à Israël qu'en punition de ses infidélités, il en sera réduit à fuir même devant des ennemis peu nombreux, jusqu'à ce qu'il reste isolé comme un mât au sommet de la montagne et un étendard sur la colline. Voir Étendard, t. ii, col. 2000. Ce mât n'est pas un mât de navire, mais une haute pièce de bois dressée sur un lieu élevé pour y servir de signal. Israël, châtié par Dieu, restera au milieu des peuples comme le témoignage visible de la justice divine qui punit les rebelles. En Égypte, sur la façade des temples, on employait des mâts analogues, formés de poutres entées l'une dans l'autre et consolidés par des agrafes, pour soutenir des banderoles décoratives (fig. 231). Cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 70.

H. Lesêtre.



230. — Mât d'un navire de guerre philistin. Tombeau de Ramsès III à Médinet-Habou. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* pl. 220.



231. — Mâts d'ornement à banderoles en Égypte. D'après Maspero, *Archéologie égyptienne,* 1887, fig. 76, p. 71.

MATHAN (hébreu : *Maṭṭân,* « don »), nom d'un prêtre de Baal et de deux Israélites. C'est une abréviation de Mathanias. Voir Mathanias.

1. MATHAN (Septante : Μαθάν, Ματθάν), prêtre de Baal qui desservait le temple de ce dieu à Jérusalem sous le règne d'Athalie. Il est possible qu'il fût phénicien et non d'origine juive, le nom de Mathan était usité en Phénicie et à Carthage. Gesenius, *Thesaurus,* p. 929. Athalie l'avait sans doute amené avec elle dans la capitale de la Judée. Il fut tué après la reine, devant l'autel même de Baal, lorsque Joas eut été proclamé roi par le grand-prêtre Joïada. IV Reg., xi, 18; II Par., xxiii, 17.

2. MATHAN (Septante : Νάθαν), père de Saphatias, contemporain de Jérémie. Jér., xxxviii, 1; Voir Saphatias, fils de Mathan.

3. MATHAN (Ματθάν), fils d'Éléazar, père de Jacob et grand-père de saint Joseph, époux de la Sainte Vierge, dans la généalogie de saint Matthieu, i, 15. La place correspondante dans la généalogie de saint Luc, iii, 29, est occupée par Mathat, ce qui a fait croire à un certain nombre de commentateurs que Mathan et Mathat sont un seul et même personnage, mais on ne saurait l'établir. D'après Nicéphore, *H. E.,* II, iii, t. cxlv, col. 760, Mathan aurait été prêtre, ce qui est en contradiction avec la généalogie évangélique, et père d'Anne, qui devint la mère de la Sainte Vierge.

MATHANAI (hébreu : *Matnaï*), nom de trois Israélites qui vécurent après la captivité. Leur nom hébreu est probablement une contraction de Mathanias. Voir Mathanias.

1. MATHANAI (Septante : Μετθανία; *Sinaiticus* : Μαθανιά), un des fils d'Hasom qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya du temps d'Esdras. I Esd., x, 33.

2. MATHANAI (Septante : Ματθαναΐ), un des fils de Bani qui s'était marié avec une étrangère et qui la répudia après le retour de la captivité. I Esd., x, 37.

3. MATHANAI (Septante : Ματθαναι), prêtre, descendant de Joïarib, qui vivait du temps du grand-prêtre Joacim, fils de Josué. II Esd., xii, 19.

MATHANIA, MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâhû*, et, par abréviation : *Mattanyâh*, « don de Yah ou Jéhovah »), nom de onze Israélites. La Vulgate l'a rendu tantôt par *Mathania*, tantôt par *Mathanias*, une fois par *Mathaniaü*. I Par., xxv, 4. Les noms de Mathan et de Mathanaï ne sont probablement qu'une contraction de Mathanias.

1. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Βατθανίας; *Alexandrinus* : Μεθθανίας), nom que portait le roi de Juda Sédécias avant qu'il fût élevé sur le trône. IV Reg., xxiv, 17. Voir Sédécias.

2. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Ματθανίας), lévite, fils de Micha, descendant d'Asaph, qui vivait après la captivité à Jérusalem. I Par., ix, 15. Il habitait Jérusalem et était le chef des lévites chargés de prier et de louer Dieu dans le Temple, II Esd., xi, 17, par le chant des hymnes, c'est-à-dire chef des chantres. II Esd., xii, 8. Il est sans doute aussi le même qui était chargé, avec quelques autres, de la garde des portes du saint lieu, II Esd., xii, 25, car c'était une des fonctions que remplissaient les chantres. I Par., xv, 18, 21.

3. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâhû*; Septante : Ματθανίας), lévite, un des quatorze fils d'Heman, qui vivait du temps de David. Il fut le chef de la neuvième classe de musiciens, comprenant ses fils et ses frères, composée de douze personnes. I Par., xxv, 4, 16. Au ℣. 4, la Vulgate écrit son nom *Mathaniaü*.

4. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Ματθανίας), lévite, de la famille d'Asaph, ancêtre de Jahaziel, fils de Zacharie, qui prédit au roi Josaphat la victoire sur les Moabites. II Par., xx, 14.

5. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâhû*; Septante : Ματθανίας), lévite de la famille d'Asaph, qui prit part à la purification du Temple de Jérusalem sous le règne d'Ézéchias. II Par., xxix, 13.

6. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Ματθανία), un des fils d'Élam qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya du temps d'Esdras. I Esd., x, 26. Voir Élam 4, t. ii, col. 1630.

7. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Ματθαναι), un des fils de Zéthua qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé par Esdras à la répudier. II Esd., x, 27.

8. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Ματθανία), un des fils de Phahath-Moab, qui vivait du temps d'Esdras. Il dut renvoyer une femme étrangère avec laquelle il s'était marié. I Esd., x, 30.

9. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante : Ματθανία), un des nombreux fils de Bani qui avaient épousé des femmes étrangères et qui furent forcés par Esdras à les renvoyer. I Esd., x, 37. Voir Bani 1, t. i, col. 1429.

10. MATHANIAS (hébreu : *Matanyâh*; Septante : Ματθανιας), père de Zaccur et ancêtre de Hanan gardien des greniers sous Néhémie. II Esd., xiii, 13.

11. MATHANIAS (hébreu : *Mattanyâh*; Septante Ματθανία), prêtre, fils de Michaïa, ancêtre de Zacharie qui vivait du temps de Néhémie et jouait de la trompette. II Esd., xiii, 34 (hébreu, 35). D'après plusieurs interprètes, ce Mathanias, qui avait pour père Michaïa et comptait un Asaph parmi ses aïeux, n'est pas différent de Mathanias 2, lévite descendant d'Asaph et fils de Micha. Micha peut s'écrire en effet Michaïa et, malgré la différence d'orthographe, Micha et Michaïa peuvent être la même personne. Mais le texte sacré fait du fils de Micha un lévite et du fils de Michaïa un prêtre. Cette différence notable suffit pour distinguer Mathanias le prêtre du Mathanias lévite.

MATHANIAÜ, orthographe, dans la Vulgate, du nom de Mathanias, fils d'Héman. I Par., xxv, 4. Voir Mathanias 3.

MATHANITE (hébreu : *ham-Miṭnî*; Septante : ὁ Ματθανί), surnom patronymique ou ethnique de Josaphat, un des vaillants soldats de David. I Par., xi, 43. Voir Josaphat 5, t. iii, col. 1650. Ce surnom pouvait désigner la famille ou plus probablement la patrie de Josaphat, mais on ne trouve rien dans l'Ancien Testament qui puisse nous éclairer à ce sujet.

MATHAT (Ματθατ), nom de deux personnages qui figurent dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, iii, 23 (grec, 24), 29.

1. MATHAT, fils de Lévi et père d'Héli qui fut le père de saint Joseph, époux de la Sainte Vierge. Luc., iii, 23 (grec, 24). Voir Généalogie 2, t. iii, col. 166.

2. MATHAT, fils de Lévi et père de Jorim, ancêtre de Notre-Seigneur qui vivait avant la captivité de Babylone. Luc., iii, 29.

MATHATHA (hébreu : *Mattattâh*; Septante : Ματθαθά), nom de deux Israélites. C'est probablement une abréviation de Mathathias. Voir Mathathias.

1. MATHATHA, un des fils d'Hasom qui vivait du temps d'Esdras et avait pris une femme étrangère qu'il dut renvoyer. I Esd., x, 33.

2. MATHATHA, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, iii, 31. Il était fils de Nathan et petit-fils de David.

MATHATHIAS, nom de dix personnages. Il est écrit avec quelques légères variantes en hébreu et dans le grec de l'Ancien et du Nouveau Testament. La Vulgate a uniformément Mathathias. Il signifie « don de Yah ou Jéhovah », et correspond au grec, Θεόδωρος, Θεοδώρητος, Θεοδόσιος, Θεόδοτος. Voir aussi Mathan, Mathanaï, Mathanias, Mathat, Mathatha, Matthieu, Matthias.

1. MATHATHIAS (hébreu : *Maṭṭityâh*; Septante : Ματθαθιας), lévite, fils aîné de Sellum, descendant de Coré, qui vivait à Jérusalem et était chargé de la préparation des gâteaux qu'on faisait frire dans la poêle pour les offrandes religieuses. I Par., ix, 31.

2. MATHATHIAS (hébreu : *Mattityâhû;* Septante : Ματθαθία, Ματθαθίας; *Sinaiticus :* Μετταθίας), lévite qui vivait du temps de David et fut un des musiciens placés sous la direction d'Asaph. Il jouait devant l'arche du *kinnôr* (*be-kinnôrôt 'al haš-šeminit*). I Par., xv, 18, 21; xvi, 5. Dans ce dernier passage, le texte hébreu écrit son nom *Mattityâh* et le grec, Ματταθίας. S'il est le même, comme on ne peut guère en douter, que le Mathathias (hébreu : *Mattityâhû;* Septante : Ματθαθίας; *Alexandrinus :* Ματταθίας), nommé I Par., xxv, 3, il était le sixième fils d'Edithan, l'un des trois chefs de chœur de David, et avait été d'abord sous sa direction; lorsqu'on distribua les musiciens en classes qu'on tira au sort, il fut à la tête de la quatorzième division, composée de ses fils et de ses frères et comprenant douze personnes. I Par., xxv, 21.

3. MATHATHIAS (hébreu : *Mattityâh;* Septante; Ματθανίας), un des fils de Nébo qui avait épousé une femme étrangère et la répudia du temps d'Esdras. I Esd., x, 43.

4. MATHATHIAS (hébreu : *Mattityâh;* Septante : Ματθαθίας), le premier des six personnages qui se tinrent à la droite d'Esdras pendant que celui-ci fit au peuple la lecture de la Loi. Mathathias était peut-être un prêtre ou du moins un homme notable. II Esd., viii, 4.

5. MATHATHIAS (grec : Ματταθίας), prêtre de la famille de Joarib (voir Joïarib 1, t. iii, col. 1596), père des cinq frères Machabées qui affranchirent les Juifs du joug des Séleucides. Il descendait d'Asmon ou Hasmon, par Simon, son grand-père, et Jean, son père. I Mach., ii, 2-5; xiv, 29. Voir col. 480. C'était un prêtre plein de zèle pour l'observation de la Loi. Il était déjà avancé en âge lorsque Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie (175-164 avant J.-C.), le premier des persécuteurs de la religion, voulut imposer de force aux Juifs les pratiques polythéistes des Hellènes. Voir t. i, col. 697. Mathathias, accablé de douleur, s'était retiré de Jérusalem et réfugié avec ses fils à Modin. Voir Modin. La persécution alla l'y chercher. Des envoyés d'Antiochus s'y rendirent afin de forcer les habitants à sacrifier aux faux dieux. Ils pressèrent le vieillard d'obéir aux ordres du roi, en lui faisant les plus magnifiques promesses. « Quand toutes les nations obéiraient au roi Antiochus, répondit-il, ... moi et mes fils et mes frères, nous obéirons à la loi de nos pères... Nous n'écouterons pas les paroles du roi Antiochus, et nous ne sacrifierons pas en transgressant les commandements de notre Loi. » I Mach., ii, 19-22. Et comme un Juif infidèle s'apprêtait à sacrifier aux idoles, Mathathias, saisi de douleur, se précipita sur lui et le tua sur l'autel. Il frappa en même temps l'envoyé d'Antiochus et détruisit l'autel idolâtrique. Ce fut là le commencement de la guerre sainte. « Que quiconque a le zèle de la Loi, me suive! » s'écria l'héroïque vieillard, et lui et ses fils s'enfuirent sur les montagnes I Mach., ii, 27-28. Les Juifs fidèles, les Assidéens (t. i, col. 1131) les y rejoignirent en grand nombre et ainsi se forma une petite armée, à qui le saint vieillard inspira son ardeur. Ils allèrent tous ainsi détruire les autels païens et circoncire les enfants incirconcis d'Israël. Après avoir ainsi enflammé les cœurs, sentant sa fin approcher, Mathathias exhorta ses fils à donner leur vie pour rester fidèles à la Loi et il désigna son fils Judas comme général de l'armée sainte. Le mouvement qu'il avait inauguré ne devait plus s'arrêter jusqu'au complet triomphe. Il mourut en 167 et fut enseveli à Modin, pleuré par tous les Juifs fidèles. I Mach., ii, 70. Ses cinq fils furent dignes d'un tel père : fidèles à ses recommandations, ils versèrent tous leur sang pour la cause sacrée de la religion et de la patrie. Voir Machabées, col. 479. F. Vigouroux.

6. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils d'Absalom, I Mach., xi, 70, et frère de Jonathas. I Mach., xiii, 11. Voir Jonathas, 4, t. iii, col. 1624. Lorsque Jonathas Machabée livra bataille à l'armée syrienne de Démétrius, dans la plaine d'Azor (voir Asor 1, i, 3°, t. i, col. 1107), ses troupes s'enfuirent d'abord et la bataille eût été perdue si Mathathias et Juda, fils de Calphi, deux de ses principaux officiers, n'avaient tenu bon avec lui. Leur résistance donna aux fuyards le temps de reprendre courage et de se rallier à leur chef, qui remporta une victoire éclatante. I Mach., xi, 67-74.

7. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils de Simon Machabée. Ptolémée, fils d'Abobi, gendre de Simon, et l'un de ses officiers, fit périr traîtreusement Mathathias, avec le grand-prêtre Simon lui-même et son autre fils Judas, dans la forteresse de Doch (t. ii, col. 1454), où il venait de leur donner un grand festin. I Mach., xvi, 11-17.

8. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), nom d'un des trois ambassadeurs que Nicanor, général du roi de Syrie Démétrius Ier, envoya à Judas Machabée pour traiter de la paix, qui fut en effet conclue. II Mach., xiv, 19. La Vulgate a abrégé le nom de cet ambassadeur en Mathias.

9. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils d'Amos et père de Joseph le père de Janné, dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, iii, 25.

10. MATHATHIAS (grec : Ματθαθίας), fils de Séméi et père de Mahath, dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, iii, 26.

MATHIAS. Voir Matthias.

MATHIAS (Jacques de), luthérien danois, docteur en théologie, mort en 1586 a publié : *Grammatica, Rhetorica, Dialecta sacra, seu de tropis Sacræ Scripturæ vel Introductio ad Scripturam,* in-4°, Copenhague, 1589; *Prælectiones in Ecclesiasten et Joelen,* in-4°, Bâle, 1589; *Prælectiones in Hoseam,* in-4°, Bâle, 1590. — Voir Walch, *Bibliotheca theol.,* t. ii, p. 498; t. iv, p. 568, 573. B. Heurtebize.

MATHISIUS, MATTHYS, Gérard, théologien catholique, né dans le duché de Gueldres vers 1523, mort à Cologne le 10 avril 1572 ou plus probablement le 11 avril 1574. Il fit ses études à Cologne et professa dans cette ville où, en 1545, il fut chargé d'enseigner le grec. Quelques années plus tard, en 1552, il devenait doyen de la faculté des Arts et, le 12 novembre 1557, il était nommé régent du collège Montanum, charge qu'il exerça jusqu'à sa mort. Il avait été en outre recteur de l'Université du 20 décembre 1562 au 24 mars 1564 et fut chanoine de la collégiale des Saints-Apôtres, puis de la cathédrale de Cologne. Parmi ses écrits, on remarque : *In Epistolam B. Pauli ad Romanos commentaria nunc recens conscripta ac edita,* in-12, Cologne, 1562. — Voir Valère André, *Biblioth. Belgica,* p. 279; Pagnot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. viii, p. 302. B. Heurtebize.

MATHUSAEL (hébreu : *Metûšâ'êl;* Septante : Μαθουσάλα), patriarche antédiluvien, le quatrième descendant de Caïn, fils de Maviaël et père de Lamech. Gen., iv, 18. Son nom a une forme archaïque; le premier élément, *metû,* ne se retrouve que dans un autre nom propre de la même époque, celui de Mathusalem. D'après Gesenius, *Thesaurus,* p. 830, il se décompose en מְתֻ, forme construite de מְת, « homme, » en שֶׁ, abréviation de אֲשֶׁר,

indiquant le génitif, et אֵל, « Dieu : » « homme de Dieu. » F. Mühlau et W. Volck, *Gesenius' Handwörterbuch*, 8e édit., 1878, préfèrent dériver *šâ'êl* de *šâ'al,* « homme de prière » ou « de demande ».

MATHUSALA, MATHUSALÉ, MATHUSALEM (hébreu : *Metûšêlah,* « homme du trait, du dard » [?]; Septante : Μαθουσάλα), fils d'Hénoch et père de Lamech, le huitième des patriarches antédiluviens de la branche de Seth. Son père Hénoch l'engendra à 65 ans; il eut lui-même son fils Lamech à 187 ans; après quoi il vécut encore 782 ans et mourut, après avoir engendré des fils et des filles, à l'âge de 969 ans : c'est la vie la plus longue dont il soit parlé dans l'Écriture, d'où l'expression proverbiale : « vieux comme Mathusalem. » Gen., v, 21-27. Voir Longévité, col. 355. — Des critiques modernes prétendent que Mathusala et Mathusaël dont le nom se ressemble et qui ont l'un et l'autre un fils appelé Lamech sont une seule et même personne, mais les noms de Mathusala et de Mathusaël ne sont pas identiques et les deux Lamech sont différents. Voir Lamech 2, col. 42.

MATIN (hébreu : *bôqér;* Septante : πρωΐ, πρωία; Vulgate : *mane, diluculo),* partie de la journée qui en comprend les premières heures, et spécialement le temps qui succède immédiatement à l'aurore. Voir Aurore, t. i, col. 1265. Ce qui appartient au matin s'appelle dans les versions : ἑωθινός, πρωϊνός, *matutinus.* — 1° Dans le récit de la création, il est répété plusieurs fois que « il y eut soir, il y eut matin, ce fut un jour ». Gen., i, 5, 8, 13, 19, 23, 31. Les Hébreux comptaient les jours d'un coucher de soleil à un autre, sans doute parce qu'ayant des mois lunaires, dont ils déterminaient le commencement par une méthode tout empirique, ils trouvaient naturel que le jour commençât comme le mois, le soir, à l'apparition de la lune. Mais cette manière de limiter le jour n'était pas générale; les Égyptiens et les Babyloniens le faisaient commencer au matin. Dans le texte de la Genèse, les mots « soir » et « matin » doivent donc être considérés comme les limites d'une durée déterminée : il y eut soir, après la journée écoulée, il y eut matin, après la nuit écoulée, et ce fut un jour. Dans Daniel, viii, 14, 26, au contraire, l'expression « soir matin », désigne un jour tout entier, comme le νυχθήμερον des Grecs, II Cor., xi, 25, compté à la manière des Hébreux. Le prophète se sert sans doute de cette expression composée parce que, dans ce passage, il est question du sacrifice perpétuel, et que les mots *'éréb,* « soir, » *bôqér,* « matin, » rappellent le sacrifice qui se faisait à ces deux moments de la journée. Cf. Rosenmüller, *Daniel,* Leipzig, 1832, p. 267; Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel,* Paris, 1891, t. ii, 2e part., p. 817. Il est à remarquer cependant que, quand il s'agissait de manger l'agneau pascal, la manne, les victimes des sacrifices, Exod., ii, 10; xvi, 19; Lev., vii, 15, la journée s'étendait « jusqu'au matin », parce que ces actes se faisaient plus communément le jour que la nuit, et qu'il fallait laisser une certaine latitude pour les terminer. — 2° Le matin était consacré par l'offrande de sacrifices dans le Temple, chaque jour, Exod., xxix, 38, 39; Num., xxviii, 4, et spécialement pendant les fêtes de la Pâque, Num., xxviii, 23, et durant les grandes solennités. Voir Sacrifices. C'est aussi le matin que l'on offrait l'encens, que l'on préparait les lampes du sanctuaire, Exod., xxx, 7, que l'on mettait du bois sur l'autel des holocaustes, Lev., vi, 5, etc. Le matin était considéré comme le temps propice pour la prière. Ps. v, 4, 5; lxxxviii (lxxxvii), 14; cxliii (cxlii), 8; cxix (cxviii), 148; Is., xxvi, 9; Eccli., xxxix, 6; Sap., xvi, 28, etc. Chaque matin, les Juifs récitaient le *schema,* prière composée de trois passages de la Bible : Deut., vi, 4-9; xi, 13-21; Num., xv, 37-41. Cette prière devait se dire dès le lever du jour, dès qu'on pouvait distinguer entre le bleu et le blanc. *Berachoth,* i, 1, 2. — 3° On n'avait pas coutume de manger ni de boire dès le matin, ou du moins on ne le faisait que très légèrement. La matinée appartenait au travail et à l'accomplissement des différents devoirs d'état. C'était, pour le prince, l'heure de rendre la justice. Jer., xxi, 12. Aussi des princes mangeant le matin, et consacrant ainsi à de grossières jouissances les moments les plus précieux de la journée, faisaient le malheur de leur pays. Eccle., x, 16. Boire et s'enivrer le matin était une marque de décadence morale. Is., v, 11. Les Juifs ne prenaient rien avant l'heure de la prière publique, qui était la troisième heure ou neuf heures du matin. *Berachoth,* f. 28, 2. C'est pourquoi quand, à la Pentecôte, on accuse les disciples d'être ivres, saint Pierre se contente, pour les défendre, de dire qu'on n'est encore qu'à la troisième heure. Act., ii, 15. — 4° Ce fut le matin, dès la pointe du jour, que Notre-Seigneur fut jugé officiellement et condamné par le sanhédrin, Matth., xxvii, 1; Marc., xv, 1, et que, deux jours après, il ressuscita. Marc., xvi, 2, 9; Luc., xxiv, 1; Joa., xx, 1. — 5° L'étoile du matin est la planète Vénus, la plus brillante de toutes et qui est surtout remarquable lorsqu'elle précède le lever du soleil. Eccli., l, 6; Apoc., ii, 28; xxii, 16. La nuée du matin est, en Orient, une nuée qui disparaît vite à la chaleur des rayons solaires. Ose., vi, 4; xiii, 3; Am., iv, 13. Sur la pluie du matin, Joel., ii, 23, qui est dans l'hébreu la pluie « de la première saison », voir Pluie. — 6° L'expression « du matin au soir » marque tantôt la continuité d'une action qui se prolonge toute une journée, Exod., xviii, 13, 14; Ps. cxxx (cxxix), 6; I Mach., ix, 13; x, 80; Act., xxviii, 23, etc., tantôt, au contraire, la rapidité de ce qui ne dure qu'un jour. Job, iv, 20; Is., xxxviii, 12; Eccli., xviii, 26, etc. Le mot *hiškîm,* « se lever matin, » très souvent employé dans l'Ancien Testament, marque, suivant les cas, l'empressement avec lequel on fait une chose, dès le point du jour, la considérant comme la première à mériter l'attention, Gen., xix, 27; xxi, 14; Exod., viii, 20; Num., xiv, 40; Deut., xvi, 7; Jos., vii, 16; II Reg., xv, 2; Job, xxiv, 14; Prov., i, 28; viii, 17; Jer., vii, 25, etc., ou la diligence particulière qu'on apporte à exécuter un acte important. II Par., xxxvi, 15; Jer., vii, 13; Soph., iii, 7, etc. Pendant les jours qui précédèrent sa mort, le Sauveur enseignait dans le Temple, et le peuple s'empressait dès le matin, ὤρθριζεν, *manicabat,* pour venir l'écouter. Luc., xxi, 38. Le verbe ὀρθρίζειν correspond à l'hébreu *hiškîm,* se lever matin, s'empresser. Quant au verbe *manicare,* qui vient de *mane,* « matin, » il n'existe pas dans le latin classique et étonnait saint Augustin, qui le trouvait dans une ancienne traduction de Jud., ix, 32, et lui préférait *maturare. Quæst. in Heptat.,* vii, 46, t. xxxiv, col. 808. Il se lit dans saint Pierre Chrysologue, *Serm.,* 82, t. lii, col. 431, et ensuite assez souvent dans le latin du moyen âge. H. Lesêtre.

MATRED (hébreu : *Matrêd,* « poussant en avant [?], » Septante : Ματραίθ, Ματράδ), fille de Mézaab et mère de Méétabel, laquelle devint la femme d'Adar ou Adad, roi d'Édom. Gen., xxxvi, 39; I Par., i, 50. Voir Adad 2, t. i, col. 165.

MATSOR (hébreu : *Mâṣôr*), nom de l'Égypte, d'après un grand nombre de commentateurs modernes, dans IV Reg., xix, 24; Is., xix, 6; xxxvii, 25; Mich., vii, 12. Les anciennes versions ont pris à tort *Mâṣôr* pour un nom commun dans ces passages et lui ont donné le sens de « forteresse, fortification » (Septante περιοχή; Vulgate : [*civitas*] *munita*), signification qu'a, en effet, ce mot, Ps. xxxi (xxx), 22 (*in civitate munita*) : lx (lix), 11 ; Hab., ii, 1; II Par., viii, 5, ou bien elles l'ont traduit d'une façon plus ou moins analogue. Ainsi la Vul-

gate, au lieu de « canaux d'Égypte », traduit *aquæ clausæ*, IV Reg., xix, 24, c'est-à-dire « eaux gardées, défendues »; *rivi aggerum*, Is., xix, 6; xxxvii, 25, pour « ruisseaux d'Égypte garnis de remblais, de retranchements »; *civitates munitæ*, Mich., vii, 12, « villes fortifiées » pour « villes d'Égypte ». On peut admettre d'ailleurs que le nom propre de *Mâṣôr* vient de ce que la route d'Asie en Égypte était défendue par des forteresses (égyptien : *mtr, mṣr*). Cf. Diodore de Sicile, i, 31 : Ἡ Αἴγυπτος πανταχόθεν φυσικῶς ἰσχύρωται. Les anciens Égyptiens n'ont jamais désigné leur pays par ce nom, mais les Assyriens l'appelaient aussi *Muṣur, Muṣru, Miṣr* (*Miṣri*, généralement dans les lettres de Tell el-Amarna). Les consonnes du nom de *Mâṣôr* sont les mêmes que celles de *Miṣraïm*, ce qui a fait penser à quelques-uns que *Mâṣôr* est la forme simple de *Miṣraïm*, mais ce point est douteux.

MATTHÄI (Christian Friedrich von), philologue allemand, né à Gröst (Thuringe) le 4 mars 1744, mort à Moscou le 14 (26) septembre 1811. Après avoir reçu sa première éducation à l'école de Sainte-Croix (*Kreuzschule*) à Dresde, il étudia depuis 1763 à l'université de Leipzig et devint en 1772, à Moscou, professeur extraordinaire de littérature ancienne. Dans un voyage en Saxe, une maladie mit obstacle à son retour en Russie. En 1785 on lui conféra, dans sa patrie, la place de recteur à la *Landesschule* de Misnie et en 1789, le titre de professeur de langue grecque à l'université de Wittenberg. Nommé en 1805 conseiller aulique de Russie, il retourna à Moscou, où il reprit ses fonctions de professeur de littérature classique. — Au xviiie siècle les trésors littéraires des bibliothèques de Russie étaient encore peu connus et peu exploités; Matthäi en tira grand profit pour ses nombreuses publications, dont il enrichit tant la littérature grecque profane que la littérature sacrée du Nouveau Testament. Ses œuvres principales relatives à la science biblique sont : 1° Βίκτορος πρεσβυτέρου Ἀντιοχαίας καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον; *ex codicibus Mosquensibus* in-8°, *edidit*, Moscou, 1775. — 2° *Sanctorum Apostolorum septem Epistolæ catholicæ; ad codices manuscript. Mosquenses primum a se examinatos recensuit et inedita scholia græca adjecit, versionem latinam vulgatam codici diligentissime scripto conformavit*, in-8°, Riga, 1782. — 3° *Actus Apostolorum, græce et latine; textum ad codices manuscript. Mosquenses... recensuit*, etc. (comme le précédent), in-8°, Riga, 1782. — 4° *D. Pauli Epistolæ ad Romanos, ad Titum et ad Philemonem, græce et latine; varias lectiones ex codicibus manuscript. Mosquens. numquam antea examinatis, scholia græca, maximam partem inedita, et animadversiones criticas adjecit*, in-8°, Riga, 1782. — 5° *D. Pauli Epistolæ ad Hebræos et ad Colossenses, græce et latine; varias lectiones*, etc. (comme le précédent), in-8°, Riga, 1784. — 6° *D. Pauli Epistolæ I^a et II^a ad Corinthios, græce et latine; varias lectiones*, etc., in-8°, Riga, 1787. — 7° *D. Pauli Epistolæ ad Galatas, ad Ephesios et ad Philippenses, græce et latine; varias lectiones*, etc., in-8°, Riga, 1789. — 8° *D. Pauli Epistolæ ad Thessalonicenses et ad Timotheum, græce et latine; varias lectiones*, etc., *et animadversiones criticas adjecit, ac denuo recensuit; cum notitia codicum reliquorum omnium, codicum speciminibus et appendice*, in-8°, Riga, 1785. — 9° *Johannis Apocalypsis, græce et latine; ex codicibus numquam antea examinatis edidit et animadversiones criticas adjecit*, in-8°, Riga, 1786. — 10° *Evangelium secundum Joannem, græce et latine; ex codicibus*, etc. (comme le précédent), in-8°, Riga, 1786. — 11° *Evangelium secundum Lucam, græce et latine*, etc., in-8°, Riga, 1786. — 12° *Evangelium secundum Marcum, græce et latine*, etc., in-8°, Riga, 1787. — 13° *Evangelium secundum Matthæum, græce et latine*, etc., *cum aliquot codicum speciminibus et indice codicum omnium, qui in quattuor Evangeliis primo sunt adhibiti*, in-8°, Riga, 1788. — 14° *Tredecim Epistolarum Pauli codex græcus cum versione latina vetere vulgo antehieronymiana, olim Bœrnerianus, nunc bibliothecæ electoralis Dresdensis, summa fide et diligentia transcriptus et editus; cum tabulis ære expressis; accessit ex eodem codice fragmentum Marci* M, in-4°, Misnie, 1791. — 15° Euthymii Zigabeni *Commentarius in quattuor Evangelia, græce et latine. — Textum græcum numquam editum ad fidem duorum codic. membranaceorum bibliothecarum SS. Synodi Mosquensis auctoris ætate scriptorum diligenter recensuit et repetita versione latina Joannis Hentenii suisque adjectis animadversionibus edidit*, 3 in-8°, Leipzig, 1792. — 16° *Animadversiones ad Origenis Hexapla, ex codice B SS. Synodi Mosquensis Num.* xxxi *in-folio excerptæ.* Dans le *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, IV. Theil, Leipzig, 1779. — 17° *Variæ lectiones ad LXX, lectiones Aquilæ, Symmachi, Theodotionis et editionis quintæ et sextæ ad Canticum canticorum*, dans le même ouvrage, XVI. Theil, Leipzig, 1785. — 18° *Ueber die sogenannten Recensionen, welche Bengel, Semler und Griesbach in dem griechischen Text des Neuen Testamentes wollen entdeckt haben*, in-8°, Ronneberg et Zwickau, 1804. Matthäi considérait les manuscrits qu'il éditait comme le texte primitif du Nouveau Testament. Il y avait, en effet, une concordance presque complète dans ces documents. Quant aux différences peu considérables, Matthäi les attribuait aux essais de correction d'Origène, de saint Jean Chrysostome et d'autres Pères et commentateurs. C'était une erreur; car les documents dont il se servait, d'ailleurs très importants, provenaient pour la plupart du mont Athos et ne contenaient que le texte byzantin. L'erreur fut relevée par Griesbach, Eichhorn, Semler et autres. Les éditions de Matthäi n'en conservent pas moins une valeur durable à cause des matériaux qu'il y a réunis. — Voir Meusel, *Das gelehrte Teutschland*, Lemgo, 1797, t. v, p. 68-72; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xx, p. 606; O. von Gebhardt, dans Herzog, *Realencyclopädie*, 3e édit., t. ii, p.757; A. Julicher, *Einleitung in das Neue Test.*, 1e et 2e édit., Leipzig, 1894, p. 397; F. S. Freukle, *Einleitung in das Neue Test.*, Fribourg, 1897, p. 456; Hermann Freiherr von Soden, *Die Schriften des Neuen Test.*, t. i, part. i, Berlin, 1902, p, 5.

E. Michels.

MATTHANA (hébreu : *Mattânâh*, « don; » Septante : Μανθαναείν), cinquante-troisième station des Israélites se rendant d'Égypte en Palestine. Elle est mentionnée seulement dans les Nombres, xxi, 18-19, entre Béer (le Puits) et Nahaliel. Voir Béer 2, t. i, col. 1548. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 274, 275, disent que Matthana s'appelait de leur temps Maschana et était situé sur l'Arnon, à douze milles (dix-huit kilomètres) à l'est de Médaba. Que Matthanah ait été à l'est de Médaba et à douze milles de cette ville, c'est assez difficile à admettre, parce qu'il en résulterait que les Israélites, pour se rendre dans la Terre Promise, auraient fait à l'est un long détour qu'on aurait de la peine à expliquer. Aussi Hengstenberg, *Die Geschichte Bileam's*, in-8°, Berlin, 1842, p. 240, note, croit-il qu'il faut lire « au sud ». Voir aussi Keil, *Pentateuch*, t. iii, 1867, p. 147. Quoi qu'il en soit, le site précis de Matthanah est inconnu. Tout ce que l'on peut dire, c'est que cette localité était sur la route de l'Arnon aux plateaux de Moab, au nord de l'Arnon et à l'orient de la mer Morte. Le campement de Matthana n'est pas mentionné dans le catalogue de Num., xxxiii, 45. Des critiques modernes pensent qu'il ne doit pas y figurer, en effet, parce que *Mattanâh* est un nom commun, qui a été pris à tort pour un nom propre, et que les mots :

Mim-midbâr Mattânâh, doivent être considérés comme formant la finale du chant du Puits (voir ce chant, Béer 2, t. I, col. 1548), et signifient : « (Puits,) don du désert. » Voir G. B. Gray, *A critical and exegetical commentary on the Numbers,* in-12, Édimbourg, 1903, p. 290. Cette interprétation est en contradiction avec les versions anciennes. Le Targum d'Onkélos et la version arabe font seuls exception. Walton, *Polyglott.,* t. I, p. 638-639; t. IV, p. 280-281.

MATTHIÆ Christian, théologien danois protestant, né vers 1584 à Meldorp dads le Holstein, mort à Utrecht le 20 ou 21 janvier 1655. Après avoir exercé diverses fonctions, il fut nommé professeur de théologie à Altdorf d'où il revint en 1622 à Meldorp comme surintendant des églises de la province. Il obtint, en outre, une chaire à l'université de Sora. En 1639, il vint en Hollande et habita successivement les villes de Leyde, La Haye et Utrecht. On remarque parmi ses ouvrages : *Methodica Sacræ Scripturæ loca vindicandi ratio, in triade locorum, videlicet Zach., XII, 10 de Messiæ divinitate et officio ; Johan., XX, 28 de Thomæ apostoli fide et confessione ; I Johan., II, 1, 2, de Christo advocato et propitiatore nostro,* in-4°, Nuremberg, 1618; *Historia patriarcharum in qua illorum ortus, progressus atque egressus methodo nova et artificiosa describuntur,* in-4°, Lubeck, 1642; *Analysis logica in Matthæum evangelistam,* in-4°, Amsterdam, 1652; *Commentarius in Psalmos pænitentiales,* in-4°, Hambourg, 1692; *Antilogiæ Biblicæ sive conciliationes dictorum sacrorum Bibliorum,* in-4°, Hambourg, 1700. — Voir Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. XI, p. 28; Walch, *Biblioth. theologica,* t. III, p. 88; t. IV, p. 635, 837. B. Heurtebize.

MATTHIAS, nom d'un ambassadeur syrien et d'un apôtre.

1. MATTHIAS, ambassadeur de Nicanor. II Mach., XIV, 19. Son nom est écrit en grec Mathathias. Voir Mathathias 8, col. 866.

2. MATTHIAS (grec : Ματθίας), apôtre qui fut substitué à Judas Iscariote. — Le nom de Matthias paraît contracté du nom hébreu *Mattanyâh,* qui signifie « don de Jéhovah », et qui revient plusieurs fois dans l'Ancien Testament. IV Reg., XXIV, 17; I Par., IX, 15; II Par., XX, 14; I Esd., X, 26, 27, 30, 37; II Esd., XI, 17, 22; XII, 8, 25, 35; XIII, 13. Matthias était un des soixante-douze disciples. Eusèbe, *H. E.,* I, 12, t. XX, col. 117. Quand saint Pierre proposa de remplacer Judas, après l'ascension de Notre-Seigneur, il demanda que l'élu fût un de ces hommes qui n'avaient cessé d'accompagner les Apôtres durant la vie publique du Seigneur Jésus, depuis le baptême de Jean-Baptiste jusqu'à l'ascension, et qui pût être avec eux le témoin de sa résurrection. Il fallait, en effet, qu'il fût capable de remplir parfaitement la mission dont l'infidèle s'était rendu indigne. Deux disciples furent mis en avant comme répondant exactement aux conditions exigées, Joseph Barsabas, surnommé le Juste, et Matthias. Rien ne permet de porter un jugement sur la valeur relative des deux personnages, malgré le surnom de Juste attribué au premier, et la seconde place assignée à Matthias dans le récit. Les Apôtres auraient pu choisir eux-mêmes entre les deux candidats. Ils préférèrent s'adresser directement à Dieu, afin qu'il désignât lui-même son élu au moyen du sort. De cette manière, l'appel du remplaçant de Judas serait aussi directement divin que celui des onze autres membres du collège apostolique. Le sort désigna Matthias, qui aussitôt fut mis au nombre des Apôtres. Act., I, 21-26. — On n'a que de vagues renseignements sur le ministère ultérieur de saint Matthias. Héracléon, au rapport de Clément d'Alexandrie, *Strom.,* IV, 9, t. VIII, col. 1281, prétend qu'il mourut de mort naturelle, ainsi que saint Philippe, saint Matthieu et saint Thomas. Nicéphore, *H. E.,* II, 40, t. CXLV, col. 862, paraît plus digne de foi, quand il dit que saint Matthias prêcha l'Évangile en Éthiopie et y subit le martyre. D'après une autre tradition, il aurait prêché la foi en Judée et y aurait été lapidé par les Juifs. *Acta sanctorum,* 24 februarii t. III, 1668, p. 444-445. H. Lesêtre.

3. MATTHIAS (ÉVANGILE APOCRYPHE DE). Voir Évangiles apocryphes, II, 4°, t. II, col. 2117.

MATTHIEU (SAINT), apôtre et évangéliste (fig. 232). I. Nom. — 1° *Orthographe.* — Le nom de saint Matthieu est écrit en grec de deux façons. Dans les plus anciens manuscrits onciaux ℵ, B, D, on lit Μαθθαῖος, et cette forme a été adoptée par Lachmann, Tischendorf, Trégelles, Westcott et Hort, etc. Dans les onciaux plus ré-



232. — Saint Matthieu.
D'après Cahier, *Caractéristiques des saints,* t. I, p. 395.

cents C, E, K, L, etc., et dans les cursifs, on trouve Ματθαῖος, lecture qui a été conservée par Griesbach et en général dans les éditions du texte reçu. Cette diversité d'orthographe suppose une origine différente du nom. Schmiedel, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms,* 8e édit., Gœttingue, 1894, et Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* Gœttingue, 1896, § 3, n. 1, préfèrent la forme Ματθαῖος. Suivant ce dernier, la leçon Μαθθαῖος serait le résultat de l'assimilation du τ de Ματθαῖος avec le θ, par le même principe que Βάκχος est devenu Βάχχος, Ἀτθίς Ἀθθίς, Σαπφώ Σαφφώ. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie,* p. 418, croit que Μαθθαῖος était l'orthographe primitive, mais que, conformément à la règle générale de l'adoucissement dans la prononciation grecque, les deux aspirées θθ étant trop dures, on a changé la première en une sourde τ. S'il en est ainsi, la forme Ματθαῖος serait conforme à la prononciation et la forme primitive Μαθθαῖος conforme à l'étymologie. La leçon Μαθθαῖος est la transcription grecque d'une forme hébraïque ou araméenne. Celle-ci serait מתי, מתי, מתיה ou מתאי. Ces formes diverses auraient été transcrites en grec avec la finale αῖος, conformément

à de nombreux exemples analogues qu'on trouve dans l'Ancien Testament. מַתַּי a en sa faveur les noms hébreux en ַי transcrits en αῖος comme Μαρδοχαῖος, Σαββαθαῖος, Βηβαῖος, etc. מַתַּי ressemblerait aux noms de peuples terminés en י et devenus, par exemple, Ἰουδαῖος, Χαναναῖος, etc. מַתְּיָה semble moins probable, car les noms en יָה ont ordinairement une transcription grecque en ιας; ainsi מַתַּנְיָה est devenu Ματθανίας. La forme araméenne מַתַּאי, qu'on trouve dans le Talmud, traité *Sanhédrin*, 43, Laible-Dalmann, *Jesus Christus im Talmud*, p. 15*, serait analogue à זַכַּאי, Ζακχαῖος. Cf. Dalmann, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 40-41.

2° *Étymologie.* — Quelle qu'ait été la lecture du nom de Matthieu, on en a proposé diverses étymologies. Gesenius, *Thesaurus*, Leipzig, 1839, t. II, p. 929, et Fürst, *Hebr.-chald. Handwörterbuch*, 3e édit., Leipzig, 1876, t. I, p. 806, pensent que מַתַּי, qui est une abréviation de מַתְּתַי, a le même sens que מַתִּתְיָה, Ματταθίας, contracté parfois en Ματθίας, et signifie « don de Jéhovah ». On aboutit à la même signification en rapprochant מַתַּי de מַתְּנַי et de מַתַּנְיָה. Les critiques, qui comparent מַתַּי aux autres noms propres de même terminaison et de signification passive, le traduisent par « donné, gratifié ». Cf. S. Jérôme, *Liber de nominibus hebraicis*, t. XXIII, col. 842. Ewald, Hitzig, Nöldeke, etc., font dériver מַתַּי de אֲמִתַּי et traduisent « le fidèle ». Ils supposent que le א initial est tombé sous l'influence de la langue araméenne. Enfin Grimm, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1870, p. 723-729; *Lexicon græco-latinum in libros N. T.*, 1879, a fait venir ce nom de מְתִים, pluriel du singulier inusité מַת, de telle sorte qu'il signifierait « le viril ». מַתַּי serait alors un adjectif semblable à חַגַּי, Ἀγγαῖος, venant de חַג, « fête. » Voir t. I, col. 266.

II. Son identité avec Lévi. — La première fois que saint Matthieu est nommé dans l'Évangile, Matth., IX, 9, c'est au sujet de sa vocation. Or dans les passages parallèles de saint Marc, II, 14, et de saint Luc, V, 27, il est appelé Lévi. Cette différence de nom a donné occasion au problème, depuis longtemps discuté, de la distinction des personnages nommés Matthieu et Lévi ou de leur identité. Au rapport de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, t. VIII, col. 1281, le valentinien Héracléon distinguait Matthieu de Lévi et les citait tous deux au nombre de ceux qui n'avaient pas confessé Jésus-Christ devant les tribunaux. Clément, en reproduisant les paroles d'Héracléon, approuve seulement la distinction faite par cet hérétique entre ceux qui ont confessé la foi par la pratique de toute leur vie et ceux qui l'ont confessée devant les juges. Il ne porte pas de jugement sur les exemples donnés par Héracléon. D'ailleurs, dans une note sur les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXII, t. I, col. 1118, Cotelier pense qu'Héracléon a écrit Λευῒς pour Λεβὶ ou Λεββαῖος. Origène, *Cont. Celsum*, I, 62, t. XI, col. 773, distingue le publicain Matthieu d'un autre publicain nommé Λεβής, qui a suivi Jésus, mais n'a pas été apôtre, sinon suivant certains exemplaires de l'Évangile de Marc. Par ces derniers mots, Origène faisait allusion sans doute aux manuscrits du second Évangile qui, comme le *Codex Bezæ*, D, les manuscrits *a, b, c, d, e, ff, i, q, r* de l'ancienne Vulgate avaient, III, 18, Lebbée, au lieu de Thaddée. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C.*, Oxford, 1891, t. I, fasc. 2, p. 201. Origène confondait donc Lévi avec Lebbée. Presque tous les mêmes manuscrits avec les cursifs grecs, 13, 69, 124, et le manuscrit G de la Vulgate (*Sangermanensis*) du IXe siècle, avaient, Marc., II, 14, au lieu de Lévi, fils d'Alphée, Jacques, fils d'Alphée. Wordsworth et White, *op. cit.*, p. 201. Saint Chrysostome, *In Matth.*, hom. XXXII, n. 3, t. LVII, col. 381, croyait que Jacques, fils d'Alphée, comme Matthieu, avait été, lui aussi, publicain. Cette opinion aurait été aussi adoptée par Photius, dans Possin, *Catena Patrum græcorum*, Marc., II, 14, et exprimée dans une des deux listes d'apôtres publiées par Cotelier, *Constit. apost.*, II, LXIII, t. I, col. 755. Certains manuscrits grecs de Théodoret, *In Num.*, q. XVI, t. LXXX, col. 368, présentent la leçon Θαδδαῖος ὁ καὶ Λεβὶ, tandis que d'autres disent Θαδδαῖος ὁ καὶ Λεββαῖος. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. VI, p. 200. On ne peut pas citer comme représentant la pensée d'Origène, la préface de son commentaire sur l'Épître aux Romains, t. XIV, col. 836, car elle est de Rufin qui a traduit en latin ce commentaire. Quoi qu'il en soit de la confusion de Lévi avec Lebbée et conséquemment de sa distinction d'avec Matthieu par Origène, il semble difficile de ne pas admettre l'identité de Lévi et de Matthieu. En effet, les trois récits évangéliques de la vocation du publicain se ressemblent pour le fond et pour le style et ne diffèrent qu'au sujet du nom, Matthieu ou Lévi. En outre, ils sont placés dans le même ensemble de l'histoire de Jésus. Ils sont précédés tous trois du même miracle, la guérison du paralytique de Capharnaüm et suivis du repas offert par le publicain à Jésus et à ses disciples avec les mêmes circonstances du blâme des pharisiens et de la réponse du Maître. Ils rapportent donc évidemment le même fait. Les différents noms du héros ne s'opposent pas à l'identité de la personne, car plusieurs autres personnages évangéliques ont porté deux noms, non seulement un nom hébreu et un nom grec ou latin, mais même deux noms hébreux, par exemple Joseph et Barsabas, voir t. I, col. 1470, Joseph et Barnabas, *ibid.*, col. 1461, et même trois, comme Jude, Lebbée et Thaddée, voir col. 143 et t. III, col. 1802. L'analogie avec Simon, surnommé Céphas, Joseph, surnommé Barnabas, permet de conclure que Lévi était le nom juif du publicain, et Matthieu le surnom qu'il reçut comme chrétien. L'auteur du premier Évangile le laisse entendre, en disant Μαθθαῖον λεγόμενον, IX, 9. Cette façon de parler signifie : « l'homme connu sous le nom de... » Cf. Matth., I, 16, X, 2; XXVII, 17, 22; Eph., II, 11. Elle indique ici que le publicain était connu dans l'Église sous le nom de Matthieu au moment où écrivait l'auteur qui l'employait. Donc plus probablement il se nommait Lévi à l'époque de sa vocation, Marc., II, 14; Luc., V, 27, 29; plus tard, il fut appelé Matthieu et ce dernier nom fut transporté par le premier évangéliste dans le récit de sa vocation. Eusèbe, *Demonst. evang.*, III, 5, t. XXII, col. 216; saint Jérôme, *In Matth.*, IX, 9, t. XXVI, col. 55, 56; saint Chrysostome, *In Matth.*, hom. XXX, n. 1, t. LVII, col. 361-362, y ont reconnu un acte d'humilité de la part du premier évangéliste. Tandis que par respect pour sa personne saint Marc et saint Luc citent son ancien nom de Lévi, lui-même ne craint pas d'avouer sa première profession et de se nommer, Matthieu le publicain.

Resch, *Aussercanonische Paralleltext zu den Evangelien*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. X, fasc. 4, p. 69, a cherché à identifier saint Matthieu avec Nathanael. Celui-ci, en effet, semble avoir été appelé par Jésus à l'apostolat, Joa., I, 45-51. Or, son nom ne se trouve expressément dans aucune des listes apostoliques. Cependant, si Nathanael a été apôtre, son nom doit être l'un des douze, et précisément Nathanael, « Dieu a donné, » a le même sens étymologique que Matthieu, « don de Jéhovah. » Nathanael est donc la même personne que Matthieu. Cette identification est inadmissible, car la vocation de Nathanael n'a rien de commun avec celle de Matthieu. Aussi Nathanael étant un apôtre, vaut-il mieux l'identifier, comme on le fait plus généralement, avec saint Barthélemy. Voir t. I, col. 1470-1472.

III. Matthieu dans les Évangiles. — 1° Lévi, Juif d'origine comme son nom l'indique, était fils d'Alphée. Marc., II, 14. L'Évangile de Pierre, XIV, 60, dit aussi que Lévi était fils d'Alphée : Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου. E. Preuschen, *Antilegomena,* Giessen, 1901, p. 18. Cette filiation a été l'occasion de la confusion, signalée plus haut, de Lévi avec Jacques, fils d'Alphée. Mais les deux apôtres ne sont pas parents, et il n'y a pas identité, mais simple homonymie pour leurs pères. Voir t. I, col. 418. Du reste, si Matthieu et Jacques avaient été frères, ils auraient, vraisemblablement, été réunis dans les listes des apôtres comme cela a lieu pour les deux couples de frères, Simon et André, Jacques et Jean, fils de Zébédée. Voir t. I, col. 783. Tatien, au témoignage d'Ischodad, auteur syrien du IXe siècle, aurait rapproché Matthieu le publicain de Jacques Lebbée, fils d'Alphée. Cf. Goussen, *Studia biblica,* t. I, p. 66. Lévi était τελώνης, « publicain, » Luc., v, 27, non pas sans doute un employé romain, ni même un fermier des impôts, גַּבַּאי, mais un simple péager, מוֹכֵס, au service d'Hérode ou du fermier des impôts de la ville ou de la contrée. Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch,* Leipzig, 1883, t. III, p. 114. Voir Publicain. Il était assis à son bureau de douanier à Capharnaüm même, qui était peut-être aussi le lieu de sa naissance, lorsque Jésus, passant par là, le vit et l'appela à le suivre. Cette vocation n'était pas encore la vocation à l'apostolat, mais le simple appel à la suite de Jésus comme compagnon habituel et disciple permanent. Lévi, dont le caractère paraît en cette occurrence ferme et décidé, se levant et abandonnant tout, ajoute saint Luc, v, 28, suivit Jésus. Matth., IX, 9; Marc., II, 14; Luc., v, 27, 28.

2° Immédiatement après son appel, Matthieu offre à Jésus, chez lui, un repas auquel il invite les péagers de Capharnaüm, et les pharisiens s'indignent de voir Jésus manger avec les publicains. Matth., IX, 10, 11; Marc., II, 15, 16; Luc., v, 29, 30. Ce dernier évangéliste dit expressément que Lévi fit un grand repas dans sa propre demeure. Le récit de Marc a aussi nécessairement ce sens, car en disant que les publicains mangeaient avec Jésus, le narrateur laisse bien entendre que le pronom αὐτοῦ se rapporte à Matthieu et non à Jésus. Il n'y a pas de raison de mettre le premier Évangile en contradiction avec les deux autres, et de prétendre que Jésus lui-même faisait un banquet dans sa propre demeure. Matthieu jouissait donc d'une certaine aisance, puisqu'il célébrait par une fête son adieu à son emploi et son entrée dans la suite de Jésus. Matthieu n'est plus nommé dans l'Évangile que dans les listes des douze Apôtres. Or, tandis que lui-même, par modestie sans doute, ne se donne que le huitième rang, Matth., x, 3, avec la qualification de publicain, saint Marc, III, 18, et saint Luc, VI, 15, le placent au septième sans épithète. Voir t. I, col. 783, 784. Disciple et apôtre, il accompagna Jésus au cours de sa vie publique et de sa passion et fut ainsi le témoin oculaire et auriculaire des faits et des discours de son Maître, qu'il devait plus tard consigner par écrit. Voir t. I, col. 784, 785. Il vit le Seigneur ressuscité apparaître aux onze réunis, et il assista à son ascension.

IV. Matthieu après la mort de Jésus. — 1° Matthieu n'est pas même nommé dans les autres écrits du Nouveau Testament, sinon au livre des Actes, I, 13, dans la liste des apôtres, où il figure au huitième rang. Il prit donc part à l'élection de Matthias comme il avait reçu le Saint-Esprit à la Pentecôte, et il demeura avec les autres apôtres à Jérusalem jusqu'au moment de leur dispersion pour aller prêcher partout l'Évangile. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 25, 34, fixe cette dispersion à l'an 42. Cf. Harnack, *Die Chronologie,* Leipzig, 1897, t. I, p. 243 sq. Clément d'Alexandrie, *Pædag.,* II, 1, t. VIII, col. 405, nous apprend que saint Matthieu menait une vie austère, s'abstenait de viandes et ne mangeait que des fruits, des baies et des légumes. Mais Zahn pense que, pour ce détail, Clément a confondu Matthieu avec Matthias (confusion qui s'est produite souvent, et sans dessein préconçu, dans l'antiquité) et qu'il l'a emprunté à l'Évangile ou aux Traditions de Matthias, qu'il cite plusieurs fois, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1892, t. II, p. 751-761; cf. Preuschen, *Antilegomena,* p. 12-13. Eusèbe, en effet, *H. E.,* III, 29, t. XX, col. 277, nous apprend que Matthias enseignait qu'il ne fallait pas manger de viande. Clément ajoute au même endroit que saint Matthieu a prêché l'Évangile aux Juifs pendant quinze ans et qu'ensuite il est allé convertir les païens. Saint Irénée, *Cont. hær.,* l. III, c. I, n. 1, t. VII, col. 844, atteste aussi, au moins indirectement, la prédication de saint Matthieu en Palestine; cf. Eusèbe, *H. E.,* v, 8, t. XX, col. 449; il suppose une prédication orale de saint Matthieu aux Hébreux, quand il affirme qu'il leur a laissé encore, καὶ, par écrit un Évangile dans leur langue maternelle. Eusèbe, *H. E.,* III, 24, col. 265, affirme expressément cet apostolat chez les Hébreux.

2° La plus grande incertitude règne au sujet des régions que saint Matthieu a évangélisées après son départ de la Palestine, et les écrivains ecclésiastiques sont là-dessus en complet désaccord. Rufin, *H. E.,* I, 9, t. XXI, col. 478; saint Eucher, *Inst. ad Salon.,* I, 2, t. L, col. 809; saint Grégoire le Grand, *In I Reg.,* IV, 13, t. LXXIX, col. 243; l'historien Socrate, *H. E.,* I, 19, t. LXVII, col. 125, disent qu'il alla en Éthiopie, et c'est la tradition adoptée par le bréviaire romain. Saint Paulin de Nole, *Poema,* XIX, t. LXI, col. 514, assure qu'il a converti les Parthes. Saint Isidore de Séville, *De ortu et obitu Patrum,* 76, t. LXXXIII, col. 153, le fait venir en Macédoine et mourir chez les Parthes. Siméon Métaphraste, *Vita S. Matth.,* IV, 5, t. CXV, col. 817, rapporte qu'il a évangélisé les Parthes et les Éthiopiens. Nicéphore Calliste, *H. E.,* II, 41, t. CXLV, col. 865, dit qu'il a prêché l'Évangile aux Anthropophages. Ce dernier renseignement ne proviendrait-il pas de la confusion souvent faite entre saint Matthieu et saint Matthias et ne serait-il pas tiré des Actes grecs de saint André et de saint Matthias dans la cité des Anthropophages, qui existent en syriaque sous le nom de saint Matthieu et de saint André? Les mêmes incertitudes règnent sur le temps, le lieu et la mort du premier évangéliste. Tandis que le gnostique Héracléon, dont le témoignage rapporté par Clément d'Alexandrie a été cité plus haut, range saint Matthieu au nombre des témoins de la foi qui n'ont pas subi le genre de la mort violente pour Jésus-Christ, les autres écrivains anciens qui parlent de son trépas le font martyr dans les lieux divers que, selon eux, il aurait évangélisés. Les détails sur son martyre contenus dans ses Actes apocryphes, voir t. I, col. 163-164, ne sont pas dignes de foi. L'Église latine célèbre sa fête le 21 septembre, et l'Église grecque le 16 novembre. Ses reliques auraient été découvertes à Salerne, en 1080, par saint Alphane. Voir *Acta sanctorum,* septembris t. VI, p. 211-216. Sur les légendes qui le concernent, voir Lipsius, *Dia apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Brunswick, t. II, p. 109-141; Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1898, t. II, p. 217-262. On a mis sous le nom de saint Matthieu un *Liber de ortu beatæ Mariæ et infantia Salvatoris,* dont le texte latin est une adaptation du grec publiée au Ve siècle. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* p. 51-112. Généralement on représente l'évangéliste saint Matthieu sous le symbole de l'homme ailé, et l'iconographie chrétienne lui met la lance à la main comme attribut caractéristique. Cf. *Acta sanctorum,* septembris t. VI, p. 194-227.

E. Mangenot.

2. MATTHIEU (ÉVANGILE DE SAINT). — I. Authenticité. — L'authenticité du premier Évangile n'a été con-

testée, dans l'antiquité, que par Fauste le manichéen qui, au témoignage de saint Augustin, *Cont. Faustum manich.*, XVII, 1-4, t. XLII, col. 339-342, prétendait que saint Matthieu n'était pas l'auteur de cet Évangile, car il ne pouvait parler de lui-même à la troisième personne. Les anabaptistes soutinrent plus tard que le juif Matthieu, qui a écrit en hébreu, n'a pas rédigé le premier Évangile qui est écrit en grec. Sixte de Sienne, *Bibliotheca sacra,* l. VII, hær. II, Naples, 1742, p. 980. Beaucoup de critiques modernes depuis Schleiermacher n'accordent plus à saint Matthieu que la composition d'une collection de discours de Notre-Seigneur qui est entrée dans l'Évangile grec dit de saint Matthieu et a été utilisée par saint Marc et saint Luc. Voir t. II, col. 2096-2097. Ils s'appuient sur une affirmation de Papias que nous allons citer et interpréter et sur d'autres arguments qui seront discutés dans la suite de cet article. La tradition ecclésiastique n'a jamais hésité à attribuer à saint Matthieu le premier Évangile canonique qui a été primitivement rédigé en araméen et dont nous ne possédons plus qu'une traduction grecque. Réservant pour plus tard la question de la langue originale de cet Évangile, nous prouverons d'abord que le texte grec a toujours été regardé dans l'Église comme l'œuvre de saint Matthieu.

1° *Existence et connaissance de l'Évangile grec de saint Matthieu à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe.* — Les Pères apostoliques les plus anciens connaissent cet Évangile. Si la première épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens ne contient que de simples allusions au texte grec de saint Matthieu, la *Didaché* a des citations textuelles. Voir t. II, col. 2063-2064. Ainsi, *Didaché,* I, 2-6, Matth., XXII, 37-39; VII, 12; V, 44, 46, 47; VI, 39, 48, 41, 40, 26; *Didaché,* II, 2, 3, Matth., XIX, 18; V, 33; *Didaché,* III, 7, Matth., V, 5; *Didaché,* V, Matth., XV, 19; *Didaché,* VI, 1, Matth., XXIV, 4; *Didaché,* VII, 1, 3, Matth., XXVIII, 19; *Didaché,* VIII, 1, 2, Matth., VI, 16, 5, 9-13; *Didaché,* IX, 5, Matth., VII, 6; *Didaché,* X, 5, 6, Matth., XXIV, 31; XXI, 9, 15; *Didaché,* XI, 7, Matth., XII, 31; *Didaché,* XII, 1, Matth., XXI, 9; *Didaché,* XIII, 1, Matth., X, 10; *Didaché,* XV, 3, 4, Matth., V, 22-26; XVIII, 15-17 (comme citation expresse de l'Évangile); *Didaché,* XVI, 1, 4-7, Matth., XXV, 13; XXIV, 24, 10; X, 22; XXIV, 13, 30, 31; XXVI, 64. Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2-36. Nous avons déjà signalé, t. II, col. 2064, les emprunts et les allusions faits à l'Évangile de saint Matthieu par l'épître de Barnabé et nous avons dit qu'une de ces citations est donnée comme scripturaire. Saint Ignace d'Antioche et saint Polycarpe connaissent aussi le premier Évangile. Voir t. II, col. 2065. Mais de tous les témoignages des Pères apostoliques le plus précieux, parce qu'il est précis et affirme le premier que Matthieu est l'auteur d'un Évangile, est celui de Papias, évêque d'Hiérapolis et disciple de saint Jean. Eusèbe, *H. E.,* III, 39, t. XX, col. 300, nous l'a conservé. Il est court et clair; mais les critiques l'ont obscurci par les interprétations les plus diverses. Citons-le d'abord dans sa teneur originale : Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (ou συνετάξατο), ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς (ou ἠδύνατο, ἦν δυνατόν) ἕκαστος. Papias disait donc de saint Matthieu qu'il avait écrit en hébreu τὰ λόγια, que chacun interprétait de son mieux. Quelques critiques pensent, les uns sans aucune hésitation, les autres avec vraisemblance seulement, que Papias avait appris ce renseignement, comme celui qui se rapporte à l'Évangile de saint Marc, du prêtre Jean. Ils le concluent du rapprochement des deux données dans Eusèbe. Mais l'historien de l'Église ne le dit pas explicitement et cite seulement les paroles de Papias sur Matthieu; ce pourrait donc fort bien n'être que le dire de Papias. Eusèbe, son traducteur syriaque et tous ceux qui ont cité le texte de Papias ont entendu de l'Évangile même de saint Matthieu les Λόγια que l'évêque d'Hiérapolis assure avoir été rédigés en hébreu par saint Matthieu. Schleiermacher, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1832, p. 735-768, prétendit le premier que par l'expression : τὰ λόγια, Papias ne désignait pas l'Évangile de saint Matthieu, mais bien un livre différent, qui était écrit en hébreu et qui ne contenait que des discours de Notre-Seigneur, λόγια κυριακά. Saint Matthieu aurait donc composé seulement une collection ou un recueil des discours de Jésus, qui est devenu pour de nombreux critiques une des deux sources écrites des synoptiques. Voir t. II, col. 2096-2097. Cette conclusion ressortirait non seulement du sens précis du mot λόγια, qui désigne spécifiquement des paroles, des sentences, des discours, mais encore du contraste établi, dit-on, par Papias entre l'œuvre de Matthieu qui ne comprenait en hébreu que des discours de Jésus, et l'Évangile de saint Marc qui rapportait, lui, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, les paroles et les actes du Christ. Il n'est pas certain que Papias, dont l'ouvrage est perdu, établissait un contraste entre le contenu des deux premiers Évangiles, et encore moins qu'Eusèbe, en juxtaposant les deux renseignements de l'évêque d'Hiérapolis, ait voulu déterminer la différence du contenu des écrits de saint Matthieu et de saint Marc. D'ailleurs, quels que soient les sens divers du mot λόγιον, Papias désignait par les λόγια κυριακά de Matthieu autre chose qu'un recueil de discours du Seigneur. Deux observations suffisent à le montrer. Papias ne dit-il pas d'abord de l'Évangile de Marc, qui rapportait les paroles et les actes du Christ, qu'il reproduisait la prédication de Pierre et non σύνταξιν τῶν κυριακῶν λόγων? En outre, son propre écrit était intitulé : Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. Or nous savons par les fragments qui nous en restent que Papias n'expliquait pas seulement des paroles et des sentences du Seigneur, mais qu'il racontait encore des faits de sa vie. L'expression : τὰ λόγια pourrait donc fort bien signifier autre chose qu'un recueil de discours et représenter le contenu d'un récit pareil à celui de l'Évangile actuel de saint Matthieu. Mais il ne faut pas le serrer de trop près et y chercher une indication précise du contenu de l'écrit de Matthieu. Papias désigne celui-ci d'un terme général, suffisamment clair pour ses lecteurs, car son intention, semble-t-il, n'est pas d'indiquer la nature précise du contenu. Il veut plutôt signaler que l'Évangile de saint Matthieu a été primitivement rédigé en hébreu. C'est sur la langue originale de cet écrit qu'il met l'accent; la mention formelle des interprétations orales et multiples des premiers temps le montre bien. Papias parle vraisemblablement, en effet, des traductions grecques que chacun faisait comme il pouvait dans les assemblées liturgiques sous forme de targum oral, tant qu'il n'y eut pas de version de l'Évangile hébreu. Enfin, l'aoriste ἡρμήνευσε semble viser une époque passée et permet de conclure que Papias connaissait déjà une version grecque écrite de l'Évangile de saint Matthieu. Voir t. II, col. 2066. Cf. Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 359-360. Les Pères apostoliques à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe connaissaient donc le texte grec du premier Évangile canonique, et Papias savait que cet écrit avait été primitivement rédigé en hébreu par saint Matthieu.

2° *Connaissance et diffusion de l'Évangile grec de saint Matthieu au cours du IIe siècle.* — Cet Évangile se répand par tout le monde chrétien et se trouve aux mains des catholiques et des hérétiques eux-mêmes. — 1. *Chez les catholiques.* — Le *Pasteur* d'Hermas, composé à Rome vers 140, cite plusieurs passages de saint Matthieu. Signalons seulement les citations certaines : Matth., XIX, 17, *Sim.,* V, 1, 5; 3, 2, 5; Matth., XIII, 38, *Sim.,* V, 5, 2; Matth., XXVIII, 18, *Sim.,* V, 6, 4; 7, 3; Matth., XVI, 27; XXI, 22, *Sim.,* VI, 3, 6; Matth., X, 39, *Sim.,* IX, 26, 3. Funk, *Patres apostolici,* t. I, p. 531,

534, 538, 540, 542, 548, 622. La *IIa Clementis,* qui est du même temps, cite assez souvent saint Matthieu. Voir t. II, col. 2067. Saint Justin connaît des *Mémoires* des Apôtres et fait de nombreux emprunts au premier Évangile. *Ibid.,* col. 2068. Cet Évangile était un des quatre qui entraient dans la trame du Διὰ τεσσάρων de Tatien. Athénagore, *Legat. pro christ.,* 11, 12, 32, t. VI, col. 912, 913, 964, cite des paroles de Notre-Seigneur qu'on ne retrouve sous cette forme que dans saint Matthieu. Saint Théophile d'Antioche fait de même. *Ad Autol.,* III, 13, 14, t. VI, col. 1140. D'ailleurs saint Jérôme a eu en mains un commentaire de cet apologiste sur l'Évangile de saint Matthieu. *In Matth.,* prol., t. XXVI, col. 20; *Epist.,* CXXI, *ad Algasiam,* 6, t. XXII, col. 1020. Voir t. II, col. 2072. — 2. *Chez les hérétiques.* — A Alexandrie vers l'an 120, Basilide avait écrit une sorte de commentaire sur l'Évangile. Or un passage, rapporté par Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 1, t. VIII, col. 1100, est l'explication de Matth., XIX, 10-12. Voir t. II, col. 2064. Marcion connaissait le premier Évangile, qu'il rejetait. Valentin acceptait les quatre Évangiles; son disciple Marc citait l'Évangile de saint Matthieu. Les ébionites se servaient uniquement de cet Évangile. Les ophites, les séthiens et le docète Carpocrate s'en inspiraient et le citaient. Voir t. II, col. 2070. Le *Protévangile de Jacques,* qui est de la fin du IIe siècle, emprunte à saint Matthieu des récits de l'enfance de Jésus. Voir t. II, col. 2115. Tous ces témoignagnes visent exclusivement l'Évangile grec de saint Matthieu, et comme ils proviennent de toutes les parties du monde chrétien, ils prouvent que ce texte grec était répandu partout au IIe siècle.

3° *Affirmations explicites et constantes que saint Matthieu est l'auteur du premier Évangile.* — Dès la fin du IIe siècle, les Pères et les écrivains ecclésiastiques tout en se servant exclusivement du texte grec du premier Évangile, savent et affirment expressément que saint Matthieu en est l'auteur, quoiqu'il ait primitivement écrit en hébreu. Ainsi saint Irénée, qui parle de l'original hébreu, *Cont. hær.,* III, 1, t. VII, col. 844, ne cite que le texte grec, et il prouve par la tradition ecclésiastique et l'aveu des hérétiques eux-mêmes que ce texte grec est un des quatre Évangiles canoniques, reçus dans toute l'Église. Voir t. II, col. 2071-2072. En Afrique Tertullien expose les mêmes principes que l'évêque de Lyon. Il appelle saint Matthieu *fidelissimus Evangelii commentator, De carne Christi,* c. XXII, t. II, col. 789. Le fragment de Muratori, d'origine romaine, bien que ne mentionnant dans la partie conservée que les deux derniers Évangiles, connaissait les premiers et les noms de leurs auteurs. Nous pouvons le conclure du nombre des Évangiles canoniques qu'il indique et des notices qu'il fournit sur saint Luc et saint Jean. Clément d'Alexandrie, qui n'admet non plus que quatre Évangiles canoniques, assure que saint Matthieu est l'auteur du premier, qu'ailleurs il cite en grec. Eusèbe, *H. E.,* VI, 14, t. XX, col. 552. Origène est on ne peut plus catégorique : Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῃ ἐκκλεσίᾳ τοῦ Θεοῦ· ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτὲ τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον. Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, *ibid.,* col. 581. Eusèbe lui-même, *H. E.,* III, 24, col. 265, dit expressément : Ματθαῖος μὲν παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* XIV, 15, t. XXXIII, col. 884, dit aussi : Ματθαιος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον. Saint Épiphane, *Hær.* XXX, 3, t. XLI, col. 409, affirme de saint Matthieu que ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα. Saint Jérôme déclare à plusieurs reprises que saint Matthieu est l'auteur du premier Évangile, *De viris illust.,* 3, t. XXIII, col. 613; *Comment. in Matth.,* prol., t. XXVI, col. 18. Cf. S. Chrysostome, *In Matth. Hom.* I, 3, t. LVII, col. 17. Tous les autres Pères sont du même avis; il est inutile de rapporter leurs témoignages, car personne ne nie que telle ait été la tradition unanime de l'Église catholique.

4° *Réponse aux objections des critiques modernes.* — Néanmoins certains critiques du XIXe siècle ont osé soutenir, à l'encontre de la constante et unanime tradition de l'Église, que le texte grec du premier Évangile n'est pas de la main de l'apôtre saint Matthieu. Il faut examiner les raisons qui leur paraissent suffisantes pour contredire l'antiquité. Nous considérerons plus loin la question de la langue originale du premier Évangile. — 1° L'Évangile grec, attribué par la tradition à saint Matthieu, ne peut pas être de cet apôtre, bien que le récit de la vocation du publicain Matthieu, IX, 9-13, soit favorable à l'opinion traditionnelle, parce que l'auteur ne paraît pas avoir été témoin des faits qu'il raconte. Dans son récit, il ne trahit nulle part sa personnalité; il ne se met pas en scène; on ne lit pas un seul « je » ni un seul « nous »; la narration est impersonnelle au même degré que si elle avait été rédigée par un disciple postérieur qui ne connaissait que par ouï-dire les actes et les paroles de Jésus. — Les anciens écrivains ecclésiastiques et les commentateurs avaient remarqué que, dans tout son Évangile aussi bien que dans le récit de sa vocation, saint Matthieu efface le plus possible sa personnalité; ce n'est pas sa personne qu'il met en relief mais bien celle de Jésus. Son souci de disparaître n'a empêché aucun Père de reconnaître son œuvre dans le premier Évangile. On a cependant constaté que le publicain manifestait sa compétence spéciale au sujet des impôts. Seul de tous les Évangélistes, il emploie les termes techniques : τὰ δίδραχμα, XVII, 24 (23); τέλη ἢ κῆνσον, XVII, 25 (24); στατῆρα, XVII, 27 (26); τὸ νόμισμα του κήνσου, XXII, 19. — 2° Les récits du premier Évangile sont rédigés avec trop d'art pour provenir d'un apôtre; ils ne racontent pas certains faits importants et ils ne présentent jamais ces détails précis et circonstanciés qu'y aurait introduits un témoin oculaire. — Saint Matthieu, écrivant dans un but dogmatique (voir plus loin), ne s'est pas proposé de rapporter en détail tous les faits dont il avait été témoin. Il a choisi ceux qui allaient à son but et comme il ne rédige pas une biographie de Jésus, il ne relate que cè qui répond à son dessein et dans la mesure dans laquelle cela y répond. — 3° Jülicher, *Einleitung in das N. T.,* 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 240, remarque avec raison qu'un apôtre pouvait fort bien insérer dans un Évangile des récits qui paraissent aux critiques modernes fortement légendaires, et même une histoire de l'enfance de Jésus s'il l'avait apprise d'autres personnes. Par conséquent, l'histoire de l'enfance et les miracles que les critiques déclarent mythiques ou légendaires, le fussent-ils, ne seraient pas un argument suffisant pour enlever à l'apôtre saint Matthieu la composition du premier Évangile. — Appuyés sur l'unanime tradition de l'Église nous maintenons donc à saint Matthieu l'attribution qu'on lui a toujours faite de l'Évangile grec qui porte son nom, quoique cet Évangile, nous allons le voir, ne soit qu'une traduction de l'original araméen.

II. Langue originale. — 1° *Données patristiques.* — La plupart des écrivains ecclésiastiques, cités plus haut, qui attribuent expressément le premier Évangile à saint Matthieu, ajoutent que l'apôtre a écrit cet Évangile en hébreu, ἑβραΐδι διαλέκτῳ, dit Papias. « Chacun, continue-t-il, l'interprétait comme il pouvait. » Ce premier témoignage d'un Père apostolique a une valeur inattaquable. Ce n'est pas un renseignement littéraire venu on ne sait d'où. Papias décrit une situation qui a existé un certain temps dans les chrétientés de sa patrie et qui a produit dans la vie ecclésiastique une gêne réelle, dont le souvenir était gardé. Durant la jeunesse de Papias, les Églises d'Asie avaient donc un Évangile hébreu, qui était connu comme l'œuvre de saint Matthieu, qui n'existait qu'en

hébreu et qu'on était obligé d'interpréter souvent en grec comme on pouvait, parce qu'on n'en avait pas encore fait une traduction grecque. C'est inutilement que plusieurs critiques ont tenté de diminuer l'autorité du témoignage de Papias. Ils ont remarqué qu'au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300, l'évêque d'Hiérapolis était un petit esprit, σφόδρα τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, et ils ont gratuitement supposé qu'un Ébionite lui aura présenté comme l'œuvre de saint Matthieu l'Évangile apocryphe des Hébreux. Mais si Eusèbe appelle Papias un « petit esprit », c'est uniquement au sujet du millénarisme dont il était imbu. En dehors de cette circonstance, Eusèbe rapporte avec confiance les paroles et les renseignements de Papias, qu'il regarde comme dérivant des traditions primitives. Par conséquent le témoignage du vieil évêque sur l'original hébreu de saint Matthieu a autant de valeur que les autres qu'Eusèbe nous a conservés sur l'Évangile de saint Marc et sur l'apôtre Jean. C'était une tradition qui s'était répandue dans les Églises d'Asie, à l'époque où vivaient encore les disciples immédiats de Jésus et les premiers chrétiens de langue hébraïque. Longtemps même l'Évangile de saint Matthieu y avait été conservé dans sa teneur originale, et chacun le traduisait en grec de son mieux. D'ailleurs, il n'existait alors aucun autre livre hébreu, dont la tradition ecclésiastique ait parlé et qui ait été traduit en grec. Le recueil de discours de Jésus, que les critiques modernes découvrent dans les λόγια de Papias, n'a jamais existé. Sa supposition n'est qu'un moyen récemment inventé pour résoudre la question synoptique. Voir t. II, col. 2097. Mais l'ancien état de choses que signale Papias avait cessé lorsqu'il écrivait. Nous l'avons déjà dit, sa manière de s'exprimer permet de conclure qu'une traduction grecque de l'Évangile hébreu de saint Matthieu existait de son temps dans les Églises d'Asie. Chacun savait alors qu'elle représentait l'écrit original de l'apôtre. Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 259-260.

Du reste, Papias n'est que le premier chaînon d'une longue tradition patristique. Les partisans modernes de l'originalité du texte grec de saint Matthieu ont prétendu, il est vrai, que les Pères de l'Église avaient répété simplement le renseignement fourni par Papias. Leur témoignage n'ayant pas de valeur propre et indépendante, la tradition ecclésiastique de la rédaction du premier Évangile en hébreu n'avait que l'appui fragile de la parole de l'évêque d'Hiérapolis. De tous les Pères qui parlent de l'original hébreu de saint Matthieu, saint Irénée et Eusèbe de Césarée ont seuls connu l'ouvrage de Papias. On n'en trouve aucune trace dans les écrits d'Origène, et cependant cet écrivain, admet, aussi bien qu'Irénée avant lui et qu'Eusèbe après lui, que l'Évangile de saint Matthieu a été primitivement rédigé en hébreu. D'ailleurs, l'Église d'Alexandrie connaissait ce fait par une autre voie que par l'ouvrage de Papias. On racontait, en effet, que saint Pantène, prêtre et catéchiste de cette Église, était allé avant 180 dans l'Inde, c'est-à-dire vraisemblablement dans l'Arabie Heureuse qui était alors couramment nommée l'Inde, et qu'il y avait trouvé un Évangile écrit dans l'idiome et en caractères hébraïques; les chrétiens du pays le regardaient comme l'Évangile de saint Matthieu et comme un exemplaire écrit de la main même de saint Barthélemy, leur apôtre. Eusèbe, *H. E.*, V, 10, t. XX, col. 456; S. Jérôme, *De viris*, 36, t. XXIII, col. 651. Quel que soit le fondement de cette donnée, il est clair qu'elle est indépendante du témoignage de Papias. Pantène l'ayant apprise la rapporta à Alexandrie. Voir t. I, col. 1471-1472.

Quant à l'Évangile des Hébreux, c'est par pure hypothèse qu'on a prétendu qu'il aurait donné occasion à la tradition patristique d'un original hébreu de saint Matthieu. Montré par quelque judéo-chrétien de Syrie ou de Palestine à Papias, il aurait été involontairement confondu par lui avec l'Évangile de saint Matthieu, et Papias aurait par son erreur inconsciente été le point de départ d'une fausse tradition. Cette hypothèse sans fondement est peu vraisemblable. On ignore quels rapports l'Évangile des Hébreux avait avec celui de saint Matthieu. Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe, qui l'ont connu, ne signalent pas qu'il était apparenté avec saint Matthieu. Saint Jérôme et saint Épiphane ont cru, il est vrai, que c'était l'Évangile hébreu de cet apôtre. Les critiques sont à son sujet dans le plus complet désaccord. Voir t. III, col. 552-553. Cf. P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 34-38; dom L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 284-295. Il est aujourd'hui difficile de décider s'il n'était qu'une édition, altérée par les Ébionites, de l'Évangile hébreu de saint Matthieu. On peut légitimement penser que l'opinion de sa parenté avec cet Évangile s'est fondée sur l'ancienne tradition que saint Matthieu avait composé son récit évangélique en hébreu pour les Hébreux. Comme les ébionites étaient des judéo-chrétiens de la Palestine, on en a conclu qu'ils avaient dû garder, mais en l'altérant, l'Évangile rédigé primitivement pour leurs ancêtres.

2° *L'Évangile primitif de saint Matthieu était-il hébreu ou araméen?* — P. Schegg, *Evangelium nach Matthäus*, Munich, 1856, t. I, p. 13-15, a soutenu qu'un Évangile qui a été écrit en Judée et pour les Juifs et dont le fond est en rapports si étroits avec l'Ancien Testament n'avait pu être rédigé que dans la langue de l'Ancien Testament, par conséquent en hébreu, mais dans un hébreu présentant déjà les formes spéciales de la langue de la Mischna. Franz Delitzsch, qui d'abord admettait que saint Matthieu avait écrit en araméen, *Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanon. Evang.*, 1853, t. I, p. 7, 45, 49, 50, a prétendu plus tard qu'il s'était servi de la langue hébraïque. *The Hebrew N. T.*, Leipzig, 1883, p. 30. A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1893, t. X, fasc. I, p. 83-108, a supposé aussi à la base des synoptiques un Évangile primitif hébreu. Voir t. II, col. 2097-2098. Mais la majorité des critiques reconnaît que le premier Évangile de saint Matthieu, ou au moins le recueil de discours intitulé Λόγια κυριακά, était composé dans l'idiome parlé en Palestine du temps de Notre-Seigneur, c'est-à-dire en araméen. Cet idiome est appelé, dans le Nouveau Testament, ἑβραῒς διαλέκτος, voir t. III, col. 515; et c'est lui que Papias et les autres Pères désignent par le nom d'hébreu quand ils affirment que saint Matthieu a rédigé son Évangile en hébreu. Cf. A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, Leipzig, 1896; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 34-57. Il est resté, d'ailleurs, dans le texte grec de saint Matthieu, quelques mots araméens, tels que ῥακὰ, V, 22; μαμωνᾶς, VI, 24; ὠσαννα, XXI, 9; κορβανᾶς, XXVII, 6, qui ne sont pas expliqués et qui ont été conservés du texte primitif. A. Brun, *L'Évangile araméen de l'apôtre Matthieu*, Montauban, 1901.

3° *La version grecque de l'Évangile araméen de saint Matthieu.* — Le texte original du premier Évangile est perdu depuis longtemps. On suppose que destiné à l'Église chrétienne de Palestine, il a disparu avec elle ou qu'il s'est conservé, plus ou moins altéré, chez les sectes hérétiques des Ébionites et des Nazaréens sous le nom d'*Évangile selon les Hébreux*. Cette dernière hypothèse s'appuie en particulier sur les témoignages de saint Jérôme et de saint Épiphane; mais il n'est pas démontré que l'Évangile selon les Hébreux était le texte aramaïque de saint Matthieu, et il est même peu vraisemblable que ce texte ait encore existé au IVe siècle, fût-ce sous une forme altérée. Sa disparition rapide s'explique par l'impossibilité de son emploi dans les Églises chrétiennes hellénistes et par l'existence d'une version grecque dès la plus haute antiquité.

Aussi loin que nous puissions remonter, en effet, nous constatons la connaissance et l'emploi de cette version grecque. Les plus anciennes citations du premier Évangile par les Pères sont grecques et se rapportent au texte grec de saint Matthieu, et Papias nous laisse entendre qu'au moment où il écrivait les Églises d'Asie avaient déjà une version grecque de l'Évangile de saint Matthieu. Les Pères postérieurs à Papias ont cité le texte grec seul comme l'œuvre de l'apôtre, et les plus anciennes versions, sauf peut-être la version syriaque découverte et publiée par Cureton, ont été faites sur le texte grec. L'auteur de cette traduction grecque est inconnu. Eusèbe, *Quæst. ad Marinum*, II, t. XXII, col. 941, et saint Jérôme, *De vir. ill.*, 3, t. XXIII, col. 613, ignorent son nom ou n'ont point sur lui de renseignement certain. C'est par pure conjecture que certains noms ont été plus tard proposés. Plusieurs manuscrits grecs minuscules, avec Théophylacte, *In Matth.*, prol., t. CXXIII, col. 145, désignent saint Jean; on a mis en avant saint Barthélemy, parce que Pantène avait trouvé en Arabie un manuscrit de saint Matthieu écrit par cet apôtre de l'Éthiopie; la *Synopsis Scripturæ Sacræ*, attribuée à saint Athanase, t. XXVIII, col. 432, a pensé à Jacques le Mineur, frère du Seigneur.

Nonobstant le témoignage constant et unanime de l'antiquité, beaucoup de critiques modernes estiment que le texte grec de saint Matthieu est, non pas une traduction de l'araméen, mais l'original lui-même. C'est aujourd'hui l'opinion dominante. Sur quels arguments s'appuie-t-elle? Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4e édit., 1847, t. II, p. 30 sq., s'est efforcé de démontrer à grand renfort d'érudition qu'au Ier siècle de notre ère la langue grecque était d'un usage universel en Palestine, et que presque tous les Juifs pouvaient la comprendre, la lire et la parler. Or l'Évangile de saint Matthieu, destiné aux chrétiens de la Palestine, était naturellement rédigé en grec, dans cette langue qui était à la portée, non seulement des destinataires immédiats de son récit, mais encore de tous les chrétiens qui parlaient grec. Mais la thèse de Hug n'est pas démontrée et, quelle qu'ait été l'introduction de l'hellénisme dans le monde palestinien, voir t. III, col. 575-579, il est avéré que la langue grecque n'était ni connue ni parlée par la masse du peuple sous les Hérodes, voir t. III, col. 314-315; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. II, p. 63-66, et que les Juifs de Palestine se distinguaient de leurs coreligionnaires de la dispersion, parlant grec, en les nommant hellénistes et en se réservant le titre d'hébreux. Voir t. III, col. 582. Cf. R. Simon, *Histoire critique du texte du N. T.*, Rotterdam, 1689, p. 47-71.

Aussi les critiques n'insistent-ils plus sur cette considération et préfèrent-ils étudier les caractères propres du texte grec pour y reconnaître ceux d'un ouvrage original et non pas d'une traduction. Ils font valoir : 1° la langue et le style du premier Évangile. Le grec de saint Matthieu est coulant, clair, moins chargé d'hébraïsmes que celui de saint Marc. On y remarque l'emploi du génitif absolu et la subordination régulière des membres de phrase par l'opposition de μὲν et de δέ. Le style est partout le même, et les mêmes mots : τότε, καὶ ἰδού, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, etc., sont constamment répétés. Il y a enfin des jeux de mots grecs, tels que βαττογοχεῖν et πολυλογία, VI, 7; ἀφανίζουσι et ὅπως φανῶσι, VI, 16; κακοὺς κακῶς ἀπολέσει, XXI, 41; κόψονται καὶ ὄψονται, XXIV, 30, etc. Toutes ces observations ne se concilient pas aisément avec le travail d'un traducteur et révèlent une œuvre originale. — Si le style du texte grec actuel est coulant, clair et présente les formes propres de la phrase grecque, c'est simplement parce que le traducteur inconnu savait bien cette langue et ne s'est pas borné à rendre littéralement l'original araméen. D'ailleurs, ce style simple, uniforme et peu soigné, s'adapte aisément à une traduction. Les araméismes n'y manquent pas. On nous concède qu'ils trahissent un écrivain grec d'origine juive. Peut-être, s'ils existaient seuls, ne dépasseraient-ils pas cette conclusion. Mais, la tradition ecclésiastique nous apprenant l'existence d'un original araméen, ils la confirment suffisamment, loin de la contredire. Enfin, les jeux de mots sont rares et exceptionnels, et chacun sait qu'ils peuvent se produire par hasard ou intentionnellement dans une traduction. La version latine a très bien rendu : κακοὺς κακῶς ἀπολέσει, XXI, 41, par *malos male perdet*. On pourrait encore y signaler des assonances particulières, telles que *orationes orantes*, XXIII, 14; *excolantes culicem*, XXIII, 24; *molentes in mola*, XXIV, 41; *cum venerit, invenerit*, XXIV, 46, qui n'ont pas d'équivalentes dans le texte grec, sans qu'il en résulte logiquement que le texte latin représente l'original de saint Matthieu. — 2° Les citations de l'Ancien Testament en saint Matthieu sont faites, tantôt d'après le texte hébreu, par exemple, XXVII, 9, tantôt d'après les Septante, par exemple, XXI, 16, tantôt enfin d'une manière un peu divergente de ces deux textes ou en les citant successivement comme XIII, 35. Cette diversité de recours aux livres de l'ancienne alliance et la manière dont plusieurs citations sont interprétées indiquent assurément un écrivain au courant de la littérature hébraïque; elles ne supposent pas nécessairement un auteur écrivant en hébreu ou en araméen. — Cette diversité, constatée déjà par saint Jérôme, dans les citations bibliques du premier Évangile, ne prouve ni pour ni contre la langue originale, employée par saint Matthieu. On a, en effet, calculé le nombre de ces citations, qui est de quarante-cinq environ, et on a remarqué qu'elles se répartissent en deux groupes : le plus grand nombre se rencontre dans les discours mêmes de Jésus; onze seulement ont été employées par l'évangéliste lui-même pour rapprocher un fait de la vie du Sauveur d'une prophétie messianique. Or les unes et les autres suivent le texte hébreu et le texte grec de l'Ancien Testament tour à tour. On ne peut donc tirer de ce fait aucune conclusion certaine pour ou contre la langue originale du premier Évangile, car un écrivain araméen pouvait employer la version des Septante, connue de son temps en Palestine, comme un hellénisté recourir à l'original hébreu. Cf. Anger, *Ratio qua loci V. T. in Evangelio Matthæi laudantur*, 1861; Massebiau, *Examen des citations de l'A. T. dans l'Évangile selon saint Matthieu*, 1885. — Pour expliquer l'apparente originalité du texte grec, il n'est pas nécessaire de supposer, avec Bengel et quelques autres critiques, que saint Matthieu, après avoir écrit d'abord son Évangile en hébreu, l'aurait publié plus tard en grec. L'historien juif Josèphe, il est vrai, a composé sa *Guerre juive* dans sa langue paternelle, puis il l'a traduite en grec pour les Romains. Mais un procédé semblable est moins naturel de la part d'un apôtre, et il est plus vraisemblable que la traduction grecque du premier Évangile est d'une autre main que celle de saint Matthieu.

III. Plan et analyse. — Bien que les indications chronologiques soient nombreuses dans le récit de saint Matthieu, les critiques admettent généralement aujourd'hui que, sauf pour l'enfance et la passion de Jésus, le premier évangéliste n'a pas suivi l'ordre chronologique des événements. Dans le ministère public, il groupe les faits et les discours par ordre d'affinité et les dispose de façon à atteindre plus directement le but spécial qu'il se proposait. Les données chronologiques sont vagues et générales, et le narrateur relie ses récits par la répétition continue de « alors », τότε, « en ces jours-là, » etc. Le groupement des actes et des paroles de Jésus, quoique systématique, n'est pas aussi logique et aussi serré que le désireraient les lecteurs occidentaux.

Aussi les critiques ne sont pas encore parvenus à trouver et à proposer une division satisfaisante; beaucoup des plans élaborés exposent les idées de ceux qui les ont construits plutôt que celles de l'évangéliste. La marche générale est cependant simple et claire; elle répond à celle de l'histoire et comprend trois périodes, plus ou moins longues et plus ou moins développées dans la narration de la vie de Jésus : 1° son enfance et sa vie cachée; 2° son ministère public; 3° sa vie souffrante et glorieuse ou sa passion et sa résurrection. Seules les subdivisions de la seconde période ont été diversement comprises et présentées.

1° La première partie, I, 1-II, 23, sert comme d'introduction à la vie de Jésus. Pour l'enfance et la vie cachée, saint Matthieu suit une tradition différente de celle de saint Luc. Voir LUC 2, col. 391. Son récit commence par une généalogie, descendant d'Abraham à Jésus et partagée en trois séries égales de générations, I, 1-17. Voir t. III, col. 166-168. Il raconte ensuite la naissance virginale du fils d'Abraham et de David, I, 18-II, 1, la venue des mages à Bethléhem, II, 2-12, la fuite en Égypte, II, 13-15, le massacre des innocents, II, 16-18, et le retour à Nazareth, II, 19-23. Pour l'agencement des faits de l'enfance de Jésus par la combinaison des deux récits de saint Matthieu et de saint Luc, voir t. III, col. 1441-1445.

2° La deuxième partie, III, 1-XXV, 46, qui concerne le ministère public de Jésus, se subdivise naturellement en trois sections. — 1re section, la préparation et les préliminaires du ministère public, III, 1-IV, 11. Elle comprend trois faits : 1° la prédication de Jean-Baptiste, III, 1-12; 2° le baptême de Jésus par son précurseur, III, 13-17; 3° la tentation du Sauveur au désert, IV, 1-11. — 2e section, la prédication de Jésus en Galilée, IV, 12-XVIII, 35. Cette prédication comprend trois groupes de récits, qui en marquent les diverses phases et les progrès : 1er groupe, les débuts de ce ministère, IV, 12-VII, 29. Jésus se met à prêcher la pénitence et la venue du royaume des cieux en Galilée, IV, 12-17, et y choisit ses premiers disciples, IV, 18-22. Il parcourt tout le pays et attire à lui les foules en guérissant les malades, IV, 23-25. Devant la multitude accourue sur ses pas, il parle sur la montagne. Le grand discours, rapporté par saint Matthieu, V, 1-VII, 29, comprenant des éléments qui se retrouvent ailleurs et dans des situations différentes en saint Marc et en saint Luc, ne semble pas avoir été tenu par Jésus d'un seul trait dans sa teneur actuelle. C'est une sorte de discours programme sur la justice que saint Matthieu a placé au début du ministère en Galilée pour inaugurer la prédication évangélique. Conformément à sa méthode de grouper les faits et les enseignements analogues, saint Matthieu a inséré dans la trame d'un discours réel et primitif de Jésus des instructions étrangères et en a fait une œuvre composite, assez bien organisée et tendant à son but. Cette conclusion ne résulte pas seulement de l'analyse du discours lui-même, qui révèle des additions à un thème premier, elle se fonde encore sur la finale historique du sermon sur la montagne : « Et il arriva que, quand Jésus eut achevé ces discours... » Le pluriel, τοὺς λόγους τούτους, indique vraisemblablement la pluralité des enseignements réunis et groupés dans le grand discours précédent. Cf. A. Robinson, *The study of the Gospels*, Londres, 1902, p. 73-85; A. Loisy, *Le discours sur la montagne*, Paris, 1904, p. 1-5. Voir t. III, col. 1449. — 2e groupe, la partie centrale de la prédication en Galilée, VIII, 1-XIII, 52. Les faits y sont réunis systématiquement en deux recueils symétriques, qui ont pour thème une prophétie messianique, Matth., VIII, 17; XII, 17-21, et se terminent par un grand discours. Le premier recueil comprend une série d'actes par lesquels le Messie montre sa souveraineté, VIII, 1-X, 42. On y distingue onze faits : les guérisons du lépreux, VIII, 1-4; du serviteur du centurion, VIII, 5-13; de la belle-mère de saint Pierre, VIII, 14-17; les observations faites à deux disciples, VIII, 18-22; l'apaisement de la tempête, VIII, 23-27; la délivrance de deux démoniaques, VIII, 28-34; la guérison d'un paralytique, IX, 1-8; la vocation du publicain Matthieu et les paroles prononcées dans sa maison, IX, 9-17; la guérison d'une femme malade d'une perte de sang et la résurrection de la fille de Jaïre, IX, 18-26; la guérison de deux aveugles, IX, 27-31; celle d'un possédé muet, IX, 32-34; tous ces miracles attestaient la bonté et la puissance de Jésus, IX, 35. Sa compassion pour les foules sans pasteur l'amène à choisir des apôtres, IX, 36-X, 4, à qui il trace, dans un assez long discours, les devoirs et les résultats de leur mission, X, 5-42. Le second recueil contient surtout des paroles ou sentences dans lesquels le Messie manifeste sa sagesse, XI, 1-XIII, 52. Nous y trouvons d'abord une série d'enseignements divers, provoqués par des faits particuliers : le témoignage sur la personne et l'œuvre de Jean-Baptiste à l'occasion de l'ambassade que le précurseur prisonnier envoie à Jésus, XI, 1-19; les malédictions adressées aux villes incrédules de la Galilée et l'appel consolant aux âmes de bonne volonté, XI, 20-30; deux épisodes sabbatiques : celui des apôtres qui froissent des épis et celui de la guérison de l'homme dont la main était desséchée, XII, 1-14; la douceur du Messie prédite par Isaïe, XII, 15-21; la réfutation du blasphème des pharisiens qui accusent Jésus de chasser les démons au nom de Béelzébub, XII, 22-37; la réprobation des scribes incrédules qui réclament un signe, XII, 38-45; à l'occasion de la venue de sa mère et de ses frères, Jésus révèle quelle sera sa famille spirituelle, XII, 46-50. Le recueil se termine par la manifestation de la nature et des progrès du royaume des cieux en sept paraboles de la semence, de l'ivraie, du grain de sénevé, du levain, du trésor, de la perle et du filet, XII, 1-52. Vraisemblablement ces paraboles n'ont pas été prononcées en même temps; la contexture du discours, entrecoupé d'explications et d'interrogations, le laisse deviner. C'est l'évangéliste qui les a réunies au moment de sa prédication où Jésus a inauguré ce genre particulier d'enseignement qui est à la portée des âmes de bonne volonté, mais qui reste inintelligible pour les adversaires du royaume. — 3e groupe, les dernières excursions en Galilée, XIII, 53-XVIII, 35. Visite à Nazareth, XIII, 53-58; sentiment d'Hérode tétrarque de Galilée au sujet de Jésus et meurtre de Jean-Baptiste, XIV, 1-12; Jésus se retire dans le désert et y multiplie les pains, XIV, 13-21; il marche sur les eaux, apaise la tempête sur le lac et fait de nombreuses guérisons à Génésareth, XIV, 22-36; des scribes et des pharisiens de Jérusalem discutent sur les purifications extérieures et Jésus instruit ses apôtres à ce sujet, XV, 1-20; Jésus, étant allé au pays de Tyr et de Sidon, y guérit la fille d'une femme chananéenne, XV, 21-28; revenu sur les bords du lac de Génésareth, il multiplie une seconde fois les pains, XV, 29-39; il discute avec les pharisiens et les sadducéens et met ses disciples en garde contre le mauvais levain des pharisiens, XVI, 1-12; à Césarée de Philippe, il annonce à Pierre, qui avait reconnu sa divinité, ses prérogatives futures et il prédit aux siens sa mort et sa résurrection, XVI, 13-23; il leur recommande l'abnégation, XVI, 24-28; il est transfiguré, XVII, 1-13; guérison d'un lunatique, XVII, 14-20; nouvelle prédiction de la passion et de la résurrection, XVII, 21-22; à Capharnaüm, Jésus paie le didragme, XVII, 23-26. Cette série de faits aboutit à un grand discours, XVIII, 1-35. Le Sauveur y donne aux disciples une leçon d'humilité, leur signale la gravité du scandale, prononce la parabole de la brebis perdue, traite de la correction fraternelle, et pour répondre à une question de saint Pierre sur le pardon des injures, propose la parabole du serviteur qui doit à son maître. Les parties de ce discours ne

s'enchaînent pas logiquement; plusieurs se retrouvent en saint Marc et en saint Luc au même moment, mais dans des occasions différentes. Le discours est donc probablement formé, comme les précédents, de morceaux divers, dont le caractère collectif serait encore indiqué par la formule plurielle de la transition, XIX, 1. — 3e section, Jésus quitte la Galilée et se dirige par la Pérée vers Jérusalem, XIX, 1-XX, 34. Le début de cette section est nettement marqué dans l'Évangile. Abandonnant définitivement le pays de Galilée qu'il avait évangélisé jusqu'ici, Jésus passe le Jourdain; il guérit des malades, discute avec les pharisiens sur l'indissolubilité du mariage et recommande à ses disciples la virginité, XIX, 1-12; il bénit les petits enfants, XIX, 13-15; il s'entretient avec un jeune homme riche et expose à ses disciples les dangers des richesses et les avantages du renoncement, XIX, 16-30; il prononce la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, XX, 1-16; il annonce en secret aux seuls apôtres sa passion et sa résurrection, XX, 17-19; il répond à la demande indiscrète de la mère de Jacques et de Jean, XX, 20-28, et enfin il guérit deux aveugles à Jéricho, XX, 29-34.

c) La troisième partie, XXI, 1-XXVIII, 20, raconte la passion et la résurrection plusieurs fois prédites. On peut la subdiviser en trois sections. — 1re section, XXI, 1-XXV, 46. Elle renferme une série de faits détachés, qui se produisent dans les premiers jours de la dernière semaine : l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et l'expulsion des vendeurs du temple, XXI, 1-17; la malédiction du figuier stérile, XXI, 18-22; l'interrogation faite à Jésus par les membres du sanhédrin, XXI, 23-27; la parabole des deux fils, XXI, 28-32; celle des vignerons, XXI, 33-46; celle des noces du fils du roi, XXII, 1-14; Jésus réfute les pharisiens et les hérodiens, qui le questionnent au sujet de l'impôt, XXII, 15-22; puis les sadducéens à propos de la résurrection, XXII, 23-33; les pharisiens reprennent l'offensive et un docteur interroge Jésus sur le premier des commandements, XXII, 34-40; le Sauveur réduit tous les pharisiens au silence sur le Messie, fils de David, XXII, 41-46. S'adressant ensuite à la foule et à ses disciples, il blâme sévèrement les scribes et les pharisiens et les maudit, XXIII, 1-39. Sortant du temple et interrogé par ses disciples, il leur fait, au sommet du mont des Oliviers, un grand discours sur ce qui arrivera entre sa mort et sa seconde venue, sur la ruine de Jérusalem et sur la fin du monde, XXIV, 1-41; il y ajoute des conseils de vigilance, XXIV, 42-51, qui sont suivis de la parabole des dix vierges, XXV, 1-13, de celle des talents, XXV, 14-30, et de la description du jugement dernier, XXV, 31-46. Ce discours semble encore formé de morceaux différents, groupés par l'évangéliste, comme l'insinue de nouveau le pluriel : « tous ces discours, » XXVI, 1. — 2e section, la passion, XXVI, 1-XXVII, 66. Jésus annonce aux disciples qu'il sera crucifié deux jours plus tard, XXVI, 1, 2; les sanhédrites trament sa mort, XXVI, 3-5; à Béthanie, une femme pécheresse oint Jésus, XXVI, 6-13; Judas trahit son maître, XXVI, 14-16; préparatifs de la Pâque et la dernière cène, XXVI, 17-29; prédiction du reniement de Pierre, XXVI, 30-35; l'agonie à Gethsémani, XXVI, 36-46; Jésus est arrêté et conduit devant le sanhédrin, XXVI, 47-68; triple reniement de Pierre, XXVI, 69-75; Jésus conduit à Pilate, XXVII, 1-2; désespoir de Judas, XXVII, 3-10; comparution de Jésus devant Pilate, XXVII, 11-26; livré aux soldats, Jésus est mené au Calvaire et y est crucifié, XXVII, 27-44; circonstances de sa mort, XXVII, 45-56; sa sépulture et une garde est placée au tombeau, XXVII, 57-66. — 3e section, la résurrection, XXVIII, 1-20. Jésus ressuscité apparaît aux femmes qui venaient visiter son tombeau, XXVIII, 1-10; les prêtres juifs répandent le faux bruit que les disciples, après avoir soudoyé les gardes, ont enlevé de nuit le corps de leur Maître, XXVIII, 11-15; Jésus apparaît aux onze en Galilée et les envoie prêcher et baptiser dans le monde entier, XXVIII, 16-20.

IV. Date. — Les critiques sur ce point sont en désaccord parce que les témoignages des Pères ne sont pas convergents et qu'on tire des conclusions différentes des critères internes. — 1° *Données patristiques.* — Le sentiment général des anciens est que l'Évangile de saint Matthieu a été composé le premier des quatre récits évangéliques. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 1, t. VII, col. 844; Clément d'Alexandrie, cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552; Origène, *In Matth.*, tom. I, t. XIII, col. 829, qui invoque la tradition antérieure; Eusèbe, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 265; S. Épiphane, *Hær.* LI, 5, t. XLI, col. 393; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 3, t. XXIII, col. 613; S. Augustin, *De consens. Evangelist.*, I, 2, t. XXXIV, col. 1043; S. Jean Chrysostome, *In Matth. Hom.* IV, 1, t. LVII, col. 39. De cette première donnée l'on pourrait déduire approximativement la date du premier Évangile par comparaison avec celle du second. Voir Marc 2, col. 737. Quelques-uns de ces Pères, Eusèbe, *loc. cit.*, ajoutent que saint Matthieu a rédigé son Évangile avant de quitter la Palestine pour aller convertir les païens. Or des critiques d'écoles et de tendances différentes fixent cette date à l'an 42. Voir col. 875. Mais saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 1, t. VII, col. 844-845, tout en plaçant l'Évangile de saint Matthieu en tête des quatre Évangiles canoniques, semble reculer la date de sa composition à l'époque où saint Pierre et saint Paul se trouvaient ensemble à Rome : Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν Εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν. Il semble reporter aussi la rédaction du second Évangile après la mort de ces deux Apôtres. Voir Marc, col. 737. Or saint Pierre et saint Paul n'ont pu se trouver ensemble à Rome qu'après l'an 61. La composition du premier Évangile serait donc postérieure à cette dernière date. Par suite, il s'est produit parmi les critiques qui tiennent compte de la tradition deux courants d'opinion. Les uns se rangent à l'autorité, selon eux décisive, du témoignage de saint Irénée, qui est bien fondé et n'a jamais été expressément contredit, et ils reculent la composition de saint Matthieu à l'époque du commun séjour de saint Pierre et de saint Paul à Rome, entre 61 et 67. Les autres suivent la majorité des Pères et s'efforcent de concilier avec leur sentiment le témoignage divergent de saint Irénée. Quelques-uns ont pensé que saint Irénée indiquait la date de la version grecque du texte araméen de saint Matthieu. Mais cette interprétation est contraire aux paroles de l'évêque de Lyon qui dit expressément que saint Matthieu a rédigé son récit évangélique dans l'idiome des Hébreux. Quelques autres ont fait remarquer avec plus de vraisemblance que le génitif absolu, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων de la phrase d'Irénée ne signifiait pas la simultanéité des travaux du premier évangéliste et des deux apôtres Pierre et Paul, mais seulement la différence des lieux (Palestine et Rome) et de la nature (écrit et prédication orale) de leurs travaux. D'ailleurs le texte de l'évêque de Lyon nous est parvenu incomplet et en mauvais état. La première phrase, qui n'est conservée qu'en latin, est inachevée et ne présente pas un sens clair. La phrase grecque concernant saint Matthieu, la suit immédiatement et contient un καὶ qui ne répond rien de ce qui précède. Il y aurait donc un membre de phrase à suppléer. Le P. Cornely propose : τα ὑπ' αὐτοῦ χηρυσσομενα ἔγραψε καὶ... Ces mots établiraient un contraste entre le premier évangéliste qui a rédigé par écrit sa prédication et les deux suivants qui ont écrit d'après saint Pierre et d'après saint Paul. Quoi qu'il en soit, il semble qu'on ne puisse pas tirer d'un texte obscur et imparfait une conclusion ferme et certaine. Cf. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896, p. 27-31. —

2° *Critères internes.* — Sans parler des tendances ébionites et judaïsantes, que Baur avait cru remarquer dans le premier Évangile et qui lui faisaient retarder la composition de cet écrit jusqu'aux années 130-134, sous le règne d'Adrien, Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 241-243, fixe la date du premier Évangile aux environs de l'an 100. Dans la parabole des noces royales, la vengeance du roi qui envoie son armée pour tuer les invités qui avaient exterminé ses serviteurs et pour brûler leur ville, XXII, 7, suppose réalisée la ruine de Jérusalem par les Romains et nous reporte à une date postérieure à 70. Le retard du maître et de l'époux, XXIV, 48; XXV, 5, suppose aussi une longue attente de la parousie, et l'expression : « jusqu'aujourd'hui, » XXVII, 8; XXVIII, 15, un intervalle considérable écoulé entre le récit et les faits racontés. L'évangélisation du monde païen, XXVIII, 18-20; cf. X, 23; l'annonce des persécutions des apôtres de la part des puissances terrestres, X, 17-19; le souci de ne donner aux Romains aucune occasion de scandale, XVII, 26; le rôle prêté à Pilate et à sa femme durant la passion, XXVII, 11-24, 58, nous reportent au règne de Domitien, durant lequel la communauté chrétienne avait intérêt à montrer son impartialité politique. D'autre part, la prédication apostolique par le monde entier et la formule trinitaire du baptême, XXVIII, 19, ne conviennent guère au Ier siècle. Enfin la tendance de saint Matthieu est franchement catholique; l'Église, pour lui, est une société fortement organisée, XVI, 18, 19; XVIII, 15-18, qui dispense les biens célestes et qui exige la pratique des œuvres en vue de la récompense, XXV, 31-46. Le catholicisme ainsi constitué nous éloigne de la tradition primitive et nous reporte à une époque déjà tardive. On voit aisément le caractère tendancieux de ces arguments, qui placent dans la réalité de l'histoire ce que l'évangéliste raconte comme prédiction de Jésus et conditions futures de l'Église fondée par Jésus-Christ. Une telle manière de raisonner est aussi défectueuse que celle de Baur et de l'école de Tubingue. — D'autres critiques, avec B. Weiss et A. Harnack, fixent la date de l'Évangile de saint Matthieu aux années 70-75, qui suivent immédiatement la ruine de Jérusalem. Ils s'appuient sur la parabole des noces déjà citée et disent que le passage, XXII, 7, manifeste l'incendie de Jérusalem comme un fait accompli. Ils s'appuient surtout sur la proximité maintenue entre cette catastrophe et la seconde venue de Jésus. La transition : εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων avec la description des signes précurseurs de la parousie, XXIV, 29, rattache le récit à l'époque qui suit immédiatement la catastrophe, alors qu'on n'avait pas encore eu le temps de se convaincre que les deux faits n'auraient pas lieu consécutivement. Mais précisément cette circonstance produit chez d'autres critiques l'impression que ce récit a été rédigé avant la destruction de Jérusalem. Un écrivain postérieur aurait, selon eux, plus expressément marqué l'intervalle qui devait exister entre les deux événements. Quelle que soit d'ailleurs l'interprétation qu'on en donne, les deux passages invoqués ne suffisent pas à prouver la composition du premier Évangile après l'an 70. — Tous les critiques modérés pensent que saint Matthieu a écrit avant 70. Ils apprécient différemment les témoignages patristiques et les critères internes et ils s'écartent les uns des autres dans la fixation d'une date approximative. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 51, se rallie à saint Irénée et place la composition du premier Évangile dans la période 65-70. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 163, suit la même voie et indique les années 61-66. Godet, *Introduction au N. T.*, Paris et Neuchâtel, 1898, t. II, p. 245-249, aboutit à la conclusion que le premier Évangile date de 60 à 66. A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 199, s'arrête aux années 50 ou 51. Le P. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros* Paris, 1886, p. 76-80, accorde un plus grand intervalle, entre 40 et 50. J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 30-32, se rallie catégoriquement à l'ancienne opinion et adopte la date de 41-42. Voir t. II, col. 2062.

V. Lieu de la composition. — Tous les Pères qui ont parlé de la composition du premier Évangile par saint Matthieu, de la date et du but de sa composition, ont affirmé que saint Matthieu l'avait rédigé en hébreu pour les Hébreux et avant de quitter la Palestine pour aller évangéliser d'autres contrées. Il en résulte donc que le premier Évangile a été rédigé en Palestine. La plupart des critiques modernes acceptent les données de la tradition et pensent que c'est à Jérusalem même que l'apôtre a écrit. Quelques critiques ont voulu conclure des mots πέραν τοῦ Ἰορδάνου, XIX, 1, que l'auteur plaçait la Judée de l'autre côté du Jourdain et que par conséquent l'Évangile de saint Matthieu avait été rédigé sur la rive orientale de ce fleuve, à l'époque où les chrétiens avaient déjà quitté Jérusalem et s'étaient réfugiés à Pella, c'est-à-dire vers 66. Mais cette conclusion est peu vraisemblable. En effet, le point de départ du voyage de Jésus est la Galilée et son terme les confins de la Judée en passant au delà du Jourdain. On conçoit difficilement qu'un Juif, écrivant à l'est du Jourdain, ait désigné de cette façon la Judée elle-même, qui se trouvait pour lui à l'ouest du fleuve, puisque c'était le langage reçu chez ses compatriotes de désigner par cette expression la rive orientale du Jourdain. Saint Matthieu a donc employé le langage ordinaire et dit, comme on l'entend généralement, que Jésus était allé de la Galilée en Pérée. Pour interpréter autrement son récit, il faudrait prendre πέραν τοῦ Ἰορδάνου comme une apposition à εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας. Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 297, 308. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, p. 49-50, admettant que Matthieu, « juif de race, helléniste de culture et d'esprit, a écrit son Évangile pour des chrétiens d'un pareil esprit, » et remarquant dans cet Évangile des paroles sévères contre les scribes, conclut : « Aussi n'est-ce point à Jérusalem que nous imaginerions que l'Évangile selon saint Matthieu a été rédigé, et volontiers penserions-nous qu'il a pu être rédigé en Syrie, par exemple à Antioche. » La détermination du but et des destinataires du premier Évangile que nous allons faire, d'après la tradition, nous montrera s'il y a des motifs suffisants de ne pas tenir compte de cette tradition au sujet du lieu de la rédaction du récit et d'imaginer quelque hypothèse contraire.

VI. Destinataires. — 1° *Données patristiques.* — Aussi haut que nous puissions remonter dans la tradition ecclésiastique, nous constatons que l'Évangile de saint Matthieu est présenté comme destiné aux Juifs. Saint Irénée, qui, le premier des Pères, parle du but et de la destination de cet écrit, affirme catégoriquement : Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη, *Fragm.*, XXIX, t. VII, col. 1244. Les paroles qui suivent sont, il est vrai, interprétées par quelques critiques dans un sens apologétique; selon l'évêque de Lyon, diton, saint Matthieu se proposait de prouver aux Juifs non encore chrétiens que Jésus était le Messie, fils de David, qu'ils attendaient. Voir plus loin. Mais on peut penser que par ce nom de « Juifs » aussi bien que par celui d'« Hébreux », *Cont. hær.*, III, 1, *ibid.*, col. 844, saint Irénée désignait les judéo-chrétiens de Palestine, comme l'ont fait les autres écrivains ecclésiastiques. Origène, en effet, ne laisse là-dessus place à aucun doute. Il a appris par la tradition que saint Matthieu a destiné son Évangile τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν, Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581; *In Matth.*, tom. I, t. XIII, col. 829; τοῖς Ἑβραίοις... τοῖς ἐκ περιτομῆς πιστεύουσιν. *In Joa.*, tom. VI, 17, t. XIV, col. 256; cf. *ibid.*, præf., 6, col. 29. Eusèbe, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 265, présente comme résultat de ses recherches et comme

le résumé de la tradition antérieure cette donnée : Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν ἐφ' ἑτέρους ἰέναι πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. Saint Jérôme fait écho à Eusèbe : *Matthæus primum in Judæa propter eos qui ex circumcisione crediderunt Evangelium Christi composuit. De vir. ill.*, 3, t. XXIII, col. 613. *Ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judæis, et nequaquam legis umbram, succedente Evangelii veritate, servabant. In Matth.*, prol., t. XXVI, col. 18. Saint Jean Chrysostome, *In Matth. Hom.* I, 3, t. LVII, col. 17, répète les mêmes renseignements, et saint Grégoire de Nazianze, *Carm.*, I, 12, t. XXXVII, col. 474, dit d'un mot que saint Matthieu a écrit pour les Hébreux les miracles du Christ. Cf. Cosmas Indicopleustes, *Topogr. christ.*, l. V, t. LXXXVIII, col. 286. Tous les commentateurs catholiques et beaucoup de protestants ont accepté le témoignage de la tradition ecclésiastique et l'ont confirmé par des arguments tirés du premier Évangile lui-même.

2° *Critères internes.* — Du contenu de ce livre, en effet, on peut conclure qu'il était destiné à des lecteurs d'origine juive, habitant la Palestine et déjà convertis à l'Évangile. Si l'auteur avait écrit pour des païens et non pour des Juifs, il procéderait autrement, il insisterait sur d'autres points et il ne montrerait pas par la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament que Jésus est le Messie attendu des Juifs et le fils de David. D'ailleurs, il ne juge pas nécessaire d'expliquer à ses lecteurs des usages juifs dont saint Marc et saint Luc parlent différemment à leurs lecteurs d'origine païenne. Ainsi il mentionne sans explication les ablutions judaïques, XV, 1, 2; cf. Marc., VII, 3, 4; le jour des azymes, XXVI, 17; cf. Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 7; il parle du *lieu saint,* XXIV, 15; de la *sainte cité,* IV, 5; XXVII, 53. Il met les gentils sur la même ligne que les publicains, XVIII, 17. D'autre part, comme il rappelle les paroles les plus dures que Jésus ait prononcées contre les scribes et les pharisiens hypocrites, XXIII, 1-4, 15-31, il ne peut guère s'adresser aux Juifs non convertis. Enfin, il envisage ses lecteurs comme des croyants; il leur parle du royaume de Dieu et de l'Église comme à des initiés qui le comprendront. En résumé donc, il s'adresse à des judéo-chrétiens, et puisqu'il écrivait en araméen, à des judéo-chrétiens qui comprenaient cette langue, par conséquent non à des hellénistes qui parlaient grec, mais bien aux Juifs convertis de la Palestine. Si quelques mots hébreux, comme Ἐμμανουήλ, I, 23; Γολγοθᾶ, XXVII, 33; ἠλεὶ, ἠλεὶ, λεμα σαβαχθανεί, XXVII, 46, sont traduits; si Haceldama n'est pas nommé sinon dans sa traduction grecque : ἀγρὸς αἵματος, XXVII, 8, on peut penser que ces explications sont dues au traducteur grec du texte araméen. Il en serait de même du nom grec Πέτρος, employé au lieu de l'araméen Céphas pour désigner saint Pierre.

VII. BUT. — 1° Tous les exégètes sont d'accord pour reconnaître, au moins d'une façon générale, que le premier évangéliste a voulu principalement démontrer que Jésus était le Messie, fils de David, attendu des Juifs. Ils s'appuient à la fois sur le témoignage des Pères et sur le caractère général de l'Évangile de saint Matthieu. Saint Irénée ne se borne pas à dire que saint Matthieu a écrit pour les Juifs; il ajoute dans quel but : Οὗτοι (les Juifs) γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν· ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο. *Fragm.*, XXIX, t. VII, col. 1244. Saint Chrysostome, *In Matth. Hom.* II, 3, t. LVII, col. 17, répète la même chose : Διὰ δὴ τοῦτο ὁ μὲν Ματθαῖος, ἅτε Ἑβραίοις γράφων, οὐδὲν πλέον ἐζήτησε δεῖξαι, ἢ ὅτι ἀπὸ Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ ἦν... οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀνέπαυε τὸν Ἰουδαῖον, ὡς τὸ μαθεῖν αὐτὸν ὅτι τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Δαυὶδ ἔκγονος ἦν ὁ Χριστός. Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Matth.*, præf., t. CXXIII, col. 145, et Euthymius, *Comment. in Matth.*, t. CXXIX, col. 113, reproduisent la même pensée que saint Chrysostome, dont ils dépendent. Le caractère du premier Évangile répond bien au but de son auteur. Ce n'est pas, en effet, une biographie complète de Jésus. On y trouve, il est vrai, une esquisse de la vie du Sauveur et un sommaire de sa prédication. Mais les faits et les discours y sont groupés en vue d'une thèse à démontrer. L'auteur veut manifestement prouver que Jésus, dont il raconte l'histoire et dont il expose les enseignements, est le Messie promis au peuple juif, qu'il faut croire à sa parole et adhérer à sa doctrine. C'est pourquoi non seulement il débute, ainsi que le remarquait saint Irénée, par la généalogie davidique du Christ, mais surtout il dispose son récit de manière à faire ressortir dans la vie et la prédication de Jésus la réalisation continuelle de prophéties messianiques. De là, son souci constant de citer l'Ancien Testament et de montrer dans les événements l'accomplissement des oracles divins, en amenant les citations par des formules expressives, I, 22; II, 15, 17, 23; IV, 14; XXVII, 9, etc. De là encore sa préoccupation de signaler en Jésus toutes les prérogatives de roi, de législateur, de thaumaturge, de prophète et de souverain prêtre, que les écrivains de l'ancienne alliance ont attribuées au Messie.

2° Tout en restant d'accord au sujet du but principal du premier Évangile, les exégètes modernes ont suivi des voies un peu divergentes, lorsqu'ils ont tenté de déterminer avec plus de précision la fin que se proposait saint Matthieu. Quelques-uns ont pensé que l'apôtre, en prouvant que Jésus était le Messie attendu, avait un but directement apologétique et polémique. Il s'adressait à ses coreligionnaires demeurés juifs et non encore convertis au christianisme en vue de les convaincre de la nature messianique de Jésus et en même temps de répondre aux calomnies que le sanhédrin avait répandues dans le public sur le compte du Sauveur, dont les disciples auraient enlevé le corps du tombeau pour faire croire à sa résurrection. Aberle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 20-32, a spécialement insisté sur cette considération qui, prise isolément, paraît exagérée et se concilie difficilement avec les reproches sévères que le premier Évangile reproduit fréquemment contre les Juifs. Aussi la plupart des critiques ont-ils, avec raison, atténué les vues propres d'Aberle, et sans nier toute fin apologétique et polémique contre les Juifs incrédules, ils ont mis l'accent sur le but dogmatique du récit de saint Matthieu. Tout en prouvant, en faveur des Juifs convertis, que Jésus de Nazareth était réellement le Messie prédit et attendu, cet écrit d'instruction dogmatique avait une pointe offensive contre les Juifs demeurés incrédules. Saint Matthieu, en effet, en établissant principalement que Jésus avait réalisé les prophéties messianiques et fondé sur terre le royaume messianique prédit, mais un royaume spirituel et non pas temporel comme les Juifs l'espéraient, voulait en outre expliquer que néanmoins il n'y avait pas lieu de s'étonner si les chefs de la nation juive et la plus grande partie du peuple n'avaient pas reconnu en Jésus le Messie et l'avaient, au contraire, persécuté et mis à mort. Pour cela, tout en décrivant le véritable Messie et son œuvre, il raconte dans tout le cours de son récit la longue opposition des scribes et des pharisiens contre le Sauveur. C'est donc par aveuglement volontaire et coupable qu'ils n'ont pas reconnu en Jésus le Messie qu'ils attendaient. De la sorte, le but du livre n'était pas exclusivement didactique; saint Matthieu visait à convaincre les Juifs incrédules de leur erreur et à les en tirer, s'il était

possible, par la constatation de la réalisation des prophéties messianiques. « Son livre a un cachet plus juif que les trois autres. On dirait que l'auteur y adresse au peuple infidèle la sommation dernière de s'incliner devant le Messie méconnu, et comme l'ultimatum terrible qui précède l'heure de la ruine définitive. » Mgr Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 6e édit., Paris, 1901, t. I, p. 27.

Le caractère particulier de la rédaction primitive de l'Évangile de saint Matthieu n'a pas empêché cet Évangile, traduit en grec, d'être utile à des lecteurs grecs, soit aux Juifs hellénistes qui y trouvaient la confirmation de leur foi, s'ils étaient déjà convertis au christianisme, ou des motifs de se convertir, s'ils étaient demeurés juifs de croyance, soit même aux païens convertis qui y rencontraient l'exposé, fait sans doute à un point de vue particulier, mais identique de fond, de la catéchèse qu'ils avaient entendue de la bouche des autres apôtres.

VIII. Style de l'Évangile grec. — Le texte araméen de saint Matthieu étant perdu, on ne peut rien dire des caractères de son style. Quant au texte grec, il présente une telle liberté d'allures, une si parfaite unité et des particularités, déjà signalées, qu'au jugement de la majorité des critiques, il n'est pas simplement l'œuvre d'un traducteur, mais bien un original grec. Pour concilier les témoignages des Pères en faveur d'un original araméen et les arguments philologiques des critiques en faveur d'un original grec, on peut admettre, comme nous l'avons déjà dit, que la traduction, existant déjà au temps de Papias, a été faite assez librement pour être mise à la portée des lecteurs grecs, tout en reproduisant fidèlement le fond de l'écrit araméen primitif. Quant aux qualités du style de cette version grecque, on peut dire que, comparativement aux deux autres synoptiques, l'Évangile de saint Matthieu tient le milieu entre la phrase simple, souvent lourde et prolixe de saint Marc, et l'élégance presque classique des parties propres à saint Luc. Il nous faut signaler en outre en saint Matthieu un certain nombre de mots caractéristiques et quelques tournures grammaticales. Appartiennent à son vocabulaire spécial les expressions souvent répétées : βασιλεία τῶν οὐρανῶν, trente-sept fois employée; πατὴρ ὁ ἐπουράνιος ou ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, qu'on rencontre vingt fois; συντέλεια τοῦ αἰῶνος, cinq fois reproduit; Ἱεροσόλυμα, partout usité, sauf XXIII, 37, où on lit Ἱερουσαλήμ; υἱὸς Δαυΐδ, sept fois répété. Des locutions, rarement employées par saint Marc et saint Luc, sont fréquentes en saint Matthieu : ἀναχωρεῖν, dix fois; μαθητεύειν, trois fois; συμβούλιον λαμβάνειν, cinq fois; διστάζειν, deux fois; τάφος, six fois; σφόδρα, sept fois et toujours avec des verbes. Comme tournures spéciales nous citerons : προσκυνεῖν, onze fois avec le datif de la personne; ῥηθεις, ἐρρέθη, dix-huit fois; ἐγείρεσθαι ἀπο; τοτε servant quatre-vingt-dix fois de transition. Ces particularités de style se rencontrent uniformément dans tout le premier Évangile et sont ainsi un indice de l'unité de l'auteur. Elles rendent aussi peu vraisemblable l'utilisation par l'évangéliste de sources différentes, au moins de sources grecques. Quant à la question des sources écrites du premier Évangile, voir t. II, col. 2093-2098.

IX. Bibliographie. — *I. INTRODUCTION.* — Patrizi, *De Evangeliis*, l. I, c. I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 1-32; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, Vienne, 1867, p. 263-273; H. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du N. T.*, Paris, 1861, t. II, p. 21-47; Aberle, *Einleitung in das N. T.*, édit. Schanz, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 20-40; Kaulen, *Einleitung in die heiligen Schrift A. und N. T.*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 384-402; Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, Paris, 1886, p. 290-303, 531-535; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schrift N. T.*, 6e édit., Brunswick, 1887, p. 187-196; R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 15-80; Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte*, Paris, 1890, t. III, p. 44-74; H. J. Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 375-382; Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 96-106; A. Schæfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 188-212; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 46-51; Godet, *Introduction au N. T.*, Paris et Neuchâtel, 1898, t. II, p. 137-324; Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 236-249; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 252-334; J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 24-55.

II. COMMENTATEURS. — 1° *Pères.* — Le commentaire de Théophile d'Antioche, dont parle saint Jérôme, *De viris*, 25, t. XXIII, col. 643; *Epist.*, CXXI, 6, t. XXII, col. 1020; *Comment. in Matth.*, prol., t. XXVI, col. 15, est perdu. Celui qui a été publié sous son nom par M. de la Bigne, *Bibliotheca SS. Patrum*, Paris, 1575, t. V, p. 169-192, par Otto, *Corpus apolog.*, 1861, t. VIII, p. 278-326, et par Zahn, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentl. Kanons*, 1883, t. II, p. 29-85, n'est pas de lui; c'est une compilation, de la fin du Ve siècle environ, faite probablement dans le sud de la Gaule par un Latin. Cf. Zahn, *op. cit.*, 1884, t. III, p. 198-277; Harnack, dans les *Texte und Untersuchungen*, 1883, t. I, fasc. 4, p. 97-176; Pitra, *Analecta sacra*, 1884, t. II, p. 624-634, 649-650; Hauck, dans *Zeitschrift fur kirchl. Wissenchaft und kirchl. Leben*, 1884, t. V, p. 561-568; Sanday, dans les *Studia biblica*, Oxford, 1885, p. 89-101; Bornemann, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 1888-1889, t. X, p. 169-252. Origène, au témoignage de saint Jérôme, *Comment. in Matth.*, prol., t. XXVI, col. 15, avait composé sur l'Évangile de saint Matthieu des scholies, vingt-cinq homélies et un commentaire en 25 tomes. Ce commentaire, composé à Césarée après 244, Eusèbe, *H. E.*, VI, 36, t. XX, col. 597, nous est parvenu en partie : les tomes X-XVII, qui expliquent Matth., XIII, 36-XXII, 33, existent en grec, t. XIII, col. 886-1600; la suite, Matth., XVI, 13-XXVII, 63, a été conservée dans une traduction latine, *ibid.*, col. 1599-1800. De petits fragments recueillis de divers côtés sont reproduits, *ibid.*, col. 829-834. Saint Chrysostome a prononcé 90 homélies sur saint Matthieu, t. LVII, LVIII. Des fragments des commentaires de saint Cyrille d'Alexandrie se trouvent, t. LXXII, col. 365-474. Cramer, *Catena græcorum Patrum in N. T.*, Oxford, 1844, t. I, p. 1-257, a publié des extraits d'autres commentaires grecs de saint Matthieu. D'autres chaînes sur saint Matthieu ont été publiées par Possin, Toulouse, 1646, et par Cordier, Toulouse, 1647. Voir t. II, col. 484. Sur des manuscrits de la chaîne de Nicétas d'Héraclée, voir Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*, dans la *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. I, p. 367-398. — Dans l'Église latine, saint Hilaire de Poitiers, *Com. in Evang. Matthæi*, t. IX, col. 917-1078; saint Jérôme, *Com. in Evang. Matthæi*, t. XXVI, col. 15-218; saint Augustin, *De sermone Domini in monte l. II*, t. XXXIV, col. 1229-1308; *Quæst. Evang. l. II*, t. XXXV, col. 1321-1332 (le *Liber quæstionum XVII in Matth.*, t. XXXV, col. 1365-1376, qui lui est attribué, est très probablement apocryphe). L'*Opus imperfectum in Matthæum*, longtemps attribué à saint Chrysostome et publié dans ses Œuvres, t. LVI, col. 611-946, est d'un écrivain latin, qui vivait à la fin du VIe siècle ou au commencement du VIIe et qui était un peu infecté d'arianisme. Cf. *Le pseudo-Chrysostome sur Matthieu*, dans la *Revue augustinienne*, 15 octobre 1903, p. 289-313. Dom Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1903, t. III, p. 135-145, a réédité les *Expositionculæ in Evangelium* de saint Matthieu.

2° *Moyen âge.* — Chez les Grecs, Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Matthæi*, t. CXXIII, col. 139-488; Euthymius, *Comment. in Matth.*, t. CXXIX, col. 107-765; chez les Latins, Bède, *In Matthæi Evang. expositio*, t. XCII, col. 9-132; Raban Maur, *Comment. in Matth.*, t. CVII, col. 727-1156; Paschase Radbert, *Expositio in Matthæum*, t. CXX, col. 31-994; S. Bruno d'Asti, *Comment. in Matth.*, t. CLXV, col. 63-314; Druthmar, *Brevis expositio in Matth. Evangelistam*, t. CVI, col. 1261-1504; Rupert de Deutz, *In Matth.. de gloria et honore filii hominis*, t. CLXVIII, col. 1307-1634; S. Anselme de Laon, *Enarratio in Matth.*, t. CLXII, col. 1227-1500; Albert le Grand, *In Matthæum*, dans *Opera*, Paris, 1893, 1894, t. XX, XXI, p. 1-336; S. Thomas, *In Matthæum evangelistam expositio*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XIX, p. 226-268; *Catena aurea in Matth. Evang.*, *ibid.*, t. XVI, p. 8-498.

3° *Temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Nommons seulement les commentaires qui embrassent la Bible entière ou les quatre Évangiles, d'Érasme, de Denys le Chartreux, de Maldonat, de Jansénius, de Corneille de la Pierre, de Calmet, etc. A. Tostat a composé un commentaire long et diffus, surtout théologique, dans ses *Opera*, 13 in-f°, Cologne, 1613, t. IX-XII. Les principaux commentaires de saint Matthieu publiés au XIXe siècle sont : Gratz, *Kritisch-historicher Commentar über das Evangelium des Matthäus*, Tubingue, 1821; P. Schegg, *Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt*, 3 in-8°, Munich, 1856-1858; 2e édit., 1863; Arnoldi, *Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus*, Trèves, 1856; Bisping, *Erklärung des Evangeliums nach Matthäus*, Munster, 1864; Mac-Evilly, *Exposition of the Gospels*, Dublin, 1876; Van Steenkiste, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, 4 in-8°, Bruges, 1876; 3e édit., 1880-1882; 4e édit., 1903; Fillion, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1878; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; Liagre, *Commentarius in libros historicos N. T.*, Tournai, 1883, t. I, p. 1-531; Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, 2 in-8°, Paris, 1892, 1893; Ceulemans, *Comment. in Ev. sec. Matthæum*, Malines, 1899; Van Ongeval, *In Matthæum*, Gand, 1900; Rose, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1904; Gutjahr, *Das heilige Evangelium nach Matthäus*, Graz, 1904.

2. *Protestants.* — En outre des anciens commentaires de Théodore de Bèze et de Grotius, nommons : Olearius, *Observationes sacræ in Evangelium Matthæi*, Leipzig, 1713; Elsner, *Commentarius critico-philologicus in Evangelium Matthæi*, 1769; Kuinoel, *Comment. in libros historicos N. T.*, Leipzig, 1807, t. I, *Evangelium Matthæi*; Fritzsche, *Quatuor Evangelia*, Leipzig, 1826, t. I, *Evangelium Matthæi*; Olshausen, *Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des N. T.*, Kœnisberg, 1830, t. I; Meyer, *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus*, Gœttingue, 1832; 2e édit., 1844; 6e édit., 1876; 8e édit., par Weiss, 1890; 9e édit., 1899; de Wette, *Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi*, Leipzig, 1836; 4e édit., 1857; Baumgarten-Crusius, *Commentar über das Evangelium des Matthäus*, Iéna, 1844; Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien*, édit. Holtzmann, Leipzig, 1862; Lange, *Theologisch-homilet. Bibelwerk*, 4e édit., Bielefeld, 1878; 5e édit., par Zöckler; Abbott, *The N. T. with notes and comments*, Londres, 1875, t. I, *Matthew*; H. Lutteroth, *Essai d'interprétation de quelques parties de l'Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1860, 1864-1867, 1876; B. Weiss, *Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen*, Halle, 1876; 2e édit., 1902; Keil, *Commentar über das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1877; Nosgen, *Evangelium Matth., Mark. u. Luk.*, 2e édit., Munich, 1896; Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1903; J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthæi*, Berlin, 1904.

E. MANGENOT.

MATTINA Léon, religieux bénédictin de la congrégation du Mont-Cassin, né à Naples, mort à Padoue le 11 février 1678. Il avait fait profession de la règle de saint Benoît à l'abbaye de la Cava le 30 novembre 1648 et fut chargé d'enseigner l'Écriture Sainte à l'Université de Padoue. On a de lui : *In libros Regum XLV dissertationes*, in-4°, Padoue, 1675. — Voir Ziegelbauner, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 29; dom François, *Bibl. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. II, p. 223. B. HEURTEBIZE.

MAUDUIT Michel, théologien catholique français, né en 1644 à Vire, en Normandie, mort à Paris le 18 janvier 1709. Entré jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il y enseigna, pendant un certain temps, les humanités avec un grand succès. Dans une seconde période de sa vie, il se livra à la prédication. Enfin il s'adonna tout entier à l'étude de l'Écriture Sainte et à la composition de divers ouvrages, dont plusieurs sont des commentaires de différentes parties de la Bible : ils sont pleins d'érudition et montrent une grande connaissance du latin et du grec. Ce sont : *Analyse des Épîtres de saint Paul et des Épîtres canoniques, avec des dissertations sur les endroits difficiles*, 2 in-12, Paris, 1691, 1693 et 1702; *Analyse de l'Évangile selon l'ordre historique de la concorde*, par ***, 3 in-12, Paris, 1694; 4 in-12, Paris, 1703, et Rouen, 1710. Cet important ouvrage a eu dans la suite de nombreuses éditions; nous ne citerons que celles de Malines, 9 in-12, 1821, et de Paris, 4 in-8°, 1843-1844; *Analyse des Actes des Apôtres*, 2 in-12, Paris, 1697. — Une *Analyse de l'Apocalypse*, terminée avant la mort de l'auteur, est demeurée manuscrite. Voir le *Mercure de France*, mai 1709; Moréri, *Dictionnaire historique*, à l'article *Mauduit*; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1880-1882, p. 107. A. REGNIER.

MAUMAM (hébreu : *Mehûmân*; Septante : Ἀμάν), le premier des sept eunuques du roi Assuérus. Esth., I, 10. On a rapproché ce nom du perse *Mehhum-van*, « appartenant au grand Hum. » D'après M. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther*, 1864, p. 20, c'est le perse *Vahumana*, en persan *Bahman*, « magnanime. »

MAUNOURY Auguste François, helléniste et exégète français, né le 30 octobre 1811, près de Domfront (Orne), dans une paroisse appelée Champsecret, mort à Séez, le 17 novembre 1898. Il fit au petit séminaire de Séez de très bonnes études, à la fin desquelles ses maîtres lui dirent qu'il devait être professeur à son tour. Son cours de théologie achevé, il fut chargé de la quatrième. Bientôt, on lui confia la seconde; et en 1852, déjà auteur renommé, il montait dans la chaire de rhétorique qu'il occupa vingt-deux ans. Vers 1866, M. l'abbé Maunoury avait essayé sa plume aux commentaires de l'Écriture Sainte, et publié quelques explications de l'Évangile, dans la *Semaine catholique* du diocèse de Séez. Ayant cessé d'enseigner en 1875, il se livra entièrement aux études d'exégèse. Il s'attacha à saint Paul. Les difficultés mêmes que présente le texte de l'Apôtre étaient un attrait pour le vieil helléniste. Il était depuis un an chanoine de la cathédrale, quand il commença à publier ses travaux sur les Épîtres. Il fit paraître, en 1878, le *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Romains* (il dit dans la préface « qu'un peu de grec éloigne de la Vulgate, que beaucoup de grec y ramène »); en 1879, *Commentaire sur les deux Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*; en 1880, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens*; en 1882,

Commentaire sur les Épîtres de saint Paul à Timothée à Tite, à Philémon, aux Hébreux; en 1888, *Commentaire sur les Épîtres catholiques de saint Jacques, saint Pierre, saint Jean et saint Jude.* Chacun de ces volumes est in-8° et publié à Paris. C'est à saint Jean Chrysostome et à Théodoret que Maunoury demande le plus souvent ses explications. Sa doctrine exacte, profonde, pieuse, est fixée en des expressions d'une clarté et d'une concision caractéristique où se marque la personnalité de l'auteur. Connu jusque-là comme helléniste, Maunoury se révélait théologien, et montrait comment la grammaire peut servir la science sacrée. Ces travaux reçurent un excellent accueil. On peut encore signaler des articles publiés dans des revues : *Examen du texte de saint Paul : in quo omnes peccaverunt,* dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques,* mai et juin 1877, p. 442-458, 519-538, articles insérés plus tard, en 1879, à la suite de son *Commentaire de l'Épître aux Romains.* Ces deux articles eurent un contradicteur dans M. A. Leboucher, professeur de théologie au grand séminaire de Séez, qui publia sur la question deux fascicules : *Étude critique sur le texte de saint Paul : in quo omnes peccaverunt,* in-8°, Bar-le-Duc, 1877 et 1878. Plus tard, Maunoury voulut répondre aux articles de Paulin Martin contre l'authenticité du verset des trois témoins, I Joa., v, 7, dans un article intitulé : *Le verset des trois témoins célestes : réponse à M. l'abbé Martin,* dans la même revue, avril 1889, p. 289-297. — L'auteur couronna son œuvre en 1894 par le *Commentarius in Psalmos,* 2 in-8°, Paris. Dans ce dernier ouvrage, le commentaire, écrit en un latin simple et élégant, suit la Vulgate et les Septante, sans demander au texte hébreu autre chose que des éclaircissements aux endroits les plus difficiles. — Entouré de la vénération de tous ses anciens élèves, Maunoury s'éteignit au petit séminaire de Séez, où il avait passé plus de soixante-dix ans. V. Prunier.

MAUR (RABAN), Magnentius Hrabanus Maurus, écrivain ecclésiastique, né à Mayence, d'où son prénom de Magnentius, en 776, mort à Winfeld sur Rhin le 4 février 856. Il fut élevé à l'abbaye de Fulde où il devint moine bénédictin et où il reçut le diaconat en 801. Peu après il fut envoyé à Tours où il suivit les leçons d'Alcuin. Ce fut Alcuin qui lui donna le surnom de Maurus, en souvenir du disciple de saint Benoît de ce nom. De retour à Fulde, il devint l'âme de l'école de l'abbaye et donna un grand éclat à son enseignement. Il fut ordonné prêtre en 814 et devint abbé en 822, dignité qu'il garda jusqu'en 842, époque où il donna sa démission. Le 26 juin 847, il fut sacré archevêque de Mayence. Pendant son pontificat, il tint trois conciles provinciaux. Sa vie fut très remplie et il fut un des hommes les plus remarquables de son temps. Il commença à écrire à l'âge de trente ans et continua pendant environ 41 ans. L'abondance de ses œuvres témoigne de son activité infatigable. Quoiqu'elles soient surtout une compilation, elles n'en rendirent pas moins de grands services, surtout dans les écoles. Ses œuvres complètes n'ont pas encore été publiées. G. Colvener en a édité la majeure partie, 6 in-f°, Cologne, 1627. Migne a reproduit cette édition, avec des additions diverses, dans sa *Patrologie latine,* t. CVII-CXII, col. 1851-1852. Nous n'avons à mentionner ici que les écrits exégétiques de Raban Maur, mais ils constituent de beaucoup la partie principale de son œuvre. Les voici avec les dates qui leur sont attribuées dans l'édition de Migne : 1° *Commentariorum in Genesim libri quatuor,* en 819 (t. CVII, col. 459-670); 2° *Commentariorum in Matthæum libri octo,* en 822-826 (entre 814 et 822, d'après d'autres) (t. CVII, col. 727-1156); 3° *Commentariorum in Exodum libri quatuor,* en 834 (t. CVIII, col. 9-246) ; 4° *Expositionum in Leviticum libri septem,* en 834 (t. CVIII, col. 245-586); 5° *Enarrationum in librum Numerorum libri quatuor,* en 834 (t. CVIII, col. 587-858); 6° *Enarrationis super Deuteronomium libri quatuor,* en 834 (t. CVIII, col. 857-998); 7° *In librum Josue libri tres,* en 834 (t. CVIII, col. 999-1108); 8° *Commentaria in librum Judicum et Ruth,* en 834 (t. CVIII, col. 1107-1224); 9° *Commentaria in libros quatuor Regum,* en 834 (t. CIX, col. 9-280); 10° *Commentaria in libros II Paralipomenon,* en 834 (t. CIX, col. 279-540); 11° *Expositio in librum Judith,* en 834 (t. CIX, col. 539-592); 12° *Expositio in librum Esther,* en 836 (t. CIX, col. 655-670); 13° *Commentariorum in librum Sapientiæ libri tres,* en 840 (t. CIX, col. 671-762); 14° *Commentariorum in librum Ecclesiasticum libri decem,* en 840 (t. CIX, col. 763-1126); 15° *Commentaria in libros Machabæorum,* vers 840 (t. CIX, col. 1125-1256); 16° *Commentariorum in Ezechielem libri viginti,* en 842 (t. CX, col. 495-1084); 17° *Expositio in Proverbia Salomonis* (t. CXI, col. 679-792); 18° *Expositionis super Jeremiam prophetam libri viginti* (t. CXI, col. 793-1272); 19° *Enarrationum in Epistolas Beati Pauli libri triginta* (*viginti novem*) (t. CXI, col. 1273-1616, et t. CXII, col. 9-834); 20° *Allegoriæ in universam Sacram Scripturam* (t. CXII, col. 849-1088), sorte de dictionnaire dans lequel un bon nombre de mots de l'Écriture sont expliqués d'une manière allégorique; 21° *Commentaria in Cantica quæ ad matutinas Laudes dicuntur* (t. CXII, col. 1088-1166). Le commentaire d'Isaïe date de l'époque où Raban Maur était abbé de Fulde; celui de Jérémie fut achevé pendant son épiscopat; il fut suivi de celui d'Ézéchiel et de Daniel. C'est à la même époque qu'il commenta saint Paul et saint Jean. Son travail s'étendit à tout l'Ancien et à tout le Nouveau Testament (t. CVII, col. 103), mais les commentaires sur Daniel et sur saint Jean n'ont pas été publiés, non plus que ses commentaires sur Esdras, Néhémie, Tobie, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, Isaïe, les douze petits prophètes, saint Luc, saint Marc, les Actes des Apôtres, les Épîtres canoniques et l'Apocalypse. Sa vie a été écrite par un de ses disciples appelé Rodolphe; elle est en tête de ses œuvres, t. CVII, col. 41-106. Voir aussi Dahl, *Leben und Schriften des Rabanus Maurus,* Fulde, 1828; *Histoire littéraire de la France,* t. V, 1711, p. 151-203; Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus,* Mayence, 1841; Nik. Bach, *Hrabanus Maurus der Schöpfer des deutschen Schulwesens,* dans Zimmermann, *Zeitschrift fur Alterthumswissenschaft,* t. II, 1835, p. 636; Th. Spengler, *Leben des heiligen Rhabanus Maurus,* in-8°, Ratisbonne, 1856; Köhler, *Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik im Mittlalter,* Chemnitz, 1870; Dietrich Türnau, *Rabanus Maurus,* Munich, 1900.

MAURER Franz Valentin Dominik, exégète protestant allemand, né à Rothweil (Wurtemberg) le 14 février 1795, mort à Birlingen (Wurtemberg) le 13 janvier 1874. Il était né catholique. Après ses études au lycée de sa ville natale, il étudia la théologie à l'université de Tubingue et fut ordonné prêtre à Rottenburg en 1820. L'année suivante il apostasia pour devenir protestant. De 1826 à 1833 il fut professeur à l'école Saint-Thomas, *Thomasschule,* de Leipzig. Il vécut plus tard tantôt à Stuttgart, tantôt à Cannstadt, et de 1843 à 1863 il exerça les fonctions de pasteur en plusieurs localités du Wurtemberg. Il prit sa retraite en 1867. — Les travaux de Maurer sont, pour la plupart, consacrés à l'exégèse. On a de lui : *Commentar über das Buch Josua,* 2 in-8°, Stuttgart, 1831; *Commentarius criticus in Vetus Testamentum,* 4 in-8°, Leipzig, 1832-1848 (le t. IV fut édité par Auguste Heiligstedt), ouvrage destiné aux étudiants en théologie, mais très superficiel; *Observationes in Hoseam,* publiées dans les *Scholia in Vetus Testamentum* de Rosenmüller, 2e partie, 3e édit., Leipzig, 1824.

Outre ces œuvres exégétiques, Maurer publia : *Praktischer Cursus über die Formenlehre der hebräischen Sprache*, in-8°, Leipzig, 1837; *Kurzgefasstes hebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, in-8°, Stuttgart, 1851 (d'après Gesenius et *Wurzelwörterbuch* d'Ernest Meyer). — Voir Siegfried, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1884, t. xx, p. 699. E. MICHELS.

MAUVE. Quelques auteurs regardent la mauve sauvage, *Malva sylvestris*, comme le *Malluaḥ* ou plante dont se nourrissaient les pauvres indigènes d'après Job, xxx, 4. Mais il n'y a pas de raison fondée dans cette identification : on ne cueille pas d'ailleurs la mauve sur les buissons. La *Malluaḥ* n'est pas non plus la corrète potagère, appelée « mauve du Juif », t. II, col. 1026; mais c'est l'arroche ou *Atriplex halimus*, t. I, col. 1032. E. LEVESQUE.

MAVIAËL (hébreu : *Meḥûyâ'êl* et *Meḥiyâ'êl*; Septante : Μαλελεήλ), le troisième descendant de Caïn, fils d'Irad et père de Mathusaël. Gen., IV, 18. L'orthographe de ce nom en hébreu diffère dans les divers manuscrits. On peut l'expliquer hypothétiquement comme signifiant « frappé par Dieu ». Gesenius, *Thesaurus, Additam.*, p. 97.

1. **MAYER** Georg Carl, théologien catholique allemand, né à Aschbach (Bavière) 1811, mort à Bamberg le 22 juillet 1868. Ordonné prêtre en 1837, il devint, l'année suivante, vicaire à la cathédrale de Bamberg; cinq ans plus tard il devint professeur au lycée et, en 1862, chanoine à la cathédrale de la même ville. En théologie dogmatique Mayer était adhérent d'Antoine Günther, dont il propagea et défendit les erreurs par de nombreux écrits. Après avoir été combattus et réfutés longtemps par d'autres théologiens, ses ouvrages furent censurés en 1857 et 1868. Mayer se soumit avec son maître à la sentence de l'Église. — Il a publié plusieurs œuvres exégétiques : *Commentar über die Briefe des Apostels Johannes*, in-8°, Vienne, 1851; *Die Echtheit des Evangeliums nach Johannes*, in-8°, Schaffhouse, 1854; *Die patriarchalischen Verheissungen und die messianischen Psalmen*, in-8°, Nordlingue, 1859; *Die messianischen Prophezien*, 2 in-8°, Vienne, 1860-1865. Le tome premier traite des prophéties d'Isaïe, le second de celles de Jérémie et d'Ézéchiel. Cependant les œuvres exégétiques de Mayer ne sont guère importantes; cette dernière surtout contient quantité d'opinions étranges et même bizarres, telle, par exemple, celle de la gloire future des juifs, etc. — Voir *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1885, t. XXI, p. 94-95; Hurter, S. J., *Nomenclator literarius theol. cathol.*, Insbruck, 1895, t. I, col. 1030-1031; *Literarischer Handweiser*, 1865, p. 302; 1868, p. 401. E. MICHELS.

2. **MAYER** Jean Frédéric, théologien luthérien, né à Leipzig le 6 décembre 1605, mort à Stettin le 30 mars 1712. Il enseigna la théologie, fut pourvu d'importants bénéfices et devint surintendant général des églises de Poméranie. Très versé dans les lettres latine, grecque et hébraïque, il prit une part active à toutes les discussions de doctrine qui divisaient les protestants. Parmi ses très nombreux écrits nous ne citerons que les suivants : *De pænitentia bestiarum Ninivitica*, in-4°, Leipzig, 1673; *Admirabile Jacobi cum duabus sororibus conjugium*, in-4°, Leipzig, 1674; *De arbore scientiæ boni et mali*, in-4°, Wittenberg, 1685; *Utrum Moses Ægyptium juste interfecerit*, in-4°, Wittenberg, 1685; *Elias corvorum convictor*, in-4°, Wittenberg, 1685; *Reformatio Josiæ regis ab idolo in Templo facta, II Reg. XXIII, 6-7*, in-4°, Wittenberg, 1685; *Tempus Christi justitiæ nostræ, Dan., IX, 24*, in-4°, Wittenberg, 1685; *De vulpeculis Sinsonis*, in-4°, Wittenberg, 1686; *De lapidatione Stephani, Act., VII, 59*, in-4°, Hambourg, 1690; *Utrum autographa biblica hodie exstent*, in-4°, Hambourg, 1692; *De studio biblico recte instituendo*, in-4°, Hambourg, 1694; *Historia versionis germanicæ Bibliorum D. Martini Lutheri. Accedit mantissa de translationibus Bibliorum germanicis ante Lutherum sive editis, sive ineditis et de notis veterum Biblicis dissertationes*, in-4°, Hambourg, 1701 : une première édition avait été publiée en 1693; *Exegesis in Psalmum I et II una cum annexis usibus elenchticis*, in-4°, Greifswald, 1702; *De miraculis quæ Christo tribuuntur ante miraculum in nuptiis Canæ in Galilæa*, in-4°, Greifswald, 1703; *De præceptoribus Christi*, in-4°, Greifswald, 1704; *De sacrificio matutino et vespertino, Ex., XXIX, 39*, in-4°, Greifswald, 1704; *De benedictione sacerdotali, Num., XVI, 22*, in-4°, Greifswald, 1705; *Jobus liberos suos sanctificans*, in-4°, Greifswald, 1705; *De Agno occiso ab origine mundi, Apoc., XIII, 8*, in-4°, Greifswald, 1706; *De Anti-Scripturariis recentioribus*, in-4°, Greifswald, 1707; *Dissertatio historico-ecclesiastica de Patriarchis Hebræorum*, in-4°, Greifswald, 1707; *De templo Judæorum tertio*, in-4°, Greifswald, 1707; *Paulus Suecorum apostolus dissertationibus academicis in epistolam ad Galatas repræsentatus*, in-4°, Greifswald, 1709; *Bibliotheca Biblica sive Dissertationum de notitia auctorum pontificiorum, reformatorum et lutheranorum, immo et Judæorum qui in Sacram Scripturam commentariorum scripserunt, in academia Gryphiswaldensi emissarum decas*, in-4°, Francfort, 1709; cet ouvrage fut continué par Ch. Arndt, in-4°, Rostock, 1713. — Voir Tholuck, *Geist der Luther. Theol. Wittenbergs*, p. 234; Le Long, *Biblioth. sacra*, p. 854; Walch, *Biblioth. theol.*, t. IV, p. 79, 373, 699, 1059, 1076. B. HEURTEBIZE.

MAYERHOFF Ernest Théodore, théologien luthérien allemand, né à Neuruppin le 5 décembre 1806, mor à Berlin en décembre 1837. On a de lui, entre autres écrits, *Die petrinischen Schriften*, Hambourg, 1835; *Der Brief an die Colosser*, œuvre posthume, publiée par L. Mayerhoff, Hambourg, 1838.

MAZZALOTH (hébreu : *Mazzâlôt*; Septante : Μαζουρώθ; Vulgate : *duodecim signa*), nom hébreu des signes du zodiaque, d'après la plupart des commentateurs. IV Reg., XXIII, 5. Voir ASTRONOMIE, t. I, col. 1196. C'est l'assyrien *mazzalta*. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1891, p. 140.

MAZZAROTH (hébreu : *Mazzârôt*; Septante : Μαζουρώθ; Vulgate : *Lucifer*), mot hébreu qui se lit seulement dans Job, XXXVIII, 32. On croit généralement que *Mazzaroth* est le même terme que *Mazzâlot*. On l'a traduit autrefois de diverses manières : Vulgate : Lucifer ou Vénus comme étoile du matin; Peschito : la grande Ourse, etc. On s'accorde communément aujourd'hui à y reconnaitre les signes du zodiaque. Voir ASTRONOMIE, t. I, col. 1196.

MAZZOCHI (Alexis Symmaque Mazzocolo dit), antiquaire italien, né à Santa-Maria près de Capoue le 22 octobre 1684, mort à Naples le 12 septembre 1771. D'une famille pauvre, il fit ses études aux séminaires de Capoue et de Naples. Ordonné prêtre, il fut chargé d'enseigner le grec et l'hébreu. En 1732, il fut nommé chanoine de Capoue, mais l'archevêque Spinelli le rappela à Naples et en fit son théologal. Il enseigna alors la théologie et l'Écriture Sainte et devint supérieur du grand séminaire refusant un archevêché que lui offrit le roi de Naples. Parmi ses nombreux travaux, nous n'avons à mentionner que le suivant : *Spicilegium Biblicum*, 3 in-4°, Naples, 1763-1778. — Voir Le Beau, *Éloge de Mazzochi*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXVIII; Picot, *Mémoires pour servir à l'hist. eccles. du XVIIIe siècle*, t. IV (1855), p. 471. B. HEURTEBIZE.

MAZZOTH (hébreu : *Maṣôt;* Septante : τὰ ἄζυμα; Vulgate : *azyma*), mot hébreu qui signifie « (pains) azymes, sans levain » et qui sert à désigner la fête de la Pâque. Cette fête est appelée *hag ham-maṣôt,* Exod., XXIII, 15; II Par., VIII, 13; XXX, 13, 21, et simplement *maṣôt,* Exod., XII, 17. Voir PAQUE.

MÊ'AH, nom d'une tour de Jérusalem (Vulgate : *Centum, Emath*). II Esd., III, 1; XII, 38 (39). Voir ÉMATH 4, t. II, col. 1723.

MÉCHANT. Voir IMPIE, t. III, col. 845.

MÈCHE (hébreu : *pištâh;* Septante : λίνον; Vulgate : *linum*), substance filamenteuse qui trempe dans l'huile des lampes et dont on allume l'extrémité qui émerge.

1° Les anciens employaient diverses substances pour les mèches de leurs lampes : les feuilles de certaines plantes, comme la molène, φλόμος, ou l'une de ses variétés, θρυαλλίς, Pollux, VI, 103; X, 115; Pline, *H. N.*, XXV, X, 4; le lin, Pausanias, I, XXVI, 6; l'étoupe, Pline, *H. N.*, XIX, 1, 3; le papyrus, Pline, *H. N.*, XXVIII, XI, 47; le ricin, Pline, *H. N.*, XXIII, IV, 41, etc. Pour donner plus d'éclat à la lumière on ajoutait du soufre aux mèches, Pline, *H. N.*, XXXV, XV, 50, ou du sel à l'huile, Hérodote, II, 62; Pline, *H. N.*, XIII, I, 2; XV, III, 4. Cf. Daremberg et Saglio, *Dict. des ant. grecques et romaines,* t. III, p. 1332 — Les Hébreux se servaient surtout de lin pour les mèches des lampes, d'où le nom de *pištâh,* « lin, » donné à la mèche. Voir LIN, col. 258. Quand les vêtements de lin que portaient les prêtres étaient hors de service, on en faisait des mèches pour les lampes du sanctuaire et de ses parvis. *Gem. Schabbath,* 21, 1; 79, 2. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 95. La combustion de ces mèches n'était jamais bien complète; aussi fallait-il les moucher de temps en temps, voir MOUCHETTES, et les débarrasser ainsi de résidus provenant soit de leur mauvaise composition, soit de l'épuration imparfaite de l'huile.

2° Isaïe, XLIII, 17, représente les ennemis d'Israël comme poursuivis par le Seigneur, anéantis et « éteints comme une mèche ». Le Seigneur n'a pas eu plus de peine à les faire disparaître qu'on en a pour souffler une mèche de lampe. Dans sa prophétie sur le Messie, Isaïe, XLII, 3, dit qu'il « n'éteindra pas le lin fumant », c'est-à-dire qu'il ne détruira en aucune âme la dernière ressource qui reste, si faible soit-elle, pour que cette âme revienne à la lumière et au salut. Notre-Seigneur s'appliqua cet oracle, Matthieu, XII, 20, et montra par tous ses actes qu'il était venu pour le réaliser.

H. LESÈTRE.

MÉCHÉRATHITE (hébreu : *ham-Mekêrâṭî;* Septante : ὁ Μεχωραθρί : *Alexandrinus:* ὁ Μεχουραθί), surnom d'Hépher, un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 36. Si la leçon Méchérathite était certaine, il en résulterait que Hépher était originaire d'une localité inconnue, appelée Méchérah, mais il est probable que Méchérathite est une corruption de Machatite ou Maachatite (voir MAACHA 10, col. 466), car dans le passage parallèle II Reg., XXIII, 34, au lieu et place de « Hépher, le Méchérathite », nous lisons : « Aasbaï, fils du Maachatite. »

MÉCHITHAR, commentateur arménien catholique, né à Sébaste en Arménie l'an 1676 et mort à Venise en 1749. Il fut le fondateur et le premier abbé général de la congrégation qui porte son nom et à laquelle il donna la règle de saint Benoît. Cet ordre monastique fut approuvé par Clément XI en 1712. Le couvent des Méchitharistes de Venise a été pour la nation arménienne, pendant les deux derniers siècles, comme un foyer de science religieuse et d'études orientales. — Parmi les ouvrages relatifs à la Bible, publiés par Méchithar, nous citerons 1° une édition, très rare aujourd'hui, du texte de la Bible (*Աստուածաշունչ Մատեան*), illustrée de gravures, in-f°, Venise, 1733-1735; 2° un Commentaire de l'Évangile de saint Matthieu (*Մեկնութիւն Մատթէի աւետարանին*) d'une doctrine pure et élevée, in-4°, Venise, 1737; 3° un Commentaire de l'Ecclésiaste (*Մեկնութիւն Ժողովողին*), ouvrage fort estimé, in-f°, Venise, 1736.

J. MISKGIAN.

MÉCHITHARISTES (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. Voir AVÉDIKIAN GABRIEL, KÖVER-AKONTZ, PACRADOUNI ARSÈNE, TCHAMTCHIAN MICHEL et ZOHRAB JEAN. J. MISKGIAN.

MECHMAS (hébreu : *Mikmaš;* Septante : Μαχμάς), orthographe, dans la Vulgate, II Esd., XI, 31, du nom de la ville qu'elle appelle ordinairement Machmas. Voir MACHMAS, col. 507.

MECHNEDEBAÏ (hébreu : *Maknadbaï;* Septante : Μαχαδναβού), un des fils de Bani qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et consentit à la renvoyer. I Esd., X, 40. Le nom est peut-être altéré. Les variantes, dans les manuscrits grecs, en sont nombreuses : *Sinaiticus :* 'Αχαδναβού; Lucien : καὶ Ναδαβού. D'après le grec, on pourrait supposer que le dernier élément du nom était le dieu Nabo.

MÉDABA (hébreu : *Mêdbâ';* Septante : Μαιδαβά, Jos., XIII, 9; Μηδαβά; I Par., XIX, et I Mach., IX, 36;



233. — Monnaie de Médaba trouvée à Jérusalem.

AYTO KEΣA ANTONINO. Buste d'Élagabale, à droite, la tête laurée. — ℞. MHΔABΩN TYXH. Astarté, debout à gauche, la tête tourelée, vêtue d'un court chiton et posant le pied droit sur une proue de navire; sur la main droite tendue, un petit buste d'homme, dans la main gauche, une corne d'abondance. Voir E. Babelon, dans *Académie des Inscriptions, Comptes rendus,* 1898, p. 389.

Vulgate : *Medaba,* Nom., XXI, 30; Jos., XIII, 9, 16; I Par., XIX, 7; Is., XV, 2; *Madaba,* I Mach., IX, 36, 37), ville de la tribu de Ruben (fig. 233).

I. NOM. — *Médaba,* d'après Gesenius, *Thesaurus,* p. 775, et plusieurs autres interprètes, dériverait de *mê,* « eaux, » et de *dâbâh,* « être tranquille, » et signifierait « la ville aux eaux tranquilles ». Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, t. I, p. 727, traduit « Rivière d'abondance, c'est-à-dire rivière forte et abondante ». L'état physique du territoire de Mâdaba, où font défaut toute espèce de cours d'eau et de sources ne paraît pas justifier cette étymologie, non plus que l'orthographe de ce nom dans l'inscription de la stèle de Mésa où ce nom est écrit *Mahdeba',* מהדבא. L'interprétation de saint Jérôme, *De nominibus hebr.*, t. XXIII, col. 807, *aquarum fames,* « manque d'eau, » semble plus vraisemblable. Il traduit cependant encore : *aquæ eminentes,* « les eaux supérieures, » *ibid.*, col. 795.

II. SITUATION. — Médaba est citée la première fois au livre des Nombres, XXI, 30, dans le chant de guerre des Amorrhéens d'Hésébon célébrant leurs triomphes sur les Moabites. « Leur joug, y est-il dit, a été brisé d'Hésébon à Dibon. Nous avons porté nos ravages jusqu'à Nophé et jusqu'à Médaba » (d'après l'hébreu); Vulgate, inexactement : « dans leur lassitude, ils sont parvenus à Nophé et jusqu'à Médaba. » Ce texte indique Médaba

au sud d'Hésébon, entre cette ville et Dibon. Josué, XIII, 9 et 16, montre Médaba au nord de l'Arnon et d'Aroër, bâtie sur la lisière de cette vallée, sur la plaine (*mišor*) à laquelle elle donne son nom et nécessairement au sud d'Hésébon, puisqu'elle est attribuée avec son territoire à la tribu de Ruben dont Hésébon formait la limite septentrionale. Ptolémée, v, 16, place Μηδάβα (des manuscrits ont Μήδαυα, Μηδύα et Μηδύνα), à 68° 30′ de longitude et 30° 45′ de latitude, c'est-à-dire au sud d'Hésébon marqué à 68° 30′ et 31°. D'après Eusèbe, « Meddaba, ville d'Arabie, ayant gardé son ancien nom, est située près d'Ésébon, » à dix milles ou 15 kilomètres de Cariathaïm, qui est l'occident, non loin de Baara; à douze milles de Matthané, située elle-même à l'Orient. *Onomasticon,* aux mots *Meddaba, Cariathaïm* et *Matthane,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 284, 252, 275; cf. S. Jérôme, *De situ et nominibus loc. hebr.,* t. XXIII, col. 910, 885, 889, 904. A huit kilomètres, au sud, légèrement ouest de *Hesbân,* l'antique Hésebon ; à vingt-sept kilomètres au nord de l'Ouadi-*Môdjeb,* jadis la vallée d'Arnon, et autant ou à peu près des ruines de 'Ar'ar et de Dibân, dans lesquelles on reconnaît les villes bibliques d'Aroër et de Dibon; à vingt-deux kilomètres au nord-nord-est de *Khirbet Qéraïéh,* identifié, avec grande probabilité, avec la Cariathaïm des Livres Saints (voir t. II, col. 773), on trouve aujourd'hui une localité appelée par les Arabes Mâdaba ou Mèdaba. C'est évidemment l'ancien nom de Médaba. Cette identité du nom, la corrélation entre les indications bibliques et historiques et la situation de la localité actuelle, l'ont fait universellement reconnaître pour la ville de la Bible. La légère différence entre l'une ou l'autre des données anciennes et la position réelle de la ville peut s'expliquer par ce que les chiffres et les directions indiqués dans Eusèbe ou les autres sont simplement approximatifs.

III. Description. — Le village actuel de Mâdaba (fig. 234) est bâti sur une éminence s'élevant au centre d'une dépression formée au milieu du plateau jadis appelé *Misôr* de Médaba; il domine la plaine de quelques mètres. Le sommet de la colline est couronné par les constructions de la mission catholique latine, entourées d'un mur; elles se dressent sur les débris d'anciens bâtiments paraissant être ceux de la citadelle de la ville. Les habitations du village se groupent tout autour, étagées sur les flancs de la colline. La plupart sont assez grossièrement bâties, bien que leurs murs soient formés en grande partie avec des pierres d'un bel appareil, empruntées aux ruines des églises, des monuments publics et des demeures particulières de la cité antique sur laquelle s'élève le village moderne. Souvent des tronçons de colonnes sont dressés aux portes des maisons et des chapiteaux corinthiens ou ioniques encastrés dans leurs murs. Dans plusieurs d'entre elles, de superbes mosaïques, avec de riches dessins de figures d'hommes, d'animaux et d'arbres, ou avec des inscriptions grecques, servent encore de pavement. Autour du village, çà et là, on remarque des traces d'une ancienne enceinte. Elle paraît avoir eu deux portes seulement, l'une à l'est, l'autre du côté septentrional. Les assises restant des jambages de la porte orientale sont faites de pierres taillées à refend d'un mètre environ de longueur et de plus de soixante centimètres de largeur et d'épaisseur. Appartenaient-elles aux portes de la ville de l'époque judaïque ? Il le semble. A l'intérieur, à droite de la porte en entrant, un espace entouré de bases nombreuses de colonnes paraît avoir été une place publique ou forum. La ville s'étendait en dehors de la muraille, où l'on retrouve des vestiges d'édifices importants et de plusieurs églises. Une grande piscine de cent vingt mètres de longueur d'est à ouest et cent environ de largeur recevait, au sud de la ville, les eaux de pluie découlant du plateau par les ravins qui entourent la cité. Il est difficile de déterminer l'origine des débris nombreux amoncelés de toutes parts et de spécifier ceux qui peuvent avoir appartenu à la ville primitive ou à l'époque judaïque. Une inscription sépul-



234. — Médaba, vu du sud-est. D'après une photographie de M. L. Heidet.

crale, en langue araméenne et en caractères nabuthéens, est datée de la 46e année du roi nabuthéen (t. I, col. 943), nommé par saint Paul, II Cor., XI, 32, Arétas (IV) Philodème, c'est-à-dire de l'an 37 de l'ère chrétienne. Recueillie en 1889, par le P. Zéphyrin Biever, missionnaire latin de la localité, elle est aujourd'hui au musée pontifical du Vatican. Cf. J. Lagrange, dans la *Zeitschrift fur Assyriologie,* 1890, p. 290; J. B. De Rossi, *Inscrizione in scrittura e lingua nabatea trovata in Madaba,* in-4o, Rome, 1893. Les ruines de l'époque gréco-romaine sont de beaucoup les plus nombreuses. Les unes sont païennes, la plupart chrétiennes. On a découvert jusqu'ici, tant dans l'intérieur de l'enceinte qu'en dehors, neuf ou dix églises bâties du IVe ou Ve siècle au VIIe. Elles étaient pavées de riches mosaïques, couvertes d'inscriptions grecques. L'œuvre la plus curieuse en ce genre est une carte géographique construite au Ve ou au VIe siècle. La carte formait la plus grande partie du pavement d'une église située au nord-est de la ville. Sa longueur, dans le sens de la largeur de l'église, du nord au sud, était de 15 mètres et sa largeur de 13 environ. Elle comprenait tout le territoire des douze tribus d'Israël, le pays de Moab, la basse Égypte et une partie, ce semble, de l'Idumée, de l'Ammonitide et de la Syrie. Toutes les principales localités bibliques y étaient inscrites et figurées dans les formes qu'elles devaient avoir au temps de la construction de la mosaïque. Jérusalem y était représentée avec ses principaux monuments. Les souvenirs évangéliques avaient été l'objet d'une attention spéciale. Découverte en décembre 1896 par le P. Cléophas Kœkilidos, bibliothécaire du couvent grec du Saint-Sépulcre de Jérusalem, la mosaïque venait malheureusement d'être gravement mutilée par les constructeurs de la nouvelle église qu'on élevait sur les ruines de l'ancienne. Il reste la tribu de Juda presque entière, une partie de la tribu de Benjamin et des tribus de Dan, Ephraïm, Siméon, Ruben, des fragments insignifiants de Zabulon et de Nephthali, et d'autres plus considérables de Moab, de l'Égypte et du désert de l'égarement, le quart environ de la totalité de la carte. Elle était, ce semble, la représentation de la topographie sacrée telle qu'elle était connue alors et qu'Eusèbe de Césarée décrit dans son célèbre ouvrage, l'*Onomasticon,* et dont il avait tracé lui-même un dessin, comme il le dit dans la préface. Cf. Cléophas M. Kœkilidos, Ὁ ἐν Μαδηβᾷ Μοσαϊκὸς και Γεωγραφικὸς περὶ Συρίας Παλαιστίνης καὶ Αἰγύπτον Χάρτης, in-8o, Jérusalem, 1897; J. Lagrange, *La mosaïque géographique de Madaba,* dans la *Revue biblique,* 1897, p. 165-184 et 450-458; E. Stevenson, dans le *Nuovo bollettino di archeologia cristiana,* Rome, 1897, p. 45-102; Clermont-Ganneau, *Archéologie orientale,* Paris, t. II, 1898, p. 165-175.

IV. HISTOIRE. — 1o Médaba était déjà une ville importante et célèbre, au moment de l'arrivée des Hébreux sur les confins de la terre de Chanaan, comme on le voit par le chant d'Hésébon dont nous avons parlé. Num., XXI, 30. Prise aux Moabites par les Amorrhéens leurs voisins, elle semble avoir été alors consumée par les flammes. C'est dans la plaine qui se développe au sud que s'avança le roi Séhon pour s'opposer à la marche de Moïse et de son peuple se dirigeant vers la Terre Promise. La bataille se livra entre Médaba et Jassa, Jassa était située entre Médaba et Dibon. Voir JASSA, t. III, col. 1138. Séhon fut battu et la plaine de Médaba avec la ville fut donnée en possession par Moïse lui-même à la tribu de Ruben. Num., XXI; cf. Jos., XIII, 8-9, 15-18. — 2o L'armée des Syriens de Mésopotamie, de Maacha et de Soba, appelée par le roi des Ammonites Hanon, fils de Naas, pour le défendre contre David dont il redoutait la vengeance, à cause de l'injure faite à ses ambassadeurs, vint prendre position près de Médaba. Elle était forte, d'après I Par., XIX, 7, de 32000 chars de guerre. Les Ammonites s'étaient établis en ordre de bataille près des portes de la ville. Joab, envoyé par David, se trouvait entre les deux armées. Il chargea son frère Abisaï de faire face aux Ammonites, tandis que lui attaquerait l'armée des alliés. Les Syriens défaits prirent la fuite. Les Ammonites s'enfermèrent alors dans la ville tandis que Joab rentra pour le moment à Jérusalem. I Par., XIX, 1-15. Ni le texte hébreu ni la version ne nomment la ville près de laquelle se rangèrent les Ammonites, mais des interprètes ont cru qu'il s'agit de Médaba. Cependant le récit n'indique pas que les Ammonites se soient éloignés de leur capitale. S'ils eussent été près des portes de Médaba, leur armée eût été unie à l'armée de leurs alliés, et Joab ne se fût point trouvé entre deux corps séparés; Médaba n'était point non plus au pouvoir des Ammonites et ils ne pouvaient y rentrer. La ville où ils se réfugient est celle sans doute où Joab ne va pas tarder à venir les attaquer de nouveau, Rabbath-Ammon, leur capitale, I Par., XX, 1, aujourd'hui *'Amman,* située à 30 kilomètres au nord-est de Médaba. — 3o Médaba, après les règnes de David et de Salomon, passa de nouveau, semble-t-il, sous la domination des Moabites. Le roi Mésa se vante en effet de l'avoir reprise aux Israélites qui l'avaient occupée sous le règne d'Amri (930-918) : « Amri, dit-il dans l'inscription de sa stèle, lignes 7-8, avait pris la terre de Médaba, et Israël y avait habité pendant ses jours et (?) la moitié des jours de son fils [Achab], quarante ans... [et l'a reprise (?)]. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 3e part., c. IV, 6e édit., Paris, 1896, p. 469. — 4o Réoccupée par les Israélites alliés de Josaphat, roi de Juda, et du roi d'Idumée, cf. IV Reg., III, 25, elle se trouvait de nouveau au pouvoir des Moabites, au temps d'Isaïe. Le prophète, en annonçant les malheurs qui vont fondre sur ce peuple, cite (XV, 2) Médaba parmi les villes dont la ruine va susciter les rugissements de Moab. — 5o Après la captivité de Babylone et au commencement de la lutte des Machabées, Médaba était occupée par les fils de Jambri. I Mach., IX, 36. Un certain nombre de manuscrits et Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, I, 4, ont « les fils d'Amarée », c'est-à-dire, selon l'explication de divers interprètes, des descendants des anciens Amorrhéens. Cf. JAMBRI, t. III, col. 1115. Jonathan Machabée ayant envoyé son frère Jean demander aux Nabuthéens alors, amis des Juifs, de garder ses bagages (d'après le grec; de leur prêter leur appareil militaire, d'après la Vulgate), pendant la guerre contre le général gréco-syrien Bacchide, les habitants de Médaba les surprirent dans le voisinage de leur ville, s'emparèrent du butin et mirent à mort Jean et ses compagnons. Voir JEAN 2, t. III, col. 1153; JONATHAS 3, t. III, col. 1620. Pour venger leur frère, Jonathan et Simon ayant appris que les Médabéens devaient célébrer en grande pompe le mariage d'un des leurs avec la fille d'un des plus illustres d'entre les princes de Chanaan, de la ville de Nabatha, vinrent se placer avec leurs hommes d'armes dans un pli des montagnes bordant la plaine de Médaba, non loin du chemin par où devait passer le cortège nuptial. Comme l'époux, avec ses parents et ses compatriotes, s'avançait au bruit des cymbales et des instruments de musique, les frères de Jean sortant de leur embuscade, tombèrent sur eux à l'improviste et massacrèrent la plupart. Le nombre des tués fut d'environ 400, d'après Josèphe, *loc. cit.* Les autres se dispersèrent dans les montagnes, et les vainqueurs s'en retournèrent avec les dépouilles. I Mach., IX, 35-42. Au lieu de *Nabatha* ou *Nabatath, Gabatha,* d'après quelques éditions de Josèphe, *Nabat* selon la version syriaque, on lit *Madaba,* dans la Vulgate. C'est à tort, ce semble, car le contexte indique clairement une autre localité pour la ville de l'épouse. Voir NABATHA. — 6o Jean Hyrcan, profitant de la mort d'Antiochus VII, tombé dans sa guerre contre les Parthes (128), vint attaquer Médaba, dont il s'empara après six mois d'un

siège difficile. Jos., *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. Elle appartenait encore aux Juifs quand mourut Alexandre Jannée (79). Id., *ibid.*, XV, 4; *Bell. jud.*, I, II, 6. — 7° L'inscription nabuthéenne de Médaba nous montre la ville occupée par les Arabes nabuthéens et sous la domination de leur roi Arétas (IV) qui régnait à Pétra, l'an 37 après J.-C. Elle est encore appelée « ville des Nabuthéens de la deuxième Arabie », dans les Actes du concile de Chalcédoine (451), où elle figure comme ville épiscopale de la province de Bosra. Cf. Lequien, *Oriens christianus*, 1740, t. III, p. 773. Toutefois, s'il faut en croire la Mischna, *Mikvaoth*, VII, 1, aux temps qui suivirent la destruction du Temple, Médaba aurait eu des habitants juifs. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 252. Les documents se taisent sur l'époque de la ruine de cette ville, mais il faut vraisemblablement en attribuer la destruction aux Perses de Chosroès (614).

V. État actuel. — Depuis cette époque néfaste, Médaba paraît avoir été complètement oubliée jusqu'aux premières années du XIX[e] siècle. Son nom fut cependant retrouvé vivant dans la mémoire des Arabes de la Transjordane par Seetzen, en 1806, *Reisen durch Syrien, Palästina*, Berlin, 1854, t. I, p. 407-408. Ses ruines furent visitées et décrites d'une manière sommaire par Burkhardt, en 1810. *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, p. 365-367. Tristram, de Saulcy et plusieurs autres les signalèrent depuis. En 1880, le patriarcat latin de Jérusalem, qui, avec l'appui du consul de France, avait obtenu du gouverneur de Syrie Midhat pacha, les ruines de la ville et de la campagne des alentours, y installa une colonie d'Arabes chrétiens, de la tribu des Azézât, venus du Kérak. D'autres chrétiens et des musulmans sont venus les rejoindre. Bien que souvent menacée et plusieurs fois attaquée par les Bédouins des alentours, la nouvelle Madaba n'a pas cessé de prospérer. Le gouvernement ottoman, peu de temps après l'occupation de Kérak (1884), y a installé sous l'autorité du *mutsarref* ou préfet de Kérak, dépendant lui-même du *ouâly* ou gouverneur général de Syrie, un mudir ou « directeur » du cercle, avec divers employés. La population actuelle est d'environ 800 habitants, dont 350 sont catholiques latins, 450 grecs et les autres musulmans. — Pour l'état des ruines et l'histoire de Médaba, outre les ouvrages déjà cités on peut consulter encore : Conder, *Madeba*, dans *The Survey of Eastern Palestine*, in-4°, Londres, 1889, p. 178-183; P. Séjourné, *Médaba*, dans la *Revue biblique*, 1[re] année, 1892, p. 617-644; P. Lammens, S. J., *Mâdaba, la ville des mosaïques*, dans les *Études religieuses*, 1897, p. 721-736, 1898, p. 44-61 et 73-74; G. Schumacher, *Madaba*, dans la *Zeitschrift des deutschen. Palästina-Vereins*, t. XVIII, 1895, p. 113-125.

L. Heidet.

MÉDAD (hébreu : *Mêdad*, « amour [?]; » Septante : Μωδάδ), un des soixante-dix anciens qui furent désignés dans le désert du Sinaï pour aider Moïse dans le gouvernement du peuple. De même qu'Eldad, il ne se rendit point à l'appel de Moïse auprès du tabernacle, mais il n'en reçut pas moins dans le camp même l'esprit de prophétie. Num., XI, 24-29. Voir Eldad, t. II, col. 1648.

MEDDIN (hébreu : *Middîn; Vaticanus :* Αἰνών [?]; *Alexandrinus :* Μαδων; Lucien : Μαδδείν), ville du désert de Juda, qui fit partie du territoire de la tribu de ce nom. Jos., XV, 61. Le site en est inconnu. Le texte sacré la place entre Betharaba (t. I, col. 1663) et Sachacha, mais la situation de ces deux villes est également ignorée.

MÈDE (hébreu : *ham-Mâdî;* Septante : ὁ Μῆδος), habitant de la Médie ou originaire de ce pays. Le nom des Mèdes n'est pas différent en hébreu de celui de la Médie, *Mâdai*, excepté dans la désignation de Darius le Mède, *Daryâvêš ham-Mâdî*. Dan., XI, 1. Mais la Vulgate a rendu *Mâdai*, tantôt par *Media*, voir Médie, tantôt par *Medus* et *Medi*. *Medus* ne se lit au singulier que Is., XXI, 2, dans le sens collectif, et Dan., V, 31; XI, 1 (*Darius Medus*). Partout ailleurs, *Medi* est au pluriel pour signifier les Mèdes en général, Judith, XVI, 12; Esther, I, 3, 14, 18, 19; X, 2; Is., XIII, 17; Dan., V, 28; VI, 8, 12, 15; IX, 1; I Mach., VIII, 8 (pour la Médie); Act., II, 9; pour désigner leurs rois, Judith, I, 1; Jer., XXV, 25; LI, 11; Dan., VIII, 20; I Mach., I, 1; leurs villes, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; Tob., I, 16; III, 7; IV, 21; V, 8; VI, 6; IX, 3, 6. — *Medena provincia*, dans I Esd., VI, 2, désigne la Médie.

MEDE Joseph, théologien anglais, protestant, né à Berden dans le comté d'Essex, en octobre 1586, mort à Cambridge le 1[er] octobre 1638. Ses études terminées, il obtint à Cambridge une chaire de professeur de langue grecque et la conserva jusqu'à la fin de sa vie, refusant la charge de président du collège de la Trinité de Dublin qui lui fut offerte en 1627. Parmi ses ouvrages on remarque : *Clavis apocalyptica ex innatis et insitis visionum characteribus eruta et demonstrata, una cum commentario in Apocalypsim*, in-4°, Cambridge, 1627, qui a eu plusieurs éditions et a été traduit en anglais sous le titre *The key of the revelation searched and demonstrated out of the natural and proper characters of the visions, with a commentary thereupon*, in-4°, Cambridge, 1633. Les œuvres de J. Mede ont été publiées plusieurs fois : la meilleure édition est celle du D[r] Worthington, 2 in-f°, Londres, 1672. On y remarque un grand nombre de dissertations sur divers textes de l'Écriture. J. Mede est le premier qui ait contesté l'authenticité des prophéties de Zacharie. *Epist.*, XXXI *et* LXI, dans ses *Works*. Londres, 1664, p. 786, 884. — Voir la vie de J. Mede, en tête de ses œuvres; W. Orme, *Biblioth. Biblica*, p. 310.

B. Heurtebize.

MÉDECIN (hébreu : *rôfê'*, de *râfâ'*, « guérir, » et une fois, Is., III, 7, *ḥobêš*, de *ḥâbaš*, « bander; » Septante : ἰατρός : Vulgate : *medicus*), celui qui exerce la médecine.

1° *Chez les Égyptiens.* — Il existait dans ce pays de nombreux médecins. *Odyss.*, IV, 230; Hérodote, II, 84; III, 121. Les premiers médecins mentionnés dans la Bible sont égyptiens, ceux que Joseph chargea d'embaumer le corps de son père Jacob. Gen., L, 2. Au dire d'Hérodote, II, 84, les médecins égyptiens étaient surtout spécialistes, soignant les uns la tête, les autres le ventre, etc. Il ressort cependant des monuments que la spécialisation n'allait pas toujours aussi loin. On trouvait en Égypte des médecins sortis des écoles sacerdotales et dont l'instruction se complétait par les livres et l'expérience, puis des rebouteurs qui guérissaient les fractures en invoquant la déesse Sokhit, enfin des magiciens qui agissaient au moyen des amulettes et des pratiques magiques. Cf. *Papyrus Ebers*, pl. XCIX, lig. 2-3; Maspero, *Notes au jour le jour*, 13, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XIII, p. 501-503; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 216.

2° *Chez les Chaldéens.* — Les Chaldéens n'avaient pas de véritables médecins, capables de reconnaître le caractère des maladies et de les soigner rationnellement. Cf. Lagrange, *Les prêtres babyloniens*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 396. Cf. A. Damon, *Notice sur la profession de médecin, d'après les textes assyro-babyloniens*, in-8°, Paris, 1897 (Extrait du *Journal asiatique*, mars-avril 1897). A l'époque des Achéménides, les Perses étaient encore obligés de s'adresser à l'Égypte pour obtenir des médecins capables. Hérodote, III, 1. Cependant, chez les anciens Chaldéens du XX[e] siècle avant J.-C., la profession médicale était soumise à des règle-

ments précis qui se retrouvent dans le code des lois de Hammurabi, art. 215-223. Le médecin qui, à l'aide du poinçon de bronze, opérait avec succès une plaie grave ou une cataracte sur l'œil, avait droit à un honoraire de dix, cinq ou deux sicles d'argent, suivant la qualité des personnes. S'il tuait son malade ou lui crevait l'œil, on lui coupait les mains à lui-même. S'il ne s'agissait que d'un esclave, le médecin en rendait un autre à la place de celui qu'il avait tué, ou payait la moitié de son prix en argent, s'il lui avait crevé un œil. Enfin celui qui avait remis un membre cassé ou guéri un viscère malade avait également droit à un honoraire de cinq à deux sicles d'argent, suivant la qualité du malade. Il est aussi question du vétérinaire qui soignait les animaux et du chirurgien qui marquait les esclaves à l'aide d'un procédé indélébile. Art. 224-227. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, 2e sér., Paris, 1902, p. 99-102, 156. Ces textes supposent certaines connaissances médicales, au moins empiriques, et l'attribution à certains hommes de l'art de guérir.

3° *Chez les Hébreux.* — 1. La famille d'Abraham ne paraît avoir emporté de Chaldée aucune tradition spéciale sur l'art de guérir. Même après leur séjour en Égypte, les Hébreux ne connurent guère, à cet égard, que les pratiques les plus simples. Dieu leur avait promis, dans un cas particulier, Exod., xv, 26, d'être le *rôfê'*, ὀιώμενος, *sanator*, « le guérisseur » de son peuple. La loi mosaïque obligea les prêtres à faire le diagnostic de certaines maladies, particulièrement de la lèpre et des affections analogues, afin d'écarter de la société ceux qui en étaient atteints. Lev., xiii, 3-56. Les prêtres se trouvaient par là dans l'obligation de posséder différentes connaissances médicales d'ordre tout pratique; plusieurs même arrivaient à acquérir assez d'expérience pour exercer la médecine dans une certaine mesure. La loi qui oblige à faire soigner celui qu'on a blessé, Exod., xxi, 19, suppose une connaissance quelconque de l'art de panser les blessures et de les aider à se guérir. La Vulgate parle ici de frais de médecins, *impensas in medicos restituat.* A cette époque, il n'était pas question de médecins à honoraires chez les Hébreux. Le texte hébreu parle seulement de dédommagements pour l'interruption du travail. Quant aux soins, ils ne pouvaient guère être donnés que par les parents ou les plus expérimentés du voisinage. A l'époque des rois, l'on constate la présence de médecins en titre, surtout pour soigner les blessures. II Reg., viii, 29; ix, 15; Is., i, 6; Ezech., xxx, 21; Prov., xii, 18. Asa, roi de Juda, consulta les médecins, lorsqu'il fut atteint de la podagre dont il mourut. La chose dut étonner, car le texte sacré observe qu'Asa ne chercha pas le Seigneur, mais recourut aux médecins. II Par., xvi, 12. Le prophète Isaïe, iii, 7, dit qu'au moment de la détresse du pays, on cherchera partout des chefs, et qu'alors celui qu'on interpellera s'empressera de répondre : Je ne peux pas être médecin, *hôbêš*, *medicus.* Les Septante traduisent par ἀρχηγός, « chef, » sens qu'a plus probablement ici le mot hébreu. Jérémie, viii, 22, demande des remèdes et un médecin pour la fille de son peuple, mais seulement dans un sens figuré. Dans le texte du Ps. lxxxviii (lxxxvii), 11, il n'est pas question de médecins, *rôf'im*, mais de morts, *refâ'im.*

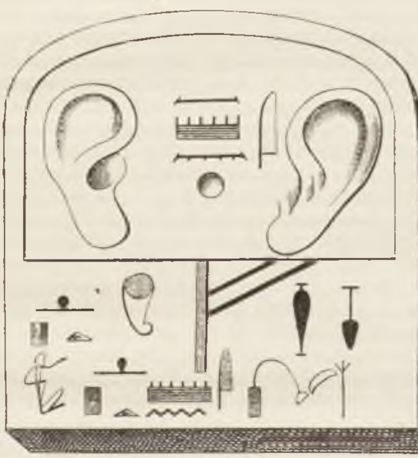
2. Le livre de l'Ecclésiastique est le seul qui mentionne les médecins avec quelque détail. Ceux-ci s'étaient donc établis parmi les Juifs d'une manière plus régulière vers l'époque des Séleucides. D'après le texte grec, « le médecin raille, σκώπτει, la maladie longue, » il s'en moque, se flatte qu'elle cédera bientôt; d'après le texte hébreu : « une apparence de maladie fait la joie du médecin, » et cependant, malgré les assurances du médecin, « tel est roi aujourd'hui, qui mourra demain. » Eccli., x, 11-12. La Vulgate reproduit la première phrase sous cette double forme : « La maladie qui se prolonge fatigue le médecin, le médecin coupe le mal qui dure peu. » Plus loin, il est dit encore : « Honore le médecin dans ton avantage, par les honneurs qui lui conviennent; car c'est le Seigneur qui l'a créé. La guérison vient du Très-Haut, et il recevra des présents du roi. La science du médecin lui fera lever la tête, et il sera loué en présence des grands. » Eccli., xxxviii, 1-3. Enfin, après avoir recommandé au malade de commencer par purifier son âme et d'offrir à Dieu des sacrifices, le fils de Sirach ajoute : « Ensuite donne accès au médecin, car c'est le Seigneur qui l'a fait, et qu'il ne se détourne pas de toi, car on a besoin de lui. Il est un temps où il y aura dans leurs mains la bonne odeur, εὐωδία (ou mieux probablement, d'après l'Alexandrin : εὐοδία, la bonne route, le succès; Vulgate : un temps où tu tomberas dans leurs mains); car eux-mêmes prieront le Seigneur afin qu'il leur fasse arriver l'apaisement et la guérison en vue de la vie. » Eccli., xxxviii, 11-14. Dans tous ces textes, l'auteur sacré réclame pour le médecin les égards qui lui sont dus. Il conclut par ce dernier trait : « Celui qui pèche en présence de son Créateur tombera aux mains du médecin. » Eccli., xxxviii, 15.

3. Parmi les fonctionnaires du Temple, il y avait un médecin chargé de soigner les prêtres malades. Ceux-ci en effet devaient être sans chaussures pour servir dans le sanctuaire; ils ne buvaient que de l'eau, se nourrissaient surtout de viande et ne portaient qu'une tunique. Aussi étaient-ils souvent saisis de douleurs d'entrailles. C'est pourquoi celui qui les soignait s'appelait le « médecin des entrailles ». *Schekalim*, v, 1. Les Juifs de la dispersion avaient leurs médecins attitrés. Des inscriptions témoignent de l'existence d'un ἀρχίατρος, « médecin en chef, » dans les communautés juives d'Éphèse et de Venosa. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. iii, 1898, p. 12-90. Hérode, dans sa dernière maladie, suivait docilement les prescriptions des médecins, qui l'envoyèrent aux eaux de Callirrhoé (t. ii, col. 69) et lui ordonnèrent des bains d'huile, sans succès. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, vi, 5.

4. Les médecins sont mentionnés dans le Nouveau Testament, mais dans des termes qui ne supposent pas grande habileté chez ceux qui exerçaient alors en Palestine. D'après saint Marc, v, 26, l'hémorroïsse, qui obtint sa guérison en touchant le vêtement du Sauveur, « avait beaucoup souffert d'un bon nombre de médecins, y avait dépensé tout son avoir sans aboutir à rien qu'à voir empirer son mal. » Saint Luc, viii, 43, en sa qualité de médecin, Col., iv, 14, voir Luc, col. 379, dit seulement qu'elle « avait dépensé tout son avoir en médecins, sans qu'aucun ait pu la guérir ». C'est encore cet évangéliste qui rapporte le proverbe dont Notre-Seigneur se servit dans la synagogue de Nazareth : « Médecin, guéris-toi toi-même, » Luc., iv, 23, proverbe qui se retrouve sous une forme équivalente chez les anciens auteurs. Cf. Euripide, *Troi.*, 247; Ovide, *De re amat.*, 316; *Bereschit Rabba*, 23; *Tanchuma in Gen.*, 4, 2. Enfin, pendant le festin auquel il assistait dans la maison du publicain Matthieu, Notre-Seigneur dit aux pharisiens qui murmuraient en le voyant avec des pécheurs : « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin du médecin, mais les malades. » Matth., ix, 12; Marc., ii, 17; Luc., v, 31. — Un seul médecin, saint Luc, est nommé par son nom dans l'Écriture. Col., iv, 14. Voir Ad. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. viii, Heft 4, 1892, p. 37-40. — Sur les sages-femmes qui donnaient leurs soins aux enfants au moment de la naissance, voir Enfantement, t. ii, col. 1786. Sur les praticiens qui embaumaient les corps, Gen., l, 2, 25, voir Embaumement, t. ii, col. 1727. — Cf. J. Preuss, *Der Arzt in Bibel und Talmud*, dans *Virchow's Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie*, 1894, t. cxxxviii, p. 261-283; W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 161-164. Voir Médecine. H. Lesêtre.

MÉDECINE, art de soigner et de guérir les maladies.

I. Époque patriarcale. — A cette époque, il n'est question ni de médecins ni de médecine. On peut néanmoins appliquer aux hommes de ce temps ce que Pline, *H. N.*, xxix, 5, disait plus tard : « Quantité de peuples vivent sans médecins, non pourtant sans médecine. » La médecine des premiers Hébreux s'inspira naturellement des pratiques des Chaldéens, leurs ancêtres, et ensuite des Égyptiens, chez lesquels ils se développèrent. La médecine chaldéenne consistait surtout à reconnaître et à chasser les démons ou les esprits regardés comme agents directs des diverses maladies. Toutes les fautes commises contre les dieux, particulièrement contre le dieu ou la déesse sous la protection desquels chacun était placé dès sa naissance, entraînait comme conséquence l'invasion du corps par un génie mauvais, le dieu Fièvre, le dieu Peste, le dieu Mal-de-Tête, etc. Il s'agissait donc avant tout de chasser ce génie funeste au moyen de formules, d'actes, de purifications, de recettes, d'amulettes qu'on regardait comme capables d'effrayer les esprits et de les forcer à abandonner le



235. — Ex-voto égyptien représentant des oreilles guéries. D'après Wilkinson, *Manners and customs of the anc. Egyptians*, édit. Birch, t. ii, fig. 460, n. 2, p. 358.

corps rendu malade par leur présence. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 71, l'hymne à Bau, déesse de la médecine, pour obtenir la guérison des palpitations de cœur, des fractures et de différentes autres maladies. Tous ces moyens, qui n'avaient aucune espèce de relation naturelle avec l'effet attendu, appartenaient à la magie et non à la médecine. Les Chaldéens ne dédaignaient pas cependant d'utiliser les simples, bien que ces remèdes naturels leur inspirassent moins de confiance que les recettes magiques. Cet usage des simples fut probablement la seule pratique médicinale que les patriarches emportèrent de leur pays d'origine. Cf. A. Boissier, *Liste des plantes médicinales*, dans la *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne,* t. ii, p. 135-145; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. i, 1895, p. 683, 780-782. Les Égyptiens attribuaient également les maladies à la présence d'esprits malfaisants introduits dans le corps par quelque opération mystérieuse ou venus d'eux-mêmes par méchanceté. Pour les chasser, on employait les recettes magiques, mais on avait aussi recours aux remèdes naturels appliqués par de véritables médecins. Ceux-ci se formaient à leur art par l'étude des livres et l'expérience. Souvent ils ignoraient le vrai siège du mal; les préjugés religieux du pays leur interdisaient toute inspection anatomique du corps humain, que seuls les embaumeurs pouvaient entamer, non sans encourir l'exécration générale. Les médecins égyptiens n'en prescrivaient pas moins d'utiles remèdes, particulièrement contre les maladies intestinales qui sévissaient sur les bords du Nil, Hérodote, ii, 77, contre les ophtalmies également très fréquentes, etc. On attribuait les préceptes de la médecine égyptienne à Horus, Diodore de Sicile, 1, 22; et Thot, devenu pour les Grecs Hermès Trismégiste, était regardé comme le premier médecin et le premier chirurgien. Cf. *Papyros Ebers, die alteste Buch über Heilkunde,* trad. H. Joachim, in-8°, Berlin, 1890; Maspero, *Histoire ancienne*, t. i, p. 215, 216; P. Perret, *Dictionnaire d'archéolog. égyptien.*, in-12, Paris, 1875, p. 329; J. G. Wilkinson, *Manners of the ancient Egyptians,* édit. Birch, 1878, t. ii, p 355-358, 404-413, 417. On a trouvé en Égypte des ex-voto représentant des organes ou des membres dont on avait obtenu la guérison (fig. 235).

II. Au temps de l'exode. — Moïse fut élevé, à la cour du pharaon, « dans toute la sagesse des Égyptiens. » Act., vii, 22. Il eut donc connaissance de ce qu'il y avait de sérieux dans la science de leurs médecins; il se servit plus tard de cette connaissance pour la rédaction de plusieurs de ses lois. Celles qui se rapportent



236. — Scythes pansant des blessures. Relief du vase d'argent de Koulba. Musée de l'Ermitage, à Saint-Pétersbourg.

aux divers genres d'impuretés renferment des prescriptions qui constituent d'excellents moyens prophylactiques contre beaucoup de maladies. Voir Impures (Choses), Impureté légale, t. iii, col. 855- 861; N. Guéneau de Mussy, *Étude sur l'hygiène de Moïse,* Paris, 1885.

III. Pratiques médicales. — 1° Les pratiques médicales mentionnées dans la Sainte Écriture sont simples et assez peu nombreuses. On savait parfaitement bander et soigner les plaies et les blessures. Exod., xxi, 19. La pratique de la circoncision, en particulier, exigeait des soins qu'une longue expérience dut rendre très appropriés à la circonstance. Voir Circoncision, t. ii, col. 776. Isaïe, i, 6, parle de plaies pansées et bandées, et Ézéchiel, xxx, 21, de bras cassé, puis pansé et enveloppé de bandages (fig. 236). Après la bataille de Ramoth-Galaad, le roi Joram alla faire soigner ses blessures à Jezraël. IV Reg., viii, 29; ix, 15. Le bandage des blessures était accompagné de lotions d'huile, Is., i, 6, et aussi de vin mêlé à l'huile. Luc., x, 34. Ce mélange était fort apprécié des anciens. Cf. Pline, *H. N.*, xxix, 9; xxxi, 47; Columelle, *De re rustic.*, vii, 5, 18; *Jerus. Berachoth,* 3, 1, etc. Les onctions de baume, surtout de baume de Galaad, servaient à endormir les douleurs. Jer., viii, 22; xlvi, 11; li, 8. Les apothicaires ou parfumeurs préparaient les divers mélanges propres aux onguents. Exod., xxx, 35; Eccle., x, 1. Voir Baume, t. ii, col. 1517. On mit un cataplasme de figues sur l'anthrax du roi Ézéchias. IV Reg., xx, 7; Is., xxxviii, 21. Voir Figuier, t. ii, col. 2241. Ézéchiel, xlvii, 12, parle d'un arbre de la Jérusalem nouvelle, dont les feuilles serviront de remède, *terûfâh*, ὑγίεια, *medicina.* Saint Jean place aussi dans la Jérusalem céleste un arbre de vie dont les feuilles serviront εἰς θεραπείαν, *ad sanitatem,*

« pour la santé. » Apoc., XXII, 2. Dans le livre de Tobie, VI, 5, le cœur, le fiel et le foie du poisson sont préconisés comme d'utiles remèdes. Le fiel est présenté par l'ange comme efficace contre les taies blanches, λευκώματα, *albugo*, des yeux. Tob., VI, 9; XI, 13-15. Le fiel entrait dans la composition des collyres anciens; il ne s'ensuit pas pourtant que la guérison de Tobie soit purement naturelle. Voir COLLYRE, t. II, col. 844; FIEL, col. 2234. Le livre de la Sagesse, XVI, 12, mentione, au nombre des remèdes, l'herbe et le cataplasme émollient, βοτάνη, μάλαγμα, *herba, malagma,* comme spécifiques qu'on aurait pu employer contre la piqûre des mouches, des cousins ou des serpents. On peut encore signaler l'emploi de la mandragore qui, dit-on, favorisait le sommeil et la fécondité, cf. Gen., XXX, 14; voir MANDRAGORE, col. 653; l'usage de la musique pour calmer la surexcitation cérébrale de Saül, I Reg., XVI, 16; l'assainissement des eaux par le sel, IV Reg., II, 21, et l'adoucissement d'un mélange de coloquintes sauvages par l'addition de farine. IV Reg., IV, 39-41. L'efficacité de ces deux derniers procédés est probablement attribuable à une cause surnaturelle. Il en est de même, plus sûrement encore, de l'eau de la piscine de Bethesda, qui, après son agitation par l'ange, guérissait le premier malade qui s'y plongeait. Joa., V, 2-4. Enfin, saint Paul recommande à son disciple l'usage modéré du vin comme réconfortant et remède contre les maux d'estomac. Comme les causes morales influent souvent sur la santé, la fuite du mal, la joie du cœur, l'aménité des paroles sont recommandées au sage qui veut assurer son bien-être physique ou celui des autres. Prov., III, 8; XII, 18; XVII, 22. Par contre, le vice est représenté comme essentiellement funeste à la santé du corps. Prov., II, 18; V, 5; VII, 27; Eccli., XXXVII, 30-34.

2° A partir de la domination des Séleucides, la médecine rationnelle des praticiens grecs eut occasion de s'exercer en Palestine. Le fils de Sirach recommande d'honorer le médecin et de recourir à ses soins, et en même temps, de prier le Seigneur, de purifier son âme et d'offrir des sacrifices. Eccli., XXXVIII, 1-15. — Hérode, atteint d'un mal effroyable, fit venir des médecins dont il suivit les prescriptions. Sur leurs conseils, il alla prendre les eaux de Callirrhoé, dont on se servait sous forme de bains et de potions. Voir CALLIRRHOÉ, t. II, col. 72. On le mit ensuite dans un bain d'huile, qui devint pour lui une cause d'aggravation plutôt que de soulagement. La médecine fut d'ailleurs impuissante à le guérir. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5. — Il existait aussi et il existe encore à Tibériade des eaux thermales auxquelles on allait demander la santé. Josèphe, *Vit.*, 16; *Bell. jud.*, II, XXI, 6. De leur côté, les Esséniens restaient fidèles à la médication par les simples. Ils s'étudiaient à connaître les plantes et les minéraux qui avaient la propriété de guérir les maladies et cherchaient à ce sujet des renseignements dans les livres des anciens. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VII, 6. On faisait remonter jusqu'à Salomon plusieurs de ces livres. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 5. Les talmudistes citent un grand nombre de végétaux et de minéraux qui étaient employés comme remèdes : myrrhe, safran, hysope, cumin, menthe, bitume, etc. Voir Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medicin,* in-8°, Riga, Abth. I, 1850-1860, p. 73-118.

3° A côté de cette médecine pratique et rationnelle, il se perpétuait chez les Juifs un art de guérir qui empruntait ses moyens à la magie ou à des procédés superstitieux, tels qu'en emploient les sorciers de tous les temps. Saint Marc, V. 26, parle de l'hémorroïsse qui avait en recours à toutes sortes de médecins sans résultat. Voici un exemple de la médication employée en pareil cas. « Rabbi Jochanan dit : Prenez le poids d'un denier de gomme d'Alexandrie, le poids d'un denier d'alun et le poids d'un denier de safran de jardin, pilez-les ensemble et donnez-les dans du vin à la femme hémorroïsse. S'il n'y a pas d'effet produit, prenez trois fois trois logs d'oignons de Perse, cuisez-les dans du vin, ensuite faites-les boire à la femme en lui disant : Sois délivrée de ton flux. Si cela ne réussit pas, menez-la à un croisement de deux chemins, qu'elle tienne à la main un gobelet de vin, et que quelqu'un survenant par derrière lui fasse peur en disant : Sois délivrée de ton flux. S'il n'y a pas encore de résultat, prenez une poignée de cumin et une poignée de foin grec, faites-les bouillir dans du vin et donnez-les-lui à boire en disant : Sois délivrée de ton flux. » Suivent d'autres recettes analogues, dont l'inefficacité est également prévue. En fin de compte, on en vient à la suivante : « On creusera sept fossés, dans lesquels on brûlera des sarments de vignes non taillées, et la femme, tenant en main un gobelet de vin, s'assiéra successivement au bord de chaque fossé, et on lui dira en la faisant relever : Sois délivrée de ton flux. » *Babyl. Schabbath,* 110. On comprend que les talmudistes eux-mêmes n'aient pas craint de dire, en parlant des rabbis qui préconisaient de pareils traitements : « Le meilleur des médecins mérite la géhenne. » *Kidduschin,* 82, 1. Cf. Pline, *H. N.*, XXIX, 5. Aussi accourait-on de tous côtés auprès de Notre-Seigneur pour obtenir de sa puissance et de sa bonté des guérisons que ne pouvait procurer la médecine de son temps.

4° Les remèdes sont désignés dans la Sainte Écriture par les noms généraux *terûfâh,* ὑγίεια, *medicina,* Ezech., XLVII, 12; *refu'ôt,* ἰάματα, *medicamina,* Jer., XLVI, 11; Sap., XII, 4; *marpê',* Jer., XXXIII, 6; μάλαγμα Is., I, 6; Sap., XVI, 12; φάρμακον, *medicamentum,* Sap., I, 14; ἐξιλασμός, *medicina,* Eccli., XVIII, 20; *remedium,* Tob., VI, 7, etc. — Voir D. Calmet, *De re medica veterum Hebræorum,* dans le *Cursus Script. Sacr.* de Migne, Paris, 1838, t. XVII, p. 999-1012; Brunati, *De la médecine chez les Hébreux,* dans les *Démonstr. évang.* de Migne, Paris, 1843, t. XIV, p. 480-490; F. Bœrner, *Dissert. de statu medicinæ apud veteres Ebræos,* Vitebsk, 1755; Sprengel, *De medicina Ebræorum,* Halle, 1789; J. Schmidt, *Biblischer Medicus,* Züllichau, 1743; Th. Shapter, *Medica sacra,* Londres, 1834; J. P. Trusen, *Darstellung der biblischen Krankheiten und der auf die Medizin bezüglichen Stellen der heiligen Schrift,* Posèn, 1843; R. J. Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medicin,* 2 in-8°, Riga, 1850-1860; J. Roser, *Krankheiten des Orients,* Augsbourg, 1837; F. Pruner, *Krankheiten des Orients,* in-8°, Erlangen, 1847; Tobler, *Beitrag zur medizinischen Topographie von Jerusalem,* in-8°, Berlin, 1855; Bennett, *Diseases of the Bible,* in-16, Londres, 1887; W. Ebstein, *Die Medizin in Alten Testament,* Stuttgart, 1901, p. 164-168; Id., *Die Medizna im Neuen Testament und im Talmud,* in-8°, Stuttgart, 1903; F. von Oefele, *Materialien zur Bearbeitung babylonischer Medicin,* in-8°, Breslau, 1902; Frd. Küchler, *Beiträge zur Kenntniss des assyrisch-babylonischen Medizin,* in-4°, Leipzig, 1904.

H. LESÊTRE.

MÉDEMÉNA, nom de deux villes de Palestine.

1. MÉDEMÉNA (hébreu : *Madmannâh; Vaticanus :* Μαχαρίμ; *Alexandrinus :* Βεδεβηνά), ville de Juda, Jos., XV, 31, attribuée plus tard à Siméon, si elle est, comme le pensent divers commentateurs, la même que Bethmarchaboth. Jos., XIX, 5. Voir BETHMARCHABOTH, t. II, col. 1696. Médeména est nommée entre Siceleg et Sensenna : elle était donc dans la partie la plus méridionale de la Palestine. Conder a placé autrefois cette ville, *Tentwork in Palestine,* 1878, t, II, p. 338; *Survey of Western Palestine,* t. III, p. 392, 399, à *Umm Deimnéh,* ruines situées à dix-neuf kilomètres au nord-est de Bersabée, où l'on remarque des amas de pierres et des restes de fondations, mais il a renoncé depuis à cette identification, préférant

la placer à *el-Minyéh,* localité que Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., t. I, p. 602, a retrouvée au sud de Gaza, et dont le nom rappelle Μηνωίς qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 288, 289, assurent être Médeména et placent près de Gaza. — D'autres géographes identifient l'antique cité avec les ruines de *Khirbet Ma'an Yunès* (le *Castrum Menænum* du *Codex Theodosianus*), à 4 heures au sud de Gaza. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 230-231. Le nom de Médeména reparaît dans I Paralipomènes, II, 49, où nous lisons que Saaph, fils de Caleb et de Maacha (d'après l'hébreu), fut « père de Médeména », c'est-à-dire qu'il s'établit dans cette ville et en fut le second fondateur ou le restaurateur. Dans ce passage, la Vulgate écrit le nom Madména.

2. MÉDEMÉNA (hébreu : *Madmênâh;* Septante : Μαδεβηνά), ville située probablement dans la tribu de Benjamin. Is., x, 31. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* 1862, p. 288, 289, et beaucoup d'autres après eux, l'ont confondue à tort avec Médeména 1. La prophétie d'Isaïe, où elle est nommée après Anathoth, x, 30, prouve, par tout l'ensemble du contexte, qu'elle était située, au nord de Jérusalem, sur la route que suivait l'armée assyrienne de Sennachérib envahissant la Palestine. Ses habitants, dit le prophète, « s'enfuient » pour échapper aux coups de l'ennemi. Le site est inconnu. Fr. Valentiner, *Beitrag zur Topographie des Stammes Benjamin,* dans la *Zeitschrift der morgenländischer Gesellschaft,* t. XII, 1858, p. 169, l'identifie avec *Schafât,* petit village à trois quarts d'heure de Jérusalem, à l'ouest de la route de Naplouse, où les maisons sont construites avec d'anciens matériaux. J. Murray, *Syria and Palestine,* 1868, p. 307. On ne peut apporter aucune preuve plausible en faveur de cette hypothèse.

MÉDÈNE (PROVINCE) (hébreu : *Madai;* omis dans les Septante ; Vulgate : *Medena provincia*), la Médie. Elle est ainsi appelée par la Vulgate, I Esd., VI, 2, où il est dit que *'Aḥmetâ',* « Ecbatane, » est la capitale de la province de Médie. Voir ECBATANE, II, 2, t. II, col. 1530 et MÉDIE.

MÉDIATEUR (grec : μεσίτης; Vulgate : *mediator*), celui qui est interposé pour ménager les relations entre deux parties. — Les habitants de Galaad demandent à Jephté que le Seigneur « entende entre eux », qu'il soit, d'après la Vulgate, *mediator et testis,* bien qu'il ne s'agisse que d'un serment. Jud., XI, 10. Job, IX, 23, réclame un arbitre, *môkîaḥ,* μεσίτης, entre lui et ses amis. Moïse a été le médiateur de la Loi ancienne transmise par le ministère des anges; il a servi ainsi d'intermédiaire entre Dieu et son peuple. Gal., III, 19, 20. Jésus-Christ est le médiateur de la nouvelle alliance et le seul médiateur entre Dieu et les hommes, médiateur unique, de même que Dieu est unique. I Tim., II, 5. Il n'est pas un simple intermédiaire se contentant, comme Moïse, de transmettre aux hommes ce qui venait de Dieu. Il s'est fait lui-même rédempteur pour tous les hommes, il a souffert et il est mort, afin de lever par là l'obstacle qui empêchait les hommes de communiquer avec Dieu. I Tim., II, 6. Sa médiation n'est donc pas purement attributive et accidentelle, comme celle de Moïse; elle est réelle et naturelle, parce que Jésus-Christ réunit en sa personne la divinité et l'humanité entre lesquelles l'harmonie était à rétablir. Ayant réalisé en lui-même cette harmonie de la manière la plus intime qui se puisse concevoir, il a tout pouvoir et tout droit pour la réaliser entre le Père, dont il est le Fils et l'incontestable mandataire, et les hommes dont il a pris la nature. Ces derniers pourtant ne peuvent profiter de cette médiation qu'autant qu'ils l'acceptent. Cf. Pétau, *De incarnatione,* XIII, I-XIV. La conséquence de cette médiation est l'alliance nouvelle contractée entre Dieu et l'humanité rachetée. Heb., VIII, 6; IX, 15; XII, 24. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1514. H. LESÊTRE.

MÉDIE (hébreu : *Mâdaï,* II (IV) Reg., XVII, 6; XVIII, 11; Esther, I, 3; Is., XIII, 17; XXI, 2; Jer., XXV, 25, LI, 11, 28; Dan., V, 28; VI, 13 (12); IX, I Esd., VI, 2; chaldéen : *Mâdi,* Dan., XI, 1; *Mâdâia',* Dan., VI, 1; Septante : Μῆδοι, IV Reg. XVII, 6; XVIII, 11; Esther, I, 3; Is., XIII, 17; XXI, 2; Jer., XXV, 25, XXVIII (hébreu et Vulgate LI), 28; Dan., IX, 1; V, 28; VIII, 20; I Mach., I, 1; Act., II, 9; I Mach., XIV, 1, 2; Vulgate : *Medi,* dans tous les livres, excepté *Media,* Jer., LI, 28; I Mach., VI, 56; XIV, 1-2; *Medena,* I Esd., VI, 2), contrée d'Asie.

I. DESCRIPTION DE LA MÉDIE. — La situation géographique de la Médie est facile à déterminer, quoique les limites de cette région ne soient pas très précises. Elle était séparée de la Caspienne, au nord, par une chaîne de montagnes aujourd'hui connue sous le nom iranien d'Elburz et plus anciennement *Harabĕrĕzaiti,* ou Ariobarsanès. Les auteurs classiques ne donnent pas de



237. — Carte de la Médie.

nom à cette chaîne, ils parlent seulement de son plus haut sommet que les Grecs appellent Iasonion et qui a 5 700 mètres d'altitude, Ptolémée, VI, II, 4; Strabon, XI, XIII, 10. A l'est, elle confinait à la Parthie dont elle était séparée par le désert; au sud, à la Perse et à l'Élymaide ou Susiane dont elle était séparée par les monts Parachoatras, à l'ouest, à l'Assyrie, dont elle était séparée par les monts Zagrus et Choatras ; au nord-est, à l'Arménie, dont la séparaient le lac Thospitis, diverses montagnes et une partie du cours de l'Araxe. Polybe, V. 44; Strabon, XI, XIII, 1; Pline, *H. N.,* VI, 1; Ptolémée, VI, II, 1-5; divisent la Médie en deux parties : la grande Médie et la Médie Atropatène. Cette dernière ne porta ce nom que depuis le moment où le satrape Atropatès en devint le souverain indépendant, c'est-à-dire depuis la destruction de l'empire perse par Alexandre Arrien, *Anabas.,* III, 8; VI, 29; Diodore de Sicile, XVIII, 3; Strabon, XI, XIII, 1. La Médie Atropatène était la partie nord-ouest de la Médie. Elle était située entre l'Arménie au nord, les Cadusiens à l'est, la grande Médie au sud et l'Assyrie à l'ouest. On y trouve un beau lac salé appelé Kapauta ou Matianus. La principale ville était Gazaca, l'Ecbatane du Nord. Voir ECBATANE 1, t. II, col. 1529. L'Atropatène est un haut plateau dont la partie la plus basse, celle où est situé le lac Kapauta, a 1 300 mètres d'altitude. Les hautes montagnes de l'est et leurs versants du côté de la mer Caspienne étaient le séjour de tribus aryennes qui firent pendant des siècles la guerre aux Mèdes et aux Perses (fig. 237).

La grande Médie avait pour bornes : au nord, l'Hyrcanie; à l'est, la Parthyène; au sud, la Gabiane et le pays des Cosséens; à l'ouest, les monts Zagros et l'Assyrie. Strabon, XI, XIII, 5-6. La majeure partie de la grande Médie se compose de plateaux élevés et froids. Du côté des portes Caspiennes on rencontre au contraire des vallons riants et propres à toutes les cultures. Cette contrée est très favorable à l'élevage des chevaux, elle produisait une herbe que les anciens appellent *herba medica*. C'est là que se fournissaient les haras des rois perses. On appelait ces chevaux niséens (fig. 238) du nom de la plaine (*Nisæi campi*) où ils étaient élevés. Hérodote, VII, 40; Diodore de Sicile, XVII, 100; Élien, *Hist. anim.*, III, 2; Strabon, XI, XIII, 7. Ils figurent dans le tribut payé par les Mèdes aux Assyriens. G. Maspero, *Histoire ancienne*, 1899, t. III, p. 454. A côté des espèces les plus redoutables de bêtes féroces, le lion, le tigre, le léopard, l'ours, on rencontrait beaucoup d'animaux domestiques : l'âne, le buffle, le mouton, la chèvre, le chien, le dromadaire, le chameau à deux bosses. La flore n'était pas moins remarquable. Le pays produit des fruits variés, entre autres le citron que les anciens appelaient *malum medicum*. Virgile, *Georg.*, II, v, 126-135; Pline, *H. N.*, XII, 3. Strabon, XI, XIII, 7, mentionne aussi parmi les produits du pays le *silphium*, mais il était, dit-il, inférieur à celui de la Cyrénaïque. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 453-454. Nombreuses aussi étaient les pierres précieuses, en particulier le lapis-lazzuli. Pline, *H. N.*, XXXVII, 5, 8, 10, 11. Cf. G. Maspero, *ibid.*



238. — Char perse attelé de chevaux niséens. Palais de Persépolis.

Les principales villes de la grande Médie étaient Ecbatane, Ragès, Bagistana, aujourd'hui Behistoun. Voir ECBATANE 1, t. II, col. 1520; RAGÈS. Près de Ragès ou sur le même emplacement que cette ville s'éleva la colonie grecque d'Europos qui devint la capitale des Parthes sous le nom d'Arsacée. Strabon, XI, XIII, 6-Cf. H. Kiepert, *Manuel de Géographie ancienne*, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 40-44.

II. HISTOIRE DES MÈDES. — L'origine aryenne ou japhétique des Mèdes, qui est indiquée dans la Genèse, XI, 2, est également signalée par les historiens de l'antiquité. Hérodote, VII, 62, dit qu'ils se nommaient primitivement Ariens et qu'ils prirent le nom de Mèdes à la suite de l'expédition de Jason et de Médée. Il n'y a pas à tenir compte de cette légende grecque et il faut seulement retenir le témoignage qui les rattache à la race aryenne. C'est là du reste un fait confirmé par la langue qui est du groupe aryen. Cf. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, in-8°, Paris, 1879. Les Mèdes vécurent longtemps en tribus séparées. Hérodote, I, 96. Ces tribus eurent des guerres fréquentes avec les Assyriens, en particulier sous Théglathphalasar III, p. 49, 51. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, in-8°, Paris, 1871, p. 49-51. G. Maspero, *Hist. ancienne*, t. III, p. 142, 153. A l'époque de Sargon, c'est-à-dire vers 710 avant J.-C. un certain nombre de tribus se réunirent autour d'un prince qu'Hérodote, I, 96-98, appelle Déjocès et dont on retrouve le nom sous la forme Dayaoukkou ou Dahyaukâ dans les inscriptions assyriennes, *Annales de Sargon*, lig. 75-77. Cf. J. Oppert, *Records of the past*, t. VIII, p. 33; H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargon's*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 20. Cf. G. Maspero, *Hist. ancienne*, t. III, p. 326. Ce Déjocès, d'abord allié aux Assyriens, avait été plus tard, à la suite d'une campagne de Sargon contre la Médie, en 715, déporté à Hamath en Syrie. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 59. Dans la suite il se rendit indépendant et fut le véritable fondateur du royaume mède. Il profita pour cela des embarras de Sargon occupé à des guerres contre Babylone et la Commagène et par le siège d'Azot. Fr. Lenormant, *Ibid.* Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 566. C'est à l'époque de sa victoire sur les Mèdes que Sargon avait déporté un certain nombre d'Israélites en Médie. Sennachérib remporta quelques victoires sur ce pays, mais ce ne furent que des succès passagers et elles n'empêchèrent pas les Mèdes d'achever l'œuvre de son indépendance. Déjocès avait fondé la ville d'Ecbatane, qui, selon H. Rawlinson, doit être distinguée de l'Ecbatane du sud ou Hamadân (voir ECBATANE 1,

t. II, col. 1529), et d'après G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 325 n. 2, doit être confondue avec elle.

La liste des premiers rois de Médie nous a été transmise par Hérodote, I, 98-107 et par Ctésias, *Epitome Diodori,* 30-32, édit. Gilmore, in-8°, Londres, 1888, p. 97-111. Voici ces deux listes :

LISTE D'HÉRODOTE	années.	LISTE DE CTÉSIAS	années.
. . . .	00	Arbacès.	28
Déjocès.	53	Madaucès.	50
. . . .	00	Sosarmus.	00
. . . .	00	Artycas.	52
. . . .	00	Abianès.	23
. . . .	00	Artæus	40
Phraortes.	22	Artynès	22
Cyaxare	40	Astybarras	40
Astyages	35	Aspadas ou Astyages. . .	00

La liste de Ctésias est une liste de fantaisie faite avec celle d'Hérodote, en répétant les années de règne de deux en deux. Le chiffre de 28 attribué à Arbacès est destiné à rendre la liste vraisemblable. G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 447. Il n'y a donc aucun compte à tenir de cette liste. Cf. Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient,* t. V, 1887, p. 418; Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ktesias,* p. 92-96.

Le successeur de Déjocès, Phraorte ou Fravartisch, l'Arphaxad de la Bible, monta sur le trône vers 655, à l'époque où Assurbanipal était encore tout-puissant. Il commença par s'annexer les petits États voisins et les Perses qu'il vainquit, puis il attaqua le roi d'Assyrie et fut battu et tué. Hérodote, I, 102; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Histoire ancienne,* t. V, p. 424-428; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 454-465. Voir ARPHAXAD, t. I, col. 1030. Le fils de Phraorte, Cyaxare ou Houvakshatara, lui succéda. Ce fut un grand capitaine et un grand administrateur. Il organisa une armée régulière, battit Assurbanipal et assiégea Ninive. La ville fut sauvée grâce à une invasion des Scythes que le roi d'Assyrie appela à son secours. Hérodote, I, 103-104. Délivré d'eux par la trahison et par un immense massacre, Cyaxare s'allia à Nabopolassar, roi de Babylone, et cette fois Ninive succomba sous les coups des deux alliés. Ceux-ci se partagèrent les dépouilles. Le roi des Mèdes eut l'Assyrie proprement dite et ses dépendances du haut Tigre, ainsi que les régions du nord et de l'est. L'Arménie ruinée par les Scythes tomba également en son pouvoir ainsi que la Cappadoce et quelques pays voisins. Trois ans après la chute de Ninive, Cyaxare réclama un otage scythe qui s'était réfugié chez Alyatte, roi de Lydie, et après des alternatives de victoires et de défaites conclut avec lui un traité qui donnait pour limite aux deux royaumes l'Halys, rivière qui partage la Cappadoce. Il scella l'alliance par le mariage de son fils Astyage ou Aytahaga, en assyrien Ischtouvigou, et mourut l'année suivante, 584 avant J.-C. Hérodote, I, 103-106, 16, 73-74; cf. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 428-435; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 465-472, 480-486, 521, 525-530.

Le règne d'Astyage fut long et, pendant les trente premières années, sans événement important. La fin en fut marquée par la révolte de Cyrus, fils de Cambyse, roi de Perse, qui secoua le joug du roi de Médie, et substitua la suzeraineté des Perses à celle des Mèdes. Ce ne fut guère qu'une transformation intérieure; pour les peuples voisins ce fut toujours l'empire des Mèdes e des Perses. Hérodote, I, 46, 74-75, 107-130; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 435-444; G. Maspéro, *Hist. anc.,* t. III, p. 595-500. Voir CYRUS, t. II, col. 1191.

Cyrus étendit rapidement son empire. Il défit Crésus, roi de Lydie, s'empara de Sardes et, après la Lydie, soumit les cités grecques de la côte, la Carie, la Lycie et les régions orientales de l'Iran. Maître de ce vaste domaine, il attaqua l'empire babylonien, s'empara de Babylone et délivra le peuple juif de la captivité. Hérodote, I, 188-191; Xénophon, *Cyropédie,* VII, 5; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 451, 453; 476-499; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 613-617, 634-637. Ainsi s'accomplirent les prophéties. Le successeur de Cyrus, Cambyse, agrandit encore l'empire médo-perse; il conquit l'Égypte. Une expédition malheureuse contre l'Éthiopie augmenta les crises d'épilepsie auxquelles il était sujet et il mourut sans qu'on sache s'il avait été assassiné ou s'il s'était donné la mort. Hérodote, III, I, 4, 7-38, 44, 61-66, 89, 139, 181; Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist anc.,* t. VI, p. 1-13; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 655-671. Pendant l'expédition de Cambyse en Égypte, un mage nommé Gaumata s'était emparé du trône en se donnant faussement pour Smerdis, fils de Cyrus. Après la mort de Cambyse, Darius conjuré avec six autres Perses le tua et fut proclamé roi en avril 521. Il régna jusqu'en 485.

Darius Ier affermit la domination médo-perse en Égypte, soumit une partie de l'Inde, les îles de la mer Égée, la rive européenne du Bosphore et de l'Hellespont et une partie de la région du Caucase. Il réprima une révolte de Babylone et entreprit une campagne malheureuse contre les Scythes. Ses armées furent encore battues par les Grecs à Marathon. Ce fut lui qui divisa l'empire en vingt satrapies. La Palestine était sous sa dépendance et il se montra bienveillant pour les Juifs. Voir DARIUS Ier, t. II, col. 1209. Son successeur, Xerxès ou Ksayârsâ, de 485 à 465, est surtout célèbre par ses luttes contre les Grecs et ses défaites à Salamine et à Platée (480-479). Il mourut assassiné par deux de ses officiers. C'est lui que la Bible désigne sous le nom d'Assuérus. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1141; ESTHER, t. II, col. 1973. Les règnes des successeurs de Xerxès n'ont point d'intérêt pour l'histoire biblique; il n'est de nouveau question de l'empire médo-perse qu'à l'occasion de sa destruction par Alexandre, roi de Macédoine, vainqueur de Darius III Codoman. Cette destruction avait été annoncée par Daniel.

Comme l'avait prédit le prophète, les Grecs détruisirent l'empire médo-perse et Alexandre fut maître de l'Asie jusqu'à l'Inde. I Mach., I, 1. Voir DARIUS III CODOMAN, t. II, col. 1306. Cependant la province de Médie ne fut jamais complètement soumise aux Grecs. Atropatès, satrape de la petite Médie, en conserva le gouvernement, Justin, XIII, IV, 12; il se rendit plus indépendant encore à la mort d'Alexandre et se proclama roi. C'est de lui que cette partie de la Médie prit le nom d'Atropatène. Sa dynastie régnait encore sur ce pays au temps de Strabon. Strabon, XI, XIII, 1. Cf. J. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* trad. franç., in-8°, t. II, Paris, 1884, p. 32, 134, 437, 750; t. III, 1885, p. 80, 344, 599. La grande Médie eut sous Alexandre pour satrape Pithon, qui conserva son gouvernement après la mort du roi, Justin, XIII, IV, 12; après lui Orutabès gouverna la province. Diodore de Sicile, XIX, XLVI, 5. Séleucus Ier Nicator occupa la Médie, mais il ne s'y établit pas solidement. Antiochus III fit aussi des expéditions dans ce pays et confia la satrapie de Médie à Molon, Polybe, V, XL, 7. I. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* t. II, p. 32, 134, 252, 287, 360; t. III, p. 344.

Ces expéditions continuèrent sous Antiochus IV. I Mach., VI, 56. La Médie fut ensuite conquise par les Arsacides, rois des Parthes, et incorporée à leur empire. I Mach., XIV, 1-3. Voir ARSACE, t. I, col. 1034. Ragès ou Europos prit alors le nom d'Arsacéia. Strabon, XI, XIII, 6. Les Arsacides conclurent de nombreuses alliances matrimoniales avec les descendants d'Atropatès, souverains de la Médie Atropatène. Strabon, XI, XIII, 1.

III. MŒURS ET COUTUMES DES MÈDES. — La religion des

Mèdes était celle de Zoroastre. Elle reposait essentiellement sur la croyance à deux principes, Ormuzd ou Ahouramazdâ (fig. 239), principe de la lumière et du bien,



239. — Ahouramazdâ. Persépolis.
D'après Texier, *Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie,* 2 in-f°, Paris, 1840-1852, pl. 111 *bis.*

et Ahriman ou Angrômainyous, principe des ténèbres et du mal. Ormuzd et Arhiman sont secondés dans leur œuvre bienfaisante ou malfaisante par des génies de différents ordres. Dans l'ordre du bien, les génies supérieurs sont les Ameschaspentas et les génies d'ordre secondaire les Yozatas. Les suppôts d'Ahriman sont les Darvand et les Daévas. Tiraillé entre les deux principes, l'homme doit s'efforcer d'agir selon la justice, c'est-à-dire de suivre l'impulsion d'Ormuzd et de ses auxiliaires. S'il sort de la voie droite, il ne peut y rentrer que par le repentir et la purification. Il doit bien traiter les animaux bienfaisants, créatures d'Ormuzd, et détruire les animaux nuisibles, créatures d'Ahriman. La polygamie est encouragée. Après la mort, les corps étaient exposés à l'air et livrés en pâture aux bêtes de proie. On recueillait ensuite les os et on les enfermait dans un petit tombeau de terre ou de pierre ou dans un monument creusé dans le roc ou élevé au-dessus de la plaine. L'âme du juste allait dans des plaines lumineuses, l'âme du coupable vers les régions ténébreuses et empestées du nord. Ni Ormuzd, ni Ahriman, ni les génies des différents ordres n'avaient de temples ni de statues; on leur dressait sur les collines, dans les palais ou dans les villes, des autels sur lesquels on allumait du feu en leur honneur. On leur offrait des parfums et des fruits et on leur sacrifiait des animaux. Le roi était l'image d'Ormuzd ici-bas. Phanias d'Éphèse, *Fragmenta Historicorum Græcorum,* 9, édit. Didot, t. II, p. 296. Lui seul pouvait se passer de l'intermédiaire des Mages. Les Mages étaient les prêtres. Ils formaient une caste et étaient soumis à de nombreuses pratiques de purification, entre autres à l'abstinence de viande. Fr. Lenormant-E. Babelon, *Hist. anc.,* t. V, p. 385-417; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. III, p. 377-395.



240. — Soldats mèdes et perses. Palais de Persépolis.
D'après Coste et Flandin, *Voyage en Perse, Perse ancienne,* t. II, pl. C, planches. Le premier et le troisième personnages sont mèdes.

Les anciens Mèdes (fig. 240) étaient un peuple guerrier. Hérodote, VII, 61; Strabon, XI, XIII, 6, 9, signalent leur habileté à tirer de l'arc. Voir Arc, t. I, col. 897. Ils avaient

aussi une excellente cavalerie. Strabon, XI, XIV, 2, 12. D'après Xénophon, *Cyrop.*, II, I, 7, ils ne combattaient jamais pour le pillage, mais uniquement pour l'honneur. L'armée des Mèdes se composa d'abord de contingents fournis par les diverses tribus. Cyaxare organisa une armée régulière en séparant les corps de troupes d'après leurs armes. Hérodote, I, 103. Les fantassins étaient coiffés d'un bonnet de feutre à forme haute qu'on appelait tiare; ils étaient vêtus de tuniques longues aux manches amples (fig. 241), garnies parfois de plaques de



241. — Soldat mède à tunique longue et amples manches, portant le carquois. Persépolis. Bas-relief de la salle hypostyle de Xerxès. Moulage du Musée du Louvre.

fer, ils portaient des jambières et des brodequins en cuir mou. Leurs armes étaient la pique, une courte épée, un



242. — Cavalier mède. Cylindre mède. Bibliothèque nationale.

ou deux javelots légers, un arc et des flèches. Les cavaliers (fig. 242) étaient vêtus de la même façon, ne se servaient ni de selles, ni d'étriers, et avaient les mêmes armes que les fantassins. Hérodote, VII, 61, 62, 86. Cf. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 465-466. Les Perses adoptèrent ce costume après qu'ils eurent conquis la Médie. Hérodote, VII, 61-62; Xénophon, *Cyropédie*, I, III, 2; Strabon, XI, XIII, 9. Voir t. I, fig. 587, col. 1886. Avant la conquête du pays par les Perses, les mœurs des Mèdes étaient austères, mais ils prirent les habitudes de luxe de leurs vainqueurs, du moins les habitants de la grande Médie, car les montagnards de l'Atropatène conservèrent leurs mœurs rudes en même temps que leurs habitudes de brigandage. Strabon, XI, XII, 5; XIII, 11. Les rois de Médie étaient de la part de leurs peuples l'objet d'une adoration religieuse, ils étaient obligés d'avoir cinq femmes. Strabon, XI, XIII, 11. A partir de la conquête de la Médie par les Perses, les mœurs, les usages, la vie des deux peuples se confondirent. Hérodote, XI, XIII, 11. La garde des rois de Perse se composait de Mèdes et de Perses (fig. 243).



243. — Gardes du roi Darius. Suse. Musée du Louvre.

III. Les Mèdes dans la Bible. — Les Mèdes descendaient de Japheth par Madaï, son troisième fils. Gen., X, 2; I Par., I, 5. Voir Madaï, col. 531. Il est question pour la première fois des Mèdes dans la Bible à l'occasion de la prise de Samarie par les Assyriens. Le vainqueur transporta une partie des captifs dans les villes des Mèdes. IV (II) Reg., XVII, 6; XVIII, 11. L'auteur du livre de Tobie nous montre ces captifs établis en Médie. Raguël et Gabélus étaient au nombre des Israélites transportés dans ce pays. Raguël était très probablement établi à Ecbatane. Septante, Tob., III, 7; VI, 5, IX, 2; *Vetus Itala*, VI, 10. Les Septante, VI, 9, et la Vulgate, III, 7, et VI, 9, portent par erreur Ragès. Cela est évident par le verset qui dit que Gabélus et Raguël habitaient des villes éloignées. Tob., IX, 5. Gabélus était fixé à Ragès. Tob., I, 16; IV, 21, V, 8; IX, 3, 6. Dans ce der-

nier verset les Septante n'ont pas le nom de la ville. Voir Ecbatane 1, t. II, col. 1520; Gabélus, t. III, col. 21; Ragès; Raguel. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., in-12, Paris, 1899, t. II, p. 178; Id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., in-12, Paris, 1902, t. IV, p. 572-576. Après la mort de ses parents le jeune Tobie se fixa à Ecbatane. Tob., XIV, 14-16 (texte grec). La Vulgate ne nomme pas la ville.

Au début du livre de Judith, il est question d'Arphaxad, roi des Mèdes, qui, après avoir conquis un grand nombre de nations, bâtit Ecbatane. Judith, I, 1-4. Le roi dont il s'agit ici porte un nom qui est inconnu dans la liste des rois de Médie. C'est probablement une erreur de transcription pour Aphraate ou Phraorte, fils et successeur de Déjocès, 647-625 avant J.-C. Dans les versets suivants est racontée la campagne de Nabuchodonosor, c'est-à-dire d'Assurbanipal, contre Arphaxad et sa défaite en une plaine appelée *Ragau* dans le grec et dans la Vulgate, et *Doura* dans la version syriaque. Judith, I, 5-6. Voir Ragau; Assurbanipal, t. I, 1144; Arphaxad, t. I, 1030. Assurbanipal raconte dans l'inscription d'un cylindre qu'il a battu *Birizhatri*, chef de la Médie, ainsi que ses alliés, et qu'il les emmena captifs à Ninive. Cyl. A, col. III, IV; G. Smith, *History of Assurbanipal*, in-4o, Londres, p. 97; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 178; *British Museum, A guide to the Babylonian and Assyrian antiquities*, Londres, in-8o, 1900, p. 197, no 12.

Isaïe, XIII, 17-18, annonce que les Mèdes marcheront contre Babylone et en extermineront les habitants. « Voici que j'excite contre eux les Mèdes qui ne font pas cas de l'argent et qui ne convoitent pas l'or. De leurs arcs, ils abattront les jeunes gens. Ils seront sans pitié pour le fruit des entrailles. Leur œil n'épargnera pas les enfants. » Il renouvelle cette menace, XXI, 2 : « Monte, Élam (la Perse)! assiège, Médie! » Jérémie, LI, 11, 28, annonce également le châtiment de Babylone par les Mèdes. « Jéhovah a excité l'esprit des rois de Médie parce qu'il veut détruire Babylone. Préparez contre elle les nations, les rois de Médie, ses gouverneurs et tous ses chefs, et tout le pays sous leur domination. » Il annonce également que les rois d'Élam et des Mèdes boiront la coupe de la colère divine. Jer., XXV, 25. Daniel expliquant à Baltassar le sens du mot *Perês* ou Pharès, le traduit ainsi : Ton royaume a été partagé (*perisat*) et il a été donné aux Mèdes et aux Perses. Dan., V, 26-28. La même nuit l'armée des Mèdes et des Perses entrait à Babylone et Baltassar, roi de Chaldée, était tué; Dan., V, 30; Hérodote, I, 191; Xénophon, *Cyrop.*, VII, V, 26-31. Voir Baltassar 2, t. I, col. 1420; Cyrus, t. II, col. 1192. Le gouverneur de Babylone après la prise de cette ville est appelé par la Bible Darius le Mède, Dan., V, 31 (hébreu, V, 1); cf. IX, 1; XI, 1; le personnage dont le nom assyrien est Ugbaru était le chef de l'armée qui avait pris Babylone. Il exerça le pouvoir souverain jusqu'à l'arrivée de Cyrus, trois mois après. Voir Darius le Mède, t. II, col. 1297. Il se montra très bien disposé à l'égard de Daniel et en fit un des trois ministres qui étaient placés au-dessus des 120 satrapes. Dan., VI, 1-2 (hébreu, VI, 2-3). Cependant les satrapes, jaloux de l'influence de Daniel, obtinrent que Darius portât un édit d'après lequel quiconque adresserait une prière à un homme ou à un Dieu autre que lui serait jeté dans la fosse aux lions. A cette occasion et à plusieurs autres reprises, Daniel signale une coutume suivant laquelle lorsqu'un écrit est signé du roi, il est irrévocable selon la loi des Perses et des Mèdes. Dan., VI, 8, 12, 15 (hébreu, 9, 12, 16). Lorsque le gouverneur de Syrie, contestant l'existence de la permission donnée par Cyrus, essaya d'empêcher Zorobabel de reconstruire le Temple ainsi que l'avait permis Cyrus, celui-ci s'adressa à Darius Ier, son successeur, et l'édit fut retrouvé à Ecbatane, capitale de la grande Médie. Esd., VI, 2. Voir Ecbatane, 2, t. II, col. 1528; Daniel, t. II, col. 1250-1251. Dans une vision, Daniel avait vu la destinée de l'empire des Mèdes et des Perses sous le symbole d'un bélier à deux cornes, terrassé par le bouc, c'est-à-dire par le roi de Javan ou le roi des Grecs, Alexandre. Dan., VIII, 3-8, 20. C'était la répétition sous une autre forme de la vision du colosse où l'empire médo-perse était représenté par la poitrine et les bras d'argent, Dan., II, 32, 39, et devait céder la place à l'empire grec représenté par le ventre et les cuisses d'airain. C'était encore ce qu'il avait vu dans la vision de l'ours et du léopard, Dan., VII, 5-6; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 390-394. Isaïe, XIII, 17, fait allusion à la réputation des Mèdes comme archers; Jérémie, L, 42, à l'excellence de leur caractère; Isaïe, XIII, 17, à leur désintéressement.

La victoire des Grecs, ayant à leur tête Alexandre, roi de Macédoine, sur Darius, roi des Perses et des Mèdes, est mentionnée dans I Mach., I, 1. Voir Darius III Codoman, t. II, col. 1306. Lysias revenait d'une expédition en Médie, lorsqu'il prit la direction des affaires sous Antiochus V. I Mach., VI, 56. Les Parthes (Perses) conquirent la Médie, c'est pourquoi Arsace est indiqué comme roi de Perse et de Médie, Démétrius II essaya en vain de lui prendre ce pays; il fut battu et fait prisonnier. I Mach., XIV, 1-3. Voir Arsace, t. I, col. 1034. Dans I Mach., VIII, 8, la Médie est nommée parmi les pays que les Romains donnèrent à Eumène II, roi de Pergame. C'est une erreur de transcription. Il s'agit ici de la Mysie. Voir Eumène II, t. I, col. 2043. Dans le Nouveau Testament il est question de Juifs ou de prosélytes habitant la Médie parmi les auditeurs de saint Pierre, dans le discours qu'il prononça au Cénacle, le jour de la Pentecôte. Act., II, 9.

IV. Bibliographie. — Fr. Lenormant. *Lettres assyriologiques*, 1e série, in-4o, Paris, 1871; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 4e édit., in-8o, Londres, 1879, t. II; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, in-8o, Paris, 1879; A. Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes*, in-4o, Bruxelles, 1883; J. V. Praek, *Medien und das Haus der Kyaxares*, in-8o, Berlin, 1890; F. H. Weisbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinscriften*, in-4o, Leipzig, 1893.

E. Beurlier.

MÉDISANCE (hébreu : *rakil, dibbâh*, etc.; Septante : βλασφημία, καταλαλιά, λαλία, λοιδορία, ψόγος; Vulgate : *detractio, blasphemia, vituperatio*, etc.), propos malveillant. Dans le langage moderne, qui est plus précis, la « médisance » s'entend proprement de la révélation par paroles des fautes ou des défauts du prochain et la « calomnie » des accusations mensongères portées contre le prochain. Ces distinctions n'existent pas dans l'Écriture et la médisance, conformément à l'étymologie de ce mot, *maledicentia*, s'entend de toutes les paroles mauvaises, vraies ou fausses et plus ou moins injurieuses, qu'on profère contre quelqu'un. Outre les mots indiqués ci-dessus, qui s'appliquent plus spécialement aux propos malveillants, il y a dans la Bible, dans le texte original comme dans les versions, nombre d'autres termes qui désignent des injures ou des outrages et qui se rencontrent dans des phrases qui condamnent ou blâment la médisance et les médisants.

1o Les livres de l'Ancien Testament, et particulièrement les livres sapientiaux, et dans le Nouveau Testament les Épîtres s'élèvent souvent contre ce vice, parce que les conséquences en sont funestes. Ps. XLIX, 19-21; CVIII, 20; XXXIX, 9-10; Prov., XVI, 27-30; XXI, 28; CXIX, 5; XVIII, 6-7; XXIV, 28; XXVI, 20-24; XXX, 10; Eccli., XXVIII, 13-21; I Cor., V, 4, 11; VI, 10; Jac., III, 6. Le juste ne doit médire de personne. Ps. XIV, 3; Tit., III, 2; Jac., IV, 11; Ps. XIV, 5; XXXIII, 13; C, 5; Prov., X, 18; XI, 13; XX, 19; Sap., I, 11; Eccli., V, 14, 16; Jer., VI, 28; Rom., I,

30; II Cor., XII, 20; I Tim., III, 11; Tit., II, 3; I Pet., II, 1. — C'est la langue qui est l'instrument de la médisance et elle donne la mort ou la vie, selon qu'elle parle bien ou mal. Prov., XVIII, 21; Jac., III, 8-9. Aussi le mot « langue » est-il assez souvent employé dans l'Écriture dans le sens de médisant ou de médisance, Ps. CXL, 12 (hébreu), « l'homme de langue » pour qui parle mal, « langue de mensonge » ou langue trompeuse, Ps. CVIII, 2; Prov., IV, 17; XII, 19 (cf. 22); XXVI, 28; « la langue double, » Eccli., V, 11; « langue troisième, » Eccli., XXVIII, 15. Cf. dans l'hébreu, Job, V, 21; Jer., XVIII, 18; Ezech., XXXVI, 3. La médisance n'est souvent que calomnie et mensonge, Prov., X, 18; XIV, 5, 25; mais même quand elle dit des choses vraies, si l'on n'est pas tenu par devoir ou par justice à révéler le mal du prochain, on est répréhensible et digne de blâme. Lev., XIX, 16; Eph., IV, 31; I Pet., III, 10; Prov., VIII, 13; cf. Rom., III, 8; II Tim., III, 3. Il faut imiter l'exemple des anges qui ne disent du mal de personne. II Pet., II, 11; Juda, 9.

2° L'Écriture rapporte plusieurs exemples de médisance et de calomnie, celui du serviteur de Miphiboseth, II Reg., XIX, 27; des Chaldéens qui accusent les compagnons de Daniel auprès de Nabuchodonosor, Dan., III, 8; des ennemis des Juifs revenus de captivité écrivant contre eux à Artaxerxès. I Esd., IV, 6-16, etc. — Les saints de l'Ancien Testament, Ps. XXX, 13-14; XL, 6; XXVI, 12; XXXIV, 11; Jer., XV, 10; Jésus-Christ, Matth., XI, 19; Marc., IX, 39; Luc., II, 34; les Apôtres, Act., XIX, 9; XXIV, 5; XXVIII, 22; II Cor., VI, 8, et les premiers chrétiens, Matth., V, 11; Luc., VI, 22; I Pet., II, 12; IV, 4, furent en butte à la médisance. Saint Paul, Tit., II, 8; III, 2, et saint Pierre, I Pet., III, 16, recommandent aux fidèles de ne pas fournir de prétexte aux médisants, afin qu'ils n'aient pas occasion de déshonorer l'Évangile, Rom., XIV, 16; cf. II, 34; II Pet., II, 2; Tit., II, 5; I Tim., VI, 1, mais quand ils sont irréprochables, ils doivent supporter avec patience un mal qu'ils ne peuvent éviter, I Pet., III, 9; cf. I Cor., IV, 13; à l'exemple de Jésus-Christ. Matth., XXVII, 39; Marc., XV, 32; Joa., IX, 28; I Pet., II, 23; IV, 14.

MÉDISANT (hébreu : *nirgân,* Prov., XVI, 28; XVIII, 8; XXVI, 20, 22; *rakil,* Lev., XIX, 16; Prov., XI, 13; XX, 19; Ezech., XXII, 9; Septante : καταλαλων (κατάλαλος), Rom., I, 30; δίγλωσσος; λοίδορος; Vulgate : *detractor,* etc.), celui qui dit du mal des autres. Voir MÉDISANCE.

MÉDITERRANÉE (MER). Ce nom ne se trouve pas dans la Vulgate (l'expression *per mediterranea* de II Mach., VIII, 35, sous-entend *loca,* comme le grec original διὰ τῆς μεσογείου sous-entend ὁδοῦ, « par le chemin situé au milieu des terres »), mais la mer ainsi appelée est bien connue dans la Bible; elle a même un rôle physique et historique qu'il est important de signaler.

I. NOMS. — La Méditerranée porte dans l'Écriture les noms suivants : *Hay-yâm hag-gâdôl;* Septante : ἡ θαλασσά ἡ μεγάλη, « la Grande Mer. » Num., XXXIV, 6, 7; Jos., I, 4; IX, 1; XV, 47; XXIII, 4; Ezech., XLVII, 15, 19, 20. Dans le monde connu des Hébreux, c'était, en effet, la plus vaste. — *Hay-yâm hâ-aḥărôn;* Septante : ἡ θάλασσα ἡ ἐσχάτη, « la mer Postérieure » ou « Occidentale », ἡ θάλασσα ἡ ἐπὶ δυσμῶν; Vulgate : *mare novissimum, occidentale.* Deut., XI, 24; XXXIV, 2; Joël, II, 20; Zach., XIV, 8. On sait que les Hébreux déterminaient les points cardinaux en regardant l'orient; la Méditerranée était donc « derrière » celui qui se tournait vers le levant et par là même « à l'occident ». — *Yâm Pelistim;* Septante : ἡ θάλασσα τῆς Φυλιστιείμ; Vulgate : *mare Palæstinorum,* « mer des Philistins, » parce qu'elle baignait le territoire de ce peuple, c'est-à-dire le sud-ouest de la Palestine. Exod., XXIII, 31. — *Yâm Yâfô;* Septante : θάλασσα Ἰόππης, « la mer de Joppé, » ou de Jaffa, le port le plus important de la côte palestinienne. II Par., II, 16; I Esd., III, 7. — Le plus souvent même la Bible emploie simplement le terme général, *hay-yâm,* ἡ θάλασσα, « la mer, » le contexte indiquant suffisamment qu'il s'agit de la Méditerranée. Num., XIII, 30; XXXV, 5; Jos., XVI, 8; III Reg., V, 9; XVIII, 43; 44; Ezech., XXVI, 17, etc. La Vulgate a cru quelquefois devoir spécifier : « la mer qui regarde l'occident, » Num., XXXV, 5; « la grande mer. » Jos., V, 1; XV, 4. — La Méditerranée était également, pour les Assyriens, « la mer du soleil couchant, » *tiâm-tiv sa šul-mu šam-ši.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 220; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 512. Pour les Égyptiens, c'était la « Très Verte», *Ouaz-oïrit.* Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 17. Les Grecs l'appellent ordinairement « la mer »; les Latins, « Mer intérieure. »

II. LA CÔTE SYRIENNE DE LA MÉDITERRANÉE. — Nous n'avons point à décrire ici la Méditerranée dans son ensemble. Ne l'envisageant qu'au point de vue biblique, nous montrerons son rôle physique dans la formation de la côte syrienne, ou, plus exactement, des côtes phénicienne et palestinienne, qui appartiennent plus spécialement à l'Écriture. Voir fig. 244.

En suivant sur une carte la ligne qui marque le littoral méditerranéen depuis Beyrouth au nord jusqu'à l'*ouadi Ghazzéh* au sud, on voit qu'elle s'infléchit légèrement du nord-nord-est au sud-sud-ouest. Elle présente en même temps deux aspects différents, déterminant par là le caractère de deux peuples distincts d'origine et de mœurs, quoique extrêmement rapprochés par la langue et les relations historiques. De Beyrouth au Carmel, elle est dentelée comme une scie, marquée de distance en distance par des pointes peu proéminentes, il est vrai, assez saillantes néanmoins pour former deux parties bien opposées. Ces promontoires portent le nom de *râs* ou *cap : râs Damûr, râs el-Abiad, râs en-Naqûrah.* Les sinuosités plus ou moins prononcées de cette ligne brisée viennent aboutir à une échancrure plus profonde, qui est la baie de Saint-Jean-d'Acre, trait caractéristique de cette partie du rivage syrien. Les pointes avancées ont servi d'assiette à des villes qui s'étagent à égale distance les unes des autres, Beyrouth, Sidon, Tyr et Akka. Au-dessous du Carmel, il n'y a plus qu'une ligne presque absolument droite. Un petit promontoire à Athlit, deux ou trois petites baies à Tantûrah, une anse étroite à Césarée, l'affreuse rade de Jaffa, quelques criques ensablées plus bas, c'est tout ce qui vient en briser la monotone rigidité. C'est une barrière uniforme et nue, composée de dunes de sables, contre laquelle les flots de la mer déposent un long ruban d'écume.

D'où vient au rivage ce modelé spécial, qui, nous le verrons, a eu ses conséquences dans l'histoire? La forme des côtes dépend en chaque point de la puissance mécanique des vagues s'exerçant contre la terre ferme, de la structure antérieure du littoral et des mouvements qui peuvent en affecter l'équilibre. On sait quelle est la force érosive de la mer. En dehors même de la marée, les vents qui soufflent du large, où nul obstacle ne les contrarie, poussent vers la terre des flots souvent impétueux. Sous le choc de ces masses liquides, les roches tant soit peu meubles se désagrègent et l'eau s'enfonce comme un coin à travers les fentes qu'elle rencontre. La vague ramène avec elle les matériaux ainsi désagrégés, qui accroissent sa puissance, et elle s'en sert comme d'une mitraille pour attaquer de nouveau le rivage exposé à son action. On voit dès lors comment certaines parties se creusent plus rapidement, sont plus profondément rongées que les autres, suivant le degré de résistance ou l'état de fendillement des roches. Ces inégalités engendrent des *criques* ou des *anses* plus ou moins découpées en arc de cercle. Ajoutons par ailleurs que les lits d'écoulement taillés par les fleuves entament

les bords de la mer et permettent à celle-ci d'envahir avec plus de facilité le continent. « Les progrès de l'érosion marine, favorisés par l'inégale résistance des roches, peuvent même, à la longue, amener la formation d'*îles* en avant des côtes. » A. de Lapparent, *Leçons de géographie physique,* Paris, 1898, p. 262, 266.

Il est facile, à la lumière de ces principes, de comprendre la formation des côtes phénicienne et palestinienne. La première, que nous considérons depuis Beyrouth jusque vers le *râs en-Naqûrah,* est parallèle au Liban et à son prolongement galiléen. La montagne projette ses racines jusqu'au rivage; les puissants éperons qui se détachent du massif principal viennent se terminer par autant de caps, dont les flancs sont coupés à pic. Ces contreforts, qui servent de socle aux grandes cimes du Liban, sont seulement séparés par des vallées plus ou moins larges, à travers lesquelles s'échappent les torrents. Renan, *Mission de Phénicie,* Paris, p. 836, a donc bien défini la Phénicie, lorsqu'il a dit qu'elle « ne barques s'agrandirent; ils utilisèrent tous les accidents de terrain pour créer des bassins où les navires fussent protégés; ils profitèrent même des lignes de récifs qui, dans certains endroits, brisent l'élan de la vague, et en arrivèrent, au moyen d'enrochements artificiels, à avoir des ports fermés par une chaîne. C'est ainsi que la Méditerranée a contribué, pour sa part, à faire des Phéniciens le premier peuple marin. Cf. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité, Phénicie,* Paris, 1885, p. 8, 378.

A partir du *râs en-Naqûrah,* la ligne devient plus droite, mais pour s'arrondir bientôt en arc de cercle entre Saint-Jean d'Acre et Khaïfa. Cette large échancrure est sans doute un reste des vieux âges géologiques, une sorte d'estuaire rappelant l'époque où les eaux méditerranéennes pénétraient au cœur de la Palestine et faisaient de la plaine d'Esdrelon un vaste et superbe lac. Du Carmel à l'ouadi Ghazzéh, les conditions ne sont plus les mêmes que sur la côte phénicienne. Au lieu d'une étroite bande de terre resserrée entre les montagnes et



244. — Carte de la Méditerranée.

fut pas un pays, mais une série de ports, avec une banlieue assez étroite ». Et cependant cette contrée, qui devait devenir le berceau de la navigation, n'offre aucun de ces vastes bassins naturels, aucune de ces rades bien closes qui s'ouvrent sur beaucoup de côtes. Mais les premiers navigateurs ne demandaient pas tant : une anse pour se réfugier et plier leurs voiles, une grève de sable où faire échouer leurs barques, c'est tout ce qu'il leur fallait. Et c'est précisément la configuration même du terrain qui contraignit les Phéniciens de se lancer sur la mer. La plaine côtière, resserrée entre celle-ci et la montagne, assez large par endroits pour offrir une place aux villes, aux vergers et aux champs, est coupée par des torrents que les pluies d'automne ou la fonte des neiges rendent infranchissables. Comment les villes disséminées sur ce cordon maritime pourront-elles communiquer ensemble pendant une partie de l'année? La voie de mer était, en somme, la plus facile. Le matelot se contenta d'abord de longer la côte en la serrant de très près, cherchant, pendant la tempête ou la nuit, un abri entre les saillies de la montagne, dans les petites anses ménagées par la nature. Les Phéniciens recherchèrent surtout, pour placer leurs premières bourgades, les points les plus faciles à défendre et en même temps les plus faciles à reconnaître du large, comme les îlots et les promontoires. Leurs ports primitifs furent de simples petits ports de pêche, comme l'indique le nom de Sidon, hébreu : *Ṣîdôn,* « pêcherie. » Avec le temps, leurs

la mer, nous voyons une plaine qui va s'élargissant à mesure qu'elle avance vers le sud. Avec ses collines sablonneuses et ses mamelons cultivés ou boisés, elle rappelle les vagues qui la recouvrirent autrefois et auxquelles elle doit son origine. Elle n'est autre chose, en effet, qu'une plage soulevée, qui peu à peu a rejeté la mer loin des monts de Samarie et de Judée, dont elle baignait le pied, aux âges préhistoriques. Nous avons ici une côte plate, et, comme sur tous les terrains de ce genre, la mer y rejette, sous la forme d'un cordon littoral, les graviers, sables et limons que le courant qui longe le rivage peut charrier. Séchées par un soleil ardent, poussées et amoncelées par le vent, ces matières très meubles ont formé des dunes parfois assez hautes. Leur masse légère a fini par combler quelques vieux ports, et, comme en Égypte, est en train de faire un linceul aux antiques cités. On croit aussi que les courants qui charrient le long de la côte le limon du Nil ont contribué à rectifier le littoral. Et ainsi le fleuve d'Égypte aurait non seulement formé le Delta, mais encore fourni son apport au littoral palestinien. En avant de ces plages, et parallèlement au rivage, il existe tout un cordon de récifs, constituant tantôt des brise-lames, tantôt des écueils dangereux, comme à l'entrée du port de Jaffa. Ces rochers qui longent la côte, à quelques centaines de mètres, le plus souvent à fleur d'eau, sont des grès calcarés-siliceux, de formation moderne, remplis de pétoncles (*Pectunculus violacescens*). Ils sont ainsi pro-

duits par l'agglutination du sable et d'un grand nombre de coquillages, au moyen d'un ciment siliceux déposé par les eaux de la mer. Cf. L. Lartet, *Géologie,* dans le *Voyage d'exploration à la mer Morte* du duc de Luynes, Paris, t. III, p. 199; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du Monde,* t. XLII, p. 161, 162.

Les ports ou vestiges de ports que l'on rencontre au sud de Saint-Jean d'Acre, sont : *Khaïfa,* au-dessous du Carmel; *Athlit,* l'ancien *Castellum Peregrinorum; Tantûrah,* qui représente la vieille cité royale chananéenne de *Dor* (voir DOR, t. II, col. 1487); *Qaïsariyéh,* l'ancienne *Césarée* (voir CÉSARÉE DU BORD DE LA MER, t. II, col. 456); *Jaffa,* l'antique *Joppé.* Voir JOPPÉ, t. III, col. 1631. Au-dessous de cette dernière ville, on trouve à peine des traces de port. Un peu au sud du *Nahr Rûbîn,* se développe une petite baie, qui s'arrondit entre deux promontoires; elle constituait autrefois l'établissement maritime de Jamnia, aujourd'hui *Yebnéh.* Voir JAMNIA, t. III, col. 1115. Plus bas, quatre kilomètres à l'ouest d'*Esdûd,* l'ancienne *Azot* des Philistins, on aperçoit les ruines d'un petite ville et d'une forteresse commandant une rade, aujourd'hui solitaire. C'est *Minet Esdûd,* l'*Azot maritime,* Ἄζωτος παράλιος de certains auteurs. Il faut descendre jusqu'à Ascalon pour trouver des ruines assez considérables. Voir ASCALON, t. I, col. 1060. Enfin *Gaza* avait, elle aussi, son comptoir maritime vers le nord-nord-ouest, dans un endroit appelé *El-Minéh.* Voir GAZA, t. III, col. 118. En résumé, plus on descend vers le sud, plus le relief de la côte méditerranéenne s'efface, plus elle devient inhospitalière, dépourvue de ports. Si le littoral phénicien a comme poussé l'homme vers la mer, le littoral palestinien a été plutôt pour les Hébreux une barrière. Au lieu d'en faire un peuple marin, Dieu les a longtemps séparés des autres nations, les enfermant dans une triple barrière, les montagnes, le désert, la mer. Le « port » n'existe même pas en hébreu. Voir PORT. La Méditerranée cependant, nous allons le voir, a été pour les Apôtres une grande voie de communication pour porter au loin l'Évangile. Cf. A. Legendre, *La côte méditerranéenne,* dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest,* Angers, février 1900, p. 315-333; juin 1900, p. 595-613.

III. LA MÉDITERRANÉE DANS L'HISTOIRE BIBLIQUE. — La Méditerranée, dans les premiers livres de la Bible, sert ordinairement à déterminer la limite occidentale du pays de Chanaan. Num., XXXIV, 5, 6, 7; XXXV, 5; Deut., XI, 24; XXXIV, 2; Jos., XV, 4, 11, 47; XVI, 3, 8; XXIII, 4. Ailleurs elle est mentionnée à propos des principales villes qui sont sur ses bords : Tyr, Ezech., XXVI, 2, 3, 5, etc.; Jaffa, où étaient amenés les cèdres du Liban envoyés à Salomon, III Reg., V, 9; II Par., II, 16; où s'embarqua Jonas, Jon., I, 3, 4, etc.; Césarée, dont Hérode le Grand avait fait un port remarquable, et d'où saint Paul partit pour Rome. Act., XXVII, 2. C'est de cette mer que le prophète Élie, placé sur le Carmel, vit monter un petit nuage, grand comme le pas d'un homme, qui devint bientôt une nuée immense, couvrant tout le ciel. III Reg., XVIII, 43, 44. C'est par elle que la civilisation s'est progressivement avancée de l'Orient vers l'Occident. Elle joue surtout un rôle considérable, vraiment providentiel, dans la première diffusion du christianisme. Les Juifs, dispersés dans le monde gréco-romain, avaient établi des colonies sur une foule de points de la côte méditerranéenne, principalement en Asie Mineure et en Grèce. Or, c'est dans ces foyers du judaïsme que saint Paul, en particulier, porta la parole évangélique; c'est sur « la Mer Intérieure » qu'il fit ses incessants voyages, qu'il courut tant de dangers. Les villes les plus célèbres mentionnées dans les Actes se trouvent sur les bords de la Méditerranée ou non loin du rivage. Citons simplement : Antioche et Séleucie, Tarse, Attalie, Milet, Éphèse, Smyrne, Philippe, Thessalonique, Athènes, Corinthe. Voir ces noms. Les îles de Cypre, de Crète, de Rhodes, de Malte, etc., ont leur nom marqué dans ces annales primitives de la religion chrétienne. Énumérer tous ces souvenirs serait faire l'histoire de saint Paul; il nous suffit de rappeler ici, d'une manière générale, la place qu'occupe la mer dont nous parlons dans les événements qui ont changé la face du monde. Voir PAUL (SAINT). De même pour la civilisation profane et le commerce, voir PHÉNICIENS. Pour les difficultés de la navigation au temps des Apôtres, voir NAVIGATION.

A. LEGENDRE.

MEÉTABEL (hébreu : *Mehêtab'êl,* « celui ou celle dont Dieu est le bienfaiteur [?] »), nom, dans le texte hébreu, d'une femme iduméenne et d'un Israélite. La Vulgate écrit le nom de l'Israélite : Métabéel.

1. MEÉTABEL (Septante : Μετεβεήλ; *Alexandrinus* : Μεταβεήλ), fille de Matred et petite-fille de Mézaab. Elle devint la femme d'Adar ou Adad, roi d'Édom, qui régnait à Phaü. Gen., XXXVI, 39; I Par., I, 50.

2. MEÉTABEL. Voir MÉTABÉEL.

MEGBIS (hébreu : *Magbîš,* « rassemblement [?]; » Septante : Μαγεβίς), nom d'homme, selon les uns; nom de ville, selon les autres. « Les fils de Megbis » revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel au nombre de cent cinquante-six. I Esd., II, 30. Ils ne figurent pas dans la liste parallèle de Néhémie. II Esd., VII, 33-34. On a rapproché ce nom de celui du Perse Mégabyze. Hérodote, II, 70, 160. Ceux qui font de Megbis une localité la placent dans la tribu de Benjamin, parce qu'elle est nommée après d'autres villes de cette tribu, Rama, Gabaa, Machmas, Béthel, Haï. Comme la plupart des noms qui figurent dans le catalogue d'Esdras sont certainement des noms de villes, on peut en déduire avec probabilité que Megbis l'est aussi, quoiqu'elle soit d'ailleurs complètement inconnue.

MEGILLOTH, « rouleaux. » — 1° *Nom.* — A l'époque du Talmud, on appelle חמש מגלות, « les cinq rouleaux, » cinq livres de l'Écriture Sainte qu'on lisait à certaines solennités : le Cantique des cantiques à Pâques, Ruth à la Pentecôte, les Lamentations le 9 du mois d'*ab* (août), anniversaire de la destruction du temple d'Hérode, l'Ecclésiaste à la fête des Tabernacles, Esther à la fête des Purim (14 *adar*). Bien que tous les livres anciens eussent généralement la forme de rouleau et qu'un volume quelconque, sans excepter le Pentateuque, pût s'appeler ainsi *megillat sêfer,* Ps. XL, 8, Ezech., II, 9, ou simplement *megillâh,* Zach., V, 1; Jer., XXXVI, 14, 27, etc., l'usage restreignit peu à peu ce mot à un rouleau de peu d'étendue. La Mischna, par exemple, appelle *megillat sôtâh* la feuille où le mari jaloux devait écrire les malédictions contre sa femme soupçonnée d'infidélité. Num., V, 23. On nomma *megillâh,* par antonomase, le rouleau où était écrit le livre d'Esther qui devait se lire tous les ans, le jour commémoratif du supplice d'Aman et de la délivrance des Juifs sous Assuérus. Un traité de la Mischna porte ce nom (10e de la 2e partie). Il y est question, entre autres choses, du jour où doit se lire le livre d'Esther (du 11 au 15 *adar,* suivant les localités) et de la manière dont cette lecture doit s'accomplir. On distinguait au moyen de qualificatifs d'autres rouleaux encore : le Rouleau du jeûne, le Rouleau des hommes pieux (*hasîdîm*), le Rouleau des secrets, surtout le Rouleau des Asmonéens qui nous a été conservé dans un grand nombre de manuscrits. Voir *The Scroll of the Hasmonæans Megillath Bene Hashmunai,* dans les *Transactions of the 9th international Congress of Orientalists,* Londres, 1893, t. II, p. 3-35.

2° *Collection des cinq Megilloth.* — Il n'est pas possible de dire à quelle époque les cinq *Megilloth*

commencèrent à avoir une existence indépendante. Nous croyons que le Livre de Ruth était joint originairement au Livre des Juges et les Lamentations à Jérémie, comme dans les Septante, et que le canon hébreu ne comprenait donc que vingt-deux livres. On détacha l'épisode de Ruth et les poésies des Lamentations pour des usages liturgiques et on prit l'habitude de les joindre aux trois autres petits Livres qui jouaient un rôle analogue. Dans les manuscrits et les éditions imprimées de la Bible hébraïque les *Megillôth* sont tantôt réunies et placées après le Pentateuque, tantôt mêlées aux Hagiographes. Dans un cas comme dans l'autre, l'ordre est très variable. Voir Ginsburg, *Introduction to the massoretico-crit. edition of the Hebrew Bible*, Londres, 1897, p. 4, 7. Dans les trois premières éditions de la *Bible entière* (Soncino, 1488, Naples, 1491-1493, Brescia, 1494) qui placent les *Megillôth* après le Pentateuque l'ordre adopté est le suivant : Cant., Ruth, Lament., Eccles., Esther. De Rossi, *Annales Hebræo-typogr. sæc. XV*, Rome, 1799, p. 130, parle d'une édition des cinq *Megillôth* sans lieu ni date qu'il suppose avoir été imprimée à Bologne en 1482, à cause de l'identité des caractères avec ceux du Pentateuque paru dans cette ville. Ce serait la première édition. Le Livre d'Esther y est accompagné du commentaire d'Ibn-Ezra; les autres, de celui de Raschi. Les rouleaux liturgiques du Livre d'Esther sont très communs et l'on en trouve dans toutes les grandes bibliothèques publiques. Nous ne nous souvenons pas d'avoir jamais rencontré les cinq *Megillôth seules* dans le même rouleau ou le même codex.

F. PRAT.

MEGPHIAS (hébreu : *Magpî'âš;* Septante : Μεγαφής), un des chefs du peuple qui, du temps de Néhémie, signèrent l'alliance avec Dieu. II Esd., x, 20 (hébreu, 21).

MÉHUSIM (hébreu : *Mêḥušim;* Septante : 'Ωσίν), femme de Saharaïm. Voir HUSIM 2, t. III, col. 784.

MEIER Ernst Heinrich, exégète protestant allemand, né à Rusbend (Schaumbourg-Lippe), le 17 mai 1813, mort à Tubingue le 2 mars 1866. Il fit ses études à Gœttingue, où il fut l'élève d'Henri Ewald qu'il suivit à Tubingue en 1838, mais qu'il abandonna plus tard en prenant parti pour Bauer contre son ancien maître. En 1848, il fut nommé professeur extraordinaire, et plus tard professeur ordinaire de langues orientales à Tubingue. Il était d'une sensibilité extrême et un travailleur acharné, mais il manquait de méthode dans ses études. Ses principaux ouvrages sont : *Uebersetzung und Erklärung des Propheten Joel*, Tubingue, 1840; *Hebräisches Wurzelwörterbuch*, Mannheim, 1845. *Der Prophet Jesaja erklärt* (les XXIII premiers chapitres), in-8°, Pforzheim, 1850; *Die Form der hebräischen Poesie nachgewiesen*, in-8°, Tubingue, 1853; *Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1856 (cette histoire est une tentative de transformer l'introduction à l'Ancien Testament en une histoire de la littérature des Hébreux); *Uebersetzung und Erklärung der Debora-Liedes*, in-8°, Tubingue, 1859; *Erklärung phönikischer Sprachdenkmäler, die man auf Cypern, Malta und Sicilien gefunden hat*, in-4°, Tubingue, 1860. — Voir C. Siegfried, dans *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XXI, 1885, p. 189-192.

MEIGNAN Guillaume René, cardinal du titre de la Sainte-Trinité-des-Monts, né à Chauvigné (Mayenne) le 12 avril 1817, mort à Tours (Indre-et-Loire) dans la nuit du 19 au 20 janvier 1896. Après avoir terminé ses études classiques, commencées au petit collège de Haute-Follis (Mayenne), continuées au lycée d'Angers dont le futur cardinal-archevêque de Cambrai, l'abbé Regnier, était proviseur, et à Château-Gontier (Mayenne), le jeune Guillaume René alla étudier la philosophie au grand séminaire du Mans, et y reçut la tonsure des mains de Mgr Bouvier, le 28 mai 1836. A la fin de ses études théologiques, il fut ordonné sous-diacre en 1839. Trop jeune encore pour être prêtre, il professa, en attendant, la troisième, dans un collège du Mans, celui de Tessé, aujourd'hui disparu. Il y retrouva, comme supérieur, son professeur d'Écriture Sainte du séminaire, l'abbé Bercy, mort chanoine titulaire de Notre-Dame de Paris, orientaliste de mérite et qui avait étudié à Munich, à Berlin, à Rome, les sciences bibliques sous les maîtres les plus célèbres. Par son influence, l'abbé Meignan donna dès lors à ses études la direction qu'il leur conserva jusqu'à sa mort. Mgr Bouvier, après avoir ordonné prêtre le jeune professeur de troisième (14 juin 1840), l'envoya à Paris pour s'y préparer, en suivant les cours de V. Cousin, à l'enseignement de la philosophie. Mais l'abbé Meignan ne séjourna à Paris que le temps nécessaire pour devenir bachelier ès lettres (8 janvier 1842); après quoi, conseillé par Ozanam, Montalembert et surtout par l'abbé Maret, resté toujours, depuis, son ami, ce fut à l'université de Munich, qu'avec l'agrément de son évêque, le jeune prêtre alla se préparer à l'enseignement de la philosophie (9 avril 1842). Mœhler, Haneberg, Klee, Gœrres, Dœllinger, Phillips, Windschmann y furent ses maîtres. Tout en étudiant la philosophie, il donna à l'exégèse une place dominante dans ses travaux, stimulé par le bruit que faisaient autour de lui les disputes de l'école de Tubingue, les échos de Baur, de Strauss, d'Ewald. Cet attrait, et l'abbé Bercy qui était venu rejoindre son élève à Munich, entraînèrent celui-ci à Berlin. Il suivit, à l'université de cette ville, les cours de Neander, d'Hengstenberg et surtout ceux de Schelling. Hengstenberg exerça sur son élève une grande influence. L'abbé Meignan resta à Berlin jusqu'au 1er mai 1843. De retour en France, il fut admis, par Mgr Affre, dans le clergé de Paris. Nous l'y voyons, d'abord vicaire (juillet 1843) à Saint-Jacques-du-Haut-Pas et, en même temps, fréquenter à la Sorbonne les cours de Glaire, Garnier, Jules Simon, Cousin, Damiron, Egger. De Saint-Jacques, l'abbé Meignan fut nommé vicaire à Saint-Roch (janvier 1845). A cette époque, contraint d'aller chercher en Italie le rétablissement d'une santé compromise par le surmenage intellectuel, il mit à profit le séjour de Rome, dès qu'il en eut la force, pour étudier la science sacrée avec Passaglia, Patrizi, Theiner, comme maîtres, avec Gerbet et Perrone comme guides et amis, et prit le grade de docteur en théologie, à la Sapience (12 mars 1846). Après son retour en France, nous le trouvons, successivement, préfet des études au petit séminaire, naissant, de Notre-Dame-des-Champs; puis aumônier de la maison royale de la Légion d'honneur à Saint-Denis (1847). Après divers vicariats, il fut nommé à la chaire d'Écriture Sainte à la Sorbonne (5 octobre 1861). C'est là que Mgr Darboy alla le choisir pour l'associer à l'administration de l'archidiocèse de Paris, d'abord comme promoteur, ensuite comme vicaire général et archidiacre de Saint-Denis (1863). Préconisé évêque de Châlons en 1864, Mgr Meignan fut transféré de ce siège à celui d'Arras en 1882, et, de ce dernier, au siège archiépiscopal de Tours (1884), où le chapeau de cardinal lui fut donné par Léon XIII, le 15 décembre 1892. Il mourut subitement, à l'âge de 79 ans.

Dans les nombreux écrits du cardinal Meignan, il convient de faire deux parts : celle du polémiste et celle de l'apologiste biblique. Polémiste, c'est surtout contre Renan et le rationalisme allemand que le cardinal Meignan s'efforce de lutter, en suivant, chaque fois, l'adversaire sur le terrain de l'attaque. Apologiste, c'est du développement de cette preuve de la divinité du christianisme, qu'avec Pascal et Leibnitz il estime la plus solide, les *prophéties messianiques*, entendues non seulement des paroles prophétiques, mais encore des

événements qui préparent et amènent Jésus-Christ, que ce prince de l'Église a composé une œuvre considérable, travail de toute sa vie, dont il dictait encore une page quelques heures avant sa mort. Mais, apologiste et polémiste, c'est surtout au grand public que s'adressent ses livres, travail de vulgarisation, sous une forme littéraire, des résultats de la critique allemande et de la controverse biblique; antidote, dans la pensée de l'auteur, des écrits de M. Renan. Toutefois, dit le P. Brucker, nonobstant la destination spéciale de ces écrits, « la discussion et la réfutation des objections y ont une place suffisante, mais secondaire... Une discussion minutieuse, outre qu'elle rebuterait le large public que [l'auteur] veut atteindre, serait inutile à sa démonstration, qui se soutient parfaitement sans cela. Il fait bien voir, d'ailleurs, que la préoccupation principale de la critique rationaliste est, non la recherche de la vérité, mais le désir de bannir l'élément surnaturel de la Bible... L'œuvre du cardinal de Tours est la meilleure réponse... à l'*Histoire d'Israël* de Renan. » *Études religieuses*, octobre 1895, p. 281-288. Voici la nomenclature de ces écrits : *Les prophéties messianiques. Le Pentateuque*, in-8°, Paris, 1856; *Les Deux premiers livres des Rois*, in-8°, Paris, 1878. Ces deux volumes, mis au courant, furent réédités, en 1895, le premier sous le titre : *De l'Éden à Moïse*, le second, sous celui de : *De Moïse à David*, in-8°, Paris. — *David roi, psalmiste, prophète, avec une introduction sur la nouvelle critique*, in-8°, Paris, 1889. Cette *introduction* fut très discutée, et le cardinal Meignan, auquel on reprochait de s'y ranger à l'avis des rationalistes touchant le remaniement des Écritures, s'en émut et pria Léon XIII de la faire examiner. L'examinateur anonyme répondit : « Je n'aurais pas signé l'introduction, mais je n'y vois rien à reprendre. » Cf. Boissonnot, *Le cardinal Meignan*, in-8°, Paris, 1899, p. 475. — *Salomon, son règne, ses écrits*, in-8°, Paris, 1890. — *Les prophètes d'Israël, quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, in-8°, Paris, 1892. — *Les prophètes d'Israël et le Messie, depuis Salomon jusqu'à Daniel*, in-8°, Paris, 1893. — *Les prophètes d'Israël et le Messie, depuis Daniel jusqu'à Jean-Baptiste*, in-8°, Paris, 1894. — *M. Renan et le Cantique des Cantiques*, in-8°, Paris, 1860; *M. Renan réfuté par les rationalistes allemands*, in-8°, Paris, 1863. — *Les Évangiles et la critique au* XIX*e siècle*, Paris, 1863; réédité, en 1870, avec une notice de M. de Vogüé sur les monuments encore existant en Terre Sainte, in-8°, Paris. — *Le Monde et l'homme primitif selon la Bible*, in-8°, Paris, 1869. — *De l'irréligion systématique, ses influences actuelles sur les sciences, les gouvernements, et en particulier sur l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1886.

O. Rey.

MEISNER Balthasar, théologien protestant, né en 1587, mort en 1628. Docteur en théologie, il fut professeur à Wittenberg et publia : *Hoseas novo commentario per textus analysin, ejusdem exegesin, dubiorum solutionem et locorum communium adnotationem perspicue illustratus*, in-8°, Wittenberg, 1620. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 569.

B. Heurtebize.

MÉJARCON (hébreu : *Mê hay-Yarqôn*, « eaux de *Yarqôn* » [*yéréq* signifie « verdure »; *yêrâqôn*, « pâleur »]; Septante : θάλασσα Ἱεράκων), localité de la tribu de Dan, mentionnée entre Gethremmon (voir Gethremmon 1, t. III, col. 229) et Arécon. Jos., XIX, 46. Les eaux de *Yarqôn* ou Méjarcon peuvent désigner le *Nahr el-Audjéh*. Voir Arécon, t. I, col. 930.

MÉLANCHTHON Philippe, théologien protestant allemand, l'un des chefs de la Réforme, né à Bretten, le 14 février 1497, mort à Wittenberg le 19 avril 1560. Il s'appelait proprement Schwarzerd, mais il est beaucoup plus connu sous la forme grecque qu'il donna à son nom. Il commença ses études à l'école de Bretten, puis il eut pour précepteur Jean Unger. En 1507, il fréquenta l'école latine de Pforzheim, où il eut pour maître Georges Simler, qui lui fit comprendre et goûter les poètes latins et grecs. C'est de cette époque que date son intimité avec le célèbre Reuchlin, dont il était cousin, et qui venait souvent à Pforzheim. A partir de 1509, il suivit les cours de l'université de Heidelberg, et, en 1512, il passa à celle de Tubingue, où il acheva ses études. En 1518, l'électeur de Mayence lui offrit la chaire de grec et d'hébreu à l'université de Wittenberg; il accepta, et enseigna avec le plus grand succès, tout en travaillant avec ardeur à différents ouvrages d'érudition. L'année suivante, il prit part à l'entrevue qui eut lieu à Leipzig entre les catholiques et les protestants; la même année, il fut nommé professeur à la faculté de théologie, et à partir de cette époque il s'occupa principalement d'études bibliques. En 1527, il fut chargé d'inspecter les Églises de la Thuringe et d'y répandre les nouvelles doctrines. En 1529, il assista à la diète de Spire, et en 1530 à celle d'Augsbourg, où son rôle fut important : on sait que la fameuse confession d'Augsbourg fut son œuvre. Il espéra pendant quelque temps arriver à un accord qu'il paraît avoir désiré sincèrement; mais la plupart des réformés s'obstinèrent à soutenir des doctrines inacceptables pour les catholiques. En 1541, il fut l'un des théologiens choisis par l'empereur Charles-Quint pour discuter les points fondamentaux et tâcher d'arriver à une entente; mais cette entente fut encore impossible. Les colloques de Worms, en 1545, et de Ratisbonne en 1546, n'amenèrent pas un meilleur résultat. Les propositions de Charles-Quint, à la diète d'Augsbourg, en septembre 1547, furent également rejetées. Il faut reconnaître que Mélanchthon, malgré la modération de son caractère, contribua pour sa part à empêcher l'entente, car il s'attacha, avec obstination, à certains articles de foi évidemment contraires à la tradition catholique la plus ancienne. Il mourut cinq ans après la paix d'Augsbourg, en déplorant les divisions toujours croissantes des différentes sectes réformées. Parmi ses nombreux ouvrages, nous ne citerons que ceux qui se rapportent directement à l'Écriture Sainte ; ce sont : *Commentarii in Epistolam ad Romanos recens scripti*, in-8°, Wittenberg, 1532; Marbourg, 1533. Ce livre a été plusieurs fois réédité avec le texte grec. — *Commentarium in priorem ad Corinthios et in aliquot capita secundæ*, in-8°, Wittenberg, 1561. — *Die Hauptartikel und furnemsten Punct der ganzen h. Schrift*, in-4°, s. l. n. d.; Strasbourg, 1522. — *Annotationes in Epistolas Pauli ad Romanos et Corinthios*, in-4°, Nuremberg, 1522; in-4°, s. l., 1523; in-8°, Strasbourg, 1523; Bâle, 1523; s. l., 1524. — *In obscuriora aliquot capita Geneseos annotationes*, in-8°, La Haye, 1523; in-4°, s. l., 1524. — *In Evangelium Matthæi annotationes*, in-8°, s. l., 1523 (plusieurs édit.); *In Evangelium Matthæi inque passionem Domini*, in-8°, La Haye, 1531. — *In Evangelium Joannis annotationes*, in-8°, Bâle, 1523 (plusieurs édit.); s. l., 1523 (plusieurs édit.); in-4°, La Haye, 1524. — *Annotationes, Verzüchnung; und kürzlich Anzaig des rechten Vertands der Epistel zu den Römern verteutscht*, in-4°, s. l., 1523. — Παροιμίαι *sive Proverbia Salomonis cum annotationibus*, in-8°, Nuremberg, 1525; La Haye, 1525 et 1529; 1532; 1538; Nuremberg 1586. — *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses*, in-8°, La Haye, 1527 et 1534; Wittenberg, 1559. — *Dispositio orationis in Epistolam Pauli ad Romanos*, in-8°, La Haye, 1529; s. l., 1529; Wittenberg, 1530. — *Argumentum in Jeremiam prophetam*, in-8°, Wittenberg, 1542. — *In Danielem prophetam commentarius*, in-8°, Wittenberg, 1543; Leipzig, 1543; Francfort, 1546 (a été traduit en allemand et en français). — *Insignis et uculentissima S. Scripturæ methodus in Mose ostensa. Idem Psalmorum* CXI *et* CXII

pia et erudita enarratio et alia, in-8°, Erfurt, 1546. — *Enarratio brevis concionum libri cui titulus Ecclesiastes*, in-8°, Wittenberg, 1550, 1551 et 1556; traduit en allemand, in-8°, Wittenberg, 1561. — *Conciones explicantes integrum Evangelium Matthæi habitæ a Sebast. Froschelio, scriptæ a Melanchthone*, in-8°, Wittenberg, 1558. — *Psalterium Davidis integrum, in quo psalmi 83 illustrati sunt*, in-8°, Wittenberg, 1561. — *Enarratio Epistolæ 1 ad Timotheum et duorum capitum secundæ*, in-8°, Wittenberg, 1561. — Voir Matthes, *Ph. Melanchthon, sein Leben und Wirken*, Altenburg, 1841; Herrlinger, *Die Theologie Melanchthon's*, Gotha, 1879; A. Thoma, *Philipp Melanchtons Leben*, in-8°, Karlsruhe, 1897; G. Ellinger, *Philip Melanchton*, in-8°, Berlin, 1902.

A. Regnier.

MELCHA (hébreu : *Milkâh*, « reine; » Septante : Μελχά), nom de deux femmes dans l'Ancien Testament.

1. **MELCHA**, fille d'Aran et sœur de Lot et de Jescha, née à Ur des Chaldéens. Gen., XI, 27-29. Elle épousa Nachor, son oncle, et émigra avec Abraham à Haran en Mésopotamie. ℣. 29-31. Elle eut huit fils, dont le dernier fut Bathuel, qui devint père de Rébecca, femme d'Isaac, Gen., XXII, 20-23; XXIV, 15, 24, 27, et grand-père de Rachel et de Lia, les deux femmes de Jacob.

2. **MELCHA**, une des cinq filles de Salphaad, de la tribu de Manassé. Num., XXVI, 33; XXVII, 1; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3. Voir Maala, col. 468.

MELCHI (grec : Μελχί), nom de deux Israélites. C'est sans doute une abréviation de Melchias. Voir Melchias.

1. **MELCHI**, fils de Janné et père de Lévi, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 24.

2. **MELCHI**, fils d'Addi et père de Néri, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 28.

MELCHIA. Voir Melchias 3, 4, 5.

MELCHIAS (hébreu : *Malkîyâh*; une fois : *Malkîyâhû*, « Yâh (Jéhovah) est mon roi »), nom d'une dizaine d'Israélites. La Vulgate écrit quelquefois ce nom Melchia.

1. **MELCHIAS** (Septante : Μελχίας), lévite, fils d'Athanaï et père de Basaïas, de la famille de Gersom, un des ancêtres d'Asaph qui fut chef de chœur du temps de David. I Par., VI, 40 (hébreu, 25).

2. **MELCHIAS** (Septante : Μελχίας), prêtre, père de Phassur. Un de ses descendants s'établit à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 12; II Esd., XI, 12. Son fils Phassur fut un des ennemis du prophète Jérémie, XXI, 1; XXXVIII, 1. Quelques commentateurs croient qu'il n'est pas différent de Melchias 11.

3. **MELCHIAS** (Septante : Μελχιας; Vulgate : *Melchia*), prêtre, descendant d'Éléazar, qui fut institué chef de la cinquième des vingt-quatre familles sacerdotales du temps de David. I Par., XXIV, 9.

4 et 5. **MELCHIAS** (Septante : Μελχία; Vulgate : *Melchia*), deux des « fils de Pharos » qui avaient épousé des femmes étrangères et qui les répudièrent du temps d'Esdras. I Esd., X, 25. Dans ce ℣. 25, au lieu du second Melchias, les Septante portent : Ἀσαβία.

6. **MELCHIAS** (Septante : Μελχια, Μελχίας), un des « fils de Hérem » qui s'était marié avec une femme étrangère et qu'il renvoya à l'époque de la réforme d'Esdras. I Esd., X, 31. Il travailla, sous Néhémie, à la reconstruction des murs de Jérusalem et de la tour des Fourneaux (t. II, col. 2344-2345). II Esd., III, 11.

7. **MELCHIAS** (Septante : Μελχία), fils de Réchab, chef du district de Béthacharam (t. I, col. 1651-1652). Du temps de Néhémie, il rebâtit une des portes de Jérusalem, la porte du Fumier (voir Jérusalem, 8°, *Porte Sterquiline*, t. III, col. 1365), avec ses battants et ses verrous. II Esd., III, 14.

8. **MELCHIAS** (Septante : Μελχία), *ben-has-sôrfî* (Septante : Σαρεφί), porte le texte hébreu; *filius aurificis*, « fils de l'orfèvre, » traduit la Vulgate, dont l'interprétation est assez communément adoptée. II Esd., III, 30 (hébreu, 31); cf. ℣. 31 (32). Lors de la reconstruction des murs de Jérusalem par Néhémie, Melchias répara « jusqu'aux maisons des Nathinéens et des marchands, vis-à-vis de la porte de Mifqad (voir Jérusalem, 14°, *Porte judiciaire*, t. III, col. 1365), jusqu'à la chambre haute de l'angle » (texte hébreu, ℣. 31).

9. **MELCHIAS** (Septante : Μελχίας; Vulgate : *Melchia*), un des sept prêtres qui se tinrent à la gauche d'Esdras, pendant qu'il fit la lecture de la Loi au peuple assemblé à Jérusalem. II Esd., VIII, 4. C'est probablement le même prêtre qui signa l'alliance contractée avec Dieu à l'instigation de Néhémie. II Esd., X, 3. Dans ce dernier passage, les Septante écrivent le nom Μελχία (*Alexandrinus* : Μελχεία) et la Vulgate : *Melchias*. Il prit part également à la fête de la dédicace des murs de Jérusalem, II Esd., XII, 41, à moins qu'il ne faille reconnaître ici un autre prêtre du même nom, comme le font certains interprètes.

10. **MELCHIAS**, fils d'Énan et père d'Achitob, de la tribu de Ruben, un des ancêtres de Judith, VIII, 1. Ce nom ne se trouve pas dans les Septante.

11. **MELCHIAS** (hébreu : *Malkîyâhû*; Septante : Μελχίας), fils d'Amélech (hébreu *ham-mélék*). C'est dans la citerne de ce Melchias que les ennemis de Jérémie descendirent le prophète pour qu'elle lui servît de prison. Jer., XXXVIII, 6. Divers interprètes pensent que *ham-mélék* est un titre de dignité ou signifie « faisant partie de la famille royale » et ils identifient ce Melchias avec le père de Phassur. Voir Melchias 2. Cette opinion ne manque pas de vraisemblance.

MELCHIEL (hébreu : *Malkî'êl*, « Dieu est mon roi; » Septante : Μελχιήλ, Μελχιήλ), le second des deux fils de Béria, petit-fils d'Aser et arrière-petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 17. Il devint le chef de la famille des Melchiélites. Num., XXVI, 45. D'après I Par., VII, 31, il fut « le père de Barsaïth ». Mais Barsaïth est-il un nom de personne ou de lieu? Il est impossible de le déterminer. Voir Barsaïth, t. I, col. 1470.

MELCHIÉLITE (hébreu : *ham-Malkî'êli*; Septante : ὁ Μελχιηλί; Vulgate : *Melchielitæ*), descendant de Melchiel, de la tribu d'Aser. Num., XXVI, 45. Voir Melchiel.

MELCHIRAM (hébreu : *Malkîrâm*, « mon roi est élevé; » Septante : Μελχιράμ), second ou troisième fils de Jéchonias, roi de Juda. I Par., III, 18. La Vulgate le donne comme troisième, de même que les Septante, parce que ces deux versions rendent le mot hébreu *'assîr*, ℣. 17, comme un nom propre, tandis que d'autres traducteurs le prennent pour un qualificatif de Jéchonias : « Jéchonias captif (à Babylone). » Voir Asir 1, t. I, col. 1102. D'autres traducteurs, tout en prenant *Asir* pour un nom propre, font cependant de Melchiram le

second fils de Jéchonias, parce que, au lieu de traduire avec la Vulgate : « Les fils de Jéchonias furent Asir, Salathiel, Melchiram, etc., » ils traduisent ainsi l'hébreu : « Fils de Jéchonias, Asir, dont le fils fut Salathiel, Melchiram, etc. » La Vulgate a omis, dans sa traduction, le mot « son fils », qui qualifie Salathiel dans l'hébreu. Ceux qui regardent *'assir* comme un adjectif rapportent le premier possessif « son » à Jéchonias; ceux qui en font un nom propre le rapportent à Asir, c'est-à-dire « fils d'Asir ».

MELCHISÉDECH (hébreu : *Malkî-Ṣédék;* Septante : Μελχισεδέκ), roi de Salem, au pays de Chanaan, à l'époque d'Abraham.

1° *Ce qu'il était.* — Le nom de Melchisédech, *malkî-ṣédéq,* est hébreu et signifie « roi de justice ». La ville de Salem n'était autre, d'après plusieurs commentateurs, que Jérusalem. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1319, et SALEM. Melchisédech était roi de cette ville et du territoire qui en dépendait. De plus, il était prêtre de *'Êl 'Élyôn,* « le Dieu Très-Haut, » le vrai Dieu, le même que servait Abraham. Du nom hébreu de Melchisédech et de sa résidence, on peut conclure qu'il était Chananéen, comme cet Amorrhéen de nom analogue, Adonisédech, qui était roi de Jérusalem à l'époque de la conquête du pays par Josué, X, 1. Malgré la malédiction qui avait frappé leur père Chanaan, Gen., IX, 25, tous les Chananéens ne professaient pas nécessairement l'idolâtrie au temps d'Abraham. Le patriarche et ses fils sont souvent en rapport avec des hommes du pays qui ne paraissent mériter aucun blâme à raison de leur conduite ou de leur religion. Il n'y a donc pas lieu de faire de Melchisédech un Sémite étranger établi au pays de Chanaan. Le roi de Salem est en même temps prêtre, *kôhên,* nom qui apparaît pour la première fois dans la Bible. Il exerce cette fonction en qualité de chef de famille. La Sainte Écriture n'en dit pas davantage sur l'origine et la condition de Melchisédech. Gen., XIV, 18.

2° *Sa rencontre avec Abraham.* — Lorsque Lot, neveu d'Abraham, eut été pris à Sodome par Chodorlahomor et ses trois alliés, le patriarche se mit à la poursuite des vainqueurs, les battit, fit sur eux grand butin et ramena Lot avec tout ce qu'il possédait. Voir ABRAHAM, t. I, col. 77. A son retour, le roi de Salem, Melchisédech, vint au-devant de lui, Heb., VII, 10, offrit du pain et du vin et bénit Abraham, en disant : « Béni soit Abraham par le Dieu Très-Haut, qui a fait le ciel et la terre ! Béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains ! » Et Abraham lui donna la dîme de tout. Gen., XIV, 18-20. L'hiphil *hôṣî'* a le sens de « faire sortir, mettre au-dehors, présenter ». Cf. Gen., XXIV, 53; Exod., IV, 6, 7; XII, 51, etc. Il est bien traduit par les versions : ἐξήνεγκε, « il apporta, » *proferens,* « présentant. » Par lui-même, le mot ne signifie pas : offrir à Dieu, ou : offrir en sacrifice. Melchisédech se contente d'apporter du pain, *léḥém,* comprenant peut-être toute espèce de nourriture, et du vin. Josèphe, *Ant. jud.,* I, X, 2, dit que Melchisédech exerça l'hospitalité envers les soldats d'Abraham et leur donna en abondance les choses nécessaires à la vie. Un certain nombre de commentateurs pensent que Melchisédech ne fit pas autre chose que ravitailler les hommes qui accompagnaient Abraham. Mais le texte sacré ajoute la remarque suivante : « Et lui prêtre du Dieu Très-Haut. » Si ce renseignement n'avait pour but que de caractériser la personnalité de Melchisédech, il eût été mieux à sa place après le titre de « roi de Salem ». Mais il vient entre la mention du pain et du vin apportés par Melchisédech, et celle de la bénédiction prononcée sur Abraham. Il n'était pas nécessaire d'être prêtre pour bénir; quiconque avait autorité paternelle, civile ou religieuse pouvait le faire. Voir BÉNÉDICTION, t. I, col. 1581. La qualité de prêtre, attribuée à Melchisédech, est donc rappelée à raison de l'acte qui précède, c'est-à-dire de l'offrande du pain et du vin. C'est ce que suppose la Vulgate en ajoutant la conjonction *enim :* « Car il était prêtre du Dieu Très-Haut. » Il est naturel qu'Abraham, rencontrant après sa victoire un prêtre du vrai Dieu, en ait profité pour offrir à Dieu ses actions de grâces. Il est également présumable que Melchisédech, avant d'offrir des aliments aux vainqueurs, exerça sa fonction sacerdotale en offrant à Dieu une partie des aliments apportés. Le texte ne le dit pas positivement, mais il ne dit pas non plus le contraire, et il insinue l'idée de l'offrande en insistant sur le sacerdoce de Melchisédech. L'Épître aux Hébreux, VII, 1-17, qui établit un parallèle détaillé entre Notre-Seigneur et Melchisédech, ne fait pas allusion à l'offrande de ce dernier, sans doute parce qu'il y avait dans les rites mosaïques un sacrifice ou oblation de farine ou de pain et de vin et qu'il n'y avait pas ainsi sur ce point de différence et de symbole particulier à relever entre Melchisédech et le sacerdoce d'Aaron. Mais les Pères supposent expressément un sacrifice de pain et de vin présenté à Dieu par le roi de Salem. Cf. S. Cyprien, *Epist.* LXIII, *ad Cæcil.,* 4, t. IX, col. 376; S. Jérôme, *Epist.* LXXIII, *ad Evagr.,* 3, t. XXII, col. 673; *In Matth.,* IV, 26, t. XXVI, col. 195; S. Augustin, *De divers. quæstion.,* 61, t. XL, col. 49; *De civ. Dei,* XVI, 22, t. XLI, col. 500. La même idée est exprimée par Clément d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Isidore de Peluse, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Césaire d'Arles, Arnobe, etc. Cf. Pétau, *De incarn. Verbi,* XII, XII, 6-11. Elle est rappelée au canon de la Messe, 2ᵉ *orat, post consecr.,* et semble visée dans la première antienne des vêpres du Saint-Sacrement. — En dehors de cet épisode de sa rencontre avec Abraham, les textes historiques ne font plus mention de Melchisédech.

3° *Son caractère figuratif.* — Au Psaume CX (CIX), 4, il est dit du Messie futur : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech. » L'expression hébraïque *'al-dibrâtî* veut dire « à la manière, selon le mode », κατὰ τὴν τάξιν, comme traduisent littéralement les Septante. L'intention de l'auteur sacré est donc d'exclure toute autre espèce de sacerdoce, par conséquent le sacerdoce à la manière d'Aaron. Saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIᵃ, q. XXII, a. 6, ad 2ᵘᵐ, observe que Melchisédech est nommé ici non comme le chef, mais comme le type d'un sacerdoce particulier. — L'auteur de l'Épître aux Hébreux explique le caractère figuratif de Melchisédech. Il tire une première application de son nom propre, « roi de justice, » et du nom de sa ville, « roi de paix, » Salem se référant à, *šâlôm,* qui veut dire « paix ». Melchisédech est « sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement ni fin de vie, mais ressemblant au Fils de Dieu et restant prêtre pour toujours ». Heb., VII, 3. Cette description ne va pas à faire de Melchisédech un être à part. Elle porte seulement sur le silence de la Genèse, qui ne dit rien de l'origine ni de la mort du personnage, « dont la génération n'est point racontée, » μὴ γενεαλογούμενος, « dont la généalogie n'est pas donnée. » Heb., VII, 6. Saint Paul remarque ensuite que c'est le supérieur qui bénit et qui reçoit la dîme de son inférieur. Melchisédech reçoit la dîme d'Abraham et le bénit. A Melchisédech sont donc inférieurs et Abraham lui-même et tous les prêtres lévitiques qui devaient un jour naître de lui. Or la Sainte Écriture dit que Jésus-Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech; c'est donc qu'il a un autre sacerdoce que celui d'Aaron, que son sacerdoce est supérieur à celui de ce dernier et qu'il doit le remplacer. Heb., VIII, 4-18. Comme on le voit, le raisonnement se base seulement sur la bénédiction donnée et sur la dîme reçue. Ces deux actes pouvaient seuls établir la thèse de l'auteur sacré, à savoir la supériorité de Melchisédech sur Abraham et celle de Jésus-Christ sur les pontifes et les prêtres lévitiques. La nature du sacrifice offert par Mel-

chisédech n'important nullement à la thèse, l'auteur n'en fait pas mention. On ne peut donc rien conclure de son silence contre l'interprétation des Pères et du concile de Trente qui dit de Jésus-Christ, *Sess.* XXII, *de sacrif. Missæ*, cap. I : « Se déclarant constitué pour toujours prêtre selon l'ordre de Melchisédech, il offrit son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. » Cf. Franzelin, *De SS. Eucharist.*, th. VIII, Rome, 1873, p. 338-333.

4° *Opinions et hypothèses sur Melchisédech.* — Les anciens Juifs, afin d'expliquer la supériorité du roi de Salem sur Abraham, imaginèrent que ce roi n'était pas autre que Sem, leur ancêtre, fils de Noé qui, d'après leurs calculs chronologiques, vivait encore à cette époque. Cette identification se trouve dans le Targum de Jérusalem, où nous lisons : « Melchisédech, roi de Jérusalem, est Sem (fils de Noé, ajoute le Targum de Jonathan), qui était grand-prêtre du Très-Haut. » Walton, *Biblia Polygl.*, t. IV, p. 24. Saint Jérôme dit que c'était l'opinion générale des Juifs de son temps. *Epist.* LXXIII, *ad Evang.*, 5, t. XXII, col, 679. Cf. *In Is.*, l. XII, c. XLI, t. XXIV, col. 414. D'après saint Épiphane, *Hær.* V, 6, t. XLI, col. 981, elle était aussi commune chez les Samaritains. Luther et Mélanchton l'acceptèrent au XVIe siècle. Saint Épiphane réfute cette erreur en s'appuyant sur la chronologie des Septante. *Ibid.*, col. 981-983.

Des hérétiques, combattus par ce même Père, *ibid.*, col. 972 et par d'autres docteurs de l'Église, soutinrent aux IVe et Ve siècles que Melchisédech était une « force ou vertu de Dieu » supérieure à Jésus-Christ même, μεγάλην τινα δύναμιν μειζότερον τοῦ Χριστοῦ, comme s'exprime l'évêque de Salamine. On les appela Melchisédéchiens. Tertullien, *De præscript.*, 53, t. II, col. 75; Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 6, t. LXXXIII, col. 392; S. Jean Chrysostome, *Hom. in Melchis.*, 3, t. LVI, col. 260. Cf. S. Augustin, *De hær.*, 34. t. XLII, col. 31; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Gen.*, II, 7, t. LXIX, col. 67; Philastre, *De hæres.*, 52, t. XII, col. 1168. — D'autres, au contraire, enseignèrent que le roi de Salem était le fils de Dieu. S. Épiphane, *Hær.* LV, 7, col. 985; S. Ambroise, *De Abraham*, I, 3, n° 16, t. XIV, col. 427. Pour d'autres, c'était le Saint-Esprit. S. Épiphane, *Hær.* LXVII, 3, t. XLIII, col. 176; S. Jérôme, *Epist.* LXXII, 1, t. XXII, col. 676. D'après ce dernier Père, *ibid.*, 2, col. 677, pour Origène et Didyme c'était un ange. Depuis on a imaginé que c'était Hénoch, Cham, Chanaan, Mesraïm, Job. Voir Sal. Deyling, *Observationes sacræ*, 3 part. in-4°, Leipzig, 1708-1715, t. II, p. 55-65; Hermann van Elowich, *Melchisedecus ab injuria P. Juriœi defensus* (Jurieu l'identifiait avec Cham), et *Melchisedecus minus feliciter ab H. Hulsio in Henocho detectus*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 175-187. La majorité des anciens Pères n'a jamais admis ces erreurs et ces hypothèses. « J'ai consulté Hippolyte, Irénée, Eusèbe de Césarée et d'Émèse, Apollinaire aussi et notre Eustathe, dit saint Jérôme, *Epist.* LXXII, 2, col. 677, et j'ai constaté que tous, par des arguments différents et des sentiers divers ont abouti au même point, savoir que Melchisédech était un Chananéen, roi de la ville de Jérusalem, qui était appelé d'abord Salem. » Voir S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Gen.*, II, 7, t. LIX, col. 67; Théodoret, *Quæst. in Gen.*, 64, t. LXXX, col. 172; S. Épiphane, *Hær.* LXVII, 7, t. XLII, col. 181. — Aujourd'hui les assyriologues cherchent quelques traits de ressemblance entre Melchisédech et le roi de Jérusalem Ébed-tob ou Abdi-Khiba, dont on a retrouvé quelques lettres dans la correspondance de Tell el-Amarna, mais ces traits sont trop vagues pour qu'on puisse en tirer quelque conclusion positive. Voir Sayce, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, 1900, p. 335. Ils peuvent néanmoins confirmer les paroles de saint Jérôme, contre l'opinion de quelques critiques de nos jours, qui, renouvelant sous une autre forme les hypothèses aventureuses que l'on vient de voir énumérées, prétendent que Melchisédech est simplement le type du grand-prêtre juif au IVe siècle avant notre ère, H. Guthe, *Bibelwörterbuch*, 1903, p. 426, comme si l'idée que les Juifs se faisaient de leur patriarche n'était pas en opposition complète avec le rôle qu'on prétend lui faire ainsi jouer. — Voir L. Borger, *Historia critica Melchisedeci*, in-8°, Berne, 1706; Henderson, *Melchisedek*, Londres, 1809; C. A. Auberlen, *Melchisedeck's ewiger Leben und Priesterthum*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. II, 1857, p. 453-504; G. Rösch, *Die Begegnung Abraham mit Melchisedek*, dans la même revue, 1885, p. 321-366; Fritz Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, in-8°, Berlin, 1885, p. 162; Id., *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, in-12, Munich, 1897, p. 150-160; R. Kittel, *Geschichte der Hebräer*, 2 in-8°, Gotha, 1888-1892, t. I, p. 162. — On trouve dans les Œuvres de saint Athanase, t. XXVIII, col. 525-530, une vie fabuleuse de Melchisédech (*Historia de Melchisedec*). H. LESÊTRE.

MELCHISUA (hébreu : *Malkîsu'a*, « aide est mon roi; » Septante : Μελχισά; *Alexandrinus :* Μεγχισουέ), un des quatre fils de Saül, roi d'Israël, le troisième nommé dans I Reg., XIV, 49; le second, dans I Par., VIII, 33; IX, 39. Sa mère était probablement Achinoam, fille d'Achimaas. I Reg., XIV, 50. Melchisua périt sur le champ de bataille de Gelboé comme son père et succomba sous les coups des Philistins comme ses frères Jonathas et Abinadab. I Reg., XXXI, 2; I Par., X, 2.

MELCHOM (hébreu : *Milkôm, Malkom ;* Septante : Μολόχ, Μελχόλ), forme particulière, dans la Vulgate, IV Reg., XXIII, 13; I Par., XX, 2; Jer., XLIX, 1, 3; Amos, I, 15; Soph., I, 5, du nom du dieu appelé plus ordinairement Moloch. Voir MOLOCH. Dans I Par., XX, 2, la Vulgate a pris l'hébreu *malkâm* pour un nom propre, comme l'ont fait les Septante, Μολχὸμ τοῦ βασιλέως αὐτῶν, tandis qu'elle l'a considéré dans II Reg., XII, 30, comme un substantif commun désignant le roi des Ammonites, *regis eorum*, « leur roi. » Cette dernière interprétation est la plus communément adoptée, quoiqu'il soit aussi possible de le prendre pour le nom du dieu. David s'empara de la précieuse couronne qui était sur la tête de *malkâm*. Voir COURONNE, I, 1°, t. II, col. 1083.

MÉLÉA (grec : Μελεᾶς), fils de Menna et père d'Éliakim, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 31.

MÉLECH (hébreu : *Mélék*, « roi; » Septante : Μελάχ), de la tribu de Benjamin, fils de Micha et arrière-petit-fils de Jonathas, fils de Saül. I Par., VIII, 35; IX, 41.

MÉLITON, écrivain ecclésiastique. Tous les renseignements biographiques qu'on possède sur lui se bornent aux points suivants : il vécut pendant la seconde moitié du IIe siècle et fut évêque de Sardes, en Lydie. Sur son activité littéraire, on a un certain nombre de témoignages. Polycrate d'Éphèse, dans sa lettre à Victor de Rome, écrite en 194 ou en 195 et citée par Eusèbe, *H. E.*, V, 24, 5, t. XX, col. 496, mentionne « Méliton l'eunuque (c'est-à-dire ici « celui qui n'est pas marié »), agissant en toutes choses selon la direction de l'Esprit Saint et qui repose à Sardes dans l'attente de la possession des cieux, pour laquelle il ressuscitera d'entre les morts ». A en croire Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 4, et cf. VI, XIII, 9, t. XX, col. 393 et 548, Clément d'Alexandrie aurait composé son ouvrage Περὶ τοῦ πάσχα, à cause de Méliton qui aurait écrit sur le même sujet un traité en deux livres. On ne s'accorde pas sur le sens exact de l'expression ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς, « à cause de

l'écrit de Méliton. » Hefele, *Conciliengeschichte,* 1874, t. I, p. 29; Weitzel, *Passafeier,* 1848, 26, 74; Steitz, *Studien und Kritiken,* année 1856, p. 778, et Thomas, *Melito von Sardes,* 1893, p. 11-12, pensent que l'écrit de Méliton donna simplement occasion à la composition de celui de Clément d'Alexandrie. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 1883, t. I, p. 24, admet que le traité de Clément fut dirigé contre celui de Méliton. Le témoignage de Tertullien sur Méliton nous a été conservé par saint Jérôme, *De viris illust.*, 24, t. XXIII, col. 644, où il dit : *Huius elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari.* Il résulte de cette citation que, si d'une part Tertullien tourne en dérision le caractère élégant et déclamatoire de l'esprit de Méliton, de l'autre, il atteste sa fécondité d'écrivain, déclare que l'évêque de Sardes ne fut pas montaniste et enfin qu'il était, conformément à l'assertion de Polycrate d'Éphèse, un prophète rempli de l'esprit de Dieu. On a essayé d'expliquer les mots *a plerisque nostrorum* du texte de saint Jérôme par « les Montanistes ». Voir Schwegler, *Montanismus,* 1841, p. 171, 223; Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche,* 1850, p. 273. Cette interprétation ne tient pas debout, comme l'a démontré Harnack, *Texte und Untersuchungen,* 1883, t. I, p. 241-242. L'auteur inconnu, peut-être saint Hippolyte, du « Petit Labyrinthe », cite avec honneur Méliton. Après avoir rappelé que Justin, Miltiade, Tatien, Clément et d'autres sont des témoins de la divinité du Christ, il ajoute : Τα γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ των λοιπῶν τις ἀγνοεῖ βιβλία, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν. voir Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 5, t. XX, col. 393. Dans deux passages d'Origène, *Ad Psalm III inscriptionem,* édit. Lommatzsch, t. XI, p. 411, t. VIII, p. 49, Méliton est cité, dans le premier, comme ayant vu en Absalon un type du démon révolté contre le royaume du Christ, et, dans le second, comme ayant laissé des écrits sur Dieu anthropomorphe. C'est à Eusèbe que l'on doit les indications les plus abondantes sur l'œuvre littéraire de Méliton. Il donne une longue liste de traités composés par l'évêque de Sardes. *H. E.*, IV, XXVI, t. XX, col. 393. 1° Μελίτωνος περὶ τοῦ πάσχα δύο. Le début de cet ouvrage transcrit par Eusèbe, *ibid.*, IV, XXVI, 2, col. 393, fournit une donnée pour la chronologie de la vie de Méliton. Il y est parlé de « Servilius (lire Sergius, avec Rufin) Paulus, proconsul d'Asie ». Toutefois on n'est point d'accord sur l'interprétation précise de cette donnée. Waddington, *Fastes des provinces asiatiques,* p. 226, place le gouvernement de ce proconsul en l'an 164-165; Keim, *Aus dem Urchristentum,* p. 165, en 166; Renan, *Marc-Aurèle,* 1882, p. 198, en 167; Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche,* 1850, p. 252, en 168. Voir Thomas, *Melito von Sardes,* 1893, p. 20; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* 1897, t. II, p. 359. Il est vraisemblable que dans ce traité, Méliton soutint la tradition de l'Église d'Asie Mineure, c'est-à-dire la pratique des Quartodécimans. — 2° Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν. Saint Jérôme, *De viris illust.*, c. XXIV, t. XXIII, col. 644, semble avoir lu Περὶ πολιτείας προφητῶν, car il traduit *De vita prophetarum.* Cet écrit visait probablement le montanisme. Cf. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus,* 1881, p. 20. Pourtant, il n'est pas aisé de déterminer en quel sens Méliton s'est prononcé. Peut-être, comme saint Irénée, a-t-il gardé une attitude expectante. — 3° Περὶ ἐκκλησίας. — 4° Περὶ Κυριακῆς. — 5° Περὶ πίστεως ἀνθρώπου. D'autres manuscrits, la traduction syriaque et Rufin ont lu περὶ φύσεως ἀνθρώπου. — 6° Περὶ πλάσεως. Rufin traduit *De figmento* et saint Jérôme *De plasmate.* Woog, *De Melitone,* 1744, p. 23, et Piper, *Theologische Studien und Kritiken,* 1838, p. 81, interprètent ce titre par *Creatio mundi.* Mais tous les autres auteurs ont pensé qu'il s'agissait, dans ce traité de Méliton, de la création de l'homme. — 7° Ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως. — 8° Ὁ περὶ αἰσθητηρίων. Les manuscrits grecs d'Eusèbe réunissent ces deux titres dans la formule suivante : καὶ ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων. Mais Rufin a traduit *De obedientia fidei ; de sensibus,* et Nicéphore a séparé les deux titres. D'autre part, le traducteur syriaque a rendu seulement les mots καὶ ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως, tandis que saint Jérôme ne mentionne que *De sensibus librum unum.* Il est donc probable qu'il faut, avec la plupart des auteurs, distinguer deux traités. — 9° Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος. Quelques manuscrits ajoutent ἢ νοός. Cureton, *Spicilegium Syriacum,* 1855, p. 31-50, et Otto, *Corpus apolog. christ.*, 1872, t. IX, n. XIII, ont publié quelques fragments syriaques de ce traité. G. Krüger, *Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien,* dans la *Zeitschr. für wissensch. Theologie,* t. XXX, 1888, p. 434-448; cf. *Theolog. Litteraturzeitung,* 1893, p. 570, a conjecturé que quatre des fragments syriaques publiés par Cureton faisaient partie d'un même traité de Méliton qui aurait été intitulé Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος. Cette hypothèse ne semble pas absolument démontrée. Si Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* t. I, p. 251 ; t. II, part. I, p. 518, et E. Preuschen, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* t. XII, 1903, p. 561, s'y rallient, Thomas, *Melito von Sardes,* p. 50, ne se montre pas très favorable et Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur,* t. I, 1902, p. 555, se contente de mentionner l'opinion de Krüger. — 10° Περὶ λουτροῦ, c'est-à-dire d'après Rufin, *de lavacro,* et d'après saint Jérôme *de baptismate.* Un fragment de ce traité a été publié par le cardinal Pitra (*Analecta sacra,* t. II, p. 3-5) et Mercati (*Symbolæ Melitonianæ,* dans *Theologisch Quartalschrift,* t. LXXVI, 1896, p. 596-600) a donné, d'après un manuscrit de l'Ambrosienne à Milan, des variantes à ce traité. — 11° Περὶ ἀληθείας. — 12° Περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ. — 13° Περὶ προφητείας. Beaucoup de manuscrits ont Λόγος αὐτοῦ περὶ προφητείας. Rufin traduit : *De prophetia ejus* et saint Jérôme : *De prophetia sua.* Dans un fragment de papyrus trouvé à Oxyrhynque et publié par Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri,* part. I, 1898, p. 8-9, Harnack a cru retrouver un extrait de l'ouvrage de Méliton περὶ προφητείας. Voir *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin,* 1898, p. 517-519. Mais comme l'a très bien fait remarquer Erwin Preuschen, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* 1903, t. XII, p. 166, cette identification n'est rien moins que certaine. — 14° Περὶ φιλοξενίας, — 15° Ἡ κλεὶς, *Clavis.* Ce titre évoque le souvenir de l'œuvre qui a été considérée comme le travail capital de Méliton, le pendant des *Formulæ spiritalis intelligentiæ* d'Eusèbe. En 1653, Labbe avait signalé dans la bibliothèque des Jésuites du collège de Clermont à Paris un manuscrit latin, *Melitonis Clavis sanctæ Scripturæ.* Voir *De scriptoribus ecclesiasticis,* 1653, t. II, p. 87. Sirmond connut ce traité. Lequien le copia pour Grabe qui fut empêché par la mort de publier la *Clavis* dans son *Spicilegium.* La copie en question est aujourd'hui encore conservée à la Bibliothèque bodléienne à Oxford. Magnus Crusius, cf. Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca,* t. VII, p. 150, et Woog, *De Melitone Dissertatio secunda,* p. 21, transcrivirent également ce traité. Ni Galland (voir *Bibliotheca Patrum,* t. I, c. XXIV, p. CXX), ni Routh, *Reliquiæ sacræ,* 1814, t. I, p. 133, qui connurent l'ouvrage, ne jugèrent à propos d'en entreprendre la publication. Le cardinal Pitra retrouva le manuscrit du collège de Clermont, à Rome, dans la bibliothèque Barberini, qui est aujourd'hui au Vatican, et il fut assez heureux pour découvrir la *Clavis sanctæ Scripturæ* dans sept autres manuscrits. Le patient érudit publia le texte et consacra tous ses efforts à défendre l'authenticité du document découvert et l'identification de

la *Clavis* avec la Κλείς citée par Eusèbe. Voir *Spicilegium Solesmense,* 1853, t. II, p. 1-519; t. III, p. 1-307; *Analecta sacra,* t. II, p. 6-127, 573-585, 623. Toute cette érudition dépensée pendant trente ans de 1852 à 1884 fut en pure perte. Il est certain que la *Clavis Sanctæ Scripturæ* n'a rien de commun avec la Κλείς de Méliton. Voir G. S. Steitz, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* t. XXX, 1857, p. 584-596; G. Salmon, dans *A Dictionary of christian Biography,* 1882, t. III, p. 897-898; Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. I, 1883, p. 275-276, et *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* 1892, t. I, p. 254; dom O. Rottmanner, dans le *Bulletin critique,* 1885, p. 47-52 et le *Theologische Quartalschrift,* t. LXXVIII, 1896, p. 614-629; Duchesne, dans le *Bulletin critique,* 1885, p. 196-197; Thomas, *Melito von Sardes,* 1893, p. 66-68; Preuschen, *Realencyclopädie für prot. Theologie,* t. XII, p. 566; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur,* t. I, 1902, p. 555. Toutefois, comme l'étude de la *Clavis Sanctæ Scripturæ* rentre dans le cadre du dictionnaire, nous en dirons un mot ici. Originairement écrit en latin, ce traité n'est nullement une traduction du grec. Dans les manuscrits, il est intitulé tantôt *Anonymus de mystica significatione vocum ac loquutionum biblicarum* (manuscrit de Troyes), tantôt *Distinctionum quarumdam tractatus* (autres manuscrits de Troyes), tantôt *Glossæ in varios Sacræ Scripturæ libros de sensu spirituali multorum locorum* (manuscrits de Paris). Seuls le manuscrit du collège de Clermont, aujourd'hui à la Vaticane, dans le fonds Barberini, et celui de Strasbourg attribuent à *Miletus* ou *Melitus Asianus episcopus* l'ouvrage qu'ils appellent *Clavis* ou *Liber clavorum.* Cette attribution et ce titre sont, sans doute, dus à la fausse érudition d'un clerc du XI[e] siècle qui aura lu dans saint Jérôme que Méliton composa un traité intitulé *Clavis.* L'ouvrage en question se présente sous une double rédaction, l'une complète, l'autre abrégée. C'est une sorte de lexique de la Bible, disposé non point d'après l'ordre alphabétique, mais selon l'ordre des matières, et donnant l'explication des divers sens mystiques auxquels les mots de la Bible peuvent donner lieu. Il y a quatorze chapitres intitulés respectivement : *De Deo, de filio Dei secundum carnem, de supernis creaturis, de diebus anni et temporibus, de numeris, de mundo et partibus eius, de signis infructuosis, de variis hominum appellationibus, de variis ædificationum vocabulis, de metallis et aliis sive his quæ ex eis fiunt, de avibus, de bestiis et ceteris animantibus, de civitatibus sive provinciis.* La *Clavis* renferme des emprunts à Denis l'Aréopagite, Grégoire le Grand et même à Paschase Radbert; elle est donc d'origine relativement récente, peut-être de l'époque des derniers Carlovingiens ou des premiers Capétiens. Quant à l'ouvrage de Méliton, ἡ Κλείς, dont nous ne connaissons que le titre, on a émis de vaines conjectures pour en déterminer le caractère. Schwegler, *Der Montanismus,* p. 223, a pensé aux clefs du royaume des cieux; Otto, *Corpus apolog.,* p. 401, à la clef de la science, κλείς τῆς γνώσεως (cf. Luc., XI, 51); Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. I, p. 249, a songé aux clefs de l'Apocalypse (cf. *Apoc.,* I, 8; III, 7; IX, 1; XX, 1). Toutes ces hypothèses ne reposent sur aucun fondement. — 16° Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου. Les manuscrits grecs d'Eusèbe et le traducteur syriaque unissent ces deux traités. Rufin et saint Jérôme les séparent. On a rapproché du traité Περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου le passage de Gennade (*De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XXV) : *In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium expectamus, sicut Meletiani sperant.* Par *Meletiani,* on entendait « disciples de Méliton », et l'on a conjecturé que Méliton aurait enseigné le chiliasme dans son ouvrage sur l'Apocalypse. On pourrait toutefois voir aussi dans les *Melitiani* ou *Melitani* les travaux de Mélèce d'Égypte, mais comme rien ne prouve que ceux-ci professaient le chiliasme, on a généralement admis que Gennade visait Méliton de Sardes. — 17° Περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ. Comment faut-il définir ce traité? Saint Jérôme a gardé le titre grec. Rufin a traduit : *De Deo corpore induto.* Pitra, *Spicil. Solesm.,* t. II, p. 11, et d'autres encore ont voulu identifier ce traité avec l'ouvrage de Méliton cité par Anastase le Sinaïte (*Hodegos,* éd. Gretser, c. XIII, p. 260) περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ. Cette assimilation est généralement rejetée (cf. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. I, p. 256). C'est ce travail qui a fait reprocher à Méliton l'erreur de l'anthropomorphisme par Origène (voir Théodoret, cap. 20, *Quæstionum in Genesim,* t. XII, col. 93) et Gennade, *De ecclesiast. dogmat.,* c. IV, t. LVIII, col. 982. Ce reproche ne semble toutefois pas absolument justifié. Voir Routh, *Reliquiæ sacræ,* t. I, p. 134-145 et Salmon, dans *A Dictionary of christian Biography,* t. III, p. 898. Après avoir énuméré les dix-sept traités que nous venons d'examiner, Eusèbe ajoute que Méliton composa Ἐπὶ πᾶσι καὶ το πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον, et il en reproduit trois extraits. Les deux premiers font allusion aux traitements barbares qu'ont à subir les chrétiens d'Asie Mineure; dans le troisième Méliton rappelle tout le bien que la philosophie chrétienne a fait à l'empire romain, et il oppose à la conduite de l'empereur actuel les écrits favorables aux chétiens dus à son grand-père Hadrien et à son père Antonin le Pieux. Il y a du même ouvrage un extrait dans la *Chronique Pascale.* Voir *Patr. Gr.,* t. XCII, col. 632. On admet généralement que l'Apologie de Méliton fut présentée à Marc Aurèle vers 169 et 176. En 1855, Cureton publia dans son *Spicilegium syriacum,* p. 22-31, un texte syriaque qui porte pour titre : *Oratio Melitonis philosophi quæ habita est coram Antonino Cæsare.* Il y ajouta une traduction anglaise, *ibid.,* p. 41-51. Le même texte a été republié par Pitra (*Spic. Solesm.,* t. II, p. XXVII-LIII), avec une traduction latine faite par Renan, puis par Otto (*Corpus apolog.,* t. IX, p. 501-66), avec une traduction latine. Il y a eu une traduction danoise de Roerdam, *Melitos Tale til Keyser Antonin... oversatte fra syrisk,* 1856, une version allemande de B. Welte dans *Theol. Quartalschr.,* t. XLIV, 1882, p. 392-410, et une autre de V. Gröne, dans la *Bibliothek der Kirchenväter,* Kempten, 1853. On ne retrouve pas dans ce texte syriaque les passages de l'apologie grecque cités par Eusèbe. Il n'est donc pas du tout certain que le texte publié par Cureton, soit de Méliton. Celui-ci et Salmon, *A Dictionary,* t. III, p. 895, ont cru qu'il s'agissait d'une apologie de Méliton différente de celle mentionnée par Eusèbe. D'après Ewald, dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 1856, p. 658, on pourrait identifier l'apologie syriaque avec l'ouvrage intitulé : Περὶ ἀληθείας. Mais le texte syriaque semble bien être un original et ne point dériver du grec. Voir Nöldeke, dans les *Jahrbücher für prot. Theologie,* t. XIII, 1887, p. 345, 351. D'après Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur,* t. I, p. 554, la question de l'attribution du texte de l'apologie à Méliton devrait encore être examinée de plus près. Eusèbe, *H. E.,* IV, 26, t. XX, col. 396, cite également de Méliton un recueil d'extraits des Livres Saints, Ἐκλογαί, en six livres. De ce traité en six livres, dédiés à un certain Onésime, Eusèbe, *H. E.,* IV, 26, col. 396, donne le commencement. Ce passage est du plus haut intérêt, il constitue la plus ancienne liste des livres de l'Ancien Testament sortie d'une plume chrétienne. Il faut peut-être rattacher aux Ἐκλογαί quatre scolies portant le nom de Méliton dans les chaînes sur la Genèse. Voir Routh, *Reliq. sacræ,* t. I, p. 122-124; Otto, *Corpus,* t. IX, p. 416-418. Deux ouvrages de Méliton sont mentionnés par Anastase le Sinaïte; l'un est intitulé εἰς τὸ πάθος, et Anastase (*Hodegos,* c. XII, *Patr. Gr.,* t. LXXXIX, col. 197) en cite l'extrait suivant : Θεος πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος. Les fragments syriaques publiés par Cureton donnent aussi ces extraits.

Il a été question plus haut de l'autre traité signalé par Anastase, Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ. Il reste à dire au sujet des travaux de Méliton que les quatre lignes du fragment arménien *ex Melitonis epistola ad Eutropium* publiées par l'abbé Martin, dans Pitra, *Analecta sacra,* t. IV, p. 16 et 292, ne sont pas du tout de l'évêque de Sardes. Autant faut-il en dire de la passion latine de saint Jean, *Acta Joannis,* qui dans certains manuscrits porte le nom de *Mellitus* ou de *Melito,* de la pièce intitulée *De transitu B. Mariæ virginis* et de la *Catena in Apocalypsin.* Tous ces ouvrages sont fort postérieurs à l'époque de Méliton. La passion de saint Jean date d'au delà du VIe siècle et dérive des actes gnostiques de cet apôtre; le récit de la mort de la Sainte Vierge est une compilation récente de sources grecques, et la *Catena in Apocalypsin* ne remonte pas au delà du XIIIe ou du XIVe siècle. Nous ne dirons rien de la doctrine de Méliton. On trouvera les éléments de cette étude dans les ouvrages qui ont été cités. Bon nombre des appréciations émises à ce sujet sont arbitraires et conjecturales. L'œuvre de Méliton n'est pas suffisamment connue pour qu'on puisse émettre sur elle un jugement sûr et définitif. Pour la même raison, on n'est pas davantage fondé à formuler contre Méliton certaines accusations qui reposent sur de simples soupçons. Nous n'avons pas non plus donné à Méliton le titre de saint, qui est fort discutable. Cf. *Acta sanctorum,* aprilis t. I, p. 102.

J. VAN DEN GHEYN.

MELLO, nom qui désigne deux localités ou deux forteresses, l'une près de Sichem, l'autre à Jérusalem, et l'endroit où fut frappé le roi Joas.

1. MELLO (hébreu : *Bêṭ Millô';* Septante : *Vaticanus :* οἶκος Βηθμααλών, Jud., IX, 6; οἶκος Βηθμααλλών, Jud., IX, 20; *Alexandrinus :* οἶκος Μαλλών, Jud., IX, 6, 20) serait, d'après la Vulgate, une ville située dans le voisinage de Sichem. Jud., IX, 6, 20. Il est dit, en effet, ŷ. 6, que tous les hommes de Sichem et toutes les familles de la ville de Mello se rassemblèrent auprès du chêne de Sichem pour établir Abimélech comme roi. Cette localité n'est plus mentionnée, du reste, qu'au ŷ. 20, dans lequel Joatham, après avoir échappé au massacre de ses frères, égorgés par Abimélech, appelle sur celui-ci, sur les habitants de Sichem et du bourg de Mello, qui n'ont pas eu honte de l'élire roi, un feu vengeur, ou plutôt les fureurs d'une guerre réciproque qui les dévore tous. Dans les deux passages, l'hébreu a simplement *Bêṭ Millô',* « maison de Mello, » en sorte que l'on ne sait s'il s'agit d'un clan ou d'une ville. Comme Mello désigne ailleurs, II Reg., V, 9; III Reg., IX, 15, etc. (voir MELLO 2), une forteresse ou une défense de la Jérusalem primitive, on a supposé que *Bêṭ Millô'* pouvait être la citadelle ou un des forts avancés de Sichem (aujourd'hui Naplouse). Quelques-uns même l'identifient avec « la tour de Sichem » dont il est question Jud., IX, 46. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 465, pense qu'on pourrait voir l'emplacement de Beth Mello dans un site ruiné, appelé *Khirbet ed Dûârah,* qui devait autrefois toucher presque à l'antique Sichem. A. LEGENDRE.

2. MELLO (hébreu : *ham-Millô',* toujours avec l'article; Septante : ἡ ἄκρα, II Reg., V, 9; III Reg., XI, 27; τὴν Μελὼ καὶ τὴν ἄκραν, III Reg., IX, 15; τὴν Μελώ, III Reg., IX, 24; τὸ ἀνάλημμα, II Par., XXXII, 5; omis I Par., XI, 8), construction qui servait de défense à l'ancienne cité jébuséenne, devenue cité de David et située au sud-est de Jérusalem, sur la colline d'Ophel. II Reg., V, 9. Voir JÉRUSALEM, *Topographie ancienne,* t. III, col. 1350. Quelle était la véritable nature de ce qu'on appelle régulièrement dans l'Écriture « le Mello »? On ne sait. Si, avec la plupart des auteurs, l'on rapproche le nom de la racine *mâlâ',* « remplir, être plein, » il signifierait « le plein ». Cf. Gesenius, *Thesaurus,* t. I, p. 787, 789. De là on a conclu à une sorte de rempart, *vallum, agger,* ou de « terre-plein », à une place qui peut êre « remplie » de monde, à une tranchée ou à un fossé « plein » d'eau. Il convient de ne pas trop appuyer sur de semblables étymologies. Nous avons peut-être là un terme archaïque, un vieux mot jébuséen, dont la signification précise nous est inconnue. Les Septante eux-mêmes ont été embarrassés pour le rendre; ils y ont vu tantôt une « citadelle », ἄκρα, II Reg., V, 9; III Reg., XI, 27, tantôt une « élévation » ou rempart « élevé », ἀνάλημμα, II Par., XXXII, 5, tantôt un nom propre de lieu, Μελώ, III Reg., IX, 15, 24. Les Targums le traduisent par *millêṭâ',* mot par lequel ils représentent ailleurs l'hébreu *sôlelâh,* qui désignait une terrasse élevée contre les murailles d'une ville assiégée. Les différents passages de l'Écriture où il est cité nous permettent de regarder le Mello comme un ouvrage de défense, qui primitivement protégeait la ville des Jébuséens, et que David, Salomon et Ézéchias restaurèrent ou fortifièrent tour à tour. II Reg., V, 9; III Reg., IX, 15, 24; XI, 27; I Par., XI, 8; II Par., XXXII, 5. Il devait être un des points importants de Jérusalem, à en juger d'après les frais ou les corvées que sa restauration occasionna sous Salomon, III Reg., IX, 15, et le soin que prit Ézéchias de le garantir contre l'attaque des Assyriens. II Par., XXXII, 5. Il semble qu'on peut le placer au nord-ouest de la colline d'Ophel, du côté de la vallée du Tyropœon. Voir la carte de Jérusalem ancienne, t. III, fig. 249. On croit aussi que c'est la tour ou citadelle, appelée *Bêṭ Millô',* où fut assassiné Joas. IV Reg., XII, 20. — Cf. C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVII, 1894, p. 6; G. St. Clair, *Millo, House of Millo and Silla,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1891, p. 187.

A. LEGENDRE.

3. MELLO (MAISON DE) (hébreu : *Bêṭ Millô',* Septante : οἶκος Μααλώ), endroit où Joas fut frappé par les conspirateurs. IV Reg., XII, 20. On est porté à croire que Mello désigne ici l'ouvrage de défense dont il est question II Reg., V, 9; III Reg., IX, 15, 24. Voir MELLO 2. L'Écriture ajoute que « la maison de Mello était à la descente de Sella ». Voir SELLA.

MELLOTHI (hébreu : *Mallôṭi,* « ma plénitude; » Septante : Μαλλιθί; *Alexandrinus;* Μεαλωθί, Μελληθί), lévite, le douzième des quatorze fils d'Héman, chef de chœur du temps de David. Mellothi fut mis à la tête de la dix-neuvième division des musiciens du sanctuaire, comprenant, avec ses fils et ses frères, douze exécutants. I Par., XXV, 4, 26.

MELLUCH (hébreu : *Mallûk,* « conseiller [?] »), nom, dans la Vulgate, de trois Israélites. Ce nom propre hébreu a été écrit ailleurs par saint Jérôme Maloch. Voir MALOCH.

1. MELLUCH (Septante : Μαλούχ), « un des fils de Bani » qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 29.

2. MELLUCH (Septante : Μαλούχ), prêtre qui signa l'alliance contractée avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 4. Il est possible qu'il soit le même prêtre de ce nom qui était revenu avec Zorobabel de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 2. Dans les deux passages il est nommé avec Hattus. Voir HATTUS 3, t. III, col. 449. S'il en est ainsi, ces deux prêtres auraient atteint une grande vieillesse. Divers commentateurs croient aussi que Melluch est le Milicho de II Esd., XII, 14, dont le nom aurait été défiguré. Il est nommé comme chef de la famille sacerdotale qui, sous le pontificat de Joacim, était représentée par Jonathan. Voir JONATHAN 11, t. III, col. 1615.

3. **MELLUCH** (Septante : Μαλούχ), un des chefs israélites qui signèrent l'alliance théocratique du temps de Néhémie. II Esd., x, 27.

MELO (Gaspard de), exégète catholique espagnol, mort vers 1597. Il appartenait à l'ordre des augustins de la province d'Estramadure. Il était docteur en théologie, et fut professeur d'Écriture Sainte à Valladolid. On a de lui : *In S. Matthæum*, in-f°, Vallisoleti, 1584; *In S. Lucæ Evangelium commentaria*, in-f°, *ibid.*, 1597; *In Apocalypsin commentaria*, in-f°, *ibid.*, 1589. Voir D. Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-f°, Madrid, 1783-1788, t. I, p. 259.

A. Regnier.

MELON (hébreu *'ăbattiḥîm*, Num., xi, 5; Septante : πέπονες; Vulgate : *pepones*), fruit rafraîchissant recherché des Hébreux.

I. Description. — On désigne sous ce nom vulgaire les fruits charnus de diverses Cucurbitacées appartenant à des genres très différents. Le melon proprement dit est produit par le *Cucumis Melo* de Linné (fig. 245),



245. — *Cucumis Melo*. Tige, fleurs et fruit.

plante annuelle à tiges rameuses, ordinairement étalées sur le sol, bien qu'elles soient pourvues de vrilles qui pourraient s'attacher à un support. Feuilles pétiolées à limbe palminerve de contour variable souvent réniformes-arrondies, plissées ou ondulées sur les bords, parfois nettement découpées en 3 ou 5 lobes. Tous les organes végétatifs sont rudes, étant recouverts de poils courts simulant de petits aiguillons. Les fleurs sont monoïques, c'est-à-dire mâles et femelles distinctes, mais portées sur le même pied : les premières avec 5 étamines triadelphes, les autres avec un ovaire infère à 3 loges multiovulées, toutes avec une corolle jaune à 5 lobes soudée avec le calice. Le fruit mûr sous une écorce épaisse présente une chair sucrée succulente et parfumée, avec des graines nombreuses dans la cavité centrale qui résulte de la résorption des loges et des placentas. La plante est très variable sous le rapport de la dimension de ses parties, mais surtout le fruit qui réduit parfois au volume d'une noix peut atteindre la grosseur d'une citrouille. Sa forme est ronde, allongée ou aplatie; sa surface peut être lisse ou relevée de rides imitant des broderies, souvent pourvue de côtes longitudinales séparées par autant de sillons allant du pédoncule jusqu'à l'œil, large cicatrice laissée par la désarticulation des enveloppes florales. — Le type primitif du melon, originaire de l'Inde, ne s'y retrouve plus, mais il devait peu s'écarter de la variété cultivée comme ornement sous le nom de *Melon-de-poche*, le *Cucumis Dudaim* à fruits déprimés de la taille d'un œuf, assez parfumés mais de saveur fade. Malgré son nom vulgaire de *Melon d'Égypte*, le *Cucumis Chate* L. a comme le précédent une origine plus orientale. — Les *melons d'eau* ou pastèques appartiennent au genre *Citrullus* et peuvent être regardés comme des variétés du *Citrullus vulgaris* de Schrader (fig. 246), distinct du genre *Cucumis* par ses



246. — *Citrullus vulgaris*. Tige, fleurs et fruit.

fleurs mâles solitaires, et ses vrilles rameuses. Le fruit est rond et lisse; la chair de couleur très variable n'est que légèrement sucrée, mais très aqueuse, ce qui la fait rechercher comme rafraîchissante. — Enfin, certaines Cucurbitacées ont pu être appelées Melon bien que leurs fruits n'aient aucune qualité alimentaire. Ainsi l'*Ecballium silvestre* de Richard, vulgairement nommé *Melon d'attrape*, parce que ses baies se détachent élastiquement de leurs pédoncules à la maturité, lançant au loin un suc visqueux mêlé aux graines. Ainsi encore le *Melon des prophètes*, *Cucumis prophetarum* L., des déserts de l'Arabie, dont le fruit est tout hérissé, de la grosseur d'une cerise, avec une chair amère.

F. Hy.

II. Exégèse. — Les *'ăbattiḥim* sont du nombre des fruits ou légumes que les Israélites sortis d'Égypte regrettaient de ne plus trouver au désert comme dans la terre de Gessen. Num., xi, 5. Ils sont placés aussitôt après les *qiššu'îm*, qui désignent certainement les concombres (t. ii, col. 890). D'après la traduction des Septante et de la Vulgate (πέπονες, *pepones*) les *'ăbattiḥim* sont les fruits du *Cucumis Melo*, les melons ordinaires. C'est du reste le sens du mot arabe de même racine, بطيخ *baṭṭikh*, *biṭṭikh*, Ibn El-Beïthar, *Traité des Simples*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, in-4°, t. xxiii, 1877, p. 239. Selon Maimonide dans son commentaire sur *Terumoth*, viii, 6, cité par O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 357, « *abbattichin* s'appelle en arabe *battikh* et dans notre pays (Espagne) *melon*. » Unger, *Die Pflanzen des alten Aegyptens*, in-8°, Vienne, 1859, fig. 25, prétend avoir trouvé la représentation du melon dans une tombe de Saqqarah. Mais Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886,

p. 208, ne croit pas prouvée la culture du melon chez les anciens Égyptiens, et ne juge pas certaine l'identification prétendue. Cependant Fl. Petrie a découvert dans les tombes gréco-romaines de Haouara ou Fayoum quelques spécimens du *Cucumis Melo*. Et sur les tables d'offrandes de la V[e] dynastie, il parait être plusieurs fois représenté (fig. 247). Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 201, 205.

Quoi qu'il en soit du melon ordinaire, celui qui était surtout connu en Égypte était le melon d'eau, *Citrullus vulgaris.* C'est lui surtout qui paraît devoir être compris sous le terme hébreu *'ăbaṭṭiḥim* connu sous le nom arabe *biṭṭikh,* d'où vient notre mot *pastèque.* Dans les tombes égyptiennes ont été fréquemment trouvées des graines et des feuilles du *Citrullus vulgaris;* on en voit aussi sur des tables d'offrande de la V[e] dynastie (fig. 247).



247. — Melons et pastèques sur les tables d'offrandes.
D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 64, 68, 70.

Le nom égyptien , *beduqqa, bouttouka,* est la forme antique du copte ⲃⲉⲧⲩⲕⲉ, ⲃⲉⲧⲓϫⲉ, *betuke, betikhe,* apparenté au *biṭṭikh* arabe, et paraît être la pastèque. La version copte rend le πέπων des Septante, Num., XI, 5, par ⲡⲉⲗⲉⲡⲉⲡⲱⲛ, *pelepepôn.* Or ce mot se retrouve dans les *Scalæ,* dit V. Loret, *La flore pharaonique,* 2[e] édit., Paris, 1892, p. 73, sous les deux formes ⲡⲉⲗⲡⲉⲡⲉⲛⲛϩⲟⲩϥ, *pelpepen-n-houf,* pastèque jaune, et ⲡⲉⲗⲡⲉⲡⲉⲛⲙⲙⲓⲗⲟⲛ, *pelpepen-m-milon*, pastèque verte. Les pastèques sont excellentes en Égypte et y sont meilleures que les melons.

La Bible ne nous parle pas des melons ou pastèques de Palestine : ils devaient y être cultivés. Aujourd'hui la plaine de Saron et la Sephéla sont riches en ce genre de culture. Des jardins qui environnent Jaffa on exporte annuellement d'énormes quantités de melons, surtout de pastèques. J. Wimmer, *Palästina's Boden mit seiner Pflanzen* (*Görres-Gesellschaft,* 1902, II), in-8°, Cologne, 1902, p. 58. — Voir O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 356-382; Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte,* trad. Silvestre de Sacy, in-4°, Paris, 1810, p. 34-35, 125-128; H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible,* 8[e] édit., in-8°, Londres, 1889, p. 468.

E. Levesque.

MÉLOTHI, ville d'Asie Mineure nommée seulement dans la Vulgate. Judith, II, 13. C'est probablement la ville de Cappadoce appelée Mélitène (Μελιτηνή). Elle était la capitale du district du même nom et située dans la partie la plus orientale de la Cappadoce. Pline, *H. N.,* VI, 3, en attribue la fondation à Sémiramis, reine d'Assyrie, ce qui nous reporte peut-être au règne d'Assurbanipal. Voir t. I, col. 1144. Cette ville était située sur un petit affluent de l'Euphrate, dans une région très salubre. Ses ruines portent aujourd'hui le nom de *Malatia.* La Vulgate dit que c'était une ville célèbre, *opinatissima.* Elle le fut surtout pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Le texte grec ne la nomme pas. Comme elle était peu éloignée de l'Euphrate, Holoferne a pu s'emparer de cette ville dans sa première campagne. Voir Calmet, *Commentaire littéral, Judith,* 1722, p. 382.

MELQART, le dieu principal de Tyr. Voir Hercule, t. III, col. 602.

MELTIAS (hébreu : *Melaṭyâh,* « Yâh est libérateur; » Septante : Μαλτιας), Gabaonite qui vivait du temps de Néhémie. Il travailla, avec Jadon de Méronath (t. III, col. 1104) et les gens de Gabaon et de Maspha, à la restauration de la partie septentrionale des murs de Jérusalem. II Esd., III, 7. Meltias était probablement le chef des Gabaonites qui travaillaient avec lui, comme Jadon l'était peut-être des hommes de Maspha. Le texte ajoute un membre de phrase qui est ainsi traduit par la Vulgate : « Ils bâtirent... pour le chef qui était dans la contrée au delà du fleuve. » Les Septante traduisent : « ...jusqu'au trône du chef d'au delà du fleuve. » Le texte hébreu est fort obscur et diversement interprété par les commentateurs modernes : les uns l'entendent en ce sens que les Gabaonites et les Masphites qui travaillaient en cet endroit dépendaient du gouverneur d'au delà du fleuve, et ils expliquent ainsi comment les gens de Maspha figurent en plusieurs endroits, II Esd., III, 7, 15, 19, parmi les constructeurs des murailles; d'autres pensent que c'est une indication locale; Meltias et Jadon bâtirent vers l'endroit où était le trône, c'est-à-dire le siège ou bien la résidence du gouverneur d'en deçà du fleuve, quand il se rendait à Jérusalem. La concision et le vague du texte laisse le champ ouvert à toute sorte de conjectures.

MEM, מ, et ם à la fin des mots, treizième lettre de l'alphabet hébreu. Son nom signifie probablement « eau », comme le mot hébreu מים, *maïm* = מַיִם. Dans l'ancienne écriture phénicienne, cette lettre paraît représenter l'eau courante, . La lettre grecque μ d'où vient la nôtre, qui lui est à peu près semblable, M, *m,* n'est que la forme phénicienne retournée. Les anciens Grecs, en se servant de l'écriture dite boustrophédon qui, comme le bœuf lorsqu'il laboure, allait alternativement de droite à gauche et, en retournant les lettres, de gauche à droite, changèrent finalement la direction de l'écriture et marchèrent toujours de gauche à droite, tandis que les Phéniciens et les Hébreux marchaient invariablement de droite à gauche.

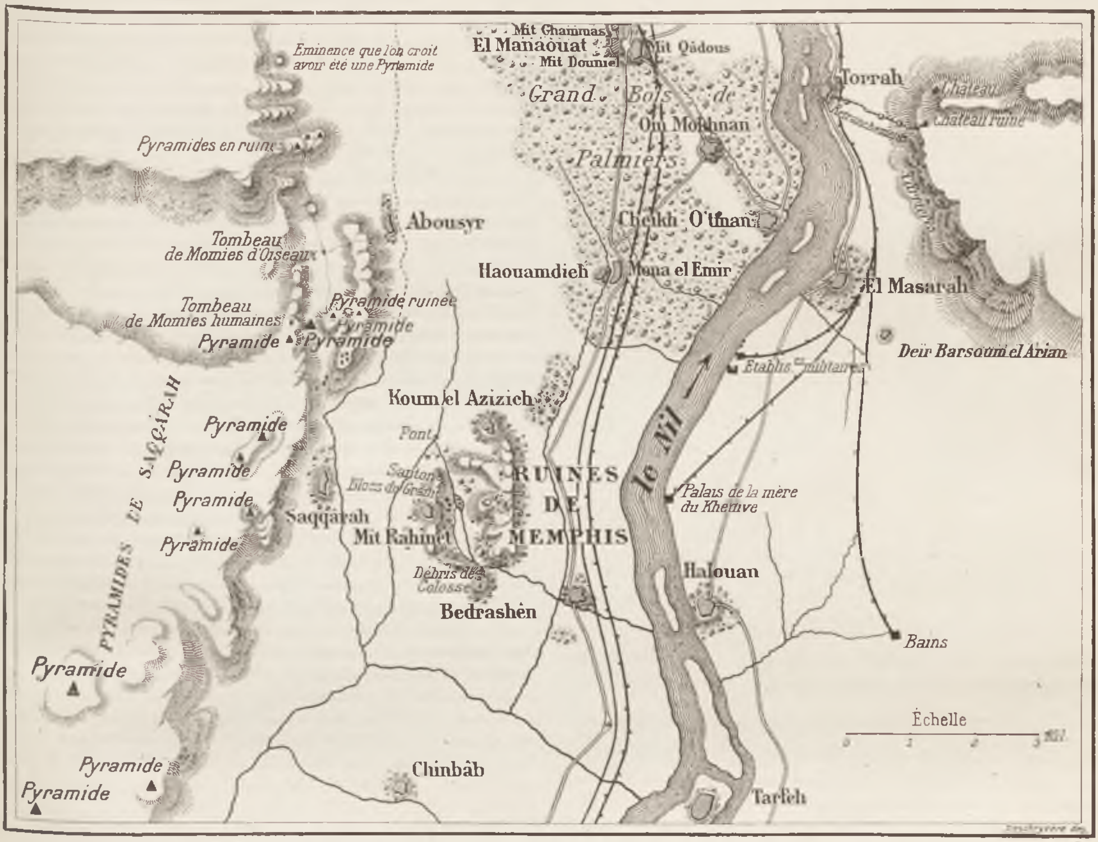
MEMBRES (hébreu : *yeṣurîm, baddîm;* chaldéen : *haddâm;* Septante : μέλος, μέλη; Vulgate : *membrum, membra*), appendices longs et articulés, disposés par paires, de chaque côté du corps, pour l'exécution des principaux mouvements. Voir Bras, t. I, col. 1909; Jambe, t. III, col. 1113; Main, col. 580; Pied.

1° *Au sens propre.* — Job, XVII, 7; XVIII, 13, constate que, par l'effet de sa terrible maladie, ses membres sont devenus comme une ombre, et dévorés par le premier-né de la mort, c'est-à-dire par le mal précurseur de la mort. — La mère des Machabées ne sait comment les membres de son enfant se sont formés dans son sein.

II Mach., vii, 22. — On met en pièces les membres de ceux qu'on veut châtier ou martyriser. Dan., ii, 5; II Mach., i, 16; vii, 7. — Antiochus Épiphane se fracassa les membres en tombant de son char. II Mach., ix, 7. — Saint Jacques, iii, 5, 6, appelle la langue un petit membre puissant par ses effets. — Les versions donnent quelquefois le nom de membres aux morceaux des victimes offertes en sacrifice. Lev., i, 8, 12; ix, 13; III Reg., xviii, 33.

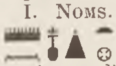
2° *Au sens figuré.* — Notre-Seigneur dit que la perte d'un membre est préférable à celle de tout le corps, Matth., v, 29, 30, c'est-à-dire qu'il vaut mieux consentir un sacrifice, même très pénible, plutôt que de compromettre le salut de son âme. — Il faut que les membres qui ont servi à l'iniquité servent désormais à la gloire de Dieu. Rom., vi, 13, 19; vii, 5, 23; Jacob., iv, 1. — Les membres du chrétien sont les membres du Christ, I Cor., vi, 15; Eph., v, 30, et les temples du Saint-Esprit, I Cor., vi, 19, par l'effet de la grâce et de l'union intime de l'âme régénérée avec Dieu. C'est pourquoi il faut mortifier ses membres, Col., iii, 5, c'est-à-dire faire mourir en soi tout ce qui est opposé à la volonté de Dieu. — Saint Paul développe la comparaison entre les membres du corps humain et les fidèles, qui font partie du corps mystique de l'Église. De même qu'il y a plusieurs membres dans un seul corps, chacun avec sa fonction spéciale, ainsi les fidèles sont les membres d'un même corps en Jésus-Christ, chacun avec son aptitude particulière, prophétie, ministère, enseignement, etc. Rom., xii, 4-7. Les fidèles sont le corps du Christ et chacun d'eux est un membre, avec ses fonctions particulières, plus ou moins honorables, mais toutes nécessaires au corps et contribuant au bien de l'ensemble. Tout bien spirituel doit donc profiter à tous les membres, quel que soit celui d'entre eux qui l'opère. I Cor., xii, 12-30. Chacun des membres, faisant partie d'un corps bien ordonné et solidement assemblé, tire profit de ce qui édifie l'ensemble; dans l'Église, « nous sommes membres les uns des autres. » Eph., iv, 16, 25. H. Lesêtre.

MEMMIUS (grec : Μέμμιος) Quintus, un des deux légats romains qui écrivirent aux Juifs pour confirmer les privilèges accordés à ce peuple par Lysias. II Mach., xi, 34. Ce personnage est par ailleurs absolument inconnu. Voir Manilius. La gens Memmia était une famille plébéienne qui n'apparaît pas dans l'histoire romaine avant l'an 173 avant J.-C. Depuis lors elle occupe souvent le tribunat de la plèbe. Un Titus Memmius fut légat du Sénat en Achaïe et en Macédoine en 170. Tite Live, xliii, 5. Aucun des membres de la famille qui nous sont connus n'a porté le prénom de Quintus. On peut en voir la liste dans W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman biography*, 1854, t. ii, p. 1026-1027; V. De-Vit, *Totius Latinitatis Onomasticon*, t. iv, 1887, p. 453. E. Beurlier.



248. — Memphis et ses environs. D'après la *Description de l'Égypte*, Paris, 1825, t. v.

MEMPHIS (hébreu : *Môf*, Ose., ix, 6; *Nôf*, Is., xix, 13; Jer., ii, 16; xliv, 1, xlvi, 14, 19; Ezech., xxx, 13, 16; Septante : Μέμφις; Vulgate : *Memphis*), ancienne capitale de l'Égypte (fig. 248).

I. Noms. — Memphis était appelée en égyptien , *Men-nofir*, « la bonne place, la bonne station, » d'où est dérivé le nom européen. *Men-nofir*

était, à l'origine, le nom de la pyramide du pharaon Pépi I (VI[e] dynastie) et du quartier qui se forma dans le voisinage de la pyramide autour de la résidence du même souverain; de là le déterminatif de la pyramide dans le terme égyptien; plus tard le nom s'étendit à toute la ville. Memphis est appelée en copte, ⲙⲉⲛϥⲓ, ⲙⲉⲙϥⲉ, ⲙⲉⲙⲃⲉ, ⲉⲙⲉⲛⲃ̀; en assyrien, *Minpi, Me-im-pi;* en arabe, منف. Tous ces noms, comme le nom hébreu et grec, dérivent de l'égyptien *mennofir* par la chute de *r* final. — Dans les inscriptions égyptiennes, Memphis est encore désignée sous plusieurs appellations symboliques dont quelques-unes



249. — Monnaies égyptiennes de l'époque romaine.
Les revers reproduits ici portent tous le nom de ΜΕΜΦΙΣ. — 1, 2, 3. Isis dans différentes attitudes. — Sur le plomb 4, le dieu Phtah. — 5. Le bœuf Apis.

indiquent proprement des quartiers de la ville; voici les principales, d'après le *Dictionnaire géographique de l'Ancienne Égypte,* de Brugsch : , *Aneb,* ou , , *Aneb-u,* « la ville de la muraille, la ville des murailles. » « C'est un des noms qui ne sont pas rares dans les textes et qui servent à désigner la ville de Memphis, renommée par la grandeur et la solidité de ses fortifications. » — , *Aneb-hadj,* « le Mur blanc, » nom donné à la ville de Memphis comme métropole du premier nome de la Basse-Égypte. Ce nom signifie proprement le quartier de Memphis contenant la citadelle. Les garnisons, même étrangères, y résidaient. Au temps d'Hérodote, III, 91, les Persans se trouvaient ἐν τῷ Λευκῷ Τειχεϊ τῷ ἐν Μέμφι. — , *Ha-ka-Ptah,* « la demeure de la personne de Ptah, » expression qui désigna d'abord le temple de Ptah, puis la ville entière et qui, d'après certains auteurs, devint dans la bouche des Grecs Αἴγυπτος, Égypte. — , *Ha-Ptah,* ou , *Pi-Ptah,* « la demeure de Phtah, » nom sacré de Memphis. — , *Kha-nofer,* « la bonne couronne. » — , *Khu-to-ui,* « l'illumination des deux pays, » c'est-à-dire de la Haute et de la Basse-Égypte. — , *Ha-ka-knum-nuteru,* « la maison de culte des architectes divins. » — , *Ma-kha-to-ui,* « la balance des deux pays, » c'est-à-dire le point de partage de la Haute et de la Basse-Égypte. — « On trouve dans une des médailles frappées pour le nome de Memphis le mot lui-même de Νομος, circonstance qui la distingue de celle des autres préfectures. Au pied de la figure qui est au revers, on voit le bœuf Apis, symbole du culte de cette ville; et autour on lit Νομος Μενφιτης. On remarquera ici le ν au lieu du μ. L'ancien nom y est mieux conservé que dans le mot Μεμφις adopté par les Grecs, et on l'y retrouve comme dans d'autres noms qui subsistent encore en Égypte, tels que Menouf, Menfalout, etc. » *Description de l'Égypte,* t. IV, p. 425. Le musée gréco-romain d'Alexandrie contient quatre médailles et trois jetons du nome de Memphis. La riche collection de M. Dattari du Caire compte de ce même nome treize médailles et onze plombs. Voir *Monete imperiali greche. Numi Alexandrini,* Le Caire, 1900, p. 412-426. Nous devons à l'obligeance de M. Dattari de pouvoir reproduire quelques-uns de ces beaux échantillons (fig. 249).

II. Emplacement. — Les savants de l'Expédition française eurent de la peine à découvrir la vraie place de Memphis; Guillaume de Tyr réfutait déjà une erreur souvent reproduite depuis, qui consistait à identifier Memphis avec le Vieux Caire, Babylone d'Égypte : « Nequedent, aucunes genz disent que cele Babyloine fu la très nomée citez d'Egypte qui ot non Memphis, et était chiés de toute la terre entor; mès ne semble mie que ce soit voirs. Car outre le flun du Nil qui cort delez ceste Babyloine dont je vous parole, loin d'iluec bien à x· miles aperent les ruines et les murailles d'une trop anciene cité qui bien démonstrent que ce fu trop grand chose. Li vilain gaagneeur du païs disent que ce fu Memphis. » Guillaume de Tyr, édit. Paulin Paris, 1880, t. II, p. 273. « Li vilain gaagneeur » avaient raison. L'état actuel des fouilles ne permet pas encore de délimiter d'une façon précise l'enceinte de cette immense ville, mais il est sûr que Memphis s'étendait dans la plaine où l'on trouve aujourd'hui les villages de Bedraschên, de Mit-Rahînet, à une vingtaine de kilomètres du Caire, sur la rive occidentale du Nil. Les divers noms donnés à cette ville, indiquant plutôt des quartiers, des agglomérations autour des temples, laissent supposer que l'enceinte de Memphis était très développée. Voir *Description de l'Égypte d'après les Mémoires de Maillet,* par l'abbé Le Mascrier, Paris, 1735, p. 261; Brugsch's *Egypt under the Pharaohs,* 1881, t. I, p. 50. Memphis était dans le nome , *Aneb-hadj.* — *An Atlas of ancient Egypt, Exploration Fund.* Dans les champs où fut Memphis, on exhume parfois des colosses (fig. 250), qui attestent son ancienne splendeur, mais de ses monuments, il ne reste rien, si ce n'est les tombeaux voisins de Saqqarah où ont été ensevelis ses anciens habitants, et sur son site croissent aujourd'hui de nombreux palmiers (fig. 251), « vert linceul étendu sur les décombres limoneux qui furent Memphis. » E.-M. de Vogüé, *Le maître de la mer,* 1903, p. 297. Seuls, les tombeaux des vieux Égyptiens, qui les appelaient « des demeures éternelles », subsistent encore auprès, « là (où) commence avec le désert l'empire de la mort... Dans la jaune nudité de l'horizon, les dunes sépulcrales, perforées d'excavations, moutonnent indéfiniment autour des pyramides à degrés : ces pyramides de Saqqarah, aïeules de leurs énormes plagiaires de Gizé... Le peuple de Memphis venait reposer sur ce plateau, sous la garde de ses princes. » *Ibid.,* p. 298.

III. Histoire. — Ména, originaire de Thini, passe pour le fondateur de Memphis. On connaît le récit d'Hérodote, II, 99, et celui de Diodore de Sicile, I, 50, 51, 67. Linant pacha aurait retrouvé la digue élevée par Ména pour détourner le cours du Nil; ce serait la

grande digue de Cocheiche utilisée encore de nos jours. Memphis a servi de capitale à plusieurs dynasties de souverains (IIIe, IVe, VIe, VIIe, VIIIe, XXIVe). C'est, après Thèbes, dit M. Brugsch, la ville « sur laquelle les monuments épigraphiques et les papyrus ont le plus à nous apprendre ». Malgré ce langage des pierres et des papyrus, l'histoire de Memphis reste enveloppée de ténèbres; espérons que les fouilles pratiquées sur ses ruines, que les richesses trouvées chaque année plus nombreuses dans sa nécropole, apporteront quelque lumière; le moment d'écrire son histoire n'est pas encore venu. On n'a que de vagues renseignements sur sa ruine si complète; les désastres qu'éprouva Memphis de la part de divers conquérants ne semblent pas tout expliquer. La revue *Le Nil* a émis sur sa destruction une opinion singulière, l'idée d'un cataclysme : « De terribles inondations auraient enseveli sous d'énormes masses de limon les grandes villes de Thèbes et de Memphis. » De La Motte, *Le Nil*, 1880, p. 19 et 25 (note de M. Revillout). — Voir sur les ruines de Memphis. Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte*, trad. S. de Sacy, in-4°, Paris, 1810, p. 184-194; *Ægypti historiæ compendium*, Clarendon Press, 1789, p. 119 et append. sans pagination. Sainte Iraïde était de Memphis. Καὶ Ἱεραΐδος ἐκ πόλεως Μέμφεως. *Synax. Eccles. Const., Acta* 11. *Propyl.*, nov., 1902, p. 112.



250. — Statue colossale de Ramsès II, découverte dans les champs de Memphis. D'après une photographie.

IV. Memphis dans l'Écriture. — Les textes bibliques sur Memphis peuvent être répartis en deux classes : les uns ne citent cette ville qu'incidemment, en parlant des Hébreux en Égypte; les autres contiennent les prophéties contre la célèbre métropole. — 1° Parmi les premiers, le plus remarquable est le passage d'Osée, IX, 6 : « (Les Israélites) sont partis à cause de la dévastation; l'Égypte les recueillera, Memphis leur donnera des tombeaux. » N'y a-t-il pas là une allusion évidente à la vaste nécropole de Memphis, aussi et peut-être plus admirable encore que la ville elle-même? Jérémie, II, 16, déclare aux Juifs qui comptent sur le secours de l'Égypte, que les enfants de Memphis leur briseront la tête, et XLIV, 1, que la vengeance divine poursuivra ceux d'entre eux qui se réfugieront à Memphis. — 2° Les autres textes annoncent la ruine et la destruction de Memphis : « Les princes de Memphis se trompent, les chefs des tribus égarent l'Égypte, » dit Isaïe, XIX, 13 (d'après l'hébreu), dans son oracle contre l'Égypte. Jérémie, XLVI, 14, annonce aux habitants de Memphis l'invasion de l'armée de Nabuchodonosor en Égypte, et, ℣. 19, que leur ville deviendra un désert. Ézéchiel leur annonce aussi la ruine : « Ainsi parla Adonaï Jéhovah : je détruirai les idoles et j'enlèverai de Memphis ces vains (simulacres); il n'y aura plus de princes de la terre d'Égypte. » Ezech., XXX, 13 (d'après l'hébreu).

L'histoire de Memphis montre suffisamment avec quelle effrayante exactitude se sont accomplies toutes ces malédictions. C'est ce qu'un des plus grands égyptologues du XIXe siècle, Mariette, a fort bien constaté dans son *Voyage en Haute-Égypte*, 1878, t. I, p. 31 : « Il n'y a pas de ville dont les destinées aient été aussi lamentables que celle de Memphis. Elle était autrefois la ville par excellence, l'orgueil de l'Égypte; elle étonnait le monde par le nombre et la magnificence de ses édifices. Elle n'est plus même aujourd'hui une ruine. Ainsi s'est vérifiée la parole du prophète : « O fille habitante » de l'Égypte, préparez ce qui doit vous servir dans votre » captivité, parce que Memphis sera réduite en un désert; » elle sera abandonnée et elle deviendra inhabitable. » Jer., XLVI, 19. »

V. Bibliographie. — *Description de l'Égypte*, expé

dition de l'armée française, textes, t. v; planches, t. v; Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'Égypte,* Leipzig, 1879-1880; vicomte J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte,* 1891, p. 1-7; Pierre Diacre, *De locis sanctis,* édit. de Naples, 1870, p. 30-31; *Annales du musée égyptien* (parurent pour la première fois en 1899), Le Caire, t. i, p. 149, 230, 280; t. ii, p. 97, 240, 244, 285; t. iii, p. 1, 169, 182; t. iv, p. 76; *Mission archéol. institut français,* t. ii, fasc. ii, par M. Maspero, p. 133; V. De-Vit, *Totius latinitatis Onomasticon,* t. iv, 1887, p. 458, cite tous les passages des auteurs anciens, grecs et latins, où Memphis est nommée; Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte,* traduction Silvestre de Sacy, Paris, 1810, p. 184-194; Vansleb, *Nouvelle relation en forme de journal d'un voyage fait en Égypte en 1672 et 1673,* Paris, 1677; Carte de la nécropole de Memphis, Le Caire, 1897, p. 10; Pierre Martyr d'Anghera, *Legatio babylonica,* 1577, p. 434; J. de Morgan, *Fouilles à Dashour,* 2 in-4°, 1894-1903. Voir aussi Égypte (histoire), t. ii, col. 1609.

F. Larrivaz.

MEMPHITIQUE (VERSION) de la Bible. Voir Coptes (Versions), t. ii, col. 933.

MEMRA, מֵימְרָא, mot chaldaïque qui signifie « parole, verbe ». Il est employé dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan Ben Uziel, et dans les livres juifs postérieurs pour désigner une sorte de médiateur entre Dieu et l'homme, מימרא דיי, *mêmrâ de-Yehôvâh.* Voir Logos, col. 327-328. Cf. J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* 1640, col. 125; A. Maier, *Commentar über das Evangelien des Johannes,* 1843, t. i, p. 119-124; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 3e édit., t. iii, 1898, p. 557.

MENA'AN'IM, de la racine נוּעַ, *nûa'*, « agiter, secouer, » II Reg., vi, 5, désigne un instrument de percussion que l'on faisait résonner en l'agitant. C'était vraisemblablement le sistre. Voir Sistre.

J. Parisot.

MÉNANDRE (grec : Μένανδρος), poète comique grec, né à Athènes en 342 avant J.-C, mort en 291, noyé, dit-on, en se baignant dans le port du Pirée. Il composa plus de cent comédies dont il ne reste que quelques courts fragments, publiés entre autres par Dübner dans la collection des classiques grecs de Didot. Saint Paul, I Cor., xv, 33, cite un vers de Ménandre tiré de la comédie de *Thaïs* (Menandri *Fragmenta,* à la suite de l'édition d'Aristophane, édit. Didot, 1862, p. 21) : Φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί. Vulgate : *Corrumpunt mores bonos colloquia mala.* « Les mauvaises compagnies (et non « les conversations », comme a traduit la Vulgate) corrompent les bonnes mœurs. » Saint Jérôme avait noté cet emprunt de l'Apôtre. *Ad Corinthios,* dit-il, *comm. in. Tit.,* i, 12, t. xxvi, col. 572, *qui et ipsi Attica facundia expoliti, et propter locorum viciniam sapore conditi sunt, de Menandri comœdia versum sumpsit iambicum : Corrumpunt...* » Il n'est pas certain, d'ailleurs, que Saint Paul eût tiré directement sa citation de Ménandre. La sentence qu'il rapporte était probablement devenue proverbiale et c'est par là qu'il avait pu la connaître. L'historien Socrate, *H. E.,* iii, 16, t. lxvii, col. 424, dit à tort que l'Apôtre a emprunté ce vers à Euripide. — Voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography,* t. ii, 1854, p. 1031-1034; Ch. Benoit, *Essai sur la comédie de Ménandre,* in-8°, Paris, 1854; Ch. Ditandy, *Études sur la comédie de Ménandre,* in-8°, Paris, 1853; G. Guizot, *Ménandre,* in-8°, Paris, 1855.



251. — Ruines du temple de Phtah, à Memphis. D'après une photographie de M. Alb. Eid (avril 1904).

MENASSÉ BEN ISRAËL, un des plus célèbres théologiens juifs, né à Lisbonne en 1604, mort à Middelbourg en 1657. Son père, appelé Joseph, était un riche marchand qui alla se fixer à Amsterdam lorsque son fils était encore jeune. Menassé eut pour maître dans cette ville un rabbin renommé, Isaac Uzziel, sous la direction duquel il fit de tels progrès qu'on le choisit pour chef de la synagogue, à la mort d'Uzziel, quoiqu'il n'eût encore que 18 ans. En 1626, il fonda l'imprimerie hébraïque d'Amsterdam, et en 1628 il y imprima et publia son פני רבה, ou *Figures de Rabba*, contenant l'indication de tous les passages du Pentateuque cités dans le *midrasch Rabba* (et les cinq Megilloth, seconde partie parue en 1678). Sa réputation se répandit dans toute l'Europe lorsque, en 1632, il fit paraître en espagnol le premier volume de son *Conciliador o de la conveniencia de los lugares de las Escripturas*, 4 in-4°, Amsterdam, 1632-1651. Le but de cet ouvrage est de concilier entre eux 472 passages du Pentateuque qui semblent se contredire. Il y cite 210 auteurs juifs et 54 auteurs grecs, latins, espagnols ou portugais, sacrés ou profanes. Vossius en a traduit le premier volume en latin et Linds les quatre en anglais, 2 in-4°, Londres, 1842. La renommée qu'il s'était acquise lui fit entreprendre en 1655, un voyage en Angleterre pour obtenir que les Juifs bannis de ce pays depuis 1290 pussent y revenir. Sa requête fut refusée, mais Cromwell lui accorda une pension. Il mourut à Middelbourg en retournant en Hollande. Plusieurs de ses écrits sont restés en manuscrit. Les plus importants de ceux qui ont été imprimés, outre les deux déjà mentionnés, sont *De creatione problemata XXX*, in-8°, Amsterdam, 1635; *De la Resurreccion de los muertos*, in-12, Amsterdam, 1636 (mis à l'Index le 3 août 1656); צרור החיים, *De termino vitæ* (en latin), in-8°, Amsterdam, 1639 (plusieurs éditions; traduit en anglais par Thomas Pococke, Londres, 1699); *De la fragilidad humana* (sur le péché originel et la chute de l'homme), in-4°, Amsterdam, 1642; אבן יקרה, *Piedra gloriosa o de la statua de Nebuchadnezar* (explication en espagnol du second chapitre de Daniel), in-12, Amsterdam, 1655 (avec quatre gravures de Rembrandt faites exprès); *Esperança de Israel*, in-8°, Amsterdam, 1650 (traduit en anglais, in-4°, Londres, 1651; en hébreu, Amsterdam, 1698; en hébreu-allemand, in-8°, Amsterdam, 1691; en hollandais, in-12, Amsterdam, 1666); נשמת חיים, *Le souffle de vie* (en hébreu), in-4°, Amsterdam, 1652; nouvelle édit., Leipzig, 1862 (sur l'immortalité de l'âme, avec l'exposition de tous les textes scripturaires qui, d'après les Rabbins, se rapportent à l'immortalité de l'âme et à la résurrection; le premier chapitre a été traduit en allemand par Springer, in-8°, Breslau, 1714). Une des publications les plus utiles de Menassé fut celle du texte hébreu de diverses parties de l'Ancien Testament, avec ou sans notes, du Pentateuque hébreu avec une traduction espagnole et des notes, de la Bible hébraïque complète, 2 in-4°, Amsterdam (trois éditions, 1631, 1635, 1639). — Voir Kayserling, dans le *Jahrbuch fur die Geschichte der Juden*, Leipzig, 1861, t. II, p. 85 sq.; Carmoly, *Manassès ben Israël, une biographie*, dans la *Revue orientale*, Bruxelles, 1842, p. 299-308; J. Fürst, *Bibliotheca judaica*, in-8°, Leipzig, 1883, p. 354-358.

MENATSEAKH (hébreu : *menaṣêaḥ*, « chef des chantres »). Ce mot, participe, de la forme *pihel*, du verbe hébreu *niṣêaḥ*, se lit dans le titre de cinquante-cinq Psaumes et dans Habacuc, III, 19, précédé de la préposition ל, *le*, « à » (ainsi que II Par., II, 1, 17 [Vulgate, 2, 18], XXXI, V, 13, sans préposition). Dans II Par., II, 2, 18, la Vulgate a traduit avec raison par *præpositi*, « chefs » (Septante, ỳ. 2, ἐπιστάται, « chefs; » ỳ. 18, ἐργοδιῶκται, « chefs des travaux »). Les divers passages du texte hébreu où est employé le *pihel*, *niṣêaḥ*, montrent que ce verbe a toujours le sens de « présider ». I Par., XXIII, 4; XV, 21; II Par., XXXIV, 12; I Esd., III, 8, 9. Voir CHEF DES CHANTRES, t. II, col. 645. La Vulgate, dans le titre des Psaumes, a traduit *lamnaṣéaḥ* par *in finem*, d'après les Septante qui lisaient sans doute לנצח, *lanèṣaḥ*.

MENCEL Jérôme, théologien luthérien, né en Silésie, ministre et superintendant d'Eisleben, mort en 1590, a composé *Psalterium Davidis, oder Anslegung aller Psalmen Davids, richtig abgetheilet und nutzlich erkläret*, in-f°, Leipzig, 1594. — Voir Walch, *Biblioth. theolog.*, t. IV, p. 494. B. HEURTEBIZE.

MENDELSSOHN Moïse, philosophe et commentateur juif allemand, né à Dessau, le 6 septembre 1729; mort à Berlin le 4 janvier 1786. Son père, appelé aussi Moïse, était maître d'école et copiste de manuscrits de la Bible hébraïque. A l'âge de seize ans, il adopta le nom de Mendelssohn comme nom de famille. A quatorze ans, il avait suivi à Berlin son maître, le rabbin Fränkel, qui l'avait initié aux études hébraïques et talmudiques, et il y vécut dans une extrême pauvreté jusqu'à 21 ans où un riche fabricant de soies de cette ville, Bernhard, le prit dans sa maison, d'abord comme précepteur, puis en 1754 comme comptable. Bernhard étant mort, sa veuve prit pour associé Mendelssohn. Il employa à l'étude et bientôt à la composition tout le temps que lui laissaient libre les affaires et il ne tarda pas à acquérir une grande célébrité. « Depuis Moïse (le législateur), disent les Juifs, jusqu'à Moïse (Maimonide) et à Moïse (Mendelssohn), il ne s'est élevé personne comme Moïse. » Il fut l'ami de Lessing qui a fait de lui le héros de son drame de *Nathan le sage*, dans lequel sont exposées les idées du philosophe juif sur la religion. Son idéal n'était pas l'unité de foi, mais la liberté de penser. Tout en observant minutieusement les prescriptions mosaïques, il prêchait l'indifférence en matière religieuse. La meilleure édition de ses œuvres complètes est celle qui a été publiée par son petit-fils, Benjamin Mendelssohn, en 1843-1844. Ses écrits les plus importants sont ses écrits philosophiques; nous n'avons à mentionner, ici, que ses travaux exégétiques : un Commentaire en hébreu sur l'Ecclésiaste, Berlin, 1769 et 1781 (traduit en allemand par Rabe, Amspach, 1771; en anglais, par Preston, Londres, 1845); ספר נתיבות השלום, *Séfér netibôt haš-salôm*, « Le livre des sentiers de la paix, » traduction allemande du Pentateuque par Mendelssohn, avec un commentaire grammatical et exégétique en hébreu par Salomon Dubno (sur la Genèse), Aaron Jaroslaw, H. Wessely (sur le Lévitique), Herz Homberg (sur le Deutéronome), Berlin, 1780-1783. L'introduction en hébreu par Mendelssohn fut publiée séparément, avant l'achèvement du commentaire, en décembre 1782; on la trouve traduite en allemand, dans les Œuvres complètes, t. VII, p. 18 et suiv. Ce Pentateuque eut un grand succès parmi les Juifs allemands. Une traduction allemande des Psaumes et du Cantique des Cantiques, qui fut publiée, in-8°, 1783-1788, est regardée comme classique par ses coreligionnaires. — Voir G. H. de Mirabeau, *Mosès Mendelssohn*, Londres, 1787; M. Kayserling, *Moses Mendelssohn, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1862, 2e édit., 1887; Samuels, *Memoirs of Moses Mendelssohn*, 2e édit., Londres, 1827; Adler, *Versöhnung von Gott, Religion und Menschenthum durch M. Mendelssohn*, Berlin, 1871; Axenfeld, *Moses Mendelssohn in Verhältniss zum Christenthum*, Erlangen, 1865; J. Fürst, *Bibliotheca judaica*, p. 359-367.

MENDIANT (Vulgate : *mendicus*), celui qui demande l'aumône. En hébreu, le mendiant n'est pas distingué par un nom particulier du pauvre en général et ce n'est que le contexte qui détermine exactement les passages où il s'agit de la mendicité proprement dite.

Il en est de même dans la Bible grecque. Voici les endroits où l'Écriture fait allusion aux mendiants :

1° *Ancien Testament.* — 1. Le Psalmiste, dans ses imprécations contre l'ennemi qui l'a trahi, Ps. CVIII (CIX), 10, s'écrie : « Que ses enfants soient errants et mendiants (littéralement : qu'ils demandent, *ši'ělû ;* Septante : ἐπαιτησάσωσαν ; Vulgate : *mendicent ;* et qu'ils cherchent, *daršû*, du pain) loin de leurs maisons en ruines ! » — La Vulgate parle aussi du « mendiant », *mendicus*, au ỳ. 17 (hébreu, 16) du même Psaume, mais dans le texte original, il est question du « pauvre », *'ebyôn*, sans allusion expresse à la mendicité. — Il en est de même au Ps. XXXIX (XL), 18, où l'hébreu a *'ânî*, « misérable » (Septante : πτωχός) et le latin : *mendicus*. — 2. Une sentence des Proverbes, XX, 4, qui fait penser à la fable de la cigale et la fourmi, est entendue aussi de la mendicité par la Vulgate et par de nombreux commentateurs. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1348. (Les Septante ne traduisent pas l'hébreu d'après le texte massorétique :

A cause du froid, le paresseux ne laboure point;
Il mendiera (donc) pendant l'été, mais il ne lui sera rien donné.

Hébreu : *yešâ'al*, « demander, » comme Ps. CIX, 10; Vulgate : *mendicabit*.) Plusieurs traducteurs modernes attribuent néanmoins à ces paroles du Sage une autre signification qui n'est pas sans vraisemblance; ils rendent ainsi le second vers : « A la moisson, il cherchera (il voudra récolter quelque chose), mais il n'y aura rien. » — 3. Dans la lettre de Jérémie, que nous n'avons qu'en grec, le prophète reproche aux prêtres idolâtres de ne rien donner aux mendiants (Septante : πτωχός; Vulgate : *mendicans*), non plus qu'à l'infirme, de la portion des victimes des sacrifices qui leur est attribuée. — 4. Un épisode raconté IV Reg., VII, 3-10, nous montre quatre lépreux qui se tenaient à la porte de Samarie pendant le siège de la ville par les Syriens, du temps du roi d'Israël Joram. Il devaient être là pour demander l'aumône. — 5. La Vulgate, Deut., XV, 4, porte : « Il n'y aura aucun indigent ni aucun mendiant parmi vous. » La mention du mendiant est une addition de notre version latine et elle est en contradiction avec la suite du texte. Quelques versets plus loin, ỳ. 11, le texte dit expressément : « Il ne manquera pas de pauvres dans la terre de ton habitation. » Dans le ỳ. 4, il s'agit de l'année sabbatique et Dieu défend aux Israélites d'exiger cette année-là de leurs frères des paiements qui les réduiraient à l'indigence. Le passage ỳ. 2-4 doit se traduire ainsi : « Tu pourras exiger (ta dette) de l'étranger; mais pour ce qui t'appartient chez ton frère, ta main le lui remettra, afin qu'il n'y ait pas de pauvre (*'ébyôn*) chez toi. »

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Nous y voyons que les mendiants et les pauvres n'étaient pas rares en Palestine et qu'on en rencontrait un peu partout dans le pays, comme encore de nos jours. — L'aveugle Bartimée mendiait (προςαιτῶν, *mendicans*) à Jéricho sur la voie publique. Marc., X, 46; Luc., XVIII, 35. L'aveugle-né, guéri par Notre-Seigneur à Jérusalem se tenait à la porte du Temple pour mendier (προςαιτῶν, *mendicus, mendicabat*). Joa., IX, 8. — Jésus, dans la parabole du mauvais riche, met en scène un mendiant (πτωχός, *mendicus*), Lazare, qui était couvert d'ulcères. Luc., XVI, 20, 22. — Les apôtres Pierre et Jean, après la Pentecôte, guérirent un boiteux de naissance, incapable de marcher, qu'on portait tous les jours à la porte du Temple appelée la Belle (t. I, col. 1568), pour y demander l'aumône. Act., III, 1-8.

2. C'étaient donc les infirmes et les estropiés qui mendiaient en Palestine, en se plaçant aux endroits les plus fréquentés. L'Écriture recommandait avec tant d'instance la charité envers les pauvres qu'ils ne devaient pas manquer d'être secourus par les Juifs fidèles. Mais tous les enfants d'Abraham ne remplissaient pas leur devoir à ce sujet, comme le montre la parabole du mauvais riche. Luc., XVI, 21. « (Lazare,) dit la Vulgate, désirait ramasser les miettes qui tombaient de la table du riche, mais personne ne lui en donnait. » Ce dernier membre de phrase ne se lit pas dans le texte grec ; toutefois, en retranchant ces mots de la parabole, il reste que le mauvais riche était insensible aux misères de Lazare. — Les Apôtres ne négligèrent pas d'exciter les chrétiens à venir en aide aux indigents. Au commencement même de l'Église, les néophytes mirent tout en commun, et de la sorte, il n'y eut pas d'indigent (ἐνδεής, *egens*) parmi eux, Act., IV, 34; mais dès que la communauté naissante se fut augmentée, elle eut des pauvres dans son sein et les Apôtres prirent alors des mesures pour les secourir. Act., VI, 1-5. Saint Paul fit faire des collectes parmi les convertis pour secourir les frères qui étaient dans le besoin : le prêtre de la loi nouvelle devenait ainsi mendiant pour soulager les pauvres de Jésus-Christ. Gal., II, 10; Act., XI, 29-30; I Cor., XVI, 1-4; II Cor., VIII, 1-6; IX, 1-2; Rom., XV, 25-27, 31. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1244; PAUVRE.

F. VIGOUROUX.

MENDOÇA (François de), né à Lisbonne en 1573, mort à Lyon le 3 juin 1626. Entré au noviciat de Coïmbre le 28 juin 1587, il enseigna la rhétorique et la philosophie à Lisbonne et à Coïmbre, puis l'Écriture Sainte à Évora. De ses leçons d'Écriture Sainte, il n'a été imprimé que trois volumes, plusieurs fois réédités depuis. Cet ouvrage est intitulé *Commentariorum... in Regum libros tomi tres ;* le tome Ier parut à Coïmbre en 1621, in-f°; le tome II à Lisbonne, 1624, in-f° ; le tome III ne fut mis au jour qu'en 1631, après la mort de l'auteur, à Lyon, in-f°.

P. BLIARD.

MÉNÉLAS (grec : Μενέλαος), pontife usurpateur qui vivait du temps d'Antiochus IV Épiphane (175-164 avant J.-C.). Il était frère de Simon le Benjamite, II Mach., IV, 23; cf. III, 4, et n'était pas, par conséquent, de race sacerdotale. Il n'en aspira pas moins au souverain pontificat et l'acheta à prix d'argent du roi Antiochus. Envoyé auprès de ce prince, pour lui porter le tribut du grand-prêtre Jason (voir JASON 4, t. III, col. 1141), il trahit ce pontife et obtint sa charge en offrant au roi de Syrie trois cents talents d'argent de plus (vers 170 avant J.-C.). Jason n'osa point attendre son retour et s'enfuit en Ammonitide. Cependant Ménélas avait promis plus qu'il ne pouvait tenir ; il fut hors d'état de payer la somme qu'il s'était engagé à verser, et que lui réclamait Sostrate, le gouverneur syrien de Jérusalem. L'un et l'autre furent mandés en Syrie. Ménélas chargea son frère Lysimaque de tenir sa place en Judée et il partit pour Antioche, emportant des vases sacrés qu'il avait dérobés au Temple. Antiochus Épiphane était alors absent de sa capitale, et faisait la guerre en Cilicie. Ménélas en profita pour corrompre Andronique que le roi avait institué gouverneur de la ville, et obtint de cette âme vénale que le prédécesseur de Jason, Onias III, le grand-prêtre légitime, injustement déposé, fût traîtreusement mis à mort. Voir ANDRONIQUE 1, t. I, col. 565, et ONIAS III. Ce crime excita une telle horreur, qu'Andronique fut condamné par le roi à son retour et exécuté (170 avant J.-C.). Pendant ce temps, Lysimaque commettait à Jérusalem de tels excès, qu'il fut tué par le peuple révolté. Voir LYSIMAQUE 2, col. 460; II Mach., IV, 23-42. Ménélas faillit être à ce moment victime de ses crimes et de ceux de son frère. Trois députés furent envoyés auprès du roi de Syrie, qui se trouvait alors à Tyr, pour exposer les griefs du peuple. L'indigne grand-prêtre ne pouvait se justifier : il eut recours à sa ressource ordinaire, la corruption : il gagna à prix d'argent un courtisan influent, Ptolémée, fils de Dorymène, et il réussit ainsi à échapper au châtiment qu'il avait mérité et à faire mettre à mort ses accusateurs. II Mach., IV, 43-50. Quelque temps après, il rentrait triomphant à Jérusalem où il conti-

nuait ses cruautés et ses pillages. Sur ces entrefaites, Antiochus IV entreprit une seconde campagne en Égypte (170 avant J.-C.) et le bruit de sa mort se répandit faussement en Judée. Jason, qui ne pardonnait pas à Ménélas de l'avoir supplanté, profita de cette circonstance pour l'attaquer brusquement à Jérusalem et l'obligea à se réfugier dans la citadelle. Mais Jason ne sut pas se concilier l'esprit des habitants et Antiochus arriva bientôt après pour le punir de sa révolte. Sa vengeance fut terrible : en trois jours, il extermina 80000 hommes et en réduisit 40000 en esclavage; et, ce qui mit le comble à l'horreur des Juifs, à l'instigation même de Ménélas, « ce traître aux lois et à la patrie, » il profana le Temple et le pilla. II Mach., v, 1-7, 11-20; I Mach., I, 21-25.

Ménélas devint ainsi plus puissant que jamais. D'après la Vulgate, le roi de Syrie lui aurait donné, à lui et à Andronique, le gouvernement de Garizim, mais cette traduction paraît peu exacte, et le texte grec, quoique obscur, ne dit point cela, mais porte : « (Antiochus) laissa dans Jérusalem, Philippe... Andronique à Garizim, et, outre ces deux, Ménélas, qui, plus méchant que les autres, s'élevait insolemment au-dessus de ses concitoyens. » II Mach., v, 23. Le texte sacré ne parle plus de lui avant l'avénement d'Antiochus Eupator. Les victoires de Judas Machabée et la reprise de la ville de Jérusalem par les Juifs fidèles eurent pour conséquence nécessaire l'éloignement de Ménélas. On ignore qui remplit à cette époque les fonctions du souverain pontificat. Lorsque Antiochus V Eupator succéda à son père sur le trône de Syrie (164 avant J.-C.), Ménélas jugea l'occasion propice pour recommencer ses intrigues. Une lettre du roi aux Juifs, II Mach., XI, 29, nous apprend qu'un Ménélas, qui était probablement le grand-prêtre usurpateur, lui avait demandé que les Juifs captifs en Syrie fussent autorisés à rentrer dans leur patrie (d'après la Vulgate, ce qu'ils désiraient, c'était de pouvoir fréquenter librement les Juifs qui habitaient en dehors de la Palestine). Antiochus avait accueilli favorablement la requête et envoyé Ménélas en Judée. II Mach., XI, 32. Mais ce succès devait être le dernier de cet ambitieux. Il ne pouvait se consoler d'avoir perdu le souverain pontificat et il voulait le recouvrer à tout prix. Quand Eupator et Lysias son tuteur rassemblèrent une forte armée contre les Juifs, il jugea l'occasion favorabte et alla prendre place dans les rangs des ennemis de sa patrie. C'était là que l'attendait la justice divine pour lui faire expier ses crimes. Lysias, loin de l'accueillir avec faveur, l'accusa d'être la cause de tous les maux et il fut condamné à périr dans une tour remplie de cendres. II Mach., XIII, 1-7. Le texte grec dit que cet événement eut lieu à Bérée, II Mach., XIII, 4, ville située entre Hiérapolis et Antioche, aujourd'hui Alep. Voir Bérée 2, t. I, col. 1606-1607. Le texte sacré semble indiquer que cette exécution eut lieu au commencement de la campagne d'Antiochus V. D'après Josèphe, *Ant. jud.*. XII, IX, 7, elle fut postérieure à la conclusion de la paix. Il est possible que l'auteur des Machabées ait raconté le supplice du traître par anticipation, car son châtiment s'explique plus aisément après qu'avant la défaite de l'armée syrienne. Josèphe lui donne le nom juif d'Onias, avec le nom grec de Ménélas. *Ant. jud.*, XII, v, 1. Cf. *Bell. jud.*, I, I, 1.

F. Vigouroux.

MÉNEPHTAH Ier,



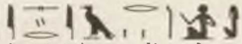
, pharaon de la XIXe dynastie égyptienne, fils et successeur de Ramsès II, et selon toute probabilité le pharaon de l'Exode (fig. 252). Son nom signifie « aimé de Phtah ».

I. Histoire. — Baïenra-Meriamon, Menephtah-hotephima, d'après ses deux cartouches, fut d'abord associé au pouvoir sur la fin du long règne de Ramsès II, puis il régna seul pendant quelques années, et enfin il associa à son trône son fils Séti II; on assigne généralement à son règne une durée de dix-huit années. Son tombeau se trouve à Thèbes, dans la vallée de Biban el-Molouk. Il y a eu de vives controverses entre égyptologues sur l'importance des œuvres de ce roi. Il ne semble pas qu'on se trompe beaucoup en concluant avec M. Chabas que « les pharaons qui nous ont laissé des monuments plus importants et plus multipliés que Ménephtah sont en bien petit nombre ». Son activité s'exerça surtout dans la Basse-Égypte; à Tanis il fit construire de grands monuments, et souvent il unit ses cartouches à ceux de son père Ramsès II sur des sphinx et sur des statues colossales. E. de Rougé, *Notice des monuments du Musée égyptien du Louvre*, 1883, p. 5, 23.



252. — Ménephtah. Musée du Caire. D'après une photographie.

L'Écriture ne nomme point Ce pharaon, mais il y a lieu de croire que son père Ramsès II fut l'oppresseur des Hébreux (voir Ramsès II) et par conséquent que c'est Ménephtah qui régnait sur l'Égypte lorsque Moïse reçut de Dieu la mission de délivrer son peuple de la servitude. Il n'obtint cette délivrance que grâce aux miracles des plaies d'Égypte. Voir Moïse. Un des monuments de Ménephtah semble contenir une allusion aux grands événements de l'exode. A Karnak il avait fait graver sur une muraille le récit de son triomphe sur les Libyens; cette victoire fut pour lui d'autant plus glorieuse que des nations européennes assistaient les Libyens, et que c'est la première fois que nous voyons ces nations en contact hostile avec les Égyptiens. Un autre monument, découvert en 1895 par M. Petrie, raconte la même guerre, mais il contient de plus un passage où les Israélites sont nommés. C'est une stèle en granit gris de Syène (fig. 253), haute de 3^m12 centim., large de 1^m62 et épaisse de 0^m33. Elle a été trouvée à Thèbes dans les ruines du Memnonium de Ménephtah; elle est actuellement au Musée du Caire (Portique du Nord). Une de ses faces porte une inscription en l'honneur d'Amenhotep III, qui l'avait fait ériger deux siècles avant Ménephtah;

celui-ci s'en empara et fit graver sur l'autre face, dans une longue inscription, le récit de sa campagne de l'an v contre les Libyens. Le dernier paragraphe est le plus important. Voici ce qu'on y lit : « Maintenant que les Libyens ont été battus, le pays de Khita est pacifique, le Canaan est pris avec tout ce qu'il y a de mauvais en lui, les gens d'Ascalon sont amenés captifs, ceux de Guézer sont saisis, ceux d'Iounâman n'existent plus, le peuple d'Israël est rasé et il n'y a plus de sa graine, la Syrie est devenue comme les veuves de l'Égypte, tous les peuples réunis sont en paix. » Jusqu'ici aucun autre monument égyptien n'a fait allusion à ces dernières victoires de Ménephtah ; M. W. Groff dit que « ces lignes semblent avoir été ajoutées », *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1896, p. 59, parce que les caractères sont moins profondément gravés. Il paraît difficile d'admettre qu'on ait voulu glorifier ce pharaon après sa mort, en ajoutant de nouveaux traits à ses exploits ; ce n'était pas l'usage dans la vallée du Nil. Quoi qu'il en soit, cette stèle est le premier et l'unique monument égyptien où l'on ait découvert jusqu'ici le nom des Israélites  *I-sir-âa-l(r)-u.* Ménephtah, qui est très prolixe dans sa stèle sur les Libyens, est très laconique au contraire sur les Israélites. « D'après les procédés de rédaction usités parmi les scribes égyptiens, cela signifie que le pharaon ne pouvait guère se vanter de ses rapports avec Israël. Il est cependant difficile, à cause de la brièveté de ces quatre ou cinq mots, de savoir exactement à quoi le fils de Ramsès II fait allusion. On peut émettre à ce sujet de nombreuses hypothèses. L'une des plus vraisemblables, c'est que le pharaon fait allusion à sa tentative d'anéantir en Égypte les enfants d'Israël. Il travailla, en effet, à les détruire de manière à les raser, pour qu'il n'en restât plus de graine, comme il s'exprime ; et si son projet ne se réalisa point, ce ne fut pas faute de faire tout ce qui dépendait de lui pour y réussir. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 683.

Le désastre de la mer Rouge empêcha le roi d'Égypte de réaliser ses projets contre les Hébreux. Plusieurs commentateurs des Écritures ont pensé que Ménephtah avait péri lui-même dans ce désastre, mais leur opinion n'est pas fondée. « Le pharaon ne fut pas noyé avec son armée. Le texte sacré ne le dit point et l'histoire égyptienne suppose le contraire... Ménephtah Ier fut enseveli à Biban el-Molouk, dans le tombeau qu'il s'était préparé et qu'on y voit encore. » Vigouroux, *ibid.,* t. II, p. 424. Cf. Fr. von Hummelauer, *Commentarius in Exodum,* 1897, p. 151. La momie de ce roi a été retrouvée en 1898 par M. Loret, dans le cercueil de Setnakhiti et identifiée le 10 février 1900 par M. W. Groff. « La momie porte écrit en hiératique sur le linceul, à la hauteur de la poitrine, la mention : Roi Ba-en-ra, c'est-à-dire Mer-en-ptah. » Rapport de M. W. Groff, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 16 février 1900, p. 23. La momie a 1m75 et se trouve maintenant au Musée du Caire : elle n'a pas encore été déroulée (1905).

II. Bibliographie. — Sur Ménephtah, voir Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte aux temps de l'Exode,* Chalon, juillet 1873 ; H. Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens,* Leipzig, 1875 ; *Egypt under the Pharaohs,* Londres, 1881 ; *Bulletin de l'Institut égyptien,* an. 18951-896-1900, passim ; Michel Julien, S. J., *Sinaï et Syrie,* Lille, 1893, p. 38 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 288-426 ; W. Groff, *Moïse et les Magiciens à la cour de Pharaon,* dans la *Rev. égypt.,* Nouv. sér., V, p. 219 ; Daressy, dans la *Revue archéologique,* 1898, t. II, p. 263 ; P. Deiber, *La stèle de Mineptah et Israël,* dans la *Revue biblique,* avril 1899, p. 267-277 ; Ph. Virey, *Note sur le Pharaon Ménepthah et les temps de l'Exode,* dans la même revue, octobre 1900, p. 578-586. F. Larrivaz.

MENI (hébreu : *Menî ;* Septante : ἡ Τύχη ou bien τὸ δαιμόνιον ou ὁ δαίμων, les manuscrits intervertissant l'ordre pour rendre les noms des deux divinités mentionnées dans Is., LXV, 11 ; Aquila et Théodotien : τῷ μεινεί ; Symmaque : ἐκτός μου ; omis dans la Vulgate, saint Jérôme n'ayant pas soupçonné le véritable sens. *In Is.,* LXV, 11, t. XXIV, col. 639), nom d'un dieu adoré par les Israélites infidèles.

1° Il n'est nommé que dans un passage d'Isaïe, LXV, 1112, où le prophète dit, d'après le texte hébreu : « Vous qui dressez une table pour Gad et remplissez une coupe pour Meni (afin de lui offrir des libations), je vous destine (*maniti*) au glaive. » Gad est le dieu de la Fortune. Voir Gad 3, t. III, col. 24. Meni est le dieu du destin. Son nom dérive de la racine *mânâh,* « compter, assigner, destiner, » et Isaïe fait un jeu de mots sur le nom du dieu lorsqu'il dit à ses adorateurs : « Je vous destine (*maniti*) au glaive. » *Mânâh* signifie « part, portion, lot », Exod., XXIX, 26 ; Lev., VII, 33, etc. ; « sort, ce qui échoit à quelqu'un, » Jer., XIII, 25. De même *menât,* Ps. XI, 6 ; XVI, 5 ; LXIII, 11, etc. Il y a donc tout lieu de penser que Meni est le destin divinisé.

2° Le nom de Meni n'a pas été trouvé en dehors d'Isaïe d'une manière certaine. — 1. Le duc de Luynes, dans son *Essai sur la numismatique des satrapies,* in-4°, Paris, 1846-1847, p. 65-66, pl. XII, 1 et 2, a publié deux monnaies de Sinope dont l'inscription a été lue par O. Blau, *De nummis Achæmenidarum,* in-4°, Leipzig, 1855, p. 6, 12, עבדמני, « serviteur de Meni. » Cette lecture a été acceptée par Rödiger, dans Gesenius, *Thesaurus, supplem.,* p. 97, et par T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah,* in-8°, Londres, 1895, p. 366 ; mais elle est fausse. Cf. E. Babelon, *Monnaies des Achéménides,* in-8°, Paris, 1893, p. LXXX-LXXXI, 57. — 2. On lit sur un autel de Vaison en Provence : *Belus Fortunæ rector, Menisque magister.* Orelli et Henzen, *Corpus inscript. latin. selectarum collectio,* 3 in-8°, Zurich, 1855-1856, t. III, n. 5862, p. 168. Bélus, comme le montre l'inscription grecque parallèle, est le Bel d'Apamée (ἐν Ἀπαμείᾳ) en Syrie ; Meni semble donc être une divinité orientale et son association à la Fortune, comme dans Isaïe, paraît indiquer qu'il s'agit de Meni et de Gad. Mordtmann, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXXIX, 1885, p. 44. Le mot *Menis* est toutefois diversement expliqué par les épigraphistes qui ont étudié cette inscription. Voir G. Kaibel, *Epigrammata græca ex lapidibus conlecta,* in-8°, Berlin, 1878, n. 836, p. 342 ; Léon Renier, *Mélanges d'épigraphie,* in-8°, Paris, 1854, p. 129-146. — 3. On trouve du moins une divinité approchante en Arabie. Les anciens Arabes païens, avant l'islamisme, rendaient un culte à une déesse Manât, une des « filles d'Allah ». Voir J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* 2e édit., in-8°, Berlin, 1897, p. 25-29. Cf. Koran, ch. LIII, 19-20 ; Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient,* 1857, p. 714. « Que vous semble, demande Mahomet, de Lat et d'al-Ozza ? Et cette autre *Menat,* la troisième déesse ? » Elle était adorée par les tribus arabes qui habitaient entre la Mecque et Médine, sous la forme d'une grande pierre qui fut brisée par un certain Saad la troisième année de l'hégire. Cf. Ed. Pococke, *Specimen historiæ Arabum,* in-4°, Oxford, 1650, p. 91-92 ; A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes,* 3 in-8°, Paris, 1847-1848, t. III, p. 242. Une des divinités adorées par les Nabatéens (voir Nabuthéens), vers le commencement de l'ère chrétienne, s'appelait aussi *Manutu,* pluriel, *Manaouat,* « les destins. » Voir *Corpus inscriptionum semiticarum,* t. II, part. I, 197, l. 5 ; 198, l. 4, 8, p. 222, 224, 225, etc. Cf. Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XLI, 1887, p. 709. Plusieurs savants pensent que Meni est la planète Vénus. Voir Rödiger, dans Gesenius, *Thesaurus, supplem.,* p. 97 ; B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,*



STÈLE DE MÉNÉPHTAH

Musée du Caire

3e édit., t. II, p. 82; Frz. Delitzsch, *Jesaias*, 3e édit., 1879, p. 660-663; C. Siegfried, *Gad-Meni*, dans les *Jahrbücher fur protestantische Theologie*, 1875, p. 356-367. D'autres, avec moins de vraisemblance, ont identifié ce dieu avec Μήν ou Μήνη, le dieu ou la déesse Lune. Voir P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräer*, in-8°, Ratisbonne, 1877, p. 411.

3° D'après le texte d'Isaïe, on offrait à Meni, des libations, mais comme *mésék*, « le vin aromatisé » qu'on offrait comme libation à ce dieu est en parallélisme avec *sulḥân*, « la table » garnie de mets qu'on offrait à Gad, il est probable qu'on présente à la fois aux deux divinités des mets et du vin, suivant une coutume commune dans le paganisme. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, LXV, 11. t. XXIV, col. 639. — Voir W. Gesenius, *Commentar über den Jesaia*, 3 in-8°, Leipzig, 1820, t. III, p. 283-285; Frd. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, in-8°, Berlin, 1888, p. 79; Fr. Duhm, *Das Buch Jesaia*, in-8°, Gœttingue, 1892, p. 446.

F. VIGOUROUX.

MENNA (grec : Μαϊνάν), fils de Mathatha et père de Méléa, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 31.

MENNI (hébreu : *Minni*, les Septante ont pris ce nom pour une préposition suivie d'un pronom suffixe, et ont traduit παρ' ἐμοῦ, [*tollite*] *a me*, Jer., XXVIII, 27), peuple mentionné par Jérémie, LI, 27, comme devant prendre part à la destruction de Babylone avec les royaumes d'Ararat et d'Ascenez, et les rois des Mèdes.

1° Ce peuple est souvent mentionné dans les inscriptions cunéiformes assyriennes et dans les inscriptions arméniennes de Van sous les formes *Man-nai*, *Mun-nai*, *Min-nai*, en vannique : *Ma-a-na*. C'est le pays nommé Μιννυάς par Nicolas de Damas, cité dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 6. Les inscriptions cunéiformes établissent que ces Menni occupaient un pays situé au nord de l'Assyrie entre *U-rar-tu*, l'Arménie proprement dite, et le *Par-su-a*, district voisin de la Médie, renfermé par conséquent dans les limites de l'Arménie actuelle. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1002. Il faut noter cependant que les Menni formaient une nation distincte, ayant ses rois particuliers et souvent aussi une attitude politique contraire à celle de l'*Urartu* proprement dit. Les inscriptions assyriennes permettent de préciser la situation des Menni et de reconstituer une partie de leur histoire. Les annales d'Assurbanipal désignent comme capitale *Izirtu*, ailleurs *Zirtu*, et comme villes principales *Atrana*, *Usbia* et *Urmiate* : cette dernière ville paraît être l'Ourmiah moderne. Ils occupaient donc le sud-ouest du lac de même nom, et non pas le pays de Van, comme on l'a cru longtemps, d'après une fausse assimilation de *Man-nai* et de Van, le V étant rendu par M en assyrien : Van, alors *Dhuspas*, était la capitale de l'Arménie proprement dite.

2° Leur histoire nous est fragmentairement conservée dans les textes assyriens et les textes vanniques : sous le premier grand conquérant assyrien Théglathphalasar, au XIIe siècle, ils ne sont pas encore mentionnés : mais l'envahisseur trouve à la place qu'ils occuperont plus tard un grand nombre de populations diverses. Assurnasirhabal (883-858) évita de même le conflit, tandis que Salmanaser (858-823) envahit leur pays dans sa trentième et sa trente et unième année, *Udaki* leur roi abandonna sa capitale *Izirtu*, mais tout se borna à quelques villes ravagées et au payement d'un léger tribut. — Plus tard Samsi-Ramman, à l'occasion d'une campagne dans le *Naïri* ou Mésopotamie septentrionale, reçoit encore le même tribut : son successeur Ramman-nirari (en 808 et 807) mentionne aussi sans plus deux expéditions contre les Menni. Durant toute cette période, ils souffrirent bien davantage de la part des rois Arméniens. Menouas et son fils Argistis y firent plusieurs apparitions, dans le but de leur imposer la suprématie de l'*Urartu* : Sardouris y établit même sa résidence pour les maintenir dans la soumission. Mais l'inflence assyrienne ne tarda pas à devenir prédominante. Iranzou, roi des Menni, rejeta les offres de Rousas l'arménien et resta fidèle à Sargon d'Assyrie (722-705) : Aza, son fils, fut mis à mort par ses sujets pour prix de sa fidélité à Sargon et remplacé par Oullousun, qui fit alliance avec Rousas d'Arménie. Mais Sargon arriva aussitôt ravageant et brûlant tout sur son passage. Oullousun fit sa soumission et fut maintenu sur le trône. Quant à l'*Uratu*, une invasion de Sargon le réduisit pour toujours à l'impuissance, et obligea Rousas à se donner la mort. — La suzeraineté assyrienne leur donna la paix, pendant le règne de Sennachérib (705-681) lorsque de nouveaux ennemis, les Cimmériens et les Scythes, descendirent du Caucase, vers la fin du huitième siècle. Ces derniers s'établirent sur leur frontière septentrionale et envahirent même une portion de leur pays, puis après une vingtaine d'années reprirent leur marche vers le sud, entraînant avec eux les Menni contre l'Assyrie sous le roi scythe Ispakai. Mais Asarhaddon (681-668) parvint à les arrêter et à maintenir son autorité. Dès la quatrième ou la cinquième année d'Assurbanipal son fils (668-626), le roi des Menni, Ahseri, envahit de nouveau la frontière septentrionale de l'Assyrie, sans plus de succès : son pays fut ravagé par les Assyriens, ses villes détruites, et lui-même mis à mort par ses sujets révoltés. Son fils Oualli fit sa soumission à Assurbanipal, donna des ôtages, et fut maintenu sur le trône de son père. Malgré ses victoires continuelles, l'Assyrie était à bout de forces; et les Scythes et les Mèdes par leurs attaques réitérées devaient bientôt amener sa chute. Comme Thubal et Mosoch, Ezech., XXXII, 26, il est probable que les Menni disparurent dans la tourmente, absorbés par l'un ou l'autre des envahisseurs. L'Arménie, en y comprenant le pays des Menni, dépendit de la Médie depuis la chute de Ninive, puis de la Perse, après la prise de Babylone par Cyrus; elle est souvent mentionnée dans les inscriptions trilingues de Darius sans allusion aux anciens royaumes entre lesquels elle était partagée.

3° Le texte où Jérémie les mentionne comme devant détruire Babylone avec l'aide d'Ararat et d'Ascenez (ou peut-être Askouz, « les Scythes, » suivant une correction proposée par Sayce) peut signifier simplement que les peuples du nord en général viendront la renverser sous la conduite de Cyrus. Leur présence dans l'oracle de Jérémie prouve bien son antériorité notable par rapport aux événements annoncés.

Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 160-164, 519-520; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 245-247; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires*, p. 55; Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 462, 463; Sayce, *The Cuneiform inscriptions of Van*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, 3, p. 571-623 et dans les *Records of the Past*, new series, t. IV, p. 114-135 (Argistis) et t. I, p. 163 (Menouas); Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, 146-149, 178-189; t. II, p. 56-59; 240-243, Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 103, 104, 121, 129, 182-183, 162-167, 279-281.

E. PANNIER.

MENNITH (hébreu : *Minnit*; *Vaticanus* : Ἀρνών; *Alexandrinus* : Σεμωείθ), ville du pays à l'est du Jourdain.

1° *Situation*. — Le nom de Mennith, au témoignage d'Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 286, se retrouvait encore au IVe siècle, sous la forme Μααννίθ, *Manith* selon saint Jérôme, non loin de Philadelphie, c'est-à-dire de l'ancienne capitale des Ammonites, Rabbath-Ammon, aujourd'hui *'Amman*, mais le nom de Manith paraît avoir disparu depuis le IVe siècle et l'insuffisance des données bibliques laisse les géographes dans la perplexité pour la localisation de

cette ville. « Jephté, dit l'Écriture, passa ensuite chez les enfants d'Ammon pour les combattre, et le Seigneur les livra entre ses mains. Il les battit depuis Aroër jusqu'à Mennith (*ve'ad bôăkă Minnit*) et jusqu'à (*ve'ad*) Abel-Keramîm [où étaient] vingt villes, et il en fit un grand carnage. » II Jud., XI, 33. La traduction de la Vulgate est un peu différente : « Il frappa aussi d'une très grande plaie, dit-elle, vingt villes depuis Aroër jusqu'à l'entrée de Minnith et jusqu'à Abel qui est plantée de vignes. » La version des Septante : ἐπαταξεν αὐτοὺς... ἐν ἀριθμῷ εἰκοσι πολεις, suppose qu'ils ont lu ou compris עיר בעשרים..יכם. Ce sens du reste s'impose. — Les vingt villes dont il est ici parlé appartenaient-elles à l'ancien territoire des Ammonites ou étaient-elles des localités prises sur la tribu de Gad et occupées par eux depuis qu'ils opprimaient les Israélites leurs voisins? Elles appartenaient, ce semble, à la tribu de Gad. Aroër ici nommée est en effet, selon toute vraisemblance, l'Aroër de Gad, « en face de Rabba. » Cf. Jos., XIII, 25, et AROËR 2, t. I, col. 1224-1226. C'est la limite extrême, au nord et au nord-est de la région où étaient ces villes, puisque Jephté arrivait de cette direction, et c'est à l'opposé qu'il faut chercher Abel-Keramim et Mennith. Les vingt villes paraissent donc, ainsi qu'Aroër, avoir fait partie du territoire de Gad, avant d'être prises par les Ammonites. L'indication pourrait néanmoins signifier simplement « depuis la hauteur d'Aroër jusqu'à la hauteur d'Abel-Keramim et de Mennith », bien que la première signification paraisse de beaucoup la plus probable. L'intention de Jephté n'était pas de [conquérir le territoire des Ammonites, c'était de délivrer ses compatriotes de leur joug et de leur arracher le territoire des villes qu'ils prétendaient, à tort, être à eux. Cf. Jud., XI, 12-28. — Quoi qu'il en soit, l'expression « depuis Aroër jusqu'à l'entrée de Mennith, *'ad bô'ăkâ Minnît* », laisse cette ville en dehors du territoire des vingt villes et par conséquent dans le territoire de Gad ou de Ruben non occupé par l'ennemi. Elle était évidemment voisine ou peu éloignée d'Abel-Keramim avec laquelle elle est nommée.

2° *Identification.* — Tristram a cru découvrir le nom de cette dernière localité dans celui de *Kouroum Ḍibân,* porté par une vallée voisine de Dibân et de l'ouâdi *Môdjeb* ou l'Arnon. Le nom de *Karém,* « vigne, » pluriel *Kouroum*, se trouve attaché à trop d'endroits, pour être probant par lui-même; il se trouve d'ailleurs ici beaucoup trop au sud pour correspondre à l'Abel-des-Vignes, située, suivant Eusèbe et saint Jérôme, au septième mille seulement (onze kilomètres environ) de Philadelphie ou 'Ammân. *Onomasticon*, p. 6, 9. — Conder a proposé de reconnaître Mennith, dans *Miniéh,* nom attaché à une ruine et à une fontaine situées à dix-sept kilomètres au sud-ouest de Médaba, dans les montagnes voisines du rivage oriental de la mer Morte et à sept kilomètres de ce lac. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 126. Si cette identification était fondée, il en résulterait que les Ammonites avaient occupé non seulement une partie du territoire de Gad, mais encore le territoire de Ruben presque en entier, et Jephté aurait dû le reconquérir, ce qui ne paraît pas vraisemblable; elle est d'ailleurs infirmée par l'assertion d'Eusèbe, indiquant le village de Maanith, à quatre milles (six kilomètres environ) d'Esbus (Hésébon) sur la route de Philadelphie. — Jos. Schwarz croit Mennith identique à Mageth, ville de Galaad prise avec Casbon par Juda Machabée. I Mach., V, 36. Casbon ou Chasbon (Septante : Χασϐὼν) est, pour le rabbin, identique à Hésébon et Mageth = Mennith doit être *Mindja'*, village situé à deux heures, vers l'est, de *Ḥesbân. Tebuoth ha-Arez,* nouvelle édit. Jérusalem, 1900, p. 268. Le village désigné est sans doute la petite ruine de *Mendjâ* que l'on trouve à dix kilomètres au sud-est de *Ḥesbân* et à trois est-nord-est de Médaba. La situation ne répond pas à celle de l'*Onomasticon* et la transformation supposée par Schwarz de *n* en *dj* est peu probable. — La *Manha* à six kilomètres à l'est de *Ḥesbân,* proposée par Kiepert, *Neue Handkarte von Palästina,* Berlin, 1871, bien que plus voisine, se trouve encore en dehors de l'ancien chemin de Hésébon à Philadelphie; la présence de ce nom en cet endroit est d'ailleurs contestable. — Parlant de Mennith : « Je n'ai pas trouvé trace de ce nom, dit Fr. de Saulcy, sur la route en question; mais à la place assignée par Eusèbe, se trouve une localité ruinée, nommée *Omm-el-Kénaféh.* » *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 225.

L'endroit désigné par le savant explorateur est, sans aucun doute, la ruine appelée non *Omm-el-Kénaféh,* mais *Omm-el-Qanâfid,* « la mère, » c'est-à-dire « l'endroit peuplé de hérissons ». Cette ruine est située en effet sur l'ancienne voie romaine conduisant de *Ḥesbân* à *'Ammân,* à cinq kilomètres au nord de la première localité et à dix-huit kilomètres au sud-ouest de 'Ammân. La localité était bâtie sur le sommet d'une assez large colline, à la droite et au principe de l'ouâdi-Ḥesbân. A sept ou huit cents mètres au nord-est, près du chemin à droite, dans une position analogue, et dominant tout le plateau ondulé et spacieux recouvert d'une terre brune et fertile que traverse la route d'Ammân et souvent occupé par des campements de Bédouins *'Aduân* ou des *Béni-Sakher,* leurs voisins, qui parcourent la contrée, est une autre petite ruine, comme sa voisine, manifestée par des monceaux informes de pierres grossièrement équarries et par des citernes; elle est désignée du nom de *Khirbet el-Beddih.* Son nom n'est peut-être pas sans rapport avec Mennith. La lettre *m* des noms hébreux est souvent devenue *b* chez les Arabes : ainsi Jamnia est devenu *Iabna* et Tamnath, *Tibna'*. La finale *h* (ة) reste *t* (ة = ت) devant une voyelle. Alors même qu'il n'existerait pas d'exemple du changement de *n* en *d,* le renseignement d'Eusèbe et de saint Jérôme témoignant de l'existence, au IVe siècle, d'un village du nom de Manith, considéré par eux comme identique avec l'antique Mennith, précisément à la distance à laquelle nous rencontrons *Béddih,* n'autorise-t-il pas à croire ce dernier dérivé de l'autre? En toute hypothèse, Mennith doit se chercher en cette région. Elle devait être près de la limite commune de Gad et de Ruben et elle appartenait probablement à cette dernière tribu. Les Ammonites, pour excuser leur invasion du territoire d'Israël, prétextaient leur ancien titre de maîtres du pays. Ils le pouvaient pour la terre de Gad; pour la terre de Ruben où se trouvait Hésébon elle avait appartenu à Moab, non à Ammon. Cf. Num., XXI, 26, 30. Si Jephté s'arrête à la limite de Mennith, n'est-ce pas parce que les Ammonites ne l'avaient pas occupée ni revendiquée? La dernière localité reconquise par Jephté fut, ce semble, Abel-Keramim. Elle devait être aussi au nord de Mennith et les sept milles de distance de Philadelphie à Abel-des-Vignes de l'*Onomasticon* nous amènent non loin d'une ruine désignée du nom de *Bél'at.* Cette appellation n'aurait-elle pas quelque rapport avec l'Abel d'Eusèbe? Si la relation n'est pas évidente, elle n'est pas impossible-*Bel'at* est du reste à trois kilomètres seulement au nord est de *Béddih,* à seize ou dix-sept cents mètres à l'orient de la voie ancienne de *'Ammân* à *Ḥesbân* et des *Ṣenaubar.* Près de cette « forêt de pins », la voie passe par une gorge resserrée et une vallée étroite qui se prolonge jusqu'à *Beddih :* peut-être faut-il voir là l'entrée de Mennith où Jephté cessa ses exploits.

3° *Mennith dans Ézéchiel.* — D'après un grand nombre d'exégètes modernes, Mennith est aussi nommée dans Ézéchiel, XXVII, 17. Le prophète, exaltant les avantages dont jouissait la ville de Tyr, montre les peuples devenus en quelque manière ses tributaires, en lui apportant les produits de leur pays. Parmi eux il énumère les deux peuples de Juda et d'Israël. « La Judée et la terre d'Israël,

dit le prophète, ont trafiqué avec toi; ils ont exposé sur tes marchés le blé de Mennith, le *pannag* (gâteau [?]), le miel, l'huile et le baume. » L'expression de l'hébreu חִטֵּי מִנִּית, *ḥittê Minnit*, a été entendue diversement par les traducteurs. Pour les Septante c'est σίτος καὶ μύρα, « du blé et des essences aromatiques, » la Vulgate y voit *frumentum primum*, le Targum « du blé excellent » ou « du blé et des épices » ; la version syriaque, « du blé et du riz; » la version arabe, comme la Vulgate et le Targum, « du blé excellent. » Les interprètes modernes sont également d'avis différents. Pour plusieurs, les massorètes auraient mal lu; la leçon constatée par les Septante est חטים ונכאת, « du blé et des aromates » ou « du styrax ». Le styrax et le baume, נְכֹאת צְרִי, sont du reste deux produits exportés de la terre de Galaad, par les marchands ismaélites. Cf. Gen., XXXVII, 25. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem*, Paris, 1890, XXXVII, 17, p. 276-277. Les géographes inclinent plutôt pour la leçon des massorètes et la Mennith du prophète leur semble la Mennith du livre des Juges. — La région où elle se trouvait, connue sous le nom de *Belqa'*, est d'ailleurs renommée aujourd'hui encore, par l'abondance et la qualité de son blé. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 260. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 807. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 126; Riess, *Biblische Geographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 54.

L. HEIDET.

MENOCHIO ou **MÉNOCHIUS** Jean Étienne, né à Pavie en 1575, mort à Rome le 4 février 1655. Admis dans la Compagnie de Jésus le 25 mai 1594, il professa les humanités, l'Écriture Sainte et la théologie morale à Milan. Il fut ensuite supérieur de diverses maisons de son ordre, provincial de Milan, de Rome, assistant d'Italie et admoniteur des PP. généraux Carafa et Piccolomini. — Tout le monde connaît son important travail d'exégèse, *Brevis explicatio sensus litteralis S. Scripturæ optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta*, tant de fois réimprimé, sous divers titres, dans presque toutes les contrées d'Europe et inséré en tout ou en partie dans plusieurs collections. Voici quelques-unes des éditions les plus connues: Cologne, 1630, 1659; Anvers, 1679; Lyon, 1683, 1697, 1703. Au commencement du XVIIe siècle, le P. Tournemine, jésuite, fit une nouvelle réimpression de cet ouvrage et y ajouta un supplément considérable, Paris, 1719. Ce travail reparut dans la même ville, en 1721 et 1731, à Avignon en 1768 et à Gand en 1829. De son côté, le P. Zaccaria, en 1743, donna à Venise une édition augmentée, réimprimée, au même endroit, en 1755 et 1761. En France, au cours du XIXe siècle, on ne compte pas moins de quatorze réimpressions de ces commentaires, joints à la traduction de la Bible du P. de Carrières. L'abbé Drioux en a donné une édition nouvelle en 8 vol. in-8°, Paris, 1872-1873. On doit citer encore comme ouvrages relatifs à l'Écriture Sainte : 1° *Institutiones politicæ e Sacris Scripturis depromptæ*, in-8°, Lyon, 1625; Cologne, 1626; 2° *Institutiones œconomicæ ex Sacris Litteris depromptæ*, in-8°, Lyon, 1627, traduit en italien par l'auteur, in-4°, Venise, 1656; 3° *De republica Hebræorum libri octo*, in-f°, Paris, 1648; 4° *Historia sacra degli Atti degli Apostoli*, in-4°, Rome, 1654.

P. BLIARD.

MENSONGE (hébreu : *bad*, *kâzâb*, *kahaš*, *šâvé šéqér*; chaldéen : *kedab*, Septante : ψεῦδος : Vulgate : *mendacium*), parole ayant pour but de faire croire au prochain le contraire de la vérité.

1° *La loi divine*. — Dieu défend le mensonge. Exod., XXIII, 1; Lev., XIX, 11. Les écrivains sacrés rappellent cette défense. Eccli., VII, 13, 14; XLI, 21; Eph., IV, 25; Col., III, 9; Jacob., III, 14, etc. Dieu hait le mensonge. Prov., XII, 22. La bouche qui ment tue l'âme. Sap., I, 11. Aussi Dieu fait périr le menteur. Ps. V, 7. Les menteurs n'entreront pas au ciel, Apoc., XXI, 27; XXII, 15, mais iront en enfer, Apoc., XXI, 8, car au ciel n'entrent que ceux qui sont sans mensonge. Apoc., XIV, 5. Pauvreté vaut donc mieux que mensonge. Prov., XIX, 22. Mieux vaut même le vol que le mensonge habituel. Eccli., XX, 27.

2° *La pratique du mensonge*. — 1. Le démon tire le mensonge de son propre fonds et est naturellement menteur, Joa., VIII, 44. L'esprit de mensonge inspire les faux prophètes. III Reg., XXII, 23; II Par., XVIII, 22; II Thes., II, 10. Bien souvent les prophètes de mensonge se sont fait entendre. Is., IX, 15; Jer., V, 31; XX, 6; XXIII, 14; XXVII, 10, etc; Ezech., XIII, 6; Mich., II, 11; Zach., X, 2; II Pet., II, 1. Les prêtres et les scribes ont rempli ce rôle, Jer., VIII, 8-10, et plusieurs ont pris le manteau des prophètes pour mentir. Zach., XIII, 4. — 2. L'homme est d'ailleurs naturellement porté au mensonge. Ps. IV, 3; CXVI (CXV), 11; Rom., III, 4, 7. Il aime le pain du mensonge, Prov., XX, 17, il mange le fruit du mensonge, Ose., X, 13, sa langue est comme un arc qui lance le mensonge. Jer., IX, 3. Le mensonge régnait en Israël à certaines époques. Is., LVII, 4; Ose., IV, 2. Les Crétois avaient la réputation d'être toujours menteurs. Tit., I, 12. Le Sauveur annonce à ses disciples que les méchants ne cesseront pas de dire le mensonge contre eux. Matth., V, 11. — 3. Les eaux inondent l'abri du mensonge, Is., XXVIII, 17, voir INONDATION, t. III, col. 883, ce qui signifie que le menteur subit inopinément la peine de son mensonge. Une source menteuse, Jer., XV, 18, est celle dans laquelle on ne trouve pas l'eau sur laquelle on compte. Cf. Job, VI, 15-20; CARAVANE, t. II, col. 249. Mentir sur sa tête, c'est dire un mensonge qu'on paiera de sa vie. Dan., XIII, 55, 59. — 4. Dieu n'a pas besoin que, pour soutenir sa cause, on dise des mensonges. Job, XIII, 7.

3° *Exemples bibliques*. — 1. Satan ment odieusement quand il dit à Ève qu'elle ne mourra pas, si elle mange le fruit défendu, et qu'au contraire elle et Adam deviendront comme des dieux. Gen., III, 4; cf. Joa., VIII, 44. — 2. Caïn ment quand il prétend ignorer où est Abel qu'il vient de tuer. Gen., IV, 9. — 3. Par deux fois, Gen., XII, 13; XX, 2, Abraham fait passer Sara pour sa sœur, alors qu'elle était son épouse. Il est vrai que Sara était fille du même père, et non de la même mère, Gen., XX, 12, et que par conséquent Abraham pouvait lui donner le nom de sœur. S'il n'y a là aucun mensonge, il y a cependant une réticence grave qui expose Sara au déshonneur pour sauver la vie d'Abraham, alors que celui-ci aurait dû compter davantage sur la protection de Dieu qui lui avait déjà manifesté sa volonté. Voir ABRAHAM, t. I, col. 76. — 4. Quand Rébecca dispose tout pour faire croire au vieil Isaac que Jacob est son fils aîné, et que Jacob se prête à la supercherie, Gen., XXVII, 11-29, il y là un grave mensonge, nettement caractérisé. Voir JACOB, t. III, col 1061. Il est bien vrai qu'Ésaü avait vendu à Jacob son droit d'aînesse, Gen., XXV, 29-34, et que l'intention divine était que Jacob fût l'héritier des promesses faites à Abraham et à Isaac. Mal., I, 2, 3; Rom., IX, 13. Mais encore Rebecca et Jacob devaient-ils s'en rapporter à Dieu de la réalisation de ses desseins, sans recourir à un stratagème et à des affirmations qui trompent si gravement Isaac. — 5. Bien moins grave est la feinte de Rachel, qui simule une indisposition accidentelle pour ne pas se lever de la selle dans laquelle elle a caché les théraphim de Laban. Gen., XXXI, 35. — 6. Les frères de Joseph commettent un mensonge grave et prolongé, quand ils s'arrangent pour faire croire à Jacob que son fils a été dévoré par une bête féroce. Gen., XXXVII, 32-33. Juda est amené plus tard à soutenir le mensonge devant Joseph lui-même. Gen., XLIV, 20. — 7. L'accusation de la femme de Putiphar contre Joseph est un odieux mensonge. Gen., XXXIX, 14-18. — 8. Rahab

protège par un mensonge, que personne ne songe à lui reprocher gravement, la fuite des espions israélites venus à Jéricho. Jos., II, 5. — 9. Les Gabaonites usent d'un artifice mensonger pour obtenir que leur ville et ses habitants soient épargnés. Josué les maudit et les réduit en esclavage. Jos., IX, 9-15, 23. — 10. Samson se joue de Dalila en lui disant des mensonges. Jud., XVI, 7, 13. — 11. Pour dissimuler la fuite de David et le soustraire à la persécution de Saül, Michol met un théraphim dans le lit du fugitif et fait croire aux gens du roi que David lui-même est là, alité et malade. I Reg., XIX, 13-15. — 12. Amnon se dit malade; mais c'est un mensonge par lequel il veut attirer chez lui sa sœur Thamar, dont il a dessein d'abuser. II Reg., XIII, 6. — 13. La conduite de David et de Joab, dans le meurtre d'Urie, implique une série de mensonges destinés à couvrir l'homicide. II Reg., XI, 14-26. — 14. Jézabel prépare l'homicide au moyen du mensonge, quand elle accuse Naboth d'avoir maudit Dieu et le roi. III Reg., XXI, 10-13. — 15. Giézi, serviteur d'Élisée, ment pour satisfaire sa cupidité et en est bien puni. IV Reg., V, 22-25. — 16. La ruse que Judith emploie pour s'insinuer dans la confiance d'Holopherne comporte un certain nombre de mensonges que n'excuse point le but atteint par l'héroïne. Judith, XI, 4-17. Voir JUDITH, t. III, col. 1822. — 17. Les deux vieillards qui accusent Susanne sont de cyniques menteurs. Dan., XIII, 36-40. — 18. Alcime ment quand il jure aux Assidéens de ne pas leur faire de mal. I Mach., VII, 15. — 19. C'est par des mensonges que Tryphon attire à lui Jonathas et ensuite ses deux fils. I Mach., XII, 45, 48; XIII, 15, 16, 19. — 20. Hérode ment quand il dit aux mages qu'il veut aller adorer l'enfant Jésus. Matth., II, 8. — 21. Satan ment de nouveau quand il se prétend possesseur de tous les royaumes de la terre. Luc., IV, 6. — 22. Les pharisiens et les princes des prêtres profèrent des mensonges quand ils affirment que Jésus chasse les démons par Beelzébub, Matth., XII, 24; Marc., III, 22; Luc., XI, 15; quand ils prétendent savoir qu'il est un pécheur, Joa., IX, 24; quand ils l'accusent devant Pilate. Luc., XXIII, 2, 5; Joa., XVIII, 30; XIX, 12. — 23. Les faux témoins apostés contre le Sauveur dénaturent les paroles qu'il a prononcées. Matth., XXVI, 61; Marc., XIV, 58. Voir TÉMOINS. — 24. Pierre commet une série de mensonges quand il renie Notre-Seigneur. Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72; Luc., XXII, 55-62; Joa., XVIII, 15-27. — 25. Les gardes du sépulcre reçoivent de l'argent pour mentir au sujet de la résurrection. Matth., XXVIII, 13-15. — 26. Ananie et Saphire dissimulent le prix du champ qu'ils ont vendu et ainsi « mentent au Saint-Esprit ». Act., V, 2-9. — 27. Enfin les Juifs mentent encore dans leurs accusations contre saint Paul. Act., XXI, 28.

4° *Sens relatif d'affirmations absolues.* — Il faut observer que beaucoup de manières de parler usitées en Orient ne doivent pas être entendues à la lettre. Elles semblent, au premier coup d'œil, exagérer ou même contredire la réalité; mais elles sont purement conventionnelles et doivent se prendre dans un sens tout relatif. C'est ainsi qu'on procède, par exemple, à l'égard des expressions qui proclament, d'une manière si formelle en apparence, l'universalité du déluge, ou de celles qui font aller Alexandre le Grand jusqu'aux extrémités du monde et disent que la terre se tut en sa présence. I Mach., I, 3. Quand les fils de Heth répondent à Abraham qu'ils lui donnent le champ et la grotte de Makpelah, alors qu'ils ne songent qu'à les lui vendre, ils ne mentent pas, mais ne font qu'entamer les pourparlers sous une forme conventionnelle et polie. Gen., XXIII, 11. Voir t. II, col. 889. Lorsque l'ange Raphaël se présente à Tobie sous le nom d'Azarias, fils d'Ananie, Tob., V, 8, 18, il ne ment sûrement pas, mais prend des noms symboliques en harmonie avec sa mission; il ne faut pas les considérer comme des réalités plus absolues que la forme d'emprunt dont l'ange se revêt. Voir AZARIAS 28, t. I, col. 1301. On interprétera de même dans un sens tout relatif les paroles du Sauveur : « Moi, je ne monte pas pour ce jour de fête, » Joa., VII, 8; « la jeune fille n'est pas morte, mais elle dort, » Luc., VIII, 52, 53; « Lazare, notre ami, dort, » Joa., XI, 11; « le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, » Matth., XII, 40; « sur le jour et l'heure (de la fin du monde), personne ne sait rien, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. » Marc., XIII, 32, etc. On sait enfin que des textes, même dogmatiques, sont communément ramenés de la forme absolue à la forme relative. Cf. Joa., VI, 54; Rom., V, 12; Heb., VI, 6, etc. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, chez les écrivains sacrés, certaines locutions ne présentent pas cette exactitude rigoureuse à laquelle nous sommes accoutumés. Ces écrivains s'expriment comme on le faisait dans leur temps et dans leur pays. Cf. Cornely, *Introductio generalis in N. T. Libros*, Paris, 1885, t. I, p. 552, 567. H. LESÊTRE.

MENSTRUES. Voir IMPURETÉ *légale,* t. II, col. 858.

MENTHE (Nouveau Testament : ἡδύοσμον; Vulgate : *mentha*), plante odoriférante.

I. DESCRIPTION. — Herbe aromatique formant des touffes vivaces qui s'étendent progressivement au moyen



254. — *Mentha silvestris.*

de rhizomes rampant à fleur du sol en ramification indéfinie. Elle appartient à la famille des Labiées, dont elle possède les caractères généraux : tige dressée, prismatique-quadrangulaire, portant sur 4 rangs des feuilles opposées qui vont en diminuant de taille à partir du point où naissent les fleurs groupées en faux-verticilles axillaires; calice en cloche, 4 étamines soudées vers la base du tube corollin : ovaire libre reposant sur un disque épais, profondément divisé en 4 lobes qui renferment chacun une loge uniovulée, et se séparent à la maturité en 4 coques monospermes. Le style unique, bifide au sommet, s'élève de la base de l'ovaire, entre les 4 lobes. La corolle suffit à distinguer les Menthes parmi toutes les Labiées, étant presque régulière avec 4 divisions sensiblement égales, comme

d'ailleurs les étamines à filets droits et équidistants. L'odeur pénétrante exhalée par tout l'appareil végétatif est due à une huile essentielle sécrétée par des glandes épidermiques. Chaque espèce possède un parfum spécial : la plus estimée à cet égard est le *Mentha piperita* L. dont l'origine hybride doit être attribuée à la culture. Du reste toutes les Menthes usitées en parfumerie semblent être issues par croisement d'un type unique, *Mentha viridis* L, qui lui-même paraît, en définitive, être une simple variété du *Mentha silvestris* (fig. 254), caractérisé par ses inflorescences terminales effilées en forme d'épi et seulement entremêlées de bractées sans feuilles véritables. On s'explique ainsi comment ces races dérivées n'existent pas à l'état spontané. Les autres Menthes sauvages ont un parfum bien moins agréable : le *Mentha rotundifolia* L. s'en distingue par ses feuilles ridées à pointe obtuse ou arrondie; le *Mentha aquatica* L. par son inflorescence en tête arrondie, et le *Mentha arvensis* L. par son long épi terminal interrompu par des feuilles vertes. Enfin le *Mentha Pulegium* L. mérite de former un genre à part pour son calice un peu divisé en 2 lèvres et pourvu intérieurement d'un anneau de poils.

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° La menthe n'est mentionnée que dans le Nouveau Testament, en deux endroits, Matth., xxiii, 23; Luc., xi, 42. Ἡδύοσμον, terme sous lequel la menthe s'y présente, est un des noms bien connus de cette plante. « La menthe, dit Pline, *H. N.* xix, 47; doit à son odeur suave le nom qu'elle porte chez les Grecs (ἡδύ, « suave, » ὀσμή, « odeur »). Elle a aussi celui de menthe d'où les anciens Latins ont tiré le nom qu'ils lui ont donné. » « Μίνθη, dit également Strabon, VIII, iii, 14, que certains appellent ἡδύοσμον. » Aussi n'y a-t-il aucune difficulté d'identification. La menthe sauvage, *Mentha silvestris*, est répandue très abondamment dans la Palestine, et différentes variétés y sont encore cultivées dans les jardins. Les Juifs se servaient des branches et des feuilles odorantes dans leurs maisons, dans leurs synagogues, pour assainir et parfumer l'air. Sans doute ils devaient employer la menthe dans la parfumerie comme les Égyptiens. On sait que chez ces derniers cette plante, *âgaï*, entrait dans la composition du fameux parfum *kyphi*. La menthe servait aussi de condiment. « La menthe, dit Pline, *H. N.*, xx, 53, a une odeur qui éveille l'esprit, et une saveur qui excite l'appétit : aussi entrait-elle ordinairement dans les sauces. » Dioscoride, iii, 41, la regarde comme tout à fait stomachique. On peut voir dans Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 546, combien elle est fréquemment mentionnée dans les recettes culinaires d'Apicius. Les Juifs en faisaient le même usage comme en témoigne le Talmud à différentes reprises : *Schem ve-Yobel*, vii, 2; *Oketzin*, i, 2; *Scheb.*, vii, 1. Aujourd'hui encore en Palestine on réduit en poudre la menthe séchée et on la mange comme aliment.

2° Notre-Seigneur énumère la menthe parmi les plantes dont les pharisiens payaient la dîme. On a répété souvent qu'elle ne rentrait pas dans les objets soumis à la dîme, et que si les pharisiens la payaient, c'était par dévotion particulière et par ostentation. Ce n'est pas exact. Sans doute il est probable qu'à l'origine on n'était tenu qu'à la dîme des trois récoltes mentionnées au Deutéronome, xiv, 23. Mais sous l'influence de l'esprit pharisaïque les docteurs avant l'ère chrétienne avaient décidé que tout ce qui sert de nourriture, tout ce qui se cultive, tombe sous la loi de la dîme, *Masseroth*, i, 1. Par conséquent la menthe ne pouvait être exceptée : il devait en être de la menthe, comme de l'aneth et du cumin que le texte de saint Matthieu, xxiii, 23, cite à côté de cette plante, et qui étaient expressément soumis à la dîme. *Masseroth*, iv, 5; *Demai*, xi, 1. J. C. Hottinger, *Comment. de decimis*, dans Ugolinus, *Thesaurus antiquitatum*, t. xx, col. 326. Aussi ce que Jésus-Christ reproche aux Pharisiens ce n'est pas de payer cette dîme (*hæc oportuit facere*), mais de mettre tant d'ostentation à ces petites choses, tandis qu'ils omettaient les devoirs essentiels de la justice et de la charité. Matth., xxiii, 23; Luc., xi, 42.

E. Levesque.

MENTON (hébreu : *zâqân;* Septante : φάρυγξ; Vulgate : *mentum*), partie inférieure du visage, faisant saillie au-dessous de la lèvre inférieure. Le mot *zâqân* ne désigne le menton qu'en tant que support de la barbe. Dans plusieurs cas, il s'agit indifféremment de l'un ou de l'autre : on rase la barbe ou le menton, Lev., xix, 27; xxi, 5; II Reg., x, 4; Ezech., v, 1, etc.; on arrache les cheveux de la tête et les poils du menton ou de la barbe. I Esd., ix, 3. Voir Barbe, t. i, col. 1450. C'est pourtant le menton, plutôt que la barbe elle-même, qui est atteint par la teigne. Lev., xiii, 29.

H. Lesètre.

MENUHOTH (hébreu : *ham-Menuḥôt;* Septante : Ἀμμανίθ), nom qu'on lit dans un passage obscur de I Par., ii, 52, et que l'on traduit et explique de manières diverses. La Vulgate, d'après le sens du mot hébreu, l'a rendu par *requietio*, « repos, » comme elle l'a fait aussi au ℣. 54, où *ham-Mânaḥti* correspond à *ham-Menuḥôt*. Parmi les modernes, les uns traduisent ainsi le ℣. 52 : « Les fils de Sobal, père de Cariathiarim, furent *Hârô'éh* (Vulgate : *qui videbat*), *Ḥaṣi-Ham-Menuḥôt* (Vulgate : *dimidium requietionis*). » Et le ℣. 54 : « Fils de Salma : Bethléhem, et le Nétophatite. *'Aterôt Bêt Yo'âb* (Vulgate : *Coronæ domus Joab*) et *Ḥaṣi Ham-Manaḥti* (Vulgate : *dimidium requietionis*), *haṣ-Sâre'i* (Vulgate : *Sarai*). » D'autres prennent *ḥăṣi* comme signifiant réellement, aux ℣. 52 et 54, la moitié (des Manahathites). Le texte de ce passage étant altéré, il est difficile de se prononcer entre ces hypothèses contradictoires. On est plus généralement d'accord pour admettre que *Menuḥôt* doit être un nom de lieu, et que « père de *Menuḥôt* ne veut pas dire père d'un fils appelé *Menuḥôt* ou *Ḥăṣi Menuḥôt*, mais fondateur ou restaurateur d'une ville ainsi appelée. Les autres noms de lieux énumérés ℣. 54, Bethléhem, etc., justifient cette interprétation. Il est, de plus, assez vraisemblable que *Menuḥôt* n'est pas autre que la Manahath de I Par., viii, 6. Voir Manahath 2, col. 638.

MENUISIER, artisan qui fait divers ouvrages en bois. Voir Charpentier, t. ii, col. 599.

MÉPHAATH (hébreu : *Mêfa'aṭ* et *Môfa'at* (*ketib*), Jer., xlviii, 21, « splendeur, lieu élevé, » de la racine *iâfa'*, « resplendir, » qui dans la langue arabe a le sens de « dominer »; Septante, *Vaticanus :* Μαιφαάδ, Μαφά, Μαεφλά, Μωφάθσ; *Alexandrinus :* Μηφαάδ, Μασφά, Μαεφαάθ, Μωφάθ), ville lévitique de la tribu de Ruben. — Moïse la donna à cette tribu aussitôt après la conquête de la région transjordanique sur les rois Séhon et Og. Jos., xiii, 18. L'assemblée des anciens, réunis à Silo sous la présidence du grand-prêtre Éléazar et de Josué, l'assigna pour habitation aux lévites de la famille de Mérari. Jos., xxi, 36 (hébreu, 37); I Par., vi, 79. — Méphaath est toujours nommée avec Jassa et Cédimoth, excepté Jer., xlviii, 21 (Septante, xxxi, 21), où cette dernière ville fait défaut. Dans la Vulgate, Jos., xxi, 36, on trouve à leur place Jaser et Jethson; mais le passage parallèle des Paralipomènes, d'accord, pour ce verset de Josué, avec le texte hébreu et les versions, ne permet pas de douter que ce ne soit une erreur de copiste. Selon toute vraisemblance Méphaath est unie à ces villes à cause de leur proximité mutuelle, et, comme elles, doit se chercher sur la limite orientale de la tribu de Ruben et sur la frontière du désert. Cf. Num., xxi, 23; Deut., ii, 26. — Cette situation lui est aussi assignée par Eusèbe de Césarée. Après avoir nommé « Méphaat dans la tribu de Benjamin; il en est un autre, ajoute-t-il, au delà du Jourdain, où il y a un poste militaire fortifié, près du

désert ». *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 288. Saint Jérôme, en traduisant *in quo præsidium romanorum militium sedet propter viciniam solitudinis, ibid.*, p. 289, témoigne qu'il n'a rien à changer à l'indication de l'archevêque de Césarée. La Méphaath de Benjamin n'est pas connue d'ailleurs et Eusèbe fait sans doute allusion à une ville dont les exemplaires de la Bible lus par lui portent une fausse lecture. — Le prophète Jérémie, XLVIII, 21, nomme Méphaat parmi les villes du Mišor, c'est-à-dire de la plaine de Madaba, alors au pouvoir des Moabites : « La sentence va être exécutée contre le Misor, contre Hélon, contre Jasa, contre Méphaat, contre Dibon, contre toutes les villes de Moab, éloignées ou voisines. » — Meifaʿah est encore énumérée parmi les villages de la Belqa, dans l'ouvrage d'un auteur anonyme du XIVe siècle, *Marâṣid el-Ittilâ*, édit. Jungboll, Leyde, 1857, t. II, p. 885. Dans une excursion à travers la région parcourue par les Arabes nomades, le Dr Aloys Mousil, d'Olmütz, a retrouvé à seize cents mètres au sud-est de *Kharcibet es-Sûq*, et à neuf kilomètres exactement au sud de ʿAmmân, le nom de *Neifʿa*. Il est attaché à une localité ruinée assez considérable, bâtie sur le plateau supérieur d'une colline élevée d'où l'on domine la plaine ondulée qui s'étend indéfiniment vers l'est. L'endroit convient admirablement pour une station chargée de surveiller le désert où campent les Bédouins. M. Clermont-Ganneau n'hésite pas à reconnaître dans *Neifʿa* le *Meifʿah* du *Kitâb el-Marâṣid,* dont l'initiale M est devenue N par une transformation souvent constatée et le *Meifaʿah* des Arabes ne peut pas être différent de la *Mêfaʿat* biblique. Selon le docte écrivain, le nom de *Mesae,* p. 231, de la liste *Notitiæ dignitatum imperii Romani,* dans Reland, *Palæstina,* p. 229-234, doit être *Mefae,* datif de *Mefa.* La lettre *s* aura été lue *f* par le scribe. Méfa ou Mésa est énumérée avec Ziza et d'autres villes de la province d'Arabie occupées par des détachements militaires; elle était gardée par un poste de cavaliers indigènes. Cf. Dr Aloys Mousil, à la suite de *Reise in ʿAmra und andere Schlösser östlich von Moab,* Appendice, p. 2, dans *Sitzungoberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Classe,* Vienne, 1902, t. CXLIV, n. VII; Clermont-Ganneau, *The site of Mephaʿat,* dans le *Pal. Expl. fund, Quarterly Statement,* Londres, 1902, p. 260-261.

L. HEIDET.

MÉPRIS (hébreu : *bûz, bûzâh, bâzôh, mâʾos, qâlôn;* Septante : ἀτιμία, ὀνειδισμός; Vulgate : *contemptus, despectio, abjectio, ignominia*), expression du sentiment que l'on a pour ce qu'on estime sans valeur morale.

1° *Le mépris envers Dieu.* — 1° Mépriser la loi de Dieu, c'est mépriser Dieu lui-même, qui en tirera vengeance. Lev., XXVI, 15; Num., XV, 31; Sap., XIV, 30; I Tim., IV, 12. David s'est rendu coupable de ce mépris quand il a commis son crime. II Reg., XII, 9. Holopherne a directement méprisé le Dieu d'Israël. Judith, XIII, 28. C'est encore mépriser Dieu que de mépriser ce qui se rapporte à lui, le serment qu'on lui a fait, Ezech., XVII, 18, 19; son autel, Mal., I, 12; son Temple et ses fêtes, Ezech., XXII, 8; II Mach., IV, 14; ses ministres, I Mach., VII, 34; les prophéties de ses envoyés. I Thess., V, 20. Sous la loi nouvelle, Dieu déclare même positivement que mépriser les ministres de son Église, c'est le mépriser en personne. Luc., X, 16. Il ne faut pas non plus mépriser les dons de sa grâce. Rom., II, 4. — 2° Il était prophétisé que le Serviteur de Jéhovah, le Messie, devait être méprisé. Is., XLIX, 7. Notre-Seigneur le rappela, Marc., IX, 11, et, pendant sa passion, il encourut le mépris de tous, particulièrement celui d'Hérode. Luc., XXIII, 11. — 3° Dieu, à son tour, méprise ceux qui le méprisent, I Reg., II, 30, et qui s'écartent de ses lois. Ps. CXIX (CXVIII), 118. Il les rend méprisables, Mal., II, 9, et un jour il les jugera. Joa., XII, 48. — 4° Dieu a dédaigné la demeure de Silo, à laquelle il voulait substituer celle de Sion. Ps. LXXVIII (LXXVII), 60. Mais il ne méprise pas les souffrances de l'affligé. Ps. XXII (XXI), 25; CII (CI), 18.

2° *Le mépris envers les hommes.* — 1° Il y a des mépris qui sont justifiés. On méprise l'insensé, Prov., III, 35; l'impudique, Prov., VI, 33; l'incorrigible, Prov., XIII, 18; le pervers. Prov., XII, 8. C'est avec raison qu'on méprise certains ordres de princes impies. Judith, II, 5; V, 4; IX, 14; X, 12; XI, 2; Esth., XIII, 4; Dan., III, 12; I Mach., III, 14. Sion, restaurée par Dieu, peut mépriser le roi d'Assyrie. IV Reg., XIX, 21. Édom, condamné par Dieu, est l'objet d'un juste mépris. Jer., XLIX, 15; Abd., ỳ. 2. Sion coupable est méprisée de ceux qui autrefois l'aimaient, Jer., IV, 30, et l'honoraient, Lam., I, 8; III, 45. — 2° Il y a des mépris qui ne sont pas justifiés. C'est sans aucune raison valable qu'on méprise quelqu'un parce qu'il est malheureux, Job, XII, 5; parce qu'il est pauvre, quoique sage, Eccle., IX, 16; parce qu'il est jeune, I Tim., IV, 12; malgré son intelligence, Eccli., XXVI, 26; à cause de sa mine, Eccli., XI, 2; parce qu'il tient à des observances inoffensives. Rom., XIV, 3, 10. Souvent pourtant le serviteur de Dieu est petit et méprisé. Ps. CXIX (CXVIII), 141. Mais Dieu défend de mépriser les petits, Matth., XVIII, 10. Il se sert d'eux, bien que méprisés du monde, pour anéantir ce qui est. I Cor., I, 28. — Quand on sert deux maîtres, on en méprise un, c'est-à-dire qu'on a nécessairement pour l'un moins d'égards que pour l'autre. Luc., XVI, 13. Tobie, XIII, 16, maudit ceux qui mépriseront Jérusalem. Les officiers d'Holopherne trouvaient qu'on ne pouvait mépriser une nation qui avait d'aussi belles femmes que Judith. Judith, X, 18. Saint Paul veut qu'on préfère les plus méprisés des chrétiens, c'est-à-dire les plus humbles d'entre eux, aux juges païens, pour dirimer les différends entre les frères. I Cor., VI, 4. Il félicite les Galates de ne l'avoir pas méprisé malgré sa maladie. Gal., IV, 14. Il reprend ceux qui, à Corinthe, lui reprochent d'être énergique de loin, mais faible et méprisable de près. II Cor., X, 10. — Les mépris déraisonnables viennent de méchants qui ne trouvent que matière à mépris dans la mort du juste. Sap., IV, 18. Qu'ils apparaissent, le mépris vient avec eux, Prov., XVIII, 3; qu'on les chasse, le mépris cesse. Prov., XXII, 10. Le passage de Prov., XVIII, 3, se lit en hébreu : « Quand vient le méchant, vient aussi le mépris, *bâʾ gam bûz.* » Les Septante et la Vulgate ont lu : « Quand vient le méchant *beʿâgam,* dans le marécage, » dans l'abîme, « mépris, » il méprise, il n'a pas souci de sa situation. — 3° Il y a des mépris gravement coupables : le mépris envers une mère devenue vieille, Prov., XXIII, 22; envers un père affaibli par l'âge, Eccli., III, 15; envers le vieillard en général, Eccli., VIII, 7; le mépris de l'esclave chrétien pour son maître, chrétien comme lui, I Tim., VI, 2; le mépris envers l'autorité souveraine, II Pet., II, 10; Jud., 8; le mépris pour le ministre de l'Église, à cause de sa jeunesse. I Tim., IV, 12; Tit., II, 15; I Cor., XVI, 11. Job se rend cette justice, qu'il n'a jamais méprisé les droits de ses serviteurs. Job, XXXI, 13. Les grands de Perse craignirent que l'exemple de Vasthi n'apprît aux femmes à mépriser leurs maris. Esth., I, 17.

H. LESÊTRE.

1. MER (hébreu : *yâm;* Septante et Nouveau Testament : θάλασσα, excepté II Mach., V, 21; Act., XXVII, 5, où l'on trouve πέλαγος, que la Vulgate a traduit par *pelagus,* rendant partout ailleurs par *mare* le mot hébreu ou grec), nom générique ou particulier donné dans la Bible à de vastes étendues d'eau.

I. NOM. — L'hébreu *yâm,* que l'on rencontre dans toutes les langues sémitiques, se rattache, selon Gesenius, *Thesaurus,* p. 598, à la racine inusitée, *yâmam,* identique à *hâmam* et *hâmâh,* « frémir, s'agiter avec bruit, » le *hé* initial permutant avec le *yod.* L'Écriture

prend le mot « mer » tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens restreint. Dans la cosmogonie mosaïque, elle définit elle-même par *miqvêh ham-mayim,* « rassemblement des eaux, » l'ensemble des mers, *yammîm,* en tant que distinct de la terre « sèche », *hay-yabâšâh.* Gen., I, 10. Cette acception générale se retrouve ailleurs, principalement dans les livres poétiques, où la mer n'est considérée que dans ses conditions physiques, comme une des grandes œuvres de Dieu, et fournissant matière à des images, à des comparaisons. Cf. Exod., XX, 11; Deut., XXX, 13; Job, VII, 12; IX, 8; Ps. XXIII (hébreu : XXIV), 2; LXIV (LXV), 8; LXXXVIII (LXXXIX), 10; Is., V, 30, etc. Envisagé sous ce rapport, l'hébreu *yâm* a pour correspondant, dans le parallélisme synonymique, *tehôm,* « l'abîme. » Cf. Job, XXVIII, 14; XXXVIII, 16; Ps. CXXXIV (CXXXV), 6, etc. Voir ABIME, t. I, col. 52.

II. MERS DANS L'ÉCRITURE. — Le mot s'applique souvent à quelques mers particulières qui avoisinent la Palestine, sans même que le nom propre y soit toujours ajouté. Le nom de la *Mer Rouge* (hébreu : *yam-Sûf;* Septante, ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα) revient à chaque instant dans les récits qui ont trait à la sortie d'Égypte. Cf. Exod., X, 19; XIII, 18; XIV, 2, 9, 16, 21, etc. Voir ROUGE (MER). La *Méditerranée* est fréquemment mentionnée à propos des limites de la Terre Sainte sous les dénominations de *yâm hâ-'aḥărôn,* « mer postérieure, » c'est-à-dire « occidentale », Deut., XI, 24; *yâm Pelištîm,* « mer des Philistins, » Exod., XXIII, 31; *yâm hag-gâdôl,* « la grande mer, » Num., XXXIV, 6, 7; Jos., I, 4; IX, 1, etc. Voir MÉDITERRANÉE (MER), col. 927. — 3° Il se restreint même aux deux grands lacs de Palestine : *La Mer Morte* ou « mer de Sel », *yâm-ham mélaḥ,* Gen., XIV, 3; « mer du Désert, » *yâm hâ-'Arâbâh,* Deut., IV, 49; « mer orientale, » *yâm haq-qadmônî,* Joël, II, 20; Zach., XIV, 8; voir MORTE (MER); et le *Lac de Tibériade,* appelé *yâm Kinnérét,* Num., XXXIV, 11; Jos., XII, 3; XIII, 27; ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας, « mer de Galilée, » Matth., IV; 18; XV, 29, etc.; ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος, « mer de Tibériade. » Joa., XXI, 1. Voir TIBÉRIADE (LAC DE). — 4° Bien plus les prophètes s'en servent parfois pour désigner deux grands fleuves : le Nil, Is., XIX, 5; Ezech., XXXII, 2, et l'Euphrate. Jer., LI, 36. — 5° Enfin le mot *yâm* est employé pour indiquer « l'ouest » de la Palestine, la Méditerrannée formant la limite occidentale de ce pays. On trouve alors des expressions comme celles-ci : *rûaḥ yâm,* « le vent d'ouest, » Exod., X, 19; *pe'at-yâm,* « le côté occidental, » Exod., XXVII, 12; XXXVIII, 12 (hébreu); *yammâh,* avec le *hé* local, « vers l'ouest. » Gen., XXVIII, 14; Exod., XXVI, 22. — La « mer de Jazer », dont il est question Jer., XLVIII, 32, n'est sans doute due qu'à une faute du texte. Voir JAZER, t. III, col. 1150. — Hyperboliquement, le mot « mer » s'applique à un vaste bassin d'airain, *yâm han-neḥôšét,* destiné aux ablutions des prêtres et placé dans le parvis intérieur du Temple de Salomon. III Reg., VII, 23. Voir MER D'AIRAIN, col. 982.

III. CE QU'A ÉTÉ LA MER POUR LES HÉBREUX. — La mer n'a pas été pour les Hébreux, comme pour d'autres peuples, un moyen d'expansion, une source de richesses, excepté sous le règne de Salomon, III Reg., IX, 26-28, car le peuple choisi n'était pas destiné à être un peuple de marins. Mais elle a été pour eux ce qu'elle est pour tout homme qui sait comprendre les grands spectacles de la nature, une image et une voix : l'image de l'infinie grandeur, de l'immensité du Dieu qui l'a créée, la voix de sa puissance. Comme le ciel, comme les montagnes, elle provoque en eux et en nous, avec le sentiment de notre néant, l'hommage de l'adoration. Les poètes sacrés et les prophètes ont mieux que personne saisi, éprouvé l'un et l'autre. Ps. LXVIII (LXIX), 35; LXXXVIII (LXXXIX), 10; XCIV (XCV), 6, etc. Aucune poésie profane n'a dépassé la magnifique description de Job, XXXVIII, 8-11 :

> Qui donc a enfermé la mer dans ses digues,
> Lorsqu'elle sortait impétueuse du sein maternel;
> Quand je lui donnai les nuages pour vêtement,
> Et pour langes d'épais brouillards;
> Quand je lui imposai ma loi,
> Que je l'entourai de portes et de verroux;
> Que je lui dis : Tu viendras jusqu'ici, et tu n'iras pas [plus loin;]
> Ici se brisera l'orgueil de tes flots?

Aucune des beautés de la mer n'a échappé aux auteurs inspirés : son immensité, la profondeur de ses abîmes, le soulèvement et le bruit de ses flots, la vie qu'elle renferme en son sein avec ses innombrables poissons, les voies qu'elle ouvre aux navigateurs :

> Voici la vaste mer, aux immenses bras;
> Là fourmillent sans nombre
> Des animaux petits et grands.
> Là se meuvent les navires,
> Et le léviathan que tu as fait pour s'y jouer.
>
> Ps. CIII (CIV), 25, 26.

La mer offre en même temps à l'écrivain sacré une foule d'images. Les impies sont comme la mer agitée, qui ne peut s'apaiser, et qui gonfle ses flots pour produire de l'écume et de la vase. Is., LVII, 20. La douleur de Jérusalem ruinée est grande comme la mer. Lam. II, 13. Celui qui prie sans confiance est semblable au flot de la mer sans cesse agité et poussé de côté et d'autre par le vent. Jac., I, 6. Les pécheurs sont comparés aux vagues furieuses de la mer, qui rejettent l'écume de leurs infamies. Jude, 13. Les multitudes de peuples ressemblent à une grande mer, qui répand au loin le bruit de ses vagues frémissantes. Is., XVII, 12. Elles sont souvent aussi assimilées au sable de la mer. Gen., XXII, 17; Jos., XI, 4, etc. — Pour les rapports de la mer avec la Palestine, voir MÉDITERRANÉE (MER), col. 927.

A. LEGENDRE.

2. MER DE GALILÉE. Voir TIBÉRIADE (LAC DE).

3. MER DE SEL ou **TRÈS SALÉE.** Voir MORTE (MER).

4. MER DES PHILISTINS. Voir MÉDITERRANÉE.

5. MER DU DÉSERT. Voir MORTE (MER).

6. MER (GRANDE). Voir MÉDITERRANÉE.

7. MER MÉDITERRANÉE. Voir MÉDITERRANÉE, col. 927.

8. MER MORTE. Voir MORTE (MER).

9. MER OCCIDENTALE. Voir MÉDITERRANÉE (MER), col. 927.

10. MER ORIENTALE. Voir MORTE (MER).

11. MER ROUGE. Voir ROUGE (MER).

MER D'AIRAIN, vaste bassin d'airain que Salomon fit fabriquer pour le service du sanctuaire, et qui était destiné à remplacer la cuve d'airain que Moïse avait fait fondre autrefois, avec les miroirs des femmes, pour le service du Tabernacle. Exod., XXXVIII, 8. Le culte consistant principalement en sacrifices sanglants, l'eau était indispensable pour laver les victimes et les prêtres. De là, chez les peuples anciens, le besoin d'accumuler l'eau dans de grands réservoirs pour le service des temples. Voir le vase d'Amathonte destiné à cet usage (fig. 255). — 1° Dans sa campagne contre Adarézer, roi de Soba, voir t. I, col. 212, David prit une grande quantité de cuivre, dont ensuite Salomon employa une partie pour faire la mer d'airain, *yâm han-neḥôšét,* θάλασσα ἡ χαλκῆ, *mare æneum.* I Par., XVIII, 8. Le Tyrien Hiram fondit les diffé-

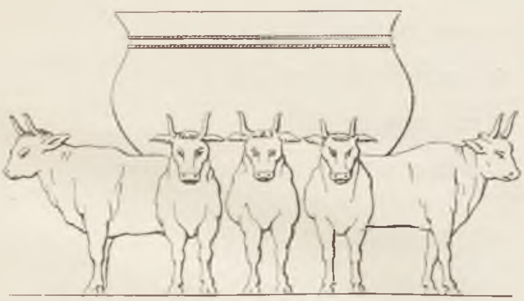
gentes pièces qui devaient composer la mer d'airain dans la vallée du Jourdain, entre Sochoth et Sarthan. Voir la carte du Jourdain, t. III, col. 1726. La terre argileuse qui se trouvait dans cet endroit lui permettait de faire les



255. — Vase d'Amathonte. D'après l'original. Musée du Louvre. ($1^{m}85$ de hauteur, $2^{m}20$ de diamètre.)

vastes moules dans lesquels il coula ensuite le métal. III Reg., VII, 46; II Par., IV, 17. Les pièces furent nécessairement coulées chacune à part, puis transportées à Jérusalem, où le montage dut se faire sur place.

2° La mer fondue, *yâm mûṣâq, mare fusile,* se composait d'un bassin circulaire et de sa base. Le bassin avait dix coudées d'un bord à l'autre et cinq de hauteur. Il s'agit ici très vraisemblablement non de la coudée vulgaire, de $0^{m}450$, mais de la coudée du Temple, de $0^{m}525$. Voir COUDÉE, t. II, col. 1060, 1061. Le bassin avait donc $5^{m}25$ de diamètre et $2^{m}625$ de haut. Le tour du bassin était de trente coudées, soit de $15^{m}750$. La mesure est approximative, le rapport du diamètre à la circonférence donnant $16^{m}493$. La contenance de la mer d'airain est évaluée en baths, le bath équivalant à 38 lit. 88; elle était de 2 000 baths, soit 777 hectol. 60, d'après III Reg., VII, 26, et de 3 000 baths, soit 1 166 hectol. 66, d'après



256. — Essai de restitution de la mer d'airain. D'après Smith, *Dict. of the Bible,* t. III, col. 1176.

II Par., IV, 5, et Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, III, 5. Or, en prenant pour bases de calcul les mesures données pour la largeur et la hauteur de la pièce, et même en la supposant parfaitement cylindrique, on ne lui trouve qu'une capacité de 564 hectolitres, si on compte d'après la coudée du Temple, et 357 hectolitres, d'après la coudée vulgaire. Mais comme le bassin avait une palme, soit $0^{m}086$ d'épaisseur, et que le bord supérieur s'évasait en forme de lis, la capacité en était certainement inférieure à celle d'un cylindre ayant la largeur et la hauteur indiquées. Il faut donc en conclure que les chiffres ont souffert. Toutefois les dimensions en largeur et en profondeur sont identiques dans les livres des Rois et des Paralipomènes, et ces dimensions étaient plus faciles à vérifier, quand on le voulait, que la capacité. Il est donc probable que l'erreur de transcription porte sur les baths. En adoptant le chiffre de 1 000 baths, soit 388 hectolitres, on



257. — Essai de restitution de la mer d'airain. D'après Babelon, *Archéologie orientale,* p. 242.

se rapprocherait assez, semble-t-il, de la réelle contenance de la mer d'airain. On a pensé aussi que la mer d'airain pouvait avoir une base, comme le bassin d'airan, que Moïse avait fait placer dans le sanctuaire pour les ablutions des prêtres, Exod., XXX, 17-20, et que cette base formait une sorte de bassin inférieur contenant aussi une certaine quantité d'eau pour les ablutions, II Par., IV, 6, ce qui permettrait d'atteindre les 2 000 baths du texte. Mais cette supposition s'accorde peu avec la description de III Reg., VII, 23-26, qui fait reposer la mer d'airain directement sur les bœufs d'airain, et ne parle de bases que pour les dix bassins roulants. III Reg., VII, 27-35. Il se peut enfin que la forme d'hémisphère que Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, III, 5, attribue à la mer d'airain



258. — Grands bassins devant un temple. Bas-relief assyrien. D'après Botta, *Monument de Ninive,* pl. 141.

ait comporté à la partie médiane un renflement de diamètre plus considérable que le diamètre supérieur, ce qui augmenterait beaucoup la capacité du récipient (fig. 256). Il paraît pourtant naturel que le diamètre assigné à la mer d'airain ait été pris dans sa plus grande largeur.

3° La mer d'airain avait une ornementation particulière. Au-dessous du bord, deux rangs de coloquintes

faisaient le tour de la mer. Voir COLOQUINTE, t. II, col. 859. Il y en avait dix par coudée ; elles mesuraient donc 0m052 de diamètre, et elles avaient été coulées avec la masse. Le bord lui-même affectait la forme d'un bord de coupe en fleur de lis. Douze bœufs d'airain portaient le vaste bassin sur leurs croupes tournées vers le centre. Ils étaient disposés en quatre groupes de trois, la tête tournée vers les quatre points cardinaux. III Reg., VII, 24-26 (fig. 257). Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 242. Il est très probable que la mer d'airain était pourvue de conduits par lesquels l'eau se déversait, sans qu'on fût obligé de monter au sommet pour y puiser. Elle était alimentée par l'eau des sources situées au sud de Bethléhem, jaillissant à une soixantaine de mètres au-dessus de la plate-forme du Temple et amenées à Jérusalem par tout un système d'aqueducs. Voir AQUEDUC, t. I, col. 799, 800. On n'a aucune donnée sur le procédé employé pour faire arriver l'eau dans la mer d'airain. Ce vaste bassin fut appelé



259. — Essai de restitution d'un bassin mobile.
D'après Babelon, *Archéologie orientale,* p. 243.

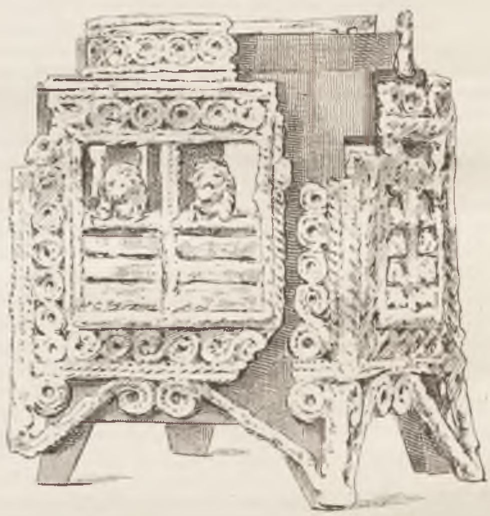
« mer » à cause de ses dimensions. Il était naturellement immobile sur ses lourdes bases. Il occupait un emplacement au côté droit du Temple, au sud-est, par conséquent à gauche quand on entrait dans le parvis des prêtres, entre le parvis d'Israël et l'autel. III Reg., VII, 39. Par la suite, le roi Achaz, dans les transformations qu'il fit subir au Temple pour le conformer au goût assyrien, fit enlever les bœufs qui soutenaient la mer d'airain et les remplaça par une base de pierre. IV Reg., XVI, 17. Il craignait sans doute que son allié et son protecteur, le roi d'Assyrie, s'il venait jamais à Jérusalem, fût choqué de voir servir de soutien à un bassin des taureaux qu'on regardait à Ninive comme des représentations de la divinité. Voir CHÉRUBIN, t. II, col. 666. Après la prise de Jérusalem, la mer d'airain fut mise en pièces par les Chaldéens, qui emportèrent le métal à Babylone. IV Reg., XXV, 13. Dans le second Temple, la mer d'airain fut remplacée par un *kîyyôr,* ou bassin dans lequel arrivait l'eau d'Étham. Le grand-prêtre Simon, fils d'Onias, fit des travaux pour l'adduction de l'eau en quantité abondante. Eccli., L, 3. Le bassin d'airain était pourvu de deux ouvertures par lesquelles l'eau coulait. Pour plus de commodité dans le service des prêtres, Ben Katin porta les ouvertures au nombre de douze. Il inventa également une sorte de pompe en bois qui, ajustée au bassin, permettait de le vider le soir et de le remplir le matin, les docteurs ayant jugé que la souillure atteignait tout ce qui restait dans un des récipients du sanctuaire pendant la nuit. Cf. *Yoma,* III, 10; *Tamid,* III, 8; *Middoth,* III, 6; Clemens, *De labro æneo,* Utrecht, 1725, et dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XIX; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 57.

4° L'idée de la mer d'airain peut avoir été inspirée par



260. — Modèle de vase à roues de Larnaca.
D'après Furtwangler, *Sitzungsberichte der phil. Classe der K. Bayer. Akademie,* part. II, 1899, p. 411.

des ustensiles analogues en usage dans les pays chaldéens (fig. 258). On a retrouvé à Ninive des bassins ayant près de deux mètres de large; on en voit plusieurs, sculptés dans les bas-reliefs, qui sont portés par des bœufs. Cf. Layard, *Nineveh and Babylon,* Londres, 1853, p. 180. Les anciens Chaldéens fondaient de vastes bassins qu'ils



261. — Autre vase à roues d'Enkômi (Chypre).
D'après Furtwängler, *Sitzungsberichte,* 1899, part. II, p. 414.

plaçaient à la porte de leurs temples pour servir à la purification des adorateurs; ils donnaient à ces vases le nom d'*abzou,* le même qui sert à désigner l'océan céleste au sein duquel le monde repose. A Lagasch, le roi Ourninâ avait ainsi établi une « grande mer » et une « petite mer ». Cf. Sayce, dans les *Records of the Past,* sér. II, t. I, p. 65, note 1 ; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 756.

5° Pour compléter l'utilité de la mer d'airain, Salomon fit exécuter dix bassins ayant chacun quatre coudées, soit 2m10, de large, et contenant 40 baths, soit 15 hectol. 55. La hauteur n'est pas indiquée. Si elle était seulement de deux coudées, soit 1m5, et que le bassin fût cylindrique, la capacité de ce dernier montait déjà à plus de 70 hectolitres. La largeur attribuée au bassin comprend donc ses ornements extérieurs; quant à sa profondeur, elle devait être médiocre. Chaque bassin était monté sur une base d'airain, composée de quatre panneaux ajustés à angle droit et décorés de chérubins, de lions, de palmes et de guirlandes. Cette base quadrangulaire avait quatre coudées, soit 2m10 de côté, et trois coudées, soit 1m57 de hauteur. L'ensemble était monté sur quatre roues d'airain. Au-dessus de la base quadrangulaire était un cercle d'une demi-coudée, soit 0m26 de hauteur, servant sans doute à relier la base au bassin lui-même. Aux quatre coins, des espèces de consoles assuraient la stabilité des différentes pièces. Malgré l'imprécision de cette description, on a essayé diverses restitutions (fig. 259) des bassins mobiles, mais elles ne sont pas satisfaisantes. Des bronzes découverts dans l'île de Chypre donnent une idée un peu plus nette de ce que pouvaient être ces bassins, sauf quant aux dimensions. On a trouvé à Larnaka un bassin de bronze composé d'une vasque hémisphérique, montée sur des pieds qui sont eux-mêmes pourvus de roulettes (fig. 260). L'ensemble a 0m39 de haut et 0m33 de large; il pèse 9 kilogrammes 25. Ce petit meuble est d'une grande simplicité. Cf. A. Furtwängler, dans les *Sitzungsberichte der philosoph.-philolog. und histor. Classe der konig. bayer. Akademie der Wissenschaften,* Munich, part. II, 1899, n. 3; B. Stade, dans la *Zeitschrift für die alttestam. Wissensehaft,* 1901, p. 145. D'après le texte biblique, les bassins du Temple auraient été un peu plus compliqués de forme, probablement à raison de leurs plus grandes dimensions. Un autre meuble analogue à celui de Larnaka a été trouvé à Enkômi (fig. 261). Mais il est assez mal conservé. Cf. A. Murray, dans le *Journal of Royal Instit. of British Architects,* VII, 1899, p. 20. — Les bassins étaient placés cinq à droite et cinq à gauche, à l'entrée du parvis des prêtres. III Reg., VII, 27-39; II Par., IV, 6. Le texte ne dit pas de quelle manière étaient alimentés les dix bassins. Il est peu probable que l'eau qui leur était destinée fût puisée dans la mer d'airain; on roulait sans doute ces bassins jusqu'à une prise d'eau disposée de telle manière que le liquide pût se déverser dans ces récipients dont l'ouverture se trouvait à environ trois mètres de hauteur. L'eau coulait en bas par des conduits ménagés dans les bases quadrangulaires; elle servait spécialement à laver les diverses parties des victimes offertes en holocauste. II Par., IV, 6. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, III, 6. Le roi Achaz fit enlever les bases d'airain qui supportaient les bassins. IV Reg., XVI, 17. Plus tard les Chaldéens les retrouvèrent dans le Temple et les emportèrent. IV Reg., XXV, 13.

H. LESÊTRE.

MÉRAIOTH (hébreu : *Merayôṭ*), nom de deux ou trois descendants d'Aaron. La Vulgate l'a écrit Maraïoth dans plusieurs passages. Voir MARAÏOTH, col. 711.

1. **MÉRAIOTH** (Septante : Μαριήλ; *Alexandrinus :* Μαραιώθ), grand-prêtre, descendant d'Aaron par Éléazar, fils de Zaraïas et père d'Amarias. I Par., VI, 6-7, 50-52 (hébreu, V, 32-33; VI, 35-37). Esdras le compte parmi ses aïeux. I Esd., VII, 3. Dans ce passage, la Vulgate (voir col. 712) écrit son nom Maraioth (Septante : Μαρεώθ). Divers commentateurs croient que le *Merayôt* (Vulgate : *Maraioth;* Septante : Μαραϊώθ; *Alexandrinus :* Μαριώθ) nommé, I Par., IX, 11, et II Esd., XI, 11, entre Sadoc et Achitob, est le père d'Amarias, qui ne se trouverait à cette place que par transposition. Achitob et Sadoc étaient ses descendants par son fils Amarias. D'après Lightfoot, *A Prospect of the Temple Service,* IV, 1, dans ses *Works,* 2 in-f°, Londres, 1684, t. I, p. 907, il aurait été le prédécesseur immédiat du grand-prêtre Héli dans le souverain sacerdoce et c'est à sa mort que le pontificat serait passé de la ligne d'Éléazar dans celle d'Ithamar.

2. **MÉRAIOTH,** prêtre, fils de Sadoc et père d'Achitob. I Par., IX, 11; II Esd., XI, 11. D'après plusieurs commentateurs, il n'y aurait aucune interversion dans ces deux passages des Livres Saints et ce Méraioth serait différent du précédent. Voir MÉRAIOTH 1.

3. **MÉRAIOTH** (Septante : Μαριώθ), chef d'une famille sacerdotale qui était représentée par Helci (t. III, col. 565), du temps du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 15. La Vulgate écrit son nom Maraioth. Voir MARAÏOTH 2, col. 712. Certains commentateurs l'identifient avec le Merimuth de II Esd., XII, 3. Voir MÉRIMUTH et MARIMUTH 1, col. 820.

MÉRALA (hébreu : *Mar'âlâh,* « tremblant[?]; » Septante : Μαγελδά), ville frontière de la tribu de Zabulon, sur les confins d'Issachar, entre Sarid et Debbaseth, Jos., XIX, 11. L'identification n'en est pas certaine, mais on peut placer avec probabilité le site de Mérala à *Ma'lûl,* au sud-ouest de Nazareth, au nord de *Tell' Schordûd* (Sarid), à l'ouest de *Debûriyeh* (DABÉREETH, t. II, col. 1195) et au nord-est de *Djébata* (DEBBASETH, t. II, col. 1327). *Ma'lûl* est un village situé sur le sommet d'une colline où l'on remarque des débris antiques, pierres sculptées, fragments de colonnes et les ruines d'une ancienne église; aux alentours sont des tombeaux creusés dans le roc. A quelque distance est la fontaine de *'Aïn Ma'lul.* Porter, *Handbook for Syria and Palestine,* 1868, p. 364. Voir la carte d'ISSACHAR, t. III, vis-à-vis la col. 1007. V. Guérin *Galilée,* t. I, p. 387-390, a identifié *Ma'lul* avec Nahalal. Cette identification paraît moins probable.

MÉRARI (hébreu : *Merârî,* « triste; » Septante : Μεραρί), nom de deux Israélites.

1. **MÉRARI,** troisième et dernier fils de Lévi. Gen., XLVI, 11; Exod., VI. 16; Num., III, 17; I Par., VI, 1, 16; XXIII, 6. Tout ce que nous savons de sa personne se réduit à ces deux points : il accompagna Jacob en Égypte, Gen., XLVI, 11, et il eut deux fils, Moholi et Musi. Exod., VI, 19; Num., III, 20; I Par., VI, 19, 29; XXIII, 21. Mais sa descendance joua un rôle important dans la suite de l'histoire sainte : elle forma, sous le nom de Mérarites, la troisième grande division des lévites. Voir MÉRARITES. — I Par., XXIV, 26-27, attribue d'autres fils, entre autres Oziaü, à Mérari, mais ce passage paraît altéré. Voir OZIAÜ.

2. **MÉRARI,** de la tribu de Siméon, fils d'Idox et père de Judith, la libératrice de Béthulie. Judith, VIII, 1; XVI, 8.

MÉRARITES (hébreu : *Ham-Merarî;* Septante : ὁ Μεραρί), famille de lévites, descendant de Mérari. Num., XXVI, 57. La Vulgate les appelle *Meraritæ* dans ce passage et Num., IV, 33. Partout ailleurs ils sont désignés sous le nom de « fils de Merari ». Num., IV, 29, etc.

1° *Pendant l'exode.* — A l'époque de la sortie d'Égypte, ils étaient divisés en deux branches, les Moholites et les Musites. Num., III, 33. Le chef des Mérarites était alors Suriel, fils d'Abihaïel. Le nombre de ses membres était de six mille deux cents âgés d'un mois et au-dessus, Num., III, 34-35, et de trois mille deux cents âgés de trente à cinquante ans. Num., IV, 42-45. Ils furent placés sous la direction d'Ithamar, fils d'Aaron, et chargés, dans le désert du Sinaï, de porter, en qualité de descendants du plus jeune des fils de Lévi, les parties les moins importantes des ustensiles sacrés, les planches du tabernacle, ses colonnes et ses bases, les colonnes du parvis avec les pieux et les cordages et tout l'ameublement qui en dépendait. Num., III, 36-37; IV, 31-33. Pour transpor-

ter ce lourd matériel, ils reçurent quatre chariots et huit bœufs. Num., VII, 8. En marche, ils suivaient immédiatement, avec les Gersonites, l'étendard de Juda et précédaient ainsi l'étendard de Ruben. Num., X, 11-18. Ils occupaient cette place, afin d'arriver les premiers des lévites au campement avec les Gersonites et de pouvoir dresser le tabernacle de sorte qu'il fût prêt à recevoir le sanctuaire qui était porté par les Caathites, derrière la tribu de Ruben. Num., X. 21. Pendant les campements, les fils de Mérari campaient au nord du tabernacle. Num., III, 35. Lors du second recensement des Lévites fait par Moïse et Éléazar dans les plaines de Moab, près du Jourdain, les deux branches de Mérarites, les Moholites et les Musites, furent dénombrées avec leurs frères, mais l'auteur sacré ne donne que le total général des lévites, qui fut de vingt-trois mille depuis un mois et au-dessus. Num., XXVI, 57-62.

2. *Sous Josué.* — Il n'est plus question des fils de Mérari jusqu'au partage de la Terre Promise. A cette époque, on leur assigna pour leur part douze villes avec leurs faubourgs, quatre dans la tribu de Zabulon : Jecnam (t. III, col. 1213), Cartha (t. II, col. 324), Damna (t. II, col. 1231) et Naalol; quatre dans la tribu de Ruben : Bosor, Jaser (voir JASA, t. III, col. 1138), Cadémoth (t. II, col. 12), (Jethson) (t. III, col. 1523) et Méphaath (la Vulgate ajoute en trop Misor); et enfin quatre dans la tribu de Gad : Ramoth de Galaad, qui fut une ville de refuge pour les meurtriers, Manaïm ou Mahanaïm (col. 571), Hésébon (t. III, col. 657) et Jaser (voir JAZER, t. III, col. 1150). Jos., XXI, 7, 34-40. Cette liste des villes mérarites se retrouve dans I Par., VI, 63, 77-81, à quelques différences près. Deux des villes de Zabulon, Jecnam et Cartha, sont omises; Damna est devenue Remmono, leçon qui paraît assez probable (voir DAMNA, t. II, col. 1231 et Naalol a été transformé en Thabor, changement qu'il est difficile d'expliquer. Voir JETHSON, NAALOL et THABOR 2.

3° *A l'époque des rois.* — Nous ne savons rien de l'histoire des Mérarites pendant la période des Juges et le règne de Saül, en dehors des listes généalogiques, I Par., VI. 44-47; mais ils jouèrent un rôle important avec les autres lévites sous le règne de David. Après la conquête de Jérusalem, ils prirent part à la fête de la translation de l'Arche de la maison d'Obédidom à Sion, au nombre de deux cent vingt, sous la conduite d'Asaïa, leur chef (voir ASAÏA 3, t. I, col. 1055). I Par. XV, 6. Plusieurs d'entre eux, en particulier Éthan, y figurèrent parmi les musiciens. I Par., XV, 16-19. Éthan (t. II, col. 2004), appelé aussi Idithun (t. III, col. 807), devint l'un des trois chefs de chœur de la maison de Dieu, dans l'organisation religieuse établie par David, et il eut ainsi sous ses ordres les Mérarites, qui formèrent un tiers des musiciens et des chantres du Temple, I Par., XXIII, 6, 21-23, et furent sous la direction de ses six fils. I Par., XXV, 1, 3, 9-17. Dans les cérémonies sacrées, les fils de Mérari étaient placés à gauche. I Par., VI, 44. Ils servaient les prêtres dans l'oblation des sacrifices et remplissaient aussi, quelques-uns du moins, les fonctions de portiers. I Par., XVI, 41-42; IX, 14, 23; cf. XXIII, 5-6. — L'Écriture ne nous apprend rien de spécial sur leur histoire, depuis David jusqu'à la captivité de Babylone, excepté sous le règne d'Ézéchias, où elle énumère des descendants de Mérari parmi les lévites qui purifièrent le Temple. II Par., XXIX, 12-15, et sous le règne de Josias, où deux Mérarites, Jahath et Abdias, furent chargés, avec deux Caathites, de diriger les réparations du Temple. II Par., XXXIV, 12.

4° *Après la captivité.* — Un certain nombre de Mérarites revinrent de Babylone et de la Chaldée après l'édit de Cyrus et quelques-uns d'entre eux s'établirent à Jérusalem, Séméia, I Par., IX, 14; II Esd., XI, 15; Obdia. I Par., IX, 16; II Esd., XI, 17. D'autres Mérarites accompagnèrent aussi Esdras quand il se rendit en Judée. I Esd., VIII, 18-19. — Pour les deux autres branches lévitiques, voir CAATHITES, t. I, col. 3, et GERSONITES, t. III, col. 214. F. VIGOUROUX.

MERCATOR Gérard, géographe, né à Ruppelmonde le 5 mars 1512, mort à Duisbourg le 2 décembre 1594. Après avoir commencé ses études à Bois-le-Duc, il les continua à Louvain, s'appliquant surtout à la philosophie et aux mathématiques. Vers 1559, il se fixa à Duisbourg et reçut le titre de cosmographe du duc de Clèves. Parmi ses ouvrages on remarque : *Harmonia Evangelistarum*, in-4°, Duisbourg, 1592, dirigé contre Ch. Dumoulin. Citons encore de ce célèbre géographe : *Amplissima Terræ Sanctæ descriptio,* in-f°, Louvain, 1537; *Chronologia sive temporum demonstratio ab initio mundi usque ad annum Christi 1568 ex eclypsibus, observationibus astronomicis, sacræ Scripturæ testimoniis et optimis quibusque auctoribus concinnata,* in-8°, Bâle, 1577. — Voir G. Ghymn, *Vie de Mercator,* en tête de l'édition de l'*Atlas*, publiée en 1630; Valère André, *Biblioth. Belgica,* p. 280. B. HEURTEBIZE.

MERCENAIRE (hébreu : *śâkîr;* Septante : μισθωτός; Vulgate : *mercenarius*), celui qui est engagé à prix d'argent pour servir ou travailler.

I. ARTISANS. — 1° Le mercenaire diffère de l'esclave en ce qu'il possède la liberté, ne se loue que pour un temps déterminé et reçoit un salaire. Les Hébreux employaient comme mercenaires soit des compatriotes, soit des étrangers. L'Israélite que la nécessité obligeait à se vendre devait être traité non comme esclave, mais comme mercenaire. Lev., XXV, 40, 50, 53. Il fallait du reste lui rendre la liberté au bout de la sixième année en lui donnant son salaire. Deut., XV, 18. La Loi prescrivait expressément de traiter avec douceur le mercenaire, tant Israélite qu'étranger, et de lui payer son salaire avant le coucher du soleil. Lev., XIX, 13; Deut., XXIV, 14, 15. Le mercenaire avait droit de se nourrir des fruits spontanés de l'année sabbatique. Lev., XXV, 6. Mais, s'il était étranger, il ne pouvait manger ni la Pâque, Exod., XII, 45, ni les choses saintes offertes dans les sacrifices. Lev., XXII, 10. — 2° Jacob se loua comme mercenaire chez Laban pour deux périodes de sept années. Gen., XXIX, 18, 27. Les affamés se louent pour gagner leur pain. I Reg., II, 6. Salomon, pour la construction du Temple, prit à gage un grand nombre de mercenaires phéniciens et israélites. III Reg., V, 6; II Par., II, 10. Le roi Joas loua aussi des ouvriers pour réparer l'édifice. II Par., XXIV, 12. L'ange Raphaël remplit en quelque manière l'office de mercenaire auprès de Tobie. Tob., V, 17. L'Évangile mentionne des mercenaires au service du pêcheur Zébédée, Marc., I, 21, dans la maison du père du prodigue, Luc., XV, 17, 19, à la vigne du père de famille, Matth., XX, 1-8; etc. Il était considéré comme dangereux de prendre à gage les insensés et les premiers venus. Prov., XXVI, 10. — 3° La journée du mercenaire était rude, surtout sous le climat palestinien. L'auteur de Job, VII, 1, en fait une image de la vie humaine, et marque la joie du mercenaire à la fin de la journée. Job, XIV, 6. Cf. Matth., XX, 12. Les années « comme celles du mercenaire », dont parle Isaïe, XVI, 14; XXI, 16, sont des années auxquelles on n'ajoutera pas un seul jour, mais qui seront en même temps des années pénibles. Le mercenaire est naturellement intéressé, et il soupire après son salaire, Job, VII, 2, auquel du reste il a pleinement droit. Matth., X, 10; Luc., X, 7; I Tim., V, 18. Il ne faut donc pas faire tort au mercenaire, qui use sa vie au service de celui qui l'emploie. Eccli., VII, 22. Le frauder serait commettre une sorte d'homicide. Eccli., XXXIV, 27. La question du salaire des mercenaires revient assez souvent dans la Sainte Écriture, Lev., XIX, 13; Tob., IV, 15; Agg., I, 6; Mal., III, 5; Jacob., V, 4; etc., ce qui donne à penser que les règles de la justice avaient besoin d'être rappelées à ce sujet. Voir SALAIRE. De son côté, le

mercenaire envisageait surtout son gain ; son dévouement n'égalait pas celui du propriétaire qui travaille pour son avantage personnel. Joa., x, 12, 13. Dans ce passage, Notre-Seigneur compare le faux pasteur au mercenaire qui ne sait pas donner sa vie pour son troupeau.

II. Soldats. — Au temps des Juges, Abimélech employa soixante-dix sicles d'argent à se constituer un corps de misérables et de gens prêts à tout pour l'aider dans ses projets ambitieux. Jud., ix, 4. Sur les mercenaires engagés dans l'armée à l'époque d'Amasias, IV Reg., viii, 20-22 ; II Par., xxv, 6, et sous les Machabées, voir Armée chez les Hébreux, t. i, col. 981. Pour se défendre contre David, les Ammonites enrôlèrent des mercenaires recrutés en Syrie et dans les pays voisins. II Reg., x, 6 ; I Par., xix, 6, 7. Pendant que Bénadad, roi de Syrie, assiégeait Samarie, son armée, prise de panique, s'imagina que les Israélites avaient pris à leur solde des troupes héthéennes et égyptiennes, et elle prit la fuite. IV Reg., vii, 6. Jérémie, xlvi, 21, prédisant l'invasion de l'Égypte par Nabuchodonosor, dit : « Ses mercenaires sont au milieu d'elle comme des veaux engraissés ; eux aussi, ils tournent le dos et fuient sans résistance. » La décadence de l'esprit militaire s'était en effet accentuée chez les Égyptiens depuis les derniers Ramessides. Dès la xxie dynastie, « les mercenaires constituaient la portion la plus effective et la plus vivace des armées pharaoniques. » Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. ii, 1897, p. 765-768. Ces mercenaires étaient des Libyens, qui envahirent ainsi peu à peu la vallée du Nil, y reçurent une haute solde, se firent une vie facile et large et devinrent à la longue les maîtres de leurs maîtres. A la veille de l'invasion chaldéenne, Apriès avait dû recourir aux mercenaires étrangers. Cf. Hérodote, ii, 163. Amasis, qui lui succéda après l'avoir détrôné et eut à subir le choc des Chaldéens, ne put le faire qu'à l'aide des mercenaires. Cf. Maspero, *Hist. anc.,* t. iii, 1899, p. 554-558.

Le général syrien, Timothée, prit avec lui des mercenaires arabes pour attaquer Judas Machabée. I Mach., v, 39. Antiochus Eupator avait aussi des armées mercenaires, μισθωτοί, *conductitii.* I Mach., vi, 29. Dans les armées grecques et les armées romaines, tous les soldats étaient mercenaires, en ce sens qu'ils touchaient une solde. Les auxiliaires romains qui servaient en Palestine à l'époque évangélique se trouvaient naturellement dans ce cas. C'est pourquoi saint Jean-Baptiste les exhortait à se contenter de leur solde. Luc., iii, 14.

H. Lesêtre.

MERCURE (grec : Ἑρμῆς), un des douze grands dieux de l'Olympe grec (fig. 262). — 1° Il est nommé dans les Actes, xiv, 11 (12). D'après la mythologie, il était fils de Jupiter et de Maïa, fille d'Atlas. Il accompagnait ordinairement son père Jupiter dans ses courses sur la terre, par exemple lorsque l'un et l'autre reçurent en Phrygie l'hospitalité de Philémon et de Beaucis. Ovide, *Metam.,* viii, 620-724. Cf. *Fast.,* v, 495. Ce conte était populaire en Asie Mineure et c'est là sans doute ce qui porta les habitants de Lystre en Lycaonie à s'imaginer que ces deux divinités leur apparaissaient en la personne de Paul et de Barnabé. A la vue d'un paralytique de naissance, qui n'avait jamais marché, et qui fut guéri miraculeusement par saint Paul, la foule émerveillée s'écria en lycaonien : « Les dieux se sont faits semblables aux hommes et ils sont descendus au milieu de nous. » Act., xiv, 10. Ils prirent donc les deux apôtres pour Jupiter et Mercure. Ce dernier, d'après la mythologie, était le messager des dieux, Homère, *Odyss.,* v, 28; *Hymn. in Herm.,* 3, et de Jupiter, *Odyss.,* i, 38, 84; *Iliad.,* xxiv, 333, le dieu de l'éloquence, *Odyss.,* i, 86; Horace, *Od.,* I, x, 1; Θεὸς ὁ των λόγων ἡγεμών, dit Jamblique. Cf. Roscher, *Lexikon,* t. i, col. 2362, 2388. Paul ayant porté la parole en cette circonstance devint Mercure à leurs yeux et son compagnon fut Jupiter. On voulut donc les honorer en cette qualité et leur offrir un sacrifice de taureaux selon les rites païens, ce que les deux missionnaires ne purent empêcher qu'à grand'peine. Act., xiv, 11-17. — Mercure était communément représenté comme un jeune homme élancé et imberbe. C'est à tort que quelques commentateurs ont essayé de se représenter ce qu'était physiquement saint Paul en supposant que les Lystriens avaient dû trouver quelque ressemblance entre sa personne et les statues du dieu. L'Apôtre n'avait ni caducée, ni pétase, ni ailes aux talons, comme le dieu grec. Il fut simplement considéré comme le porte-parole de son compagnon et pris à ce titre pour le dieu Hermès, qu'on qualifiait d'ἑρμηνεύς, *interpres Divum.* Virgile, *Æneid.,* iv, 356. Cf. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig, t. i, 1884-1890, col. 2342-2432; cf. t. ii, col. 2802-2834.

2° Le pétase, πετασος, chapeau à larges bords dont était coiffé Mercure, apparaît dans II Mach., iv, 12, dans une locution grecque (la Vulgate a traduit par *fornix*) qui signifie que le grand-prêtre hellénisant Jason (voir Jason 4, t. iii, col. 1141), ayant établi un gymnase à la



262. — Zeus et Hermès. Vase peint.
D'après Gerhard, *Etrusk Vasen,* pl. viii, p. 10.

façon des Grecs, à Jérusalem, « y convoquait les jeunes gens aux exercices gymnastiques. » Cela se disait en grec, ὑπὸ πέτασον ἦγεν, parce que le dieu du pétase était le modèle et le protecteur des gymnastes. Cf., sur II Mach., iv, 12, J. Frd. Schleusner, *Novus Thesaurus Veteris Testamenti,* 1820, t. iv, p. 327.

3° Le dieu Mercure est nommé dans la Vulgate, dans le livre des Proverbes, xxvi, 8. Là où le texte hébreu porte :

> C'est attacher une pierre à une fronde
> Que de rendre des honneurs à un insensé,

La Vulgate dit :

> Comme celui qui jette une pierre dans le monceau de Mercure (*acervus Mercurii*),
> Ainsi est celui qui rend honneur à un insensé.

L'*acervus Mercurii* était un tas de pierres. Nous lisons dans le *Liber Glossarum* publié dans les Œuvres de saint Isidore de Séville, t. lxxxiii, col. 1360, *Mercurius, lapidum congeries in cacumine collium.* Cf. Macri, *Hierolexikon,* 6e édit., 2 in-4°, Bologne, 1765-1767, au mot *Acervus Mercurii,* t. i, p. 11-12. Saint Jérôme a donc rendu le sens de l'hébreu par une sorte de proverbe latin : honorer un insensé est aussi déraisonnable que de jeter une pierre dans un tas de pierres, comme qui dirait : jeter une goutte d'eau dans une rivière. Les Septante et la Peschito ont traduit l'hébreu (*margêmâh*)

par « fronde », comme dans la traduction de l'hébreu ci-dessus, mais d'autres le traduisent par « tas de pierres ». Ainsi Gesenius, *Thesaurus*, p. 1263. F. VIGOUROUX.

MÈRE (hébreu : *'êm*, correspondant à l'assyrien *ummu*, et quelquefois *hôrâh*, Gen., XLIX, 26; Cant., III, 4; Ose. II, 7, ou *yôlédét*, Prov., XVII, 25; XXIII, 25; Jer., XV, 9, deux mots signifiant « celle qui engendre »; Septante : μήτηρ, τεκοῦσα, τίκτουσα; Vulgate : *mater*, *genitrix*), celle qui porte en son sein et engendre des enfants.

1° *Différents sens du mot.* — Outre son sens naturel, le plus ordinairement employé, le mot *'êm* peut encore désigner, par extension, la belle-mère, Gen., XXXVII, 10; cf. XXXV, 19; la grand'mère, III Reg., XV, 10; l'ancêtre en général, Gen., III, 20; Ezech., XVI, 3; celle qui remplit des fonctions presque maternelles vis-à-vis d'un peuple, Jud., V, 7, et une nation par rapport à ses enfants. Is., L, 1; Jer., L, 12; Ose., IV, 5. Le même mot s'emploie en parlant des animaux. Exod., XXII, 29; XXIII, 19; Deut., XXII, 6. Par assimilation, on donne le nom de « mère » à ce qui est une cause. Ainsi la sagesse est la mère de toutes sortes de biens et de vertus. Sap., VII, 12; Eccli., XXIV, 24. Il en est de même de la justice. Eccli., XV, 2. Babylone est la mère des fornications. Apoc., XVII, 5. La « mère des chemins » est un carrefour, d'où les chemins prennent naissance. Ezech., XXI, 26 (hébreu). Le sépulcre est comme la mère de tous les hommes, parce qu'il les recevra tous dans son sein. Eccli., XL, 1. En renversant la métaphore, Jérémie, XX, 17, eût souhaité que le sein de sa mère fût son sépulcre. Job, XVII, 14, appelle la pourriture du tombeau sa mère, parce qu'il descendra dans son sein. La Jérusalem céleste abritera les enfants de Dieu dans son sein; c'est pourquoi elle est comme leur mère. Gal., IV, 26. Enfin on nomme « ville-mère » ou métropole, celle qui exerce son action sur d'autres villes inférieures. II Reg., XX, 19. On trouve dans des inscriptions le titre de « mère de la synagogue », attribué sans doute à des femmes qui avaient bien mérité de la communauté, parmi les Juifs de la dispersion. Cf. *Corp. inscrip. lat.*, t. V, n° 4411; t. VI, n° 29756. — En donnant le nom de mère, de frères ou de sœurs à ceux qui écoutent sa parole, le Sauveur veut indiquer que, par leur fidélité à la grâce, ses disciples contractent avec lui des liens plus étroits que tous ceux de la nature. Matth., XII, 47, 50.

2° *Le sein de la mère.* — C'est une malédiction pour la mère d'être stérile. I Reg., XV, 33. En faisant cesser cette stérilité, Dieu rend la mère joyeuse. Ps. CXIII (CXII), 9. La femme fidèle aux obligations de la vie chrétienne arrive au salut en engendrant des enfants. I Tim., II, 15. L'expression « dès le sein de la mère » revient souvent pour marquer que quelqu'un a reçu ou fait telle chose depuis qu'il est au monde. Jud., XIII, 7; XVI, 17; Job, XXXI, 18; Ps. XXII (XXI), 11; LXXI (LXX), 6; CXXXIX (CXXXVIII), 13; Eccli., XL, 1; XLIX, 9; L, 24; Is., XLIX, 1; Matth., XIX, 12; Luc., I, 15; Act., III, 2; XIV, 7; Gal., I, 15, etc. On dit dans le même sens « dès les mamelles de la mère ». Ps. XXII (XXI), 10.

3° *Les fils de la mère.* — A cause de la polygamie en vigueur chez les Hébreux, les enfants du même père sont distingués entre eux par le nom de leur mère. Voilà pourquoi les historiens sacrés ne manquent pas de nommer la mère des rois ou des personnages considérables. III Reg., XI, 26; XIV, 31; XV, 2, 10; XXIII, 42; IV Reg., VIII, 26; XII, 1; XIV, 2; XV, 2, 33; XVIII, 2; XXI, 1, 19; XXII, 1; XXIII, 31, 36; XXIV, 8, 18; I Par., II, 26; II Par., XII, 13; XIII, 2; XX, 31; XXII, 2; XXIV, 1; XXV, 1; XXVI, 3; XXVII, 1; XXIX, 1. On appelait ses frères maternels « fils de ma mère ». Gen., XX, 12; Deut., XIII, 6; Jud., VIII, 19. On aimait ses frères utérins bien plus que les autres, Cant., VIII, 1; il était plus grave de leur manquer d'égards, Gen., XXVII, 29, et plus cruel d'être maltraité ou abandonné par eux. Cant., I, 5; Ps. L (XLIX), 20; LXIX (LXVIII), 9. Par contre, les défauts d'un fils faisaient la honte de sa mère, parce qu'on supposait que les fils du même père, mais d'une autre mère, n'avaient pas ces défauts. Prov., X, 1; XXIX, 15. Saül, reprochant à son fils Jonathas son amitié pour David, ne manque pas de lui dire qu'il agit ainsi à la honte de sa mère. I Reg., XX, 30.

4° *L'amour maternel.* — L'amour de la mère pour l'enfant apparaît souvent dans la Sainte Écriture. C'est Agar qui ne veut pas voir mourir son enfant au désert et pleure loin de lui, Gen., XXI, 14-16; la mère de Moïse surveillant son enfant confié aux eaux du Nil, Exod., II, 2-9; Anne prenant soin de son fils Samuel, I Reg., I, 22-24; la pauvre prostituée qui paraît au jugement de Salomon et préfère abandonner son fils à sa rivale plutôt que de le laisser périr, III Reg., III, 26, 27; la veuve de Sarepta qui obtient d'Élie le retour de son fils à la vie, III Reg., XVII, 17-24; la femme de Sunam dont l'enfant, mort d'insolation, est ressuscité par Élisée, IV Reg., IV, 18-21, 35; la mère de Tobie qui verse des larmes intarissables sur le départ et l'absence de son fils, Tob., V, 23-28; X, 4; la mère des Machabées qui, par son amour héroïque, encourage ses enfants au martyre, II Mach., VII, 1-41; la veuve de Naïm dont la douleur touche le Sauveur, Luc., VII, 12-15; la Chananéenne qui brave même le refus si dur en apparence de Notre-Seigneur et obtient la guérison de sa fille. Matth., XV, 21-28; Marc., VII, 24-30. Parfois même cet amour maternel a toutes les ambitions en faveur de fils chéris. Tel il est chez Rébecca, qui fait bénir Jacob à la place d'Ésaü, Gen., XXVII, 6-46; chez Bethsabée, qui arrive à faire sacrer roi Salomon son fils, III Reg., I, 15-31; chez la mère des fils de Zébédée, qui veut pour ses fils les deux premières places dans le royaume. Matth., XX, 20-28; Marc., X, 35-45, etc. — Au nombre des calamités qui devaient fondre sur Israël infidèle, Moïse avait noté celle-ci : « Au milieu de l'angoise et de la détresse où te réduira ton ennemi, tu mangeras le fruit de tes entrailles, la chair de tes fils et de tes filles. » Deut., XXVIII, 53. L'amour maternel ne put empêcher des mères d'en venir à cette extrémité pendant l'horrible famine du siège de Samarie, IV Reg., VI, 28, 29, peut-être pendant celui de Jérusalem par les Chaldéens, Lam., II, 20; IV, 10, et certainement pendant le siége par les Romains. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, III, 4. — L'amour maternel est pris comme terme de comparaison pour caractériser l'amour de Dieu. Comme une mère console son fils, ainsi Dieu consolera Jérusalem. Is., LXVI, 13. Le Très-Haut est plus miséricordieux qu'une mère. Eccli., IV, 11. Notre-Seigneur se compare lui-même à la poule qui couvre ses poussins de ses ailes. Matth., XXIII, 37.

5° *Le rôle de la mère.* — Chez les Hébreux, c'était le père qui exerçait l'autorité dans la famille; mais c'était à la mère, comme dans tous les pays où la polygamie est en usage, qu'était réservée l'éducation des enfants. Chaque mère de famille habitait ordinairement à part avec ses enfants, séparée des autres femmes et des autres enfants de son mari ; c'était le seul moyen d'éviter les querelles trop fréquentes et trop vives suscitées par la jalousie des diverses épouses du même homme. Celui-ci, d'ailleurs, ne pouvait s'occuper lui-même d'élever ses enfants, à cause de leur trop grand nombre et de ses occupations extérieures. L'éducation des enfants étant réservée à la mère, on comprend combien il était important que les Hébreux n'épousassent point des femmes païennes. — Au point de vue des transactions, du mariage des enfants, des rapports sociaux, la mère n'avait qu'un rôle secondaire. Dans certains cas, cependant, elle intervenait à défaut du père de famille. Ainsi Agar, dont Abraham ne peut plus s'occuper, cherche elle-même une femme pour son fils Ismaël. Gen., XXI, 21. Rébecca en réfère directement à sa mère des choses qui la concernent, probablement à cause du grand âge ou peut-être de la mort de son père Bathuel. Gen., XXIV, 28, 55. Voir

Bathuel, t. i, col. 1508. Dans la suite des temps, quand la polygamie disparut peu à peu, il y eut moins de raisons pour qu'une mère de famille traitât avec indépendance les affaires de ses enfants. En général, la mère occupait dans la société israélite une place beaucoup plus grande et beaucoup plus honorée que chez les autres peuples. Tous les égards lui étaient assurés grâce à l'enseignement des Livres Saints qui, dès leurs premiers récits, présentaient la femme comme une aide semblable à l'homme, pour laquelle celui-ci devait quitter même son père et sa mère. Gen., ii, 18, 24. Le livre des Proverbes, xxxi, 10-31, trace un beau portrait de la mère de famille, telle qu'on la concevait chez les Israélites. Elle se met elle-même au travail, gouverne serviteurs et servantes, surveille tout, le jour et la nuit, soulage les malheureux, et fait en sorte que son mari puisse paraître honorablement en public. Elle a des fils qui rendent hommage à son mérite et la proclament heureuse. Quant aux devoirs religieux qu'elle doit accomplir, il est dit seulement qu'elle craint le Seigneur. La loi rituelle, en effet, à part quelques exceptions, ne vise directement que les hommes. A l'époque de Notre-Seigneur, les docteurs considéraient la femme comme frappée d'une sorte d'infériorité religieuse. Elle pouvait remplir certains devoirs, comme réciter les prières quotidiennes, assister dans les synagogues à la lecture de la Loi, porter les phylactères et les franges, se rendre à Jérusalem pour la Pâque et les autres fêtes, etc. Mais rien ne l'y obligeait. Au Temple, elle ne pouvait dépasser le parvis des femmes. De ce que la Loi ordonne souvent aux Israélites de transmettre les préceptes du Seigneur à leurs fils, Exod., x, 2; xiii, 8; Deut., iv, 9, etc., on concluait qu'il n'y avait pas à instruire les femmes à ce sujet, et que même cette instruction était nuisible. Cf. *Sota*, iii, 4; *Kîdduschin*, f. 29, *b*. Le sort fait à la mère de famille par la facilité du divorce, toujours prononcé contre elle et même contre son gré, amoindrissait encore sa situation, au moins dans certains milieux. Cependant, en général, cette situation était très honorée, et, en Palestine, on répugnait à témoigner autre chose que du mépris aux femmes de mœurs équivoques, entourées souvent de tant d'hommages dans le monde gréco-romain. La mère de famille n'est que rarement mentionnée dans l'Évangile. Notre-Seigneur veut que le père et la mère de la jeune fille qu'il va ressusciter soient seuls présents au miracle avec les Apôtres. Marc., v, 40; Luc., viii, 51. Il annonce qu'à cause de lui, il y aura dissentiment et même lutte entre la fille et la mère, comme entre le fils et le père. Luc., xii, 53. Mais la mère de famille ne figure pas dans certaines paraboles où l'on s'attendrait à sa présence, comme dans la parabole du père qui dort dans sa maison avec ses enfants, Luc., xi, 7, dans celle du serviteur préposé au gouvernement de la maison, Luc., xii, 42-45, dans celle de l'enfant prodigue. Luc., xv, 11-24, etc. Ce silence tient sans doute à la réserve que les mœurs du temps et du pays imposaient à la femme même mariée et à l'éloignement où on la tenait des affaires d'ordre public. L'Évangile contribua à relever encore davantage le rôle de la mère de famille, sans rien lui faire perdre de la réserve qui convient à la femme. C'est ainsi que Priscille et beaucoup d'autres chrétiennes se rendront célèbres par leur foi et leur dévouement.

6° *Devoirs envers la mère.* — La mère est associée au père dans toutes les prescriptions de la Loi concernant les devoirs des enfants. Ansi il faut honorer son père et sa mère, Exod., xx, 12; Deut., v, 16; Tobie, iv, 3, recommande expressément à son fils le respect de sa mère. Les livres sapientiaux reviennent souvent sur ce sujet. Prov., xxiii, 22; Eccli., iii, 3, 18; vii, 29, etc. Sont également défendus, à l'égard du père et de la mère, les mauvais traitements et la malédiction, Exod., xxi, 15, sous peine de mort, Lev., xx, 9, l'indocilité, Deut., xxi, 18, et le mépris. Deut., xxvii, 16. Les sentiments naturels vis-à-vis des parents sont si respectables que, quand une captive a été acquise par droit de guerre, on est obligé, avant de l'épouser, de lui laisser un mois pour pleurer son père et sa mère. Deut., xxi, 13. Ces devoirs sont rappelés plusieurs fois dans la Sainte Écriture. Prov., i, 8; vi, 20; xxiii, 22; Eccli., iii, 5, 11, 18; Matth., xv, 4-6.

7° *Mères nommées spécialement dans la Bible.* — **Ève**, mère des vivants, Gen., iii, 20; — **Sara**, mère d'Isaac, Gen., xi, 20, etc. — **Agar**, mère d'Ismaël, Gen., xvi, 1; — **Rébecca**, mère d'Ésaü et de Jacob, Gen., xxvii, 15; — **Lia, Rachel, Zelpha, Bala**, mères des fils de Jacob, Gen., xxx, 1-25; — la mère de Moïse, Exod., ii, 1; — **Rahab**, mère de Booz, Jos., ii, 1; — **Anne**, mère de Samuel, I Reg., i, 2; — **Respha**, mère de deux fils de Saül qui furent crucifiés par les Gabaonites, II Reg., xxi, 8-10; — **Bethsabée**, mère de Salomon, III Reg., i, 11; — la veuve de Sarepta, III Reg., xvii, 10-23; — la femme de Sunam, IV Reg., iv, 17, 36; — la mère de Lamuel, Prov., xxxi, 1; — **Anne**, mère de Tobie, Tob., i, 9; — la mère des Machabées, II Mach., vii, 1-41; — **Élisabeth**, mère de saint Jean-Baptiste, Luc., i, 60; — **Marie**, mère de Jésus, Matth., i, 16; — **Marie**, mère de Jacques, Matth., xxvii, 56; — **Marie**, mère de Jean-Marc, Act., xii, 12; — **Hérodiade**, mère de Salomé, Matth., xiv, 8; — la mère des fils de Zébédée, Matth., xx, 20; — la veuve de Naïm, Luc., vii, 12; — la Chananéenne, Marc., vii, 26; — **Eunice**, mère de Timothée, II Tim., i, 5. — Voir ces différents noms. Pour les mères des rois, voir Femmes, vii, t. ii, col. 2194.

H. Lesêtre.

MÉRED (hébreu : *Méréd;* Septante : Μωράδ, Μωρέδ), second fils d'Ezra, de la tribu de Juda. I Par., iv, 17. Il eut une femme appelée Béthia. Voir Béthia, t. i, col. 1686. Selon la tradition rabbinique, cette Béthia aurait été la fille du pharaon qui adopta Moïse. W. Groff suppose que Béthia n'est autre que *Bent-ânta,* une des filles de Ramsès II, dont on a retrouvé le sarcophage. W. Groff, *La fille de Pharaon,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1895, p. 316, 320; 1896, p. 66. Cette hypothèse est très contestable. Il faut remarquer d'ailleurs que le passage qui concerne Méred semble altéré. Voir Judaïa, t. iii, col. 1778.

MÉRÉMOTH (hébreu : *Merêmôt;* Septante : Μεριμώθ), prêtre, fils d'Urie. I Esd., viii, 33. Il est appelé ailleurs par la Vulgate Marimuth et Merimuth. Voir Marimuth 1, col. 820.

MERIBAH (hébreu : *Merîbâh,* « querelle, dispute »), nom donné à deux localités de la péninsule du Sinaï.

1. MERIBAH, nom qui fut donné, en même temps que celui de Massah, à l'endroit où les Israélites murmurèrent à cause du manque d'eau à Raphidim. Exod., xvii, 7. Voir Massah, col. 853.

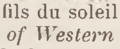
2. MERIBAH (MÊ), nom qui signifie « eaux de dispute ». Il fut donne aux eaux ou à la fontaine que Moïse fit jaillir miraculeusement dans le désert de Sin, en frappant deux fois le rocher avec sa verge. Num., xx, 13. La Vulgate a traduit *Mê-Merîbâh* par « Eaux de contradiction ». Voir Eaux de contradiction, t. ii, col. 1523.

MERIBBAAL (hébreu : *Merîb Ba'al,* I Par., viii, 34; *Merî Ba'al,* I Par., ix, 40, « qui lutte avec Baal; » Septante : Μεριβαάλ), fils de Jonathas et petit-fils de Saül; il fut père de Micha. I Par., viii, 34; ix, 40. Dans les livres des Rois, il est appelé Miphiboseth. Voir Miphiboseth 2.

MÉRIMUTH, prêtre, fils d'Urie. II Esd., iii, 21; x, 5; xii, 3. Il est appelé ailleurs Marimuth et Mérémoth. Voir Marimuth 1, col. 820.

MERLIN Pierre, commentateur protestant français, né vers 1535, mort vers 1603. Il était fils de Jean Raymond Merlin, surnommé Monroy et fut disciple de Théodore de Bèze. Il joua un rôle important dans la Réforme. Il présida le synode de Sainte-Foy en 1587 et celui de Vitré en 1583; il prit part aussi comme député des églises réformées de Bretagne au synode de Saumur en 1596. Les ligueurs l'avaient pris particulièrement en haine. Jean Boucher, dans un sermon prêché en juillet 1591, prétendit qu'il était le père d'Henri de Navarre (Henri IV). On l'accusa aussi d'avoir épousé clandestinement Jeanne d'Albret; de ce mariage serait né d'Aubigné. On a de Merlin : *Sermons sur le livre d'Esther*, in-8°, La Rochelle, 1591; Genève, 1594; *Job commentariis illustratus Methodo analytica*, in-8°, Genève, 1599; *Sainctes prières recueillies de plusieurs passages de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-8°, Genève, 1609. — Voir Eug. et Ém. Haag, *La France protestante*, t. VII, 1857, p. 387-390.

MÉROB (hébreu : *Mêrab*, « accroissement; » Septante : Μερόβ, Μερώβ), fille aînée du roi Saül. I Reg., XIV, 49. Sa mère devait être Achinoam, fille d'Achimaas, ℣. 30. Son père l'avait promise en mariage à celui qui vaincrait Goliath. I Reg., XVII, 25, et quand David eut terrassé le géant, Saül n'osa pas rétracter son engagement, XVIII, 17, mais, jaloux de la popularité du jeune héros, il ne le voulait point pour gendre. Il espérait que les Philistins, dans quelque combat, le délivreraient de celui en qui il voyait un rival, ℣. 17. Son espoir ne s'étant pas réalisé, il maria sa fille aînée à Hadriel le Molathite, ℣. 19, fils de Berzellaï. Mérob (et non Michol, comme porte le texte actuel, voir HADRIEL, t. III, col. 395) eut d'Hadriel cinq fils. David les livra plus tard aux Gabaonites qui les crucifièrent à Gabaon, avec les deux fils de Respha, concubine de Saül, pour se venger du mal que leur avait fait le premier roi d'Israël. II Reg., XXI, 8-9. — Saül, qui, contrairement à ses promesses, n'avait pas donné Mérob à David, ne put s'empêcher de le marier ensuite avec sa seconde fille, appelée Michol. Voir MICHOL. Pour expliquer comment les cinq fils d'Hadriel sont appelés fils de Michol, II Reg., XXI, 8, le Targum, Walton, *Biblia Polygl.*, t. II, p. 388, suppose que Michol avait élevé les enfants de sa sœur Mérob, mais il est beaucoup plus probable qu'il y a eu dans ce passage une confusion de noms, résultat de la distraction d'un copiste. La confusion est, du reste, très ancienne, puisqu'on la retrouve dans les anciennes versions (excepté dans la Peschito) et dans Josèphe, *Ant. jud.*, VII, IV, 3.

MÉRODACH (hébreu : *Merôdak;* Septante, édit. Swete, Cambridge, 1894, Jér., XXVII, 2 : Μαιωδάχ; ℵAQ Μεωδαχ, édit. sixtine, Μαιρωδάχ) est le grand dieu de Babylone, Mardouk. En caractères syllabiques, ce nom s'écrit d'ordinaire *Mar-duk;* mais on trouve aussi, au moins une fois, l'écriture *Ma-ru-duk*, Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. III, Londres, 1870, pl. 2, n. VI, lig. 8. On n'a pas encore donné d'explication satisfaisante de son étymologie et de sa signification. — Mardouk est le fils d'Éa, dieu de l'abîme et de Damkina; et le père de Nabû, dieu de la science des scribes. Il est un des dieux solaires, dans la journée le soleil du matin, et dans l'année le soleil du printemps, peut-être parce que le soleil paraît sortir tous les matins de l'abîme dont Mardouk est « le premier-né ». Le plus employé de ses idéogrammes  semble signifier, d'après les Babyloniens, « fils du soleil. » Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. V, Londres, 1884, pl. 43, b, ligne 56. Son doublet féminin est la déesse Zarpanitum, peut-être originairement l'aurore.

1° A la fin du IIIe millénaire avant J.-C., sous le règne d'Hammourabi, lorsque Babylone eut conquis la suprématie en Chaldée, elle assigna à Mardouk le rang suprême dans le panthéon chaldéen. Pour affirmer sa suzeraineté, les Babyloniens lui donnèrent le nom du dieu de Nippour, Bêl, c'est-à-dire « le Seigneur » par excellence. C'est sous ce nom qu'il figure très souvent à partir de cette époque, soit dans les textes religieux, soit dans les textes historiques. Les fidèles expliquèrent cette prééminence par le rôle qu'avait joué leur dieu dans la création. Au commencement, lui seul avait osé affronter Tiâmat (le chaos), révoltée contre les grands dieux (fig. 263), et, après avoir abattu le monstre, il avait créé le ciel, les astres, la terre et les hommes. Pour le récompenser, les dieux qu'il avait délivrés des assauts de Tiâmat lui avaient « donné la royauté » (création, IVe tablette, lig. 14) et le pouvoir de fixer le destin du monde. — Le « roi des rois », le « seigneur des seigneurs » n'oubliait pas son œuvre. Il « prenait soin » de l'univers; « il soutenait la terre habitée et les extrémités du firmament; » il communiquait aux hommes les ordres d'Éa, son père, et il disait à son père les souffrances de l'humanité tourmentée par les mauvais démons. « Tu sais tout ce que je sais, répondait Éa; va, mon fils. » Et Mardouk, le magicien des dieux, par l'emploi des rites mystérieux prescrits par son père, par « l'eau pure » et par le feu, par ses « incantations pures », les incantations d'Éridu, la ville d'Éa, et de l'abîme, détruisait les maléfices de ces démons, « les méchants *utukku*, » « les sept esprits mauvais, » qui envahissent les maisons, qui donnent aux humains « l'atroce mal de tête » et autres maladies. C'est ainsi qu'il « rendait la vie aux morts ». Il protégeait aussi la nouvelle lune contre les attaques qu'elle subissait de la part de ces mêmes esprits mauvais au cours de ses phases ou aux jours de ses éclipses. Le seigneur de l'incantation était encore le dieu des oracles et des décrets.

Les Babyloniens honorèrent Mardouk de très bonne heure. Dans les contrats de la Ire dynastie de Babylone (fin du IIIe millénaire avant J.-C.), sous les prédécesseurs d'Hammourabi, les contractants jurent par le nom de Mardouk, comme par ceux des dieux de leur ville et du prince régnant. On trouve aussi son nom, sous l'idéogramme *ilu* TU-TU, dans le récit du déluge, dont la rédaction remonte au moins à la même époque. Hammourabi proclame dans le prologue de son Code que les dieux Anou et Bel ont confié à Mardouk, fils aîné d'Éa, divin maître du droit, la totalité des hommes, qu'ils l'ont rendu grand parmi les Igigi (dieux du ciel); et, dans la conclusion, que c'est de lui qu'il tient son « pastorat » des peuples. Après lui, tous les autres rois babyloniens continuèrent à honorer Mardouk jusqu'au jour du triomphe de l'Assyrie. Pour avoir le droit de porter le titre de *šarru*, « roi, » ils devaient d'abord se rendre à son temple et « saisir les mains » du dieu. Le nom de Mardouk entrait fréquemment dans la composition des noms propres babyloniens, ceux des particuliers comme ceux des princes; par exemple dans celui de Mérodach-Baladan, mentionné dans l'Écriture. Voir MÉRODACH-BALADAN, col. 1001.

Les Assyriens donnaient sans doute le pas à Asur, leur dieu national, mais ils nommaient aussi Mardouk dans les prologues de leurs annales parmi les grands dieux, leurs patrons. Lorsqu'ils s'emparèrent de Babylone aux VIIe et VIIIe siècles avant J.-C., ils attribuèrent les malheurs de la grande ville à la colère de Mardouk, et pour consacrer la légitimité de leur pouvoir, ils s'astreignirent à « saisir les mains de Mardouk », comme l'avaient fait autrefois les rois indigènes.

Après la chute de Ninive, les monarques du second empire babylonien redoublèrent de piété envers Mardouk. Nabuchodonosor II surtout (604-561) multiplia les constructions et les fondations en son honneur. Cyrus luimême, quand l'empire de Babylone tomba sous ses coups en 538, se présenta comme le vengeur de Mardouk

délaissé, prétendait-il, par Nabonide, le dernier roi de Babylone. Kambyse l'imita et fit des offrandes au dieu. Mais ses successeurs rompirent avec la tradition. Darius (488) démolit les fortifications de Babylone. Xerxès pilla le temple de Mardouk et le détruisit. Alexandre songeait à le rebâtir quand il mourut. Quelques années plus tard, Antiochus Soter (280-260) essaya de réaliser ce dessein.

Ce temple était l'*E-saggil,* c'est-à-dire « la maison élevée ». Il existait déjà sous Zabum, un des prédécesseurs d'Hammurabi. Ce dernier « s'y tient, dit-il, tous les jours » (Code, *recto,* II, 10). La Mission allemande en a retrouvé les ruines en 1900 sous le tell dit *Amrân-ibn* un séjour forcé chez les Hatti. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* XXIV, 1902; *Mélanges assyriologiques,* par François Martin, tirage à part, p. 8-9. Lorsque le dieu rentrait à Babylone après ces longs exils le peuple l'accueillait avec des transports d'enthousiasme dont nous retrouvons les échos dans les compositions des prêtres ou des scribes. Voir *ibid.,* p. 1-6, chant sur le retour de Mardouk à Babylone.

Ses fêtes, interrompues par son absence, reprenaient alors leur cours. La plus solennelle était celle de l'*Aqitu* ou du *Zagmuku,* c'est-à-dire du nouvel an. Elle se célébrait au début de l'année babylonienne, au mois de Nisan



263. — Le dieu Mérodach luttant contre un monstre. Bas-relief de Ninive.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 5.

Ali. La *ziggurat,* ou tour à étages, de Mardouk, portait le nom de *E-temen-an-ki,* « la maison, fondement du ciel et de la terre » ou « pierre de fondation (première pierre) du ciel et de la terre ». Zarpanit, l'épouse de Mardouk; Éa, son père; Nabou, son fils, et son épouse Tasmétoum; d'autres dieux, tels que Nouzkou, divinité du feu, avaient leur chapelle dans l'E-saggil, où ils formaient une cour à Mardouk, et, à son tour, Mardouk avait une chapelle dans leurs temples, par exemple dans l'*E-zida* de Nabou. La statue du dieu lui-même trônait dans un sanctuaire appelé l'*E-kua.*

Plus d'une fois, au cours des siècles, elle en fut enlevée par les vainqueurs de Babylone. Le roi Agoum-kakrime, de la fin du XVIIe siècle av. J.-C. ou du commencement du XVIe (dynastie Kassite), envoya des ambassadeurs aux Hani, peuple dont la situation est inconnue, pour recouvrer la statue de Mardouk qu'ils avaient dérobée. Plus tard, peut-être au commencement du XIIe siècle, elle fut encore volée par les Élamites. Nabuchodonosor Ier (vers 1130) la reprit par la force des armes et put « saisir les mains de Bêl ». D'après un texte malheureusement très mutilé, il semble que Mardouk a fait aussi (mars-avril), pour fêter le retour du printemps et le renouvellement de la nature dus à l'action bienfaisante de la divinité solaire qu'était Mardouk. La statue du dieu sortait de l'E-saggil pour être portée solennellement sur une barque dans la grande rue de Babylone appelée *Ai-ibur-sabum,* « Que l'ennemi ne l'emporte pas. » Les autres dieux l'accompagnaient dans cette procession; Nabou quittait même, pour la circonstance, son temple de l'E-zida à Borsippa. Tous réunis sous la présidence de Mardouk, ils fixaient les destins de l'année; ce jour-là, les temples regorgeaient de victimes et d'offrandes, et si le roi était absent il rentrait à Babylone pour assister à la fête. Dans les dernières années de l'empire néo-babylonien, les chroniqueurs ont noté comme un signe de deuil que telle année le roi ne rentra pas à Babylone en Nisan pour « prendre les mains de Bêl ». *Chronique de Nabonide-Cyrus,* col. 2, lig. 10. Il n'était pas jusqu'aux rois assyriens qui ne fissent du *Zagmuku* un jour de grande solennité, mais d'une solennité guerrière, comme il convenait à leur tempérament. Asarhaddon demande aux dieux la faveur de pouvoir passer en revue tous les ans au jour du *Zagmuku,* dans le premier mois,

ses équipages, ses armes, ses troupes et le butin pris sur les ennemis. *Annales,* VI, 47-51.

Les Babyloniens semblent avoir placé d'abord chacune de leurs planètes sous la protection d'un de leurs grands dieux, puis ils ont identifié la planète et son dieu. Bien que Mardouk fût un des dieux du soleil, ils lui attribuèrent une planète qui prit le nom de Mardouk et, dans les derniers temps, de Bêl, « le Seigneur. » Voir *supra* sur les noms du dieu. C'est celle que les Grecs ont pour cette raison appelée Ζεύς, et que nous appelons encore Jupiter. Saint Épiphane, *Hær.* XVI, 2, t. XLI, col. 249, la nomme Κωχεβ Βααλ, et les Mandéens l'appellent *kaukebîl,* « étoile de Bêl. » L'auteur du *Livre d'Hénoch,* c. VIII, 3, édit. Lods, 1892, p. 14, note 3, donne ce nom, *Kôkabiel,* à un des anges déchus. Nous ignorons si les astronomes babyloniens ont connu l'existence des satellites de Jupiter et s'il faut voir ces satellites dans les quatre chiens que la mythologie de Babylone donne à Mardouk. Enfin les écoles de Babylonie paraissent avoir identifié encore Mardouk, dans certains cas, à la constellation du Taureau.

2° Mardouk n'est nommé qu'une fois dans l'Écriture, Jer., L, 2 : « Dites : Babylone est prise, Bel est confondu, Mérodach est consterné. » Dans la pensée du prophète, Bêl est-il ici une divinité distincte, le dieu de l'antique Nippour, ou simplement le surnom de Mérodach, employé pour éviter la répétition ? On ne saurait le dire. Partout ailleurs, Is., XLVI, 1 ; Jer., LI, 44 ; Baruch, VI, 40 ; Dan., XIV, 2, c'est sous ce surnom de Bel, « le Seigneur, » que Mardouk est désigné, comme chez les Grecs.

3° *Bibliographie.* — Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. IV, 2e édition, Londres, 1891, pl. 3, pl. 29, etc. ; t. V, Londres, 1884, pl. 51 *b*, lig. 27, etc. ; *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum,* part. II, Londres, 1896, pl. 26, lig. 13 ; *Délégation en Perse,* t. II : *Textes élamites-sémitiques,* IIe série par Scheil, Paris, 1902 (Code d'Hammourabi) ; Sargon, *Annales,* lig. 309-311, édition Winckler, Leipzig, 1889 ; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, Berlin, 1890, p. 140, lig. 46 ; p. 278, ligne 6 ; t. III, 2e partie, Berlin, 1890, p. 10, *Annales de Nabuchodonosor,* col. 1, lig. 1 sq., col. 5, lig. 38-50 ; t. VI, Berlin, 1900, *Mythen und Epen* ; Pognon, *Les inscriptions babyloniennes du Wadi-Brissa,* Paris, 1887, inscription en caractères cursifs, 2e, 3e et 7e colonnes ; King, *The seven Tablets of Creation,* Londres, 1902 ; Hérodote, I, 283 ; Strabon, XVI, 1 ; Arrien, *Exp. Alex.,* VII, 17 ; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édition par Winckler et Zimmern, Berlin, 1903, p. 370 ; Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* Strasbourg, 1890, p. 88, 134-140, etc. ; *Zeitschrift für Assyriologie,* t. VI, p. 227 ; Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie,* t. II, 2e partie, Leipzig, 1894-1897, col. 2343 ; Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria,* Boston, 1898 ; et l'édition allemande, profondément remaniée, du même ouvrage : *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* t. I, Giessen, 1905 ; François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Ire série, Paris, 1903, introduction, p. VII-VIII, 116, 120, etc. ; Weissbach, *Das Stadtbild von Babylon,* Leipzig, 1904.

FR. MARTIN.

MÉRODACH-BALADAN (en hébreu *Merôdak-Baladân* ; Septante : Μαρωδαχ Βαλαδάν), roi de Babylone, le deuxième de ce nom, en babylonien *Marduk-aplu-iddin,* le Μαρδοκεμπάδος du canon de Ptolémée (fig. 264). Son nom signifie « Mardouk a donné un fils ». Il est mentionné dans deux passages de la Bible, Is., XXXIX, 1, et IV Reg., XX, 12, où les écrivains sacrés racontent l'ambassade du roi de Babylone à Ézéchias et la réception que lui fit le roi de Juda. Dans le dernier passage, il est écrit dans le texte hébreu ainsi que dans la Vulgate sous la forme Berôdak(ch)-Baladân, due à une faute de copiste ou à la permutation du מ et du ב dont on trouve d'autres exemples. Cf. *Zeitschrift für Assyriologie,* t. II, 1887, p. 268. Dans les Septante, l'écriture est correcte aux deux endroits. — Ce prince appartient à cette branche de Sémites qui, sous le nom de Chaldéens, *Kaldu,* montèrent de l'Arabie orientale sur les bords du golfe Persique, vers le XIe siècle avant J.-C. au plus tard, y établirent de nombreuses principautés et jouèrent un rôle très important dans l'histoire de la Babylonie et de l'Assyrie jusqu'à la chute du second empire babylonien, en 538. Mérodach-Baladan ne régna d'abord que sur Bit-Yakin, le plus considérable des royaumes chaldéens du « Pays de la Mer », comme disaient les Assyriens. C'est comme roi de ce pays, comme « roi de la Mer », qu'il est mentionné pour la première fois dans les Annales des rois d'Assyrie, par Théglathphalasar III. *Inscription sur brique de Nimrud,*



264. — Le roi Mérodach-Baladan.
Musée de Berlin. D'après *Aegyptischen Alterthümer,* t. I, pl. 71.

lig. 26-28. Il reconnut la suzeraineté de ce roi en 729 et lui apporta un riche tribut composé en grande partie « d'or, la poussière de son pays ».

Mais son ambition s'étendait bien au delà des limites de Bit-Yakin. Il convoitait le trône de Babylone sur lequel étaient déjà montés d'autres princes du « Pays de la Mer » au XIe siècle. A la mort de Salmanasar IV, en 722, l'avènement d'une nouvelle dynastie à Ninive, celle des Sargonides, et les troubles politiques inséparables de ces changements lui permirent de réaliser ses désirs. Soutenu par Houmbanigas, roi d'Élam, il s'empara de la partie méridionale de la Babylonie, alors tout entière sous le joug de l'Assyrie et de son roi Sargon, en 721. Sargon marcha contre les Élamites qu'il rencontra à Dûr-ilu. La *Chronique babylonienne B,* lig. 33-37, raconte que l'Assyrien subit une grande défaite, mais Mérodach-Baladan n'eut pas la gloire de prendre part au triomphe de ses alliés. Lorsqu'il arriva sur le champ de bataille, la lutte était terminée. Dans ses *Fastes,* lig. 23, Sargon s'attribue la victoire. S'il l'avait remportée, il n'aurait pas reculé comme il le fit certainement. Affaibli par cet échec et trop occupé sur les autres frontières de son empire, il

dut tolérer l'usurpateur pendant de longues années, et « ce méchant démon sans respect pour le nom du Seigneur des Seigneurs » (Mardouk), régna 12 ans sur Babylone « contre la volonté des dieux ». Sargon, *Fastes,* lig. 122-124. Naturellement Mérodach-Baladan se donne un tout autre rôle dans l'inscription qu'il nous a laissée, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, 1re partie, Berlin, 1892, p. 184, col. 1, lig. 21, à col. 2, lig. 2. Il se dit choisi entre tous les hommes par Mardouk, le grand Seigneur, pour régner sur Babylone. C'est Mardouk lui-même qui a décrété : « Que celui-ci soit le pasteur qui rassemble les dispersés ! » Le dieu a mis en sa main « un sceptre droit, une houlette qui fait prospérer les peuples ». En retour, il est plein de vénération pour Nabou et Mardouk, les dieux de l'E-saggil et de l'E-zida ».

Il semble bien cependant que les accusations de Sargon ne sont pas sans fondement. Mérodach-Baladan opprima ses nouveaux sujets; il emmena en captivité les notables de Sippara, de Nippour, de Babylone, de Borsippa, et il les enferma dans sa ville de Dour-Yakin, au milieu des marais, pendant que leurs biens étaient la proie des nomades Souti. Les sanctuaires furent abandonnés et pillés, les offrandes cessèrent, les statues des dieux prirent le chemin de l'exil. Sargon, *Annales,* 359-364, édit. Winckler, Leipzig, 1889. Enfin, le moment arriva où Sargon, rassuré sur la sécurité des autres parties de son empire, put reprendre la lutte. Appelé lui aussi et choisi entre tous les rois par « Mardouk qui détestait les mauvaises actions du Chaldéen », *Annales,* 237-240, il se mit en campagne en 710, écrasa les tribus araméennes du Gamboulou, du Bît-Dakkouri, armées par Mérodach-Baladan, et s'empara des forteresses avancées du roi d'Élam. *Annales,* 245-286. A ces nouvelles, le Chaldéen épouvanté quitta Babylone au milieu de la nuit avec son armée pour chercher un refuge en Élam. En même temps il sollicitait l'appui de Shutur-Nahundi, successeur de Humbanigas, par l'envoi de ses meubles et de ses ornements les plus précieux. Après la prise de ses forteresses, l'Élamite s'était sauvé dans les montagnes; il ne se souciait pas d'irriter encore le colosse assyrien et de s'attirer de nouvelles représailles; tout en acceptant les présents de Mérodach-Baladan, il lui ordonna de rebrousser chemin. Ce fut une cruelle déception pour le Chaldéen. En recevant cet ordre, « il se jeta à terre, il déchira ses vêtements, il prit le rasoir, il éclata en lamentations. » Sargon, *Annales,* 294. Pendant ce temps, les notables de Babylone appelaient Sargon au trône. Mérodach-Baladan n'avait d'autre refuge que les marais de son fief du « Pays de la Mer ». Il alla s'enfermer dans sa ville de Dûr-Iakin, en fortifia les défenses, coupa les ponts et amena dans les fossés l'eau de l'Euphrate. Mais là, pas plus qu'en rase campagne, il ne put résister aux furieux assauts des soldats de Sargon. Il fut battu et blessé, Dûr-Iakin fut détruite de fond en comble, et Sargon rendit la liberté aux nobles babyloniens que le Chaldéen tenait captifs. S'il fallait même en croire une version des *Annales* de Sargon, salle XIV, lig. 18 et 19, « les grandes mains » du vainqueur auraient pris Mérodach-Baladan. Mais ce scribe amplifie évidemment les exploits de son maître. Sargon n'aurait pas laissé la vie à un ennemi aussi détesté et aussi redoutable. Comme le dit expressément le grand texte des *Annales,* lig. 349, le vaincu « s'enfuit et on ne trouva pas son séjour ». Il reparut en 704 après la mort de Sargon, sous Sennachérib, le fils et le successeur de ce prince, et se fit proclamer de nouveau roi de Babylone.

C'est alors, sinon au commencement de son premier règne, que, plus pressé que jamais par le besoin de se faire des alliés et de créer des diversions aux extrémités de l'empire de son puissant ennemi, il envoya une ambassade à Ézéchias. Ce prince, avec autant d'imprudence qu'il en apporta dans l'affaire d'Éqron ou Accaron (Sennachérib, *Annales,* col. 2, lig. 69-73), fit un accueil chaleureux aux ambassadeurs. Il poussa la confiance et l'orgueil jusqu'à leur montrer son arsenal et ses trésors. Isaïe l'en reprit vivement, et il lui annonça que tous ses trésors prendraient un jour le chemin de Babylone avec les descendants d'Ézéchias emmenés en captivité. IV Reg., XX, 12-19; Is., XXXIX. Plus clairvoyant que le roi, le prophète savait aussi sans doute ce qu'était le formidable empire de Ninive et ce que pouvait coûter un pacte avec les ennemis de l'Assyrie. Ézéchias ne devait pas tarder à en faire la cruelle expérience : moins de trois ans après (701), il voyait son pays ravagé, Jérusalem sur le point d'être prise, et il n'était sauvé que par la protection divine. Sennachérib, *Annales,* col. 3, lig. 1-42; IV Reg., XVIII, 13-16.

Le second règne de Mérodach-Baladan ne dura que six mois. Sennachérib fit sa première campagne contre le Chaldéen, que soutenaient cette fois les Élamites, et il battit les confédérés à Kiš, en Babylonie. Le vainqueur s'empara de Babylone, des palais et des trésors du vaincu. Sennachérib, *Annales,* col. 1, lig. 19 et suiv. La puissance de Mérodach-Baladan avait reçu un coup mortel. Lorsque Sennachérib, après sa campagne de Judée, se dirigea de nouveau sur Bît-Iakin, le Chaldéen emporta ses dieux « en barque et s'envola comme un oiseau à Nagitiraqqi, au milieu de la mer », pendant que les Assyriens ravageaient son pays et emmenaient ses frères et ses parents en captivité. Sennachérib, *Annales,* col. 3, lig. 42-61. Il dut mourir peu après en Élam, car Sennachérib ne le mentionne pas dans le récit d'une troisième expédition qu'il fit encore contre Bît-Iakin. Mais dans sa huitième campagne, à la grande bataille qu'il livra contre les Élamites à Haloule, sur le Tigre, le roi assyrien trouva dans les rangs de ses ennemis un des fils de Mérodach-Baladan. Les descendants du Chaldéen comptèrent encore parmi les ennemis les plus implacables de l'Assyrie sous Asarhaddon, *Annales,* prismes A et C, col. 2, lig. 32-40; prisme B, col. 2, lig. 1-26 et sous Assurbanipal, *Annales,* col. 7, lig. 16-50.

On a de Mérodach-Baladan une charte de donation sur pierre noire (fig. 264). La pierre est ornée d'un bas-relief représentant le prince, avec cette inscription : « Portrait de Marduk-aplu-iddin, roi de Babylone. » Elle est aujourd'hui au Musée de Berlin. — Cf. *Beiträge zur Assyriologie,* t. II, p. 258; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, Berlin, 1890; t. III, 1re partie, Berlin, 1892, p. 182; Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens,* Leipzig, 1892; Rogers, *A History of Babylonia and Assyria,* t. II, 3e édit., Londres, 1902; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 3e édit., Berlin, 1903; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899; Id., *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* in-12, Paris, 1904.

FR. MARTIN.

MÉROM (EAUX DE) (hébreu : *mê-Mérôm ; Vaticanus :* το ὕδωρ Μαρρων ; *Alexandrinus :* το ὕδωρ Μερρων), lieu où Josué rencontra et défit les rois confédérés du nord de Chanaan. Jos., XI, 5, 7.

I. NOM. — Ce nom n'est mentionné qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Les Septante et Eusèbe, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 278, ont substitué l'*n* à l'*m* final, Μερρών, Μερράν, sans compter le redoublement de l'*r*. Mais c'est là un changement qui n'est pas rare; cf. Jecmaam, hébreu : *Yoqme'âm; Alexandrinus :* 'Ιεκμαάν, I Par., VI, 68; Jéconam, hébreu : *Yoqne'âm, Vaticanus :* Ἰεκμάν, Jos., XIX, 11, etc. La forme *Mêrôm,* du reste, n'est pas inconnue dans l'onomastique ancienne, comme nous le verrons tout à l'heure d'après les inscriptions hiéroglyphiques. Elle se rattache à la racine *rûm,* « être élevé, » de sorte que l'expression *mê-Mêrôm,* « les eaux de la hauteur, » s'appliquerait bien au lac supérieur formé par le Jourdain et appelé *Bahr el Hûléh,* si l'identification ne présentait certaines difficultés.

II. IDENTIFICATION. — Une opinion commune, en effet,

assimile les Eaux de Mérom au lac Houléh, mais elle provoque plus d'une objection. — Et d'abord, nulle part ailleurs le mot *mê*, état construit de *maîm*, « eau, » ne désigne un lac; il s'emploie plutôt pour indiquer le courant d'un fleuve : *mê hay-Yardên*, « les eaux du Jourdain, » Jos., III, 8, 13, etc.; une source ou un ensemble de sources : *mê 'En Šémés*, « les eaux de la Fontaine du soleil, » aujourd'hui, selon une croyance générale, la *Fontaine des Apôtres*, sur la route de Jérusalem à Jéricho, Jos., xv, 7; *mê Néftôâh*, « les eaux de Nephtoah, » Jos., xv, 9, probablement *Aïn Liftâ*, à l'ouest de Jérusalem; *mê Megiddô*, « les eaux de Mageddo, » Jud., v, 19, les nombreuses sources qui entourent cette Μερράν, à un bourg nommé *Merrus*, Μερροῦς, situé à douze milles (près de 18 kilomètres) de Sébaste, près de Dothaïn, ce qui nous porte loin du lac Houléh. — Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1890, p. 50-54.

Ces raisons ont sans doute leur valeur, mais elles n'ont rien d'absolu. — La première montre que l'expression *mê-Mêrôm*, appliquée à une certaine étendue d'eau, s'écarterait de la manière habituelle de parler des Hébreux, d'après les exemples qui nous sont connus. Mais, en restant une exception, elle n'a rien de contraire aux règles de la langue. On peut la rapprocher de celle qu'on rencontre, I Mach., xi, 67, ἐπὶ τὸ ὕδωρ τοῦ Γεννησάρ,



265. — Vue du lac Houléh.

ville et forment les affluents du Cison; un réservoir, *mê hab-berêkâh hat-tahtônâh*, « les eaux de la piscine inférieure. » Is., xxii, 9. C'est donc plutôt *yâm*, « mer » ou « lac » qui convenait ici, comme dans *yam Kinnerôt*, « lac de Céiéroth » ou de Tibériade, Jos., xii, 3; *yâm ham-mélah*, « la mer de sel » ou la mer Morte. Gen., xiv, 3. — En second lieu, Josèphe, *Ant. jud.*, V, i, 18, place le camp des rois confédérés « à *Béroth*, Βηρώθη, ville de la Haute Galilée, non loin de Cadès », et il ne fait aucune mention des eaux. — En troisième lieu, le terrain de combat semble bien mal choisi sur les bords du lac Mérom : les Chananéens s'enfermaient maladroitement dans un cercle qui, en cas de défaite, devait rendre leur fuite extrêmement difficile. Sans parler du marais qu'elle renferme, la plaine, ou *ardh el-Hûléh*, est entourée à l'ouest, au nord et à l'est, de montagnes bien faites pour arrêter une armée en déroute. Le massif occidental, en particulier, opposait une barrière naturelle aux fuyards qui auraient tenté de s'échapper vers Sidon. Jos., xi, 8. — Enfin Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, p. 138, 278, identifient *Merrom*, et qui indique « le lac de Génésareth ». Elle rentrerait tout à fait dans les conditions ordinaires si, comme on pourrait le supposer, le lac avait emprunté son nom à une ville voisine. Les monuments égyptiens, en effet, mentionnent à l'ouest du *Bahr el Hûléh* une ville de *Marama*, que l'on a, d'une façon vraisemblable, identifiée avec le village actuel de *Meirun* ou *Meirôn*. Cf. A. Mariette bey, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 17; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, Londres, 1886, p. 3; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 220. — Josèphe, en plaçant le camp ennemi à Béroth, non loin de Cadès, ne dit pas par là-même que la bataille eut lieu dans cet endroit. Il nous raconte, dans un autre passage, *Ant. jud.*, XIII, v, 7, que, longtemps après, l'armée de Démétrius vint camper à Cadès et combattit Jonathas Machabée dans la plaine située au-dessous. Pourquoi les rois chananéens n'auraient-ils

pas agi de même? — Si le pays qui avoisine le lac Houléh offrait quelques dangers pour la retraite, la plaine qui s'étend sur ses bords, principalement vers le sud-ouest, présentait aussi de grands avantages; c'est, dans ce district montagneux, un des rares champs de bataille où les princes confédérés pouvaient faire mouvoir leurs chariots de guerre. Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'ils étaient sur leur propre terrain, qu'ils en connaissaient les moindres défilés et pouvaient ainsi plus facilement échapper à la poursuite des Israélites, étrangers jusque-là à cette contrée; la route de Banias à la mer devait leur être particulièrement familière. — En suivant l'opinion d'Eusèbe et de saint Jérôme, le combat aurait eu lieu vraisemblablement dans la plaine appelée *Sahel Arrabéh,* au-dessous de Dothaïn (*Tell Dothân*). Mais, en admettant, sur l'autorité de ces auteurs, l'existence d'un village nommé *Merrus,* il est permis de penser que l'affinité entre ce nom et celui de *Merom* n'a rien de bien convaincant. Ensuite le champ de bataille est bien éloigné de la capitale de Jabin, chef de la confédération, et de celles des autres alliés : Asor, peut-être *Khirbet Harrah,* en tout cas certainement située à l'ouest et non loin du lac *Hûléh;* Madon, *Khirbet Madîn,* à l'ouest de Tibériade; Séméron, *Semuniyéh,* à l'ouest de Nazareth; Achsaph, *Kefr Yâsif,* au nord-est de Saint-Jean d'Acre. Voir la carte de la Galilée, t. III, col. 88. — F. de Hummelauer, *Josue,* Paris, 1903, p. 239, 272, s'appuyant sur une restitution du texte assez problématique, place Mérom près de Séméron (*Semuniyéh*).

III. Description. — La région qui porte le nom de *ardh el-Hûléh* est une dépression qui s'étend depuis *Tell el-Qadi* au nord jusque vers le *Djisr Benât Ya'kub,* « le pont des filles de Jacob, » au sud. Elle est bordée à l'est et à l'ouest par deux murailles parallèles de montagnes; d'un côté, celles du Djôlân, de l'autre, celles de Nephthali. Voir fig. 265. Elle sert de bassin de drainage à toutes les eaux qui descendent des hauteurs environnantes. Aussi n'est-elle, en somme, qu'un immense marais, solidifié à sa partie supérieure par le dépôt graduel des détritus des collines voisines, mais humide et bourbeux à mesure qu'on descend vers le sud, où elle se creuse en forme de cuvette, pour former le lac dont nous parlons. Il est probable que, dans les temps préhistoriques, elle était complètement couverte d'eau. Maintenant encore la saison pluvieuse fait varier les dimensions du lac. Cependant, entre celui-ci et les hauteurs occidentales, s'étend un terrain assez vaste, propre à la culture, où des champs de blé et des pâturages sont séparés par de grands espaces laissés en friche, couverts de roseaux et de carex. La terre, d'un noir rougeâtre, paraît très fertile. Elle est rendue humide par de nombreuses sources qui jaillissent de tous côtés à la surface du sol; les deux plus importantes sont l'*aïn el-Mellahah* et l'*aïn el-Belâtah.* Dans la plaine sont groupées les tentes des Arabes Ghaûarinéh, quelquefois remplacées par des huttes allongées, quadrangulaires, couvertes en chaume des joncées, et servant d'habitations à quelques familles sédentaires.

Le lac *Hûléh* a la forme d'une poire ou d'un triangle, dont la base serait au nord et le sommet au sud. Voir fig. 266. Élevé seulement de deux mètres au-dessus de la mer Méditerranée, il a de cinq à six kilomètres de long, et, en moyenne, autant de large, pendant la période des basses eaux; en hiver et au printemps, il déborde souvent à une grande distance. Sa profondeur varie de trois à cinq mètres. L'eau en est très limpide, mais malsaine à cause des détritus organiques qu'elle renferme. Elle nourrit des poissons en très grande quantité; à sa surface nagent des pélicans, des canards, et surtout de nombreuses grèbes. Le rivage, dont il est très difficile d'approcher, est formé par un grand nombre de petits îlots couverts de roseaux élevés et de magnifiques touffes de papyrus, hautes de deux à trois mètres. Sur ces bords, où l'eau n'est pas profonde, des milliers de poissons s'agitent entre les feuilles énormes des nénuphars (*Nuphar lutea*) et des nymphéas (*Nymphea alba*). Les épais fourrés de roseaux et de papyrus qui entourent le lac deviennent une vraie forêt sur le terrain qui l'avoisine au nord. Là, ce sont des marécages parsemés de petits lacs, où il est impossible de s'aventurer, et à travers lesquels le Jourdain trace son cours sinueux. Voir fig. 267. Un Anglais, M. Macgregor, monté sur une périssoire, a pu le suivre et, après avoir parcouru le lac en tous sens, en a dressé la carte très exacte que nous reproduisons. Cf. Macgregor, *The Rob Roy on the Jordan,* Londres, 1869, p. 278-305. Les papyrus (*Papyrus antiquorum*), appelés *Babir* par les



266. — Le lac Houléh.
D'après Macgregor, *The Rob Roy,* p. 3.

Arabes, sont ici très beaux. « Le joli lac Hûléh est la limite orientale de l'aire de dispersion de cette remarquable cypéracée africaine qui se rencontre en Syrie, près de Jaffa, et en Sicile, à Syracuse et à Palerme, où elle a été très probablement importée par les Grecs et les Romains. En Asie, elle ne se trouve nulle part au delà du lac Houléh. Ce fait de géographie botanique est intéressant à signaler, car il concorde en tous points avec ceux que fournit la zoologie. Les *Chromis,* si nombreux dans les eaux du lac de Tibériade, sont des poissons africains qui paraissent avoir accompagné dans leurs migrations les papyrus de la vallée du Nil, ainsi que les crocodiles émigrés dans le fleuve Zerka, près de Césarée. Chromis et papyrus ne se voient absolument plus de l'autre côté de l'Anti-Liban, dans les bassins de l'Oronte, du Tigre et de l'Euphrate, qui présentent cependant des conditions climatériques à peu près analogues à celles de la vallée du Jourdain. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIV, p. 344.

Le lac *Hûléh* est appelé Σεμεχωνίτίς ou Σεμεχωνιτῶν λίμνη « lac Séméchonite, » par Josèphe, *Ant. jud.*, V, v, 1; *Bell. jud.*, IV, I, 1. L'étymologie de ce nom est incertaine. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 262. Le même historien, *Ant. jud.*, XV, x, 3, signale dans cette contrée Οὐλάθα, dont le nom semble bien l'équivade *Hûléh*, et de חולתא, *Hulta'* (mer de), dont il est question dans le Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1869, p. 24, 27. Il donne une brève description du lac, *Bell. jud.*, III, x, 7; IV, I, 1. Les géographes arabes appellent quelquefois celui-ci *Buhairah Kadas*, « petit lac de Cadès, » ou *Buhairah Bâniyas*, « petit lac de Banias, » à cause de la proximité de ces deux villes. Mais le nom de *Hûléh* s'applique constamment et au lac et au district. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 32, 34, 39, 52, 68, etc.

IV. Bibliographie. — E. Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 434-440; t. III, p. 392-396; *Physical geography of the Holy Land*, Londres, 1865, p. 180; Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 391-393; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, New-York, 1882, t. II, p. 450-455; Macgregor, *The Rob Roy*, Londres, 1869, p. 278-305; G. Schumacher, *The Jaulân*, Londres, 1888, p. 102; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIV, p. 342-346; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 481.

A. Legendre.



267. — Marécages du lac Houléh. D'après Macgregor, *The Rob Roy*, p. 288.

MÉROMÉ, nom commun qui a été pris pour un nom propre par la Vulgate. Débora, dans son cantique, Jud., v, 18, dit que Zabulon et Nephthali affrontaient la mort *'al merômê sadéh*, ἐπὶ ὕψη ἀγροῦ, « sur les hauteurs des champs. » Les troupes conduites par Débora et Barac s'étaient rassemblées pour combattre contre Sisara, sur la montagne du Thabor, qui s'élève isolée au milieu de la plaine et est ainsi désignée par le mot *mérômé*. Jud., IV, 6, 12, 14.

MÉRONATHITE (hébreu : *ham-Mêrônâṭi;* Septante : ὁ ἐκ Μερανωθί; ὁ Μηρωνωθίτης), originaire ou habitant de Méronath ou Méronoth. Deux Israélites sont appelés Méronathites, Judias (t. III, col. 1104), préposé aux troupeaux d'ânes de David, I Par., XXVII, 30, et Jadon (t. III, col. 1104), qui vivait du temps de Néhémie, et travailla avec les Gabaonites et les gens de Maspha à la restauration des murs de Jérusalem. II Esd., III, 7. On peut supposer, d'après ce dernier passage, que Méronoth était dans le voisinage de Gabaon et de Maspha et qu'il était habité du temps de Néhémie par des Juifs revenus de la captivité, mais on ne sait plus rien ni de sa situation, ni de son histoire.

MÉROZ (TERRE DE) (hébreu : *'éréz Mêrôz;* Septante, *Codex Vaticanus :* Μηρώζ; *Alexandrinus :* Μαζώρ; Vulgate : *terra Meroz*), contrée sur laquelle Débora, en son cantique, Jud., v, 23, appelle ainsi la malédiction du ciel : « Maudissez la terre de Méroz, dit l'ange du Seigneur, maudissez ses habitants, parce qu'ils ne sont pas venus au secours du Seigneur, en aide aux vaillants de l'armée du Seigneur. » « La terre de Méroz » empruntait sans doute son nom à la principale ville du territoire. — Les habitants du pays, pour mériter la colère de la prophétesse, devaient, selon toute apparence, être tenus, en raison de leur situation et de leur parenté, à prêter leur concours aux guerriers ralliés par Barac et Débora. Les tribus qui n'ont point pris part à la lutte, comme Ruben, Dan, Aser et les autres tribus de Galaad sont légèrement blâmées, mais non maudites. Cf. Jud., v, 15-17. Les trois tribus ac-

courues à l'appel et spécialement louées pour leur dévouement et leur courage sont celles de Nephthali, de Zabulon et d'Issachar. Jud., IV, 6, 10; V, 15, 18. Non seulement Méroz aurait refusé de se joindre à elles, mais elle aurait encore prêté son appui à l'ennemi en dérobant les fuyards à la vengeance des Israélites vainqueurs : c'est ce que semblerait du moins indiquer Débora en faisant suivre immédiatement la malédiction des Mérozites de la bénédiction invoquée sur Jahel, qui n'a pas craint de frapper Sisara réfugié dans sa tente. Cf. Jud., V, 23 et 24, et Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 23. Les paroles du cantique de Débora les incriminent seulement de leur abstention, d'où il semble résulter qu'ils appartenaient à l'une de ces trois tribus. — Eusèbe connaît un village de « Méros (*Merrous*, selon le manuscrit de Leyde), situé à douze milles (16 kilomètres) de Sébaste et près de Dothaïm ». *Onomasticon*, au mot Μεῤῥάν, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 286. G. Marnier voit le Méros d'Eusèbe dans la ruine appelée aujourd'hui *Mahroûneh*, située à peu près exactement à seize kilomètres au nord-nord-est de Sébastiéh, la Sébaste des anciens, à quinze cents mètres à l'est du *tell' Dotân*, l'antique Dothaïm, et sur la lisière méridionale du *sahel 'Arrabéh*, la plaine biblique de Dothaïm. Dans la *Revue biblique*, 1900, p. 594-599. Le nom de *Mahroûneh* est sans doute assez différent de Méros ou Méroz; mais Eusèbe, en adjoignant celui-ci à Merran, semble le considérer comme identique. La lettre *h* n'existant point en grec, *Mahroun* ou *Mehran* devrait encore se transcrire Μαῤῥοῦν ou Μεῤῥάν, qui aurait pu être prononcé *Marrous* ou *Merrus* par les Gréco-Romains, comme Hésébon est devenu Ἐσεβοῦς et *Esbus*, par la suppression de *h* et le changement de *n* en *s*. Mahroûneh, toutefois, ou la Méros indiquée par Eusèbe, devait appartenir à l'ancien territoire de Manassé occidentale qui ne paraît pas avoir pris part à la lutte contre les Chananéens, ni avoir été convoqué à cet effet. — Plusieurs interprètes voient dans Méroz une transcription erronée pour Mérom ou Méron et le pays dont il s'agit serait ou le territoire des bords du lac Houléh, l'antique Mérom, ou le territoire du pays actuel de Safed où se trouve une localité du nom de *Meirôn*, célèbre elle-même dans les Talmuds et les écrits des écrivains juifs. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 228-230. Cette Meirôn se trouve à six kilomètres à l'ouest de Safed. On rencontre encore un *Meroûn er-Râs*, situé, comme l'indique son nom, sur un sommet élevé, au centre de la Galilée supérieure, à dix-sept kilomètres au nord de cette même ville; et un khirbet du nom de *Mâroûs* à douze kilomètres au sud de Qédès, l'antique Cadès de Nephthali, et à huit kilomètres au nord-nord-est de Safed. Cette ruine est assez étendue, d'apparence antique, et l'on voit aux alentours divers tombeaux de forme hébraïque. Toutes ces dernières localités appartiennent au *Djébel Safed*, la « montagne de Nephthali » d'autrefois. — L'historien Josèphe nomme encore, *Bell. jud.*, III, III, 1, une ville de Méroth (Μηρώθ), dont le nom peut se prononcer *Mérôs*, qui marquait avec Thella la limite de la Galilée supérieure dans sa longueur, c'est-à-dire d'est à ouest. Le nom de cette ville fortifiée par Josèphe, au commencement de la guerre de Judée, est écrit Μηρω, *ibid.*, II, XX, 6 (édit. B. Niese), et Ἀμηρώθ, *Vita*, 37. D'après le géographe Cellarius, ces noms seraient celui de Mérom grécisé; pour d'autres, ce serait celui de la ville de Meiron de Galilée. Cf. Reland, *Palæstina*, p. 895-896; Riess, *Biblische Geographie*, in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 63. Mais Méroth opposé à Thella, limite orientale de la Galilée sur la rive du Jourdain, probablement aujourd'hui *et-Tell*, doit se chercher à l'occident, à la même latitude et non loin de Ptolémaïde ou 'Acca. Le nom ne s'y retrouve plus. — J. Schwarz a cru reconnaître Méroz dans Merassas, nom d'un village situé à une heure au nord-ouest de Beisân, identique, selon lui, à *Mar'esah* ou *Marhésa* des *Sifrê hagersa. Tebuoth ha'-Arez*, nouvelle édit., 1900, p. 205; cf. p. 43. Cette identification a été proposée encore par Burckhardt et Robinson. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, in-4°, p. 433; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. III, p. 170. Ce nom répond mal à l'hébreu, selon Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the old Testament*, Londres, 1887, p. 224. — Le petit village de *Kefr Miser*, que quelques voyageurs croient avoir entendu prononcer *Kefr Mours*, situé à quatre kilomètres à l'est d'*'Endor* et au sud du mont Thabor, a été pris aussi pour Méroz. La métathèse, dans les anciens noms, n'est pas rare chez les Arabes, et *Kefr Misr*, voisine du Thabor, où Débora et Barac amenèrent leurs troupes pour la bataille, dans la tribu d'Issachar, se trouve dans les conditions du récit biblique. Cf. Riess, *loc. cit.*; Dalfi, *Viaggio biblico in Oriente*, in-8°, Turin, 1835, t. IV, p. 117. — Le défaut d'indication un peu précise sur la situation de cette ville et de la région du même nom ne permettra sans doute jamais de faire un choix motivé entre ces diverses localités pour les identifier avec Méroz. Toutefois *Mârûs* paraît être, de tous ces noms, celui qui reproduit le mieux le nom biblique, et sa situation pourrait expliquer à la fois le refus de ses habitants, la colère de Débora et sa malédiction. Barac commença à réunir ses troupes à Cadès, sa patrie, Jud., IV, 6, 10; le pays de Mâroûs, situé dans le voisinage de Cadès, dut être des premiers invités à donner l'exemple du courage et de l'abnégation; le cœur faillit à ses habitants et leur lâcheté eût pu décourager les autres et compromettre l'entreprise projetée par la prophétesse Débora contre les oppresseurs de son peuple.

L. HEIDET.

MERRHA (grec : Μεῤῥάν), localité inconnue. Baruch, III, 23, parle des marchands de Merrha, qu'il nomme avec ceux de Théman, mais on ne retrouve ce nom nulle autre part ailleurs, ce qui porte à penser qu'il est altéré. On a proposé de lire à la place divers noms. La correction la plus vraisemblable est celle qui lit à la place de Merrha(n), Médan ou Madian. La Vulgate est traduite sur le grec et la version grecque a été faite sur un original hébreu que nous n'avons plus. Voir BARUCH 6, t. I, col. 1480. Le traducteur a pu lire un ר, *r*, au lieu d'un ד, *d*, et transformer ainsi Médan (Madian) en Merrhan. Les marchands madianites sont mentionnés dans la Genèse, XXXVII, 28.

MERRICK James, érudit anglais protestant, né le 8 juin 1720, mort à Reading le 5 janvier 1769. Il appartenait à l'université d'Oxford et était très versé dans la connaissance de la littérature sacrée et des langues orientales. On a de lui : *Dissertation on Proverbs IX, 1-6, containing occasional remarks on other passages in sacred and profane writers*, in-4°, Oxford, 1744; *Annotations critical and grammatical on the three first chapters of the Gospel according to St John*, in-8°, Reading, 1764; *The Psalms translated or paraphrased in english verse*, in-12, Reading, 1765; *Annotations on the Psalms*, in-4°, Reading, 1768. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 313. B. HEURTEBIZE.

MERZ Philippe Paul, théologien catholique allemand, né à Augsbourg, le 12 août 1725, mort dans cette ville le 15 octobre 1754. Il étudia la théologie protestante à Iéna et à Strasbourg. Il se convertit au catholicisme, fit son abjuration à Augsbourg le 12 août 1725 et devint ensuite prêtre et curé de Schwabsoien (Bavière). Il passa les dernières années de sa vie à Augsbourg. Il est connu par son *Thesaurus biblicus, hoc est, dicta, sententia et exempla ex sanctis Bibliis collecta, et per locos communes distributa, ad usum concionandi et disputandi,*

2 in-4°, Augsbourg, 1633, 1738, 1751, 1791 ; in-4°, Venise, 1758; Crémone, 1824; in-8°, Paris, 1883. L'*Onomasticum biblicum seu index ac dictionarium historico-etymologicum,* Augsbourg, 1738, forme la seconde partie du *Thesaurus*. Merz prit pour base de la première partie de son travail, comme il le dit lui-même dans sa Préface, le *Thesaurus Bibliorum* de l'Anglais Guillaume Alot, et groupa par ordre alphabétique tous les textes se rapportant au même sujet, afin que les théologiens et surtout les prédicateurs les trouvassent tous réunis. — Voir Zapf, *Augsburgische Bibliothek,* p. 11; Veith, *Bibliotheca Augustana,* Augsbourg, 1793, t. x, p. 175; And. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation,* 12 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, t. IX, 1869, p. 415-425.

MÈS (hébreu : *Maš;* Septante, Μοσόχ), quatrième et dernier fils d'Amram, petit-fils de Sem. Gen., x, 23. Dans le passage parallèle, I Par., I, 17, le texte hébreu porte *Mésék,* les Septante, Μοσόχ, comme dans la Genèse, et la Vulgate *Mosoch,* mais la leçon des Paralipomènes est probablement fautive. D'après Bochart, *Phaleg,* II, 11, *Opera,* édit. Lensden, Liège, 1692, t. I, col. 83, la postérité de *Mas* habita le mont Masius, ὄρος Μάσιον, qui séparait la Mésopotamie de l'Arménie. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 823. Le mont Masius est le *Tûr* ou *Tûr 'Abdin* actuel, district montagneux, qui, du côté du sud, finit aux basses plaines de la Mésopotamie et qui est borné, au nord et au nord-est, par le Tigre; il s'étend des environs de *Geziret ibn 'Omar,* à l'est, jusque vers Mardin, à l'ouest. Il a pour limite au nord-ouest la chaîne du *Koros.* A. Socin, *Zur Geographie des Tûr 'Abdin,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXXV, 1881, p. 237-238. L'opinion de Bochart est encore aujourd'hui admise par bon nombre de savants. H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch,* 1903, p. 417. Cf. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* 3e édit., t. II, p. 59; R. Riess, *Biblische Geographie,* 1872, p. 61. Quelques-uns cependant croient que les descendants de Mès sont les *Maasai* dont parlent les inscriptions cunéiformes. Théglathphalasar III raconte dans le récit de ses guerres contre les Arabes (734-732 avant J.-C.), qu'il soumit, entre autres tribus, celle des [*Ma-as*]-'-*ai.* Tablette de Nimroud, revers, ligne 53, dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, 1890, p. 20. Elle habitait un pays désert qui est décrit comme « la terre de la soif et de la défaillance, où ne va aucun oiseau du ciel, où ne peut paître ni âne ni gazelle ». Il est aussi question d'un habitant du pays de *Maš,* dans une tablette du temps d'Asarhaddon ou d'Assurbanipal, *Western Asiatic Inscriptions,* t. IV, pl. 54, n° 1. Cf. Frd. Delitzsch, *Paradies,* p. 302; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* in-8°, Giessen, 1878, p. 102, 262, 364. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* 1881, p. 242, identifie la terre de Mès (*Maš*) avec le désert syro-arabe. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie des Arabiens,* t. II, 1890, rejette cette origine et dit, p. 276 : « J'entends par (la terre de) *Mas* le désert entier, mais spécialement les oasis de Djébel *Sammar,* de *Djauf,* et je l'identifie avec le *Maš* de la Genèse, x, 23. » Cf. *ibid.,* p. 260, 310, 419. Il identifie aussi, p. 420, ce *Mas* avec le *Mêšâ* de Gen., x, 30, et le *Massâ* de Gen., xxv, 14. Delitzsch, au contraire, *Das Paradies,* p. 259, distingue avec raison la terre de Mas des inscriptions assyriennes du *Mas* de Gen., x, 30. Pour lui ce dernier est le mont Masius. Mès l'araméen, Gen., x, 23, est formellement distingué dans l'Écriture de Massa l'Ismaélite, Gen., xxv, 14, et rien n'autorise à confondre l'un avec l'autre, non plus qu'avec Messa de Gen., x, 30. Voir MASSA 1, col. 852, et MESSA 2.

F. VIGOUROUX.

MÉSA (hébreu : מֵישַׁע, *Mêšâ'*, « salut, délivrance »), nom d'un roi de Moab et d'un fils de Caleb.

2. MÉSA (Septante : Μαρισά), fils aîné de Caleb ou Calubi, et frère de Jéraméel, de la tribu de Juda. Son père était fils d'Hesron. Voir CALEB 2, t. II, col. 58. Mésa fut « le père », c'est-à-dire le fondateur ou le restaurateur de la ville de Ziph. I Par., II, 42. La ville de Ziph mentionnée ici est, selon la plupart, celle des montagnes de Juda, près du désert de ce nom, Jos., xv, 34; I Reg. (Sam.), XXIII, 14; XXVI, 1; d'après quelques-uns, celle de la Séphéla. Jos., xv, 24. Voir Frd. Keil, *Chronik,* 1870, p. 47-48. A cause de l'obscurité qu'offre la suite de ce passage dans les Paralipomènes, R. Kittel, *The Books of the Chronicles, critical edition,* in-4°, Leipzig, 1895, p. 57, lit מרשׁה, *Marêšâh,* comme l'ont fait les Septante (voir Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. III, 1900, p. 349), et l'on peut alléguer le contexte en faveur de cette leçon, mais elle ne résout pas toutes les difficultés. Voir MARÉSA 1, col. 756.

3. MÉSA (hébreu : מֵישַׁע, *Mêša';* Septante : Μωσα), roi de Moab, dont la Bible raconte les démêlés avec les rois d'Israël et de Juda. IV Reg., III, 4-26. Lui-même a laissé le récit de son règne dans une inscription parvenue jusqu'à nous. Nous avons donc à examiner successivement son inscription et le récit biblique pour montrer ensuite comment ils s'éclairent mutuellement.

I. L'INSCRIPTION. — Elle a été vue en 1868 par le Rév. Klein, de la mission protestante de Jérusalem; mais M. Clermont-Ganneau, alors attaché au consulat de France à Jérusalem, connaissait déjà son existence. Les Arabes de *Dhibân* où se trouvait la pierre, voyant l'intérêt qu'y prenaient les Européens la brisèrent, pensant qu'elle contenait un trésor. Heureusement M. Clermont-Ganneau avait pu se procurer un estampage auparavant. Par ses soins les principaux morceaux ont pu parvenir au Musée du Louvre, où ils sont exposés avec l'estampage (fig. 268). D'après M. Klein, la pierre intacte avait 1m13 de hauteur, 0m70 de largeur, et 0m35 d'épaisseur. On est aujourd'hui à peu près d'accord sur le texte. En voici la transcription en caractères hébreux ordinaires :

TEXTE

1 אנכ . משע . בן . כמש** . מלך . מאב הד

2 יבני | אבי . מלך . על . מאב . שלשן . שת . ואנכ . מלכ

3 תי . אחר . אבי | ואעש . הבמת . זאת . לכמש . בקרחה | בנס [י]

4 שע . כי . השעני . מכל . השלכנ . וכי . הראני . בכל . שנאי | עמר

5 י . מלך . ישראל . ויענו . את . מאב . ימן . רבן . כי . יאנף . כמש . באר

6 צה | ויחלפה . בנה . ויאמר . גם . הא . אענו . את . מאב |
[בימי . אמר . כ***

7 וארא . בה . ובבתה | וישראל . אבד . עלם . וירש . עמרי . את . אר

8 ץ . מהדבא | וישב . בה . ימה . וחצי . ימי . בנה . ארבען . שת . ויש

9 בה . כמש . בימי | ואבן . את . בעלמען . ואעש . בה . האשוח . ואב[ן]

10 את . קריתן | ואש . גד . ישב . בארץ . עטרת . מעלם . ויבן . לה . מלך . י

11 שראל . את . עטרת | ואלתחם . בקר . ואחזה | ואהרג . את . כל . העם*

12 הקר . רית . לכמש . ולמאב | ואשב . משם . את . אראל . דודה . וא[ס]

13 חבה . לפני . כמש . בקרית | ואשב . בה . את . אש . שרן . ואת . אש

14 מחרת | ויאמר . לי . כמש . לך . אחז . את . נבה . על . ישראל | וא

15 הלך . בללה . ואלתחם . בה . מבקע . השחרת . עד . הצהרם | ואח

16 זה . ואהרג . כלה . שבעת . אלפן . גברן . וגרן | וגברת . ו[גר]

17 ת . ורחמת | כי . לעשתר . כמש . החרמתה | ואקח . משם . א**

18 לי . יהוה . ואסחב . הם . לפני . כמש . ומלך . ישראל . בנה את

19 יהץ . וישב . בה . בהלתחמה . בי | ויגרשה . כמש . מפני ו

20 אקח . ממאב . מאתן . אש . כל . רשה | ואשאה . ביהץ . ואחזה

21 לספת . על . דיבן | אנכ . בנתי . קרחה . חמת . היערן . וחמת

22 העפל | ואנכ . בנתי . שעריה . ואנכ . בנתי . מגדלתה | וא

23 נכ . בנתי . בת . מלך . ואנכ . עשתי . כלאי . האשו[ח לכ]ין . בקר*

24 הקר | ובר . אן . בקרב . הקר . בקרחה . ואמר . לכל . העם . עשו . ל

25 כם . אש . בר . בביתה | ואנכ . כרתי . המכרתת . לקרחה . באסר

26 י . ישראל | אנכ . בנתי . ערער . ואנכ . עשתי . המסלת . בארנן |

27 אנכ . בנתי . בת . במת . כי . הרס . הא | אנכ . בנתי . בצר . כי . עין .

28 [הא . ב]אש . דיבן . חמשן . כי . כל . דיבן . משמעת | ואנכ . מלא

29 ת[י . הם .]מאת . בקרן . אשר . יספתי . על . הארץ | ואנכ . בנת

30 י**[מה]דבא . ובת . דבלתן | ובת . בעלמען . ואשא . שם . את . נק*

[ ]צאן . הארץ | וחורנן . ישב . בה . בת*ו**אש* 31
ויאמר . לי . כמש . רד . הלתחם . בחורנן | וארד . *** 32
[ויש]בה . כמש . בימי . ועל*דה . משם . עש־ 33
שת . שדק | ואנ[כ] 34

Les lettres surmontées d'un point sont douteuses; les lettres entre crochets sont suppléées par conjecture; les astérisques marquent la place des lettres illisibles. Les points séparatifs et les petites barres sont dans l'original.

TRADUCTION

1. Je suis Mésa, fils de Camos... roi de Moab, le Dibonite. |
2. Mon père a régné sur Moab durant trente ans e moi j'ai régné
3. après mon père. | Et j'ai fait ce sanctuaire à Camos de Qorkha | en signe de salut;
4. car il m'a sauvé de toutes mes chutes et il m'a fait triompher de tous mes ennemis. | Amri,
5. roi d'Israël, fut l'oppresseur de Moab durant de longs jours, car Camos était irrité contre son pays; |
6. et son fils lui succéda et il dit lui aussi : J'opprimerai Moab! | C'est de mon temps qu'il parla ainsi,
7. et j'ai triomphé de lui et de sa maison | et Israël a péri pour toujours. Or, Amri avait pris possession du pays
8. de Mâdaba | et [Israël] y demeura durant ses jours et le terme des jours de ses fils, durant quarante ans, et
9. Camos [nous] l'a rendue de mon temps. | Et j'ai bâti Ba'almé'on, et j'y ai fait la piscine, et j'ai bâti
10. Qaryathen. | Or, les gens de Gad habitaient dans le pays d''Ataroth de toute antiquité, et le roi d'Israël s'était bâti
11. 'Ataroth. | Et je combattis contre la ville, et je la pris, et je tuai tout le peuple
12. de la ville, spectacle pour Camos et pour Moab! | Et je m'y emparai de l'autel de son Génie et
13. je le traînai devant Camos à Qiriath. | Et j'y fis habiter les gens de Saron et de
14. Makharath. | Et Camos me dit : Va! prends Nébo sur Israël! et j'allai
15. de nuit et je combattis contre elle depuis la pointe de l'aurore jusqu'à midi et je la pris
16. et je tuai tout, sept mille hommes et jeunes garçons | et femmes et jeunes filles
17. et servantes, | car je l'avais vouée à l'anathème envers 'Astar-Camos, et je pris de là
18. les autels (? ou les vases?) de Iahvé, et je les traînai devant Camos. | Or, le roi d'Israël avait bâti
19. Iahaṣ, et il y demeurait alors qu'il me faisait la guerre, | mais Camos le chassa devant moi! et
20. je pris de Moab deux cents hommes, toute son élite, | et je les portai contre Iahaṣ et je la pris
21. pour l'annexer à Dibon. | C'est moi qui ai bâti Qorkha, le mur des jardins et le mur
22. de l'arrière-ville, | et c'est moi qui ai bâti ses portes, et c'est moi qui ai bâti ses tours, | et
23. c'est moi qui ai bâti le palais, et c'est moi qui ai fait la double piscine pour l'eau au milieu
24. de la ville; | et il n'y avait pas de citerne au milieu de la ville, à Qorkha, et j'ai dit à tout le peuple : Faites-vous
25. chacun une citerne dans sa maison! et c'est moi qui ai fait creuser les fossés de Qorkha par les prisonniers
26. d'Israël, | et c'est moi qui ai bâti 'Aro'er, et c'est moi qui ai fait la route de l'Arnon. |
27. C'est moi qui ai bâti Beth-Bamoth, car elle était détruite. | C'est moi qui ai bâti Beṣer, car elle était en ruines,
28. avec les gens de Dibon, au nombre de cinquante, car tout Dibon est enrôlé | et j'ai placé le
29. nombre complet de cent [hommes] dans les villes que j'ai annexées au pays. | Et c'est moi qui ai bâti
30. Mâdaba, et Beth-Diblathen | et Beth-Ba'almé'on, et j'y ai porté les pasteurs...
31. . . . . troupeaux du pays. | Et Khoronên où habitait...
32. . . . . et Camos me dit : Descends, combats contre Khoronên! | et je suis descendu...
33 . . . . [nous l'a rendue] Camos de mon temps. Et . . . de là. . . . dix...
34. . . année. . . et c'est moi.,.

Pour la justification de la lecture et les notes philologiques et critiques, voir M. J. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1901, p. 525-536.

II. Conclusions historiques. — Depuis le temps de Moïse, les Israélites s'étaient établis dans le pays de Moab. Un moment submergés par l'accroissement des Moabites, ils avaient repris l'avantage avec David. On dirait que dès lors Moab ne fut plus qu'une tribu sans indépendance et sans roi, II Reg., VIII, 2, mais il est douteux que la domination des Israélites s'étendît jamais au sud de l'Arnon qui fut toujours considéré comme la limite légale de Moab. Les troubles qui suivirent la mort de Salomon lui permirent sans doute de relever la tête. Mésa est très fier de se dire fils de son père, mais il ne se donne pas d'autre ancêtre; il est est donc probable qu'une nouvelle royauté commença dans Moab avec ce prince dont le nom n'est qu'incomplètement conservé, Chamos... Les premiers temps furent prospères, on avait recouvré toute la plaine, depuis l'Arnon jusqu'à Médaba. Amri, roi d'Israël, reprit l'offensive; il occupa de nouveau Médaba, et sans dépouiller le chef des Moabites du titre de roi, si libéralement prodigué alors, il lui imposa le tribut. Mésa payait au roi d'Israël cent mille agneaux et cent mille béliers à laine; les grandes plaines de Moab ont toujours été propices à l'élevage du petit bétail. Des garnisons israélites établies jusqu'aux portes de Dibon devaient assurer sa fidélité.

Sous Achab, fils d'Amri, Mésa se tint tranquille. Le règne d'Ochozias d'Israël ne fut qu'une longue maladie d'un an ou deux : « Moab se révolta contre Israël après la mort d'Achab, » IV Reg., I, 1, et reprit d'abord Médaba.

On peut s'étonner que Mésa, originaire de Dibon, ait porté son premier effort sur un point si éloigné, au risque de se voir coupé par les stations israélites intermédiaires. A vrai dire, nous ne savons pas s'il se pique de raconter ses exploits en suivant l'ordre du temps. Nous le croirions cependant volontiers. Les Israélites occupaient surtout les villes de l'ouest, situées dans des positions beaucoup plus fortes, sur les premiers contreforts des montagnes qui baignent leurs pieds dans la mer Morte. Médaba avait probablement une population moabite, puisque Mésa la considère moins comme une conquête que comme une ville recouvrée; c'est sans doute par là qu'il était plus facile de commencer. Baal Méon, aujourd'hui *Mâ'in,* à deux heures et demie de Médaba, eut bientôt le même sort; Mésa ne dit pas l'avoir prise, mais seulement bâtie ou plutôt rebâtie. Aṭaroth lui coûta plus de peine. Il s'agissait d'une ville purement israélite, occupée par la tribu de Gad de toute antiquité. Isolée du reste d'Israël, elle semble avoir pratiqué le culte de son Génie particulier, qu'on pourrait soupçonner n'être autre que Gad, dont les Grecs ont fait la bonne fortune ou la Tyché des cités. Voir Gad 2, t. III, col. 24. Ce culte du patron, si commun aujourd'hui encore dans l'Orient musulman, n'empêchait pas plus le culte du dieu national qu'il n'est absolument en contradiction avec l'islamisme. Aujourd'hui il s'agit d'un saint d'origine souvent inconnue, peut-être mythologique; alors c'était une sorte de divinité inférieure, chargée des intérêts du lieu, analogue au *Sim* ou patron mentionné par les inscriptions sabéennes à côté des grands



STÈLE DE MÉSA ROI DE MOAB

Musée du Louvre

dieux. Son autel fut traîné comme un trophée devant l'idole de Chamos établi à Qiriyath, nom qui indique peut-être la capitale religieuse, mais dont l'identification demeure incertaine. La population fut massacrée et remplacée par des gens venus d'ailleurs, sans doute du cœur même du pays de Moab. Mésa tranchait du potentat, mais moins clément que les Assyriens eux-mêmes, ou ne pouvant transporter assez loin de leur point d'attache les populations qu'il voulait faire disparaître de leur sol natal, il les exterminait « pour donner un agréable spectacle à Chamos et à Moab ». Une course rapide, une surprise de nuit, eurent raison de Nébo, ville située près de la célèbre montagne où Moïse était mort. Pour être plus sûr de réussir dans cette entreprise difficile, Mésa avait voué à l'anathème toute la population du pays. Le dieu qu'il invoque sous un vocable spécial, Astar-Chamos, est peut-être la divinité féminine parèdre de Chamos. Sept mille personnes du sexe masculin, sans compter les femmes et les filles, furent immolées sans pitié. Dans cette cité comme dans tant d'autres en Israël, on pratiquait sans doute le culte de Jéhovah sur les hauts lieux. Mésa s'empara des objets relatifs à ce culte et pensa les humilier eux aussi devant Chamos. C'était une guerre d'extermination.

Que faisait donc Joram, fils d'Achab et successeur de son frère Ochozias? Engagé dans des guerres constantes avec les Syriens, moins heureux que son père, il lui était difficile de réduire Moab. La guerre contre les Syriens avait souvent pour théâtre Ramoth de Galaad. S'engager à fond contre Mésa, c'était s'exposer à voir fondre les Syriens sur les derrières de l'armée et à se trouver pris entre deux ennemis également acharnés. La Bible ne nous parle pas de tentatives faites par Joram dans ce sens, mais il semble bien qu'elles eurent lieu. Entre Médaba et Dibon se trouvait, d'après l'*Onomasticon* d'Eusèbe, la ville de Iahas. Mésa nous dit formellement que le roi d'Israël l'avait prise pour point d'appui pendant qu'il lui faisait la guerre, mais qu'il avait été réduit à fuir devant lui; Chamos l'avait chassé devant le roi de Moab! La manière dont ces choses sont dites, sans insister sur la défaite du roi d'Israël, montre que Joram, car ce ne pouvait être que lui, se vit forcé par la guerre syrienne à dégarnir les garnisons de Moab et par conséquent à renoncer à la lutte qu'il avait commencée. Dès lors il suffit à Mésa de réunir deux cents hommes, l'élite de Moab, pour enlever cette forteresse qu'il annexa à Dibon.

Mésa termine ici le récit de ses exploits contre Israël. Il passe à la description de ce qu'il a bâti, restauré, embelli, et la campagne contre Oronaï appartient à d'autres circonstances, car cette ville ne fut jamais comptée parmi les cités d'Israël. On dirait donc, à le lire superficiellement, qu'il n'a jamais cessé d'être l'enfant gâté de la victoire. Cependant son début a quelque chose d'exalté qui trahit ses alarmes. Il était en règle avec Chamos puisqu'il lui avait immolé tout ce qu'il avait voué à l'anathème, puisqu'il lui avait offert en trophée l'autel d'Ataroth et les vases sacrés de Nébo. Et cependant il lui a élevé un sanctuaire, parce que ce dieu l'avait sauvé et lui avait donné de triompher de ses ennemis. Le roi d'Israël, si passif dans tout le récit des conquêtes, avait dit cependant lui aussi : « J'opprimerai Moab! » Qu'avait-il donc fait dans ce sens? Ce que Mésa indique discrètement, comme un homme échappé d'un grave danger et fort redevable à Chamos, la Bible le raconte assez longuement.

III. Récit biblique. — Quelques détails de géographie sont nécessaires pour comprendre le récit du quatrième livre des Rois, III, 4-26. Le territoire de Moab se composait de deux longues plaines, bordées d'un côté par le désert, de l'autre par les montagnes escarpées qui dominent la mer Morte; elles sont séparées l'une de l'autre par la coupure de l'Arnon, précipice d'environ mille mètres de profondeur et dont les pentes sont presque inaccessibles. La plaine du nord était le champ de bataille entre Moab et Israël. Des hauteurs d'Hésébon, les Israélites pouvaient atteindre Dibon sans rencontrer d'obstacle. Cette ville elle-même n'avait aucune défense naturelle; située presque au ras de la plaine, dépourvue d'eau, elle n'était guère qu'un centre pour les tribus qui poussaient leurs troupeaux vers le désert. Battus à cette place, les Moabites risquaient d'être culbutés dans l'Arnon. Is., XVI, 2. En revanche, l'Arnon offrait une barrière infranchissable aux envahisseurs du nord : de ce côté Moab était bien chez lui. Au sud, une autre dépression comparable à l'Arnon, l'ouadi *el-Ahsa,* le séparait du Djébâl, et, presque au centre de la plaine, une position incomparable défiait toutes les attaques : c'est le Kérak (voir Kir-Moab, t. III, col. 1895), situé à mille mètres d'altitude, détaché des montagnes de l'est, accessible seulement au sud, mais facile à isoler par un simple fossé. C'est là que Renaud de Châtillon brava si longtemps les armées de Saladin; c'est là que l'accord général place la capitale de Moab, c'était là qu'il fallait frapper Mésa pour le punir de ses insolentes entreprises. Pour cela, on devait pénétrer par le sud, tourner la mer Morte, passer l'ouadi *el-Ahsa* dans le Ghôr et gagner les plateaux; un chemin assez bien tracé le permet encore aujourd'hui sans trop de difficulté. Il va sans dire qu'une pareille campagne ne pouvait être entreprise sans le concours de Juda et même d'Édom qui aurait pu, en survenant par derrière, causer à l'armée israélite le même désagrément que les Syriens au nord. Le roi de Juda accepta sans difficulté de prendre part à l'expédition. Si ce roi était Josaphat, son consentement entraînait celui d'Édom qui vivait sous sa dépendance; si c'était Ochozias, comme le veut l'ancienne édition des Septante, on doit supposer qu'Édom, récemment affranchi, mais battu par Joram, ne crut pas prudent de s'opposer aux desseins des deux rois de Juda et d'Israël. Il marcha donc avec eux.

Le récit de la campagne a été jugé sévèrement par Stade, *Geschichte,* p. 534 : « Der Erzähler berichtet phantastisch..., und ohne das Terrain genau zu kennen. » L'auteur biblique n'aurait pas connu suffisamment le terrain. Reproche étrange dans la bouche d'un savant qui n'est jamais sorti de son cabinet! Ceux qui ne connaissent pas le terrain sont ceux qui s'obstinent à placer Édom à l'est du Ghôr; la position d'Édom au sud de Juda une fois reconnue, tout s'explique aisément. Les rois confédérés entreprennent une marche tournante de sept jours; il leur faut, en effet, contourner le sud de la mer Morte; mais avant d'avoir pu pénétrer dans Moab, ils étaient déjà morts de soif. Toutes les eaux du Ghôr, qui sont abondantes, descendent, en effet, de l'est, mais elles devaient naturellement être gardées par les Moabites et du moins fallait-il les atteindre. L'armée était vraiment exposée à périr dans le sable brûlant de l''Araba. On consulta le prophète Élisée qui répondit, par égard pour le roi de Juda : « Faites des fosses de place en place; vous ne verrez pas de vent et vous ne verrez pas de pluie, et cependant cette vallée se remplira d'eau. » Ici encore Stade croit la plaisanterie facile. Le secret n'en était pas un; les rois savaient très bien que la vallée d''Arabim contenait des eaux souterraines : il n'y avait qu'à creuser. C'est de la haute fantaisie, car si on avait été dans les vallées moabites, l'eau n'aurait pas manqué, et, d'après le texte, il s'agit de tout autre chose. Ce phénomène, nous l'avons parfaitement compris, lorsque, par un ciel sans nuages, nous vîmes venir à nous de petits filets d'eau courante qui nous barrèrent le chemin dans le désert de Tih. Voir *Revue biblique,* 1896, p. 445. Il est vrai que la veille nous avions essuyé l'orage, mais la situation des confédérés était toute différente. Des orages terribles venus de la mer peuvent éclater sur les plateaux sans qu'on s'en doute

dans la profonde dépression du Ghôr : les eaux prennent alors leur pente naturelle et descendent soit vers la Méditerranée, soit vers la mer Morte. C'est ainsi que les rois virent à l'aurore les eaux descendre par le chemin d'Édom, et comme on peut le conjecturer avec certitude d'après l'ancienne version grecque, du désert de Chour, c'est-à-dire des plateaux du Tih. Si l'orage s'était déchaîné vers la montée d'ʿAqrabbim, les eaux devaient s'écouler naturellement par l'ouadi *Fiqré* qui est bien le chemin d'Édom. Mais elles ne pouvaient aller bien loin dans le sable brûlant, il importait de les recueillir et c'est pourquoi le prophète avait donné le conseil de creuser non des puits, mais des fosses. Tous les détails portent et concordent avec la situation; c'est le phénomène du *seil,* bien connu des Bédouins de la péninsule sinaïtique.

Les Moabites ne pouvaient soupçonner le changement opéré dans la situation. Ceux qui ont visité les rives méridionales de la mer Morte savent quelles étranges couleurs changent parfois l'aspect des objets. Nous avons vu la mer Morte vraiment rouge le soir du 1er novembre 1897; assurément on ne l'eût pas crue changée en sang; mais, de loin, les Moabites, sachant de science certaine qu'il n'y avait pas d'eau au campement d'Israël, ont pu prendre telle flaque d'eau rougie par l'aurore pour du sang répandu. Ils quittèrent leur position défensive, s'engagèrent eux-mêmes dans un sol tantôt mouvant, tantôt rugueux, et furent battus. La contrée était ouverte, les Israélites mirent tout à feu et à sang, détruisant les villes, coupant les arbres, bouchant les sources, pendant que Mésa avec une élite se réfugiait dans sa capitale. Le roi de Moab a passé tout cela sous silence, il fallait s'y attendre. Cependant à quoi fait-il allusion quand il nous dit : C'est moi qui ai bâti Beth-Bamoth, car elle était détruite — c'est le propre terme de la Bible; — c'est moi qui ai bâti Beser, car elle était en ruines? A s'en tenir à son premier bulletin de victoire, on ne s'explique pas l'urgence de tant de réparations. Nous voyons même un indice moins facile à relever, mais peut-être encore plus significatif, dans les constructions qu'il fit à Qorkha. Cette ville était sa capitale, puisqu'il y avait son palais royal. Or, il est évident que tout ce qu'il y construit, sauf précisément ce palais, a pour but de mettre la ville en état de défense. Fut-ce avant ou après le siège qu'il y subit, c'est ce qu'il ne dit point; il se peut que les travaux, commencés à la hâte, furent terminés à loisir, mais en tout cas une comparaison s'impose entre les travaux entrepris à Qorkha et les mesures prises par Ézéchias pour défendre Jérusalem contre Sennachérib. Ézéchias bouche la source qui coulait en dehors de la ville et l'introduit dans la cité, il répare les murs avec leurs tours, fait un mur extérieur, met en ordre l'arsenal. II Par., XXXII, 2, 5, 30. Quand on était inquiet à Jérusalem, on réparait le mur d'Ophel, II Par., XXVII, 3: lors de la grande alerte décrite par Isaïe, tous les regards se tournaient vers l'arsenal, *bêt-yaʿâr,* et ces deux noms ressemblent étrangement à ceux des murs bâtis par Mésa. S'il fournit la ville d'eau, il est bien probable qu'il ne se préoccupe pas à la romaine de procurer les eaux en abondance pour le luxe des bains. A y regarder de près, c'est encore une mesure défensive, analogue à celle d'Ézéchias. Les seules villes d'Orient qui n'ont pas de citernes sont celles qui ont l'eau à portée, comme c'est le cas du Kérak, mais en dehors de la ville. En cas de siège, on se trouvait au dépourvu. Mésa fait une double piscine pour le public, puis commande à chacun de se creuser une citerne dans sa maison. L'expédition des rois eut lieu à la saison des pluies, comme le prouve l'orage dont nous avons vu les effets; l'ordre était donc très pratique, et aussi la construction des fossés à laquelle on fit travailler les prisonniers faits naguère sur Israël.

Si l'on doutait qu'on puisse parler avec autant de sérénité que Mésa d'une aussi chaude alerte, il suffirait pour s'en convaincre de relire dans II Par., XXXII, le récit de la campagne de Sennachérib contre Ézéchias. On voit bien que le roi d'Assyrie avait eu l'intention de s'emparer des villes de Juda, II Par., XXXII, 1, et de Jérusalem, mais il en fut pour sa courte honte, et dès lors le récit se termine comme l'inscription de Mésa : « Et Ézéchias se fit des villes et de nombreux troupeaux. » II Par., XXXII, 29. Des villes prises, du tribut payé, des territoires arrachés à Juda, il n'est pas fait la moindre mention. De son côté, l'historien biblique ne dissimule pas le triomphe final de Mésa, mais ici c'est à son tour à glisser légèrement. Soit qu'il ait été pris au dépourvu dans ses préparatifs de défense, soit qu'il manquât de vivres, Mésa reconnut bientôt que la résistance était impossible. Avec sept cents hommes, cette élite dont il a parlé, il essaya de se frayer un passage jusqu'au roi d'Aram. Le texte dit Édom, mais le roi d'Édom n'eût pu que le livrer à ses alliés. Aram pour Édom n'est pas même un changement dans l'ancienne écriture. Ce fut en vain. Alors il eut recours à cette suprême ressource des Carthaginois en péril, le meurtre d'un enfant, et pour être plus agréable à son dieu qui ne peut être que Chamos, il choisit pour victime son propre fils, l'héritier de sa couronne. Il l'immola en holocauste, sur le mur, sans doute pour que le sang versé en l'honneur du dieu le rendît inviolable. De cela non plus il ne s'est pas vanté, mais dans son cri de triomphe et d'action de grâces au Chamos de Qorkha, n'a-t-on pas comme un écho de ce drame? C'est à Qorkha que Chamos l'avait sauvé, il veut lui élever un sanctuaire à Dibon, dans sa patrie, pour lui témoigner sa reconnaissance, « parce qu'il l'a sauvé de toutes ses chutes et l'a fait triompher de tous ses ennemis. »

Que se passa-t-il alors? Cela est demeuré un secret impénétrable. Les Israélites abandonnèrent le siège et rentrèrent chacun chez soi. On a supposé que Mésa avait acheté leur retraite et fait sa soumission; cette hypothèse ne concorde ni avec ses accents qui paraissent sincères, ni avec le texte sacré. Dans les opinions religieuses d'Israël et de tous les Sémites, un échec final aussi lamentable (le prophète n'avait rien prédit de l'issue définitive de la campagne) ne pouvait être attribué qu'à la colère divine; c'est aussi ce que le texte dit.

Quel fut l'événement interprété comme un châtiment de Jéhovah? Encore une fois le point demeure obscur. Peut-être les Moabites combattirent-ils dès lors avec l'énergie du désespoir; peut-être les Israélites redoutèrent-ils l'efficacité de l'horrible sacrifice; élevés depuis le règne d'Achab dans des idées à moitié païennes, ils ont pu craindre, non point que Chamos se mît en colère contre eux, mais que Jéhovah, auquel ils ne pouvaient offrir de victimes humaines, se trouvât dans cet état d'infériorité que les anciens coloraient publiquement en disant que leur dieu était en colère. Si on admet que le roi de Juda était Ochozias, le plus simple est de supposer que dès lors les Syriens étaient en campagne. Les deux rois, Joram et Ochozias, furent vaincus dans la première année du règne d'Ochozias à Ramoth Galaad et peu après tous deux périssaient de la main de Jéhu. Le triomphe de Mésa était complet et il a pu croire, au moment où sombrait la dynastie d'Amri et où Jéhu reconnaissait la suzeraineté du roi d'Assyrie, qu'Israël était perdu, perdu pour toujours. Israël possédait un germe de vie et de résurrection que Mésa ne pouvait soupçonner.

Bibliographie. — Clermont-Ganneau, *La stèle de Mésa, roi de Moab*, Paris, 1870 (la première publication sur ce sujet); Smend et Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab,* Fribourg-en-Brisgau, 1886; Clermont-Ganneau, *La stèle de Mésa,* dans le *Journal asiatique,* 1887, t. IX, p. 72; Socin et Holzinger, *Zur Mesainschrift,*

1897; Nordlander, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab,* Leipzig, 1896; Lidzbarski, *Eine Nachprüfung der Mesa Inschrift,* dans son *Ephemeris für semitische Epigraphik,* n° 1, p. 1-10; J. Halévy, dans la *Revue sémitique,* juillet et octobre 1900; W. H. Bennett, art. *Moab,* dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. III, 1900, p. 403-408; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, 1902, p. 3040-3048. M. Albert Lowy a essayé d'attaquer l'authenticité de la stèle de Mésa, dans *A critical Examination of the so-called Moabite Stone in the Louvre,* 3e édit., Londres, 1903. J. LAGRANGE.

MÉSCHEK (hébreu : *Mêšék*), nom ethnique que la Vulgate a toujours rendu par *Mosoch,* excepté dans le Ps. CXIX (hébreu, CXX), 5, où elle a traduit : « Malheur à moi, parce que mon exil s'est prolongé; » tandis que le texte original porte : « Malheur à moi qui séjourne à Méschék. » Voir MOSOCH.

MESÉLÉMIA, hébreu : *Meselémyâhû* [et *Meselémyâh,* I Par., IX, 21], « celui que Yah récompense; » Septante : Μοσελλεμία, Μοσελλαμία ; *Alexandrinus,* Μασελλαμια [Μοσολλάμ, Μοσολλαμί, I Par., IX, 21]; Vulgate : *Meselemia,* I Par., XXVI, 1, 2; *Mosollamia,* I Par., IX, 21), lévite, de la famille de Caath. Il vivait du temps de David et fut chargé avec ses fils de la garde d'une des portes du sanctuaire. I Par., XXVI, 1-2. La porte orientale lui échut par le sort. I Par., XXVI, 14. Dans ce passage, la première syllabe de son nom est tombée, et il est appelé en hébreu : *Sélémyahû.* Septante : Σελεμία; Vulgate : *Selemia.* Ses fils étaient au nombre de sept. L'aîné, qui s'appelait Zacharie, I Par., IX, 21; XXVI, 2, fut désigné par le sort pour la garde de la porte septentrionale. I Par., XXVI, 14. Outre ses fils, Mesélémia avait sous ses ordres ses frères, ce qui faisait un total de dix-huit hommes forts et robustes, I Par., XXVI, 9, pour garder les deux portes de l'est et du nord. Le ℣. 17 nous apprend qu'il y avait, à l'est, six lévites par jour et, au nord, quatre par jour, chargés de monter la garde. Mesélémia, dans I Par., XXVI, 1, est appelé « fils de Coré, d'entre les fils d'Asaph ». Il était, en effet, Corite, mais non descendant d'Asaph, car les Corites descendaient de Lévi par Caath, I Par., VI, 16, 18, 21, tandis qu'Asaph descendait de Lévi par Gerson. I Par., VI, 39-43. Voir ASAPH, 1, t. I, col. 1056. Asaph doit être corrigé en Abiasaph, comme on le lit I Par., IX, 19. Abiasaph était, en effet, un des fils de Coré. Exod., VI, 24.

MÉSENGUY François Philippe, écrivain janséniste français, né à Beauvais le 22 août 1677, mort à Saint-Germain-en-Laye le 19 février 1763. Il étudia à Beauvais et à Paris. En 1700, il devint professeur de rhétorique au collège de sa ville natale. En 1707, il fut appelé à Paris au collège dit de Beauvais, dont Rollin était le directeur. Coffin, successeur de Rollin, le chargea de l'instruction religieuse des élèves. Il remplit ces fonctions jusqu'en 1727 où l'opposition qu'il fit à la bulle *Unigenitus* l'obligea de les résigner. Il alla habiter sur la paroisse de Saint-Étienne-du-Mont et y demeura jusqu'en 1748. Il s'établit alors à Saint-Germain-en-Laye. Il ne cessa qu'à sa mort, qui eut lieu dans sa 86e année, de défendre le jansénisme, malgré les condamnations des papes. De ses nombreux écrits nous ne citerons que son *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament,* in-12, Paris, 1728; *Le Nouveau Testament traduit en français avec des notes littérales,* in-12, Paris, 1729; 3 in-12, 1752; *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament avec des éclaircissements et des réflexions,* 10 in-12, Paris, 1735-1753; *Abrégé de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament,* 3 in-12, Paris, 1737-1738; *Épîtres et Évangiles avec des réflexions,* in-12, Paris, 1737; Lyon, 1810. — Voir [l'abbé Lequeux, ami de Mésenguy], *Mémoire sur la vie et les ouvrages de feu M. l'abbé François Philippe Mésenguy,* in-12, Paris, 1763.

MESÉZÉBEL (hébreu : *Mešêzab'êl,* « celui que Dieu délivre; » Septante : Μαζεθὴλ, Μεσωζεβὴλ, Βασηζά), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance avec Dieu, après la captivité, du temps de Néhémie. II Esd., X, 21. C'est sans doute le même qui est donné, III, 4, comme le père de Barachias et le grand-père de Mossolam, l'un de ceux qui travaillèrent à la reconstruction des murs de Jérusalem sous Néhémie, et XI, 24, comme le père de Phathahia, agent du roi de Perse dans l'administration civile de la Judée. Si cette identification est exacte, Mesézébel était de la tribu de Juda et descendait de Zara. II Esd., XI, 24. La Vulgate, qui transcrit le nom hébreu *Mesezebel* dans II Esd., III, 4; XI, 24, l'écrit *Mesizabel,* X, 21.

MESILTAIM, forme duelle, I Par., XIII, 8; XV, 16, 19, 28; XVI, 5, 42; XXV, 1, 6; II Par., V, 12, 13; XXIX, 25; I Esd., III, 10; II Esd., XII, 27, est un des noms hébreux des cymbales. On les appelle aussi *ṣelṣelim.* Les deux noms dérivent de la même racine, qui est צלל, *ṣâlal,* « tinter, » rendre un son métallique. Arabe, صلّ, طن. Voir CYMBALE, t. II, col. 1163. J. PARISOT.

MESIZABEL, orthographe du nom de Mesézébel dans la Vulgate. II Esd., X, 21. Voir MESÉZÉBEL.

MESOLLAM (hébreu : *Mešullâm,* « qui se confie [en Dieu]; » Septante : Μεσολλαμ), lévite qui vivait du temps d'Esdras. Il l'aida avec plusieurs autres, à dresser la liste des Israélites revenus de captivité qui avaient épousé des femmes étrangères. I Esd., X, 15. Plusieurs commentateurs croient que ce Lévite est le personnage nommé parmi les chefs chargés de la conduite des captifs, qui retournèrent de Babylone à Jérusalem. I Esd., VIII, 16. On l'a aussi identifié avec le Mosollam, gardien des portes du Temple, qui est nommé II Esd., XII, 25. Le nom hébreu de *Mešullâm* fut très commun après la captivité. Voir MOSOLLAM. La Vulgate ne l'a rendu qu'une fois par *Mesollam.* I Esd., X, 15. Dans I Esd., VIII, 16, et II Esd., XII, 25, elle écrit *Mosollam,* comme dans les autres passages où il est question d'autres *Mešullâm.*

MÉSOPOTAMIE, plaine située entre le Tigre et l'Euphrate. — I. NOM. — La Mésopotamie est désignée dans le texte hébreu de la Bible sous les noms de *'ărâm nahăraim* ou Syrie des deux fleuves, Gen., XXIV, 10; Deut., XXIII, 4; Jud., III, 8; I Par., XIX, 6; Ps. LX (LIX), 2; *paddan 'ărâm,* plaine de Syrie, Gen., XXV, 20; XXVIII, 2, 5, 6, 7; XXXI, 18; XXXV, 9, 26; XLVI, 15; ou simplement *paddan,* Gen., XLVIII, 7; *'êber hannâbâr,* le bord du fleuve, Josué, XXIV, 3, 14, 15; *śedêh 'ărâm,* la plaine de Syrie. Ose., XII, 12. Les Septante traduisent ces termes par Μεσοποταμία auquel ils joignent le plus souvent le mot Συρίας. On trouve aussi Συρία ποταμῶν, Jud., III, 8; πέραν τοῦ ποταμοῦ, Jos., XXIV, 3, 14; πεδίον Συρίας. Ose., XII, 12. La Vulgate emploie généralement le mot *Mesopotamia* et le plus souvent avec le mot *Syriæ.* Dans Osée, XII, elle se sert des mots *regio Syriæ.*

II. DESCRIPTION DE LA MÉSOPOTAMIE. — La Mésopotamie est la plaine arrosée par le cours moyen de l'Euphrate et du Tigre, après leur sortie de la chaîne du Taurus jusqu'à la basse plaine de la Babylonie. A l'Orient, le vaste plateau de l'Iran domine les plaines du Tigre et forme un barrage transversal d'où s'épanchent les eaux. La Mésopotamie est comme un déversoir pour les populations des hautes terres voisines, qui peuvent facilement descendre par les vallées. De même les habitants des chaînes riveraines de la Méditerranée regar-

daient aussi vers l'Euphrate, par delà l'étroite lisière du désert. Élisée Reclus, *Géographie universelle,* t. IX, in-4°, Paris, 1884, p. 378. La Mésopotamie se divise en deux parties distinctes. La partie nord que Strabon appelle Parorée est la plus rapprochée des montagnes. Strabon, XVI, I, 23. Elle est arrosée sur ces deux côtés par le Tigre et l'Euphrate, et au milieu par les affluents de l'Euphrate, le Balikh et le Chaboras ou Habor (t. III, col. 382) qui reçoivent eux-mêmes de nombreux petits cours d'eau. Voir EUPHRATE, t. II, col. 2046. Cf. fig. 623, col. 2047. Le sol en est assez fertile. Il y a des forêts. Dion Cassius, LXVIII, 26; LXXV, 9. Parmi les arbres qui y poussent, la Bible nomme le peuplier, l'amandier



269. — Animaux domestiques. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 35.

et le platane. Gen., XXX, 37. On y trouve aussi des pâturages qui nourrissent des troupeaux de moutons et de chèvres. Gen., XXX, 31-43 (fig. 269). Entre le Balikh et le Tigre l'hémione et l'onagre erraient par troupes. La plaine située plus au sud est soumise à un régime différent. Elle ne doit sa fécondité qu'aux inondations périodiques du Tigre et de l'Euphrate, qui débordent au printemps. Pline, *H. N.,* v, 26 (21). Pendant six semaines, en novembre et en décembre, il pleut beaucoup, puis les ondées diminuent jusqu'en mai. Pendant l'hiver, le froid n'est pas excessif, cependant le matin une mince pellicule de glace couvre les marais. Pendant six mois, de juin à novembre, la chaleur est lourde pour les hommes comme pour les animaux. Le vent du sud pousse parfois devant lui des tourbillons de sable. Tant que la terre reste humide, le pays est couvert d'herbes très hautes, où les chevaux et le bétail enfoncent jusqu'au poitrail. Parmi les plantes qui naissent dans le pays se rencontrent les céréales, le froment, l'orge et l'épeautre, ainsi que plusieurs espèces de légumes, la lentille, le pois chiche, le haricot, l'oignon, l'aubergine, le concombre; on y trouve aussi le sésame, le ricin, le henné, le lin et le chanvre. Les palmiers y rendent les plus grands services aux habitants. La plaine pendant la plus grande partie de l'année est nue et désolée. Au printemps, au contraire, on y voit en abondance des feuilles et des fleurs. Dès le mois de mai, les herbes se dessèchent. Il reste cependant de la verdure sur les bords des fleuves, ce sont des plantes aquatiques, des roseaux, des nénuphars. Ces plantes, serrées les unes contre les autres, offrent l'aspect de vastes prairies. Partout ailleurs l'aspect du pays est morne comme celui du désert. Les plantes desséchées forment une poussière grise que le vent soulève par tourbillons. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, 1884, p. 3-4, 10-13; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern World,* 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. I, p. 1-4. On y rencontre de nombreux animaux fauves et domestiques, surtout des porcs, des sangliers (fig. 270), des serpents, la plupart inoffensifs, des lions et des panthères. G. Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 551-561. Voir EUPHRATE, t. II, col. 2048. Parmi les produits naturels du pays, Strabon, XVI, X, 24, mentionne des sources de naphte et une pierre appelée gangitide. La Mésopotamie fut une des voies principales du commerce dans l'antiquité. C'est par l'Euphrate que passe le chemin qui réunit les lignes de navigation entre l'Inde et la Méditerranée. Dès que les hommes surent diriger une embarcation, ils prirent cette voie de préférence à celle de l'Iran, si difficile à cause des plateaux et des montagnes qu'il faut traverser. Sous les Babyloniens, maîtres du port de Térédon sur le golfe Persique et de celui de Tyr sur la Méditerranée, la Mésopotamie



270. — La laie et ses petits au milieu des roseaux. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 12.

fut la principale voie commerciale du monde par l'Euphrate. Les Perses habitués aux routes de terre arrêtèrent ce mouvement et coupèrent le fleuve par des barrages. Alexandre et les Séleucides restaurèrent la route de l'Euphrate. E. Reclus, *Géographie universelle,* t. IX, p. 378-379. La Mésopotamie appartenait ethnographiquement aux trois grands peuples sémitiques qui y touchaient; les Assyriens occupaient la partie orientale sur le Tigre, les Araméens ou Syriens la partie occidentale et septentrionale, enfin le steppe

du sud était aux Arabes nomades, Ἄραβες σκηνῖται. Ces derniers occupaient la région par laquelle passait la route des caravanes, allant de Syrie ou d'Asie-Mineure vers Babylone, Strabon, XVI, I, 26-27. Cf. Xénophon, *Anab.*, I, V, 1. C'est de la partie septentrionale, c'est-à-dire de celle où habitaient les Araméens, qu'il est surtout question dans la Bible. La ville principale et la plus ancienne de cette région était Haran. Voir HARAN 3, t. III, col. 424. Là encore se trouvaient Édesse (fig. 271) et Nisibe, sur le Mygdonius, affluent du Chaboras. Dans la partie méridionale il n'y avait pas de villes. Les Grecs avaient comparé la Mésopotamie à un vaste navire à cause de sa forme allongée. Strabon, II, I, 23,



271. — Orfah (ancienne Édesse). Grande Mosquée.
D'après Chesney, *The Expedition of Euphrates*, t. II, pl. XXXIV, p. 77.

6; XVI, I, 22. Les Arabes l'appellent Al-Djeziréh, c'est-à-dire l'île.

III. LA MÉSOPOTAMIE DANS LA BIBLE. — Il est pour la première fois question de la Mésopotamie dans la Bible à l'occasion du voyage de Tharé et d'Abraham, d'Ur en Chaldée vers le pays de Chanaan. Tharé et sa famille quittèrent Ur pour se diriger vers Haran; ils traversèrent donc toute la Mésopotamie du sud au nord. Gen., XI, 31. Voir HARAN 3, t. III, col. 424. Tharé mourut à Haran. Cette migration d'Abraham est rappelée par les Ammonites, quand Holoferne les interroge sur les Juifs. Ils sont, dit le prince des Ammonites, de la race des Chaldéens. Ils habitèrent d'abord la Mésopotamie, parce qu'ils avaient abandonné les dieux des Chaldéens pour adorer le Dieu du ciel et ils s'établirent à Charan (Haran). Judith, V, 7. Le livre de Josué, XXIV, 3, 14-15, fait également allusion au retour d'Abraham du bord du fleuve et aux faux dieux que sa race y adorait. C'est d'Haran qu'Abraham, sur l'ordre de Dieu, se rendit dans la terre de Chanaan. Gen., XII, 1. Voir ABRAHAM, t. I, col. 74. Une partie de la famille de Tharé était restée à Haran. Abraham appelait cette ville son pays à cause du séjour prolongé qu'il y avait fait. Pour ne pas marier son fils Isaac à une Chananéenne, il envoya son serviteur Éliézer chercher une femme pour lui en Mésopotamie, mais en lui donnant ordre de ne pas permettre à Isaac de retourner dans ce pays. Gen., XXIV, 2-9. Éliézer partit pour la Mésopotamie et vint à Nachor ou Haran. C'est là qu'il rencontra Rebecca, fille de Bathuel, et il la ramena à Isaac. Gen., XXIV, 10-67; XXV, 20. Voir ÉLIÉZER, t. II, col. 1678; ISAAC, t. III, col. 931. C'est de même en Mésopotamie et à Haran qu'Isaac envoya Jacob pour chercher une femme. Il lui ordonna de prendre une des filles de Laban, frère de Rebecca, c'est-à-dire une de ses cousines germaines. Gen., XXVIII, 2, 5, 6, 7. C'est près d'Haran que Jacob vit en songe une échelle mystérieuse où les anges montaient et descendaient. Il resta sept ans en Mésopotamie au service de Laban pour obtenir la main de Rachel, puis ayant été trompé par Laban qui lui avait fait épouser subrepticement Lia, il y resta sept autres années pour obtenir enfin celle qu'il aimait. Gen., XXVIII, 10; XXIX, 30. Après avoir épousé Rachel, Jacob ne quitta pas le pays de son beau-père, car c'est là que naquirent ses douze fils. Gen., XXIX, 31-XXX, 23; XXXV, 26; XLVI, 15. Jacob désirant revoir la terre de Chanaan demanda à son beau-père de le laisser aller et il quitta le pays. Rachel emporta les idoles de son père, ce qui montre que les Araméens de Mésopotamie étaient polythéistes et idolâtres. Gen., XXX, 25; XXXI, 19, 34-36. Voir JACOB, t. III, col. 1062; RACHEL. Balaam était de Mésopotamie. Sa patrie était Péthor, située au confluent de l'Euphrate et du Sagur. Num., XXIII, 7; Deut., XXIII, 4; cf. Num., XXII, 5, dans l'hébreu. C'est par erreur que la Vulgate en fait un Ammonite dans ce verset. Voir BALAAM, t. I, col. 1390. Au temps des Juges, un roi de Mésopotamie, inconnu par ailleurs et nommé Chusan Rasathaim, asservit les Juifs pendant huit ans. Othoniel les délivra de son joug. Jud., III, 10-11. Voir CHUSAN RASATHAIM, t. II, col. 748. David fit une campagne en Mésopotamie et c'est à cette occasion qu'il composa le Psaume LIX (hébreu, LX), ainsi qu'il est dit dans le titre.

Cette campagne est probablement l'une de celles dont il est parlé dans II Reg. (Sam.), VIII, 3; X, 6-19; I Par., XVIII, 3. Voir DAVID, t. II, col. 1316, et ADARÉZER, t. I, col. 211. Dans I Par., XIX, 6, nous voyons les Ammonites envoyer mille talents d'argent en Mésopotamie, afin d'y prendre à leur solde des chariots et des cavaliers. Ils y réunissent 32 000 chars, pour combattre David qui resta cependant vainqueur. Il est de nouveau question de la Mésopotamie dans le livre de Judith. Dans sa seconde campagne, Holopherne passa l'Euphrate, traversa la Mésopotamie et renversa toutes les places fortes bâties sur le torrent d'Abronas jusqu'à la mer. Judith, grec., II, 24; Vulgate, II, 14. Le torrent dont il s'agit est le Chaboras, affluent de l'Euphrate. La Vulgate l'appelle Mambré (col. 635) et la Peschito Jaboc, ce qui est une erreur, car le Jaboc est un affluent du Jourdain. Voir ABRONAS, t. I, col. 92; JABOC, t. III, col. 1056. La Vulgate, Judith, III, 1, dit que les rois de Mésopotamie envoient des ambassadeurs à Holopherne, et III, 14. Au temps d'Assurbanipal, Holopherne traversa la Mésopotamie et maintint dans la soumission les tribus toujours disposées à la révolte. Judith, grec, II, 24; Vulgate, II, 14; III, 1, 14. La Mésopotamie suivit le sort du reste de l'empire assyrien; elle passa sous la domination des Babyloniens, puis sous celle des Mèdes et des Perses. Sous Darius Ier la Mésopotamie du nord fit d'abord partie de la satrapie d'Athura ou de Syrie, et la plaine du sud de la satrapie d'Arabie. *Inscription de Behistoun,* col. 1, lig. 12-17; Weissbach-Bang, *Die Altpersischen Keilinschriften,* in-4°, Leipzig, 1893, p. 12-13; G. Maspero, *Hist. anc.,* t. II, p. 688.

IV. HISTOIRE DE LA MÉSOPOTAMIE EN DEHORS DE LA BIBLE. — On sait peu de chose de l'histoire de la Mésopotamie jusqu'à l'époque où elle fut soumise aux Perses. Les Hébreux y séjournèrent au temps d'Abraham ainsi que nous l'avons vu plus haut. D'après les inscriptions assyriennes, le pays continua à être habité par des tribus indépendantes ayant chacune leur chef. Chusan Rasathaim qui asservit les Israélites au temps des Juges, était l'un de ces chefs. Jud., III, 10-11. Au temps de David, les Araméens de Mésopotamie paraissaient avoir subi la domination du roi de Soba, Adarézer. II Reg. (Sam.), X, 16. Les Assyriens furent souvent en lutte avec ces tribus. Théglathphalasar Ier traversa toute la Mésopotamie du nord avec ses armées. G. Maspero, *Hist. anc.,* t. II, p. 643. Assurnazirhabal, en 880, soumit à la domination assyrienne les chefs des tribus araméennes à la suite d'une importante expédition. Maspero, *Hist. anc.,* t. II, p. 28-32, 118. Salmanasar III affermit cette conquête (859-855). *Ibid.*, p. 66. Cf. II (IV) Reg., XIX, 13. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 445, 668. Lors de la conquête de l'empire perse par Alexandre, la Mésopotamie fut soumise avec le reste des provinces. C'était une des régions qu'il avait lui-même parcourues avec son armée en suivant une route qui va de Chapsaque sur l'Euphrate à Carrhae, l'ancienne Haran, à Nisibe et de là à Arbèles. Arrien, *Anab.*, III, VII. Après la mort d'Alexandre, Perdiccas donna la satrapie de Mésopotamie à Archélaüs; lors du partage de Triparadisos, en 321, Antipater donna la satrapie de Mésopotamie à Amphimachos. Diodore de Sicile, XVIII, XXXIX, 6. Elle passa ensuite sous le gouvernement de Blitor qui fut destitué par Antigone; enfin elle fut soumise à Séleucus Ier en 310. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 4; Appien, *Syriac.*, 55. Cf. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* trad. fr., t. II, in-8°, Paris, 1884, p. 32, 133, 293, 515. Nicanor fut satrape sous Antiochus. Pline, *H. N.*, VI, 26 (30). Les Grecs fondèrent dans la Mésopotamie un certain nombre de colonies. Pline, *H. N.*, VI, 26 (30). Les principales sont Nicéphorion fondée par Alexandre, Pline, *H. N.*, VI, 26 (30); Apamée et Amphipolis fondées par Séleucus Ier, Pline, *H. N.*, v, 24 (21); Antioche Callirhoé qui porta ensuite le nom d'Édesse. Pline, *H. N.*, v, 24 (21). Nisibe prit le nom d'Antioche de Mygdonie. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, III, 3; Strabon, XVI, I, 23. G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme,* t. II, p. 670, 739-744. Après la chute de la dynastie des Séleucides, la Mésopotamie fut le théâtre des luttes entre les Parthes, les Arméniens et enfin les Romains. Ceux-ci la conquirent une première fois sous Trajan. Ce prince s'empara d'Édesse où régnait depuis 137 avant J.-C. une dynastie indigène, de Nisibe et de Singara et organisa une province de Mésopotamie. Eutrope, VIII, 3. Il ne put conserver ses conquêtes et Hadrien dut les abandonner tout à fait. Dion Cassius, LXVIII, 29; Spartion, *Hadrien,* V; Eutrope, VIII, 6. Sous Marc-Aurèle, la Mésopotamie fut reprise, Capitolin, *Marc Antonin,* VIII et IX, *Verus,* VI, VII; Dion Cassius, LXXI, 1; cependant le pays ne fut jamais complètement enlevé aux princes indigènes, car nous trouvons encore sous Gordien III un roi d'Édesse. Eckhel, *Doctr. Num.,* t. III, p. 516. La région gouvernée par les princes d'Édesse s'appelait l'Osrhoëne, elle était sous la suzeraineté des Parthes.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Strabon, XVI, I, 21-28; Olivier, *Voyage dans l'Empire ottoman,* t. II, in-4°, 1804; Ainsworth, *Researches in Assyria, Babylonia and Chaldea,* in-8°, Londres, 1838; Cl. Chesney, *The Expedition of the Survey of the rivers Euphrates and Tigris,* in-8°, Londres, 1850, t. I; W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldea and Susiana,* in-8°, Londres, 1859; Hœfer, *Chaldée,* in-8°, Paris, 1853, p. 151-192; F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne,* 9e édit., in-12, Paris, 1885, t. IV, p. 1-18; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. I, in-4°, Paris, 1884, p. 2-14; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne,* trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 89-92; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'orient classique,* t. I, 1895, p. 551-564.

E. BEURLIER.

MESPHAR (hébreu : *Mispār,* « nombre; » Septante : Μασφάρ), un des chefs israélites qui retournèrent de la captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Dans le passage parallèle, II Esd., VII, 7, Mesphar est appelé Mespharath.

MESPHARATH (hébreu : *Mispérét;* Septante : Μασφαράθ), nom, dans II Esd., VII, 7, du chef israélite appelé Mesphar dans I Esd., II, 2. Voir MESPHAR.

MESPHÉ, orthographe, dans la Vulgate, Jos., XVIII, 26, du nom d'une ville de Benjamin appelée ailleurs Maspha ou Masphath. Voir MASPHA.

MESRAÏM (hébreu : *Miṣraim;* Septante : Μεσραΐν), second fils de Cham, Gen., X, 6; I Par., I, 8, et père des Ludim, des Anamim, des Laabim, des Nephtuim, des Phétrusim et des Chasluim (voir ces noms). Gen., X, 13-14; I Par., I, 11-12. Ses descendants peuplèrent l'Égypte, qui est appelée en hébreu, de son nom, *Miṣraïm.* Voir ÉGYPTE, t. II, col. 1603.

MESROB, traducteur de la Bible en arménien. Voir ARMÉNIENNE (VERSION) DE LA BIBLE, t. I, col. 1010.

MESSA. La Vulgate rend sous cette forme un nom de lieu et un substantif commun, dont elle fait un nom propre. Ces deux mots sont complètement différents en hébreu et ne proviennent pas de la même racine.

1. **MESSA** (hébreu : *Mêšā';* Septante : Μασσῆ), localité mentionnée, Gen., X, 30, dans la description des limites du pays occupé par les Jectanides : « Ils habitèrent depuis Messa en allant vers Séphar la montagne de l'Orient. » Ces derniers mots sont diversement traduits, mais, quoi qu'il en soit de leur signification, il est cer-

tain, d'après le langage de la Genèse, que Messa se trouvait en Arabie. Tout le monde est d'accord sur ce point; les sentiments sont divers lorsqu'il s'agit de déterminer la situation précise de Messa. Bochart, *Phaleg*, II, 30, *Opera*, Liège, 1692, t. I, col. 144, a cru reconnaître Messa dans la Μοῦσα de Ptolémée, VI, 8 (Μοῦζα d'Arrien, *Peripl.; Muza* de Pline, *H. N.*, VI, 23), port de mer bien connu à l'époque classique, dans l'Arabie méridionale, au nord du détroit de *Bab el-Mandeb*, non loin de la Moka actuelle, sur la mer Rouge. Voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, au mot *Muza*, t. II, 1857, p. 379. Gesenius, *Thesaurus*, p. 823, et autres commentateurs, Winer, *Realwörterbuch*, 3e édit., t. II, p. 85; *Calwer Bibellexicon*, 1885, p. 580, au lieu de placer Messa au sud-ouest de l'Arabie en font, au contraire, la frontière septentrionale du pays occupé, d'après eux, par les Jectanides, voir JECTAN, t. III, col, 1215, et l'identifient avec la Mésène des anciens, située à l'embouchure du Tigre. Philostorge, *H. E.*, III, 7, *Patr. gr.*, t. LXV, col. 489, la décrit en ces termes : « Avant de se jeter dans la mer, (le Tigre) qui a uni ses eaux à celle de l'Euphrate, se divise en deux grands fleuves. Il se déverse ensuite dans la mer de Perse (ou Golfe persique) par deux embouchures fort éloignées l'une de l'autre, enfermant entre ses deux bras un long espace de terre; c'est là qu'habite le peuple appelé du nom de Méséniens (ἔθνος τῶν Μεσηνῶν). » Cf. Dion Cassius, LXVIII, 28. Cette position paraît trop septentrionale, si l'on s'en rapporte aux explorateurs récents de l'Arabie qui fixent le domaine des Jectanides dans l'Arabie méridionale, entre le Yémen de nos jours à l'ouest et le Hadramaut à l'est. Cf. Zeller, *Biblisches Wörterbuch*, 2 in-8o, Karlsruhe, 1884, t. I, p. 71-72. Éd. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, in-8o, Berlin, 1890, t. II, p. 336, 420, 437, identifie Massa, Gen., XXV, 14, avec *Maciya*, près du Djébel *Šammar*, dans l'Arabie centrale, et pour lui, Massa, Gen., XXV, 14; Mes, Gen., X, 23, et Messa ne sont qu'un même nom écrit de trois façons différentes. Cette identification des trois noms n'est pas admissible. Voir MÈS, col. 1013. Mais, quoi qu'il en soit de ce point, rien n'empêche d'admettre, conformément à son opinion, que le Djébel *Šammar* fut la limite septentrionale de la région habitée par les Jectanides qui auraient occupé le pays, au sud de cette montagne, jusqu'à Séphar, placé par lui dans l'Arabie méridionale. Voir SÉPHAR. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8o, Giessen, 1850, p. 182, a identifié Messa avec *Biseha*, dans le Yémen septentrional, au sud-ouest de la Mecque; c'est une pure hypothèse. E. Kautzsch, dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 1893, t. I, p. 764. Le problème de l'identification de Messa n'est pas encore résolu d'une manière certaine.

F. VIGOUROUX.

2. **MESSA** (hébreu : *Massâh*). D'après la Vulgate, lorsque le grand-prêtre Joïada voulut faire sacrer dans le Temple le jeune roi Joas, il donna cet ordre aux gardes, après leur avoir assigné leurs postes : « Vous garderez la maison de Messa. » IV Reg., XI, 6. Le traducteur a pris, dans ce passage, un substantif commun pour un nom propre; מַסָּח, *massâh*, de *nâsah*, « arracher, repousser, chasser, » signifie l'action d'éloigner, de repousser et le membre de phrase doit se traduire : « Vous veillerez à la garde de la maison (du Temple) pour en empêcher l'entrée. »

MESSAL (hébreu : *Miš'âl;* Septante : Μαασά), ville d'Aser. Jos., XIX, 26. Dans Jos., XXI, 30, et I Par., VI, 74, la Vulgate écrit ce nom Masal. Voir MASAL, col. 830.

MESSALÉMETH (hébreu : *Mešullémét*, « amie [de Dieu], » Gesenius, *Thesaurus*, p. 1426; Septante : Μεσολλάμ), fille d'Harus (t. III, col. 443), de Jétéba, ville dont le site est inconnu (t. III, col. 1518). Elle épousa le roi de Juda Manassé et fut la mère d'Amon qui succéda à son père sur le trône. IV Reg., XXI, 19. Le nom de cette reine est le féminin du nom propre *Mešullâm* (Vulgate : *Mosollam*) qui est fréquent dans l'Ancien Testament. L'historien sacré donne, avec le nom de son père, l'indication du lieu d'origine, ce qui n'avait pas eu lieu pour les reines-mères qui l'avaient précédée, mais qui se reproduit pour toutes celles qui suivent.

MESSE, sacrifice de la loi nouvelle qui est offert par le prêtre sur l'autel et consiste dans l'oblation non sanglante du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les apparences du pain et du vin.

I. NOM. — 1o *Étymologie*. — Le nom de *messe* ne se lit pas dans l'Écriture; il tire son origine du *missa* de l'*Ite, missa est*, qui correspond à la formule des anciennes liturgies orientales grecques : Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ πορευθῶμεν, « partons dans la paix du Christ. » Le mot *missa* lui-même est expliqué de manières diverses. Baronius, *Ann. eccles.*, édit. d'Anvers, 1612, t. I, an. 34, n. LXI, p. 160, le fait venir du mot hébreu מִסָּה, *missâh*, auquel un grand nombre de traducteurs et de commentateurs donnent le sens d' « oblation », « offrande, » dans Deut., XVI, 10 (Vulgate, *oblatio*). On a voulu faire dériver aussi *missa* du grec μύησις, « initiation, institution; » d'autres mots encore. On admet communément aujourd'hui que *missa* est un substantif ayant le sens de *missio*, « envoi, » cf. Suétone, *Calig.*, 25, contrairement à l'opinion de ceux qui le prennent comme participe en sous-entendant un substantif, *hostia, concio*, etc. On le trouve avec le sens de « renvoi » dans la *Peregrinatio* publiée sous le nom de sainte Sylvie par Fr. Gamurrini, in-4o, Rome, 1887, p. 89 : *Facit oblationem (episcopus), mane sabbato, jam ut fiat missa*. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., 1898, p. 473. Voir Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, édit. Vincent De-Vit, t. IV, 1868, p. 143; S. Avit, *Epist. I*, t. LIX, col. 199-200 et la note; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis*, édit. Henschel, t. IV, 1845, p. 433; Rohaut de Fleury, *La messe, études archéologiques*, t. I, 1883, p. 46; N. Gihr, *Das heilige Messopfer*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 314.

2o *Emploi*. — Le nom de *missa* paraît avoir été en usage dès le second siècle dans l'Église latine. Il est employé incontestablement avec cette signification au IVe siècle par saint Ambroise. Il écrivait à sa sœur Marcelline, *Epist.*, XX, 4, t. XVI, col. 995 : *Ego mansi in munere, missam facere cœpi*. Dans un sermon pour le carême, attribué à ce saint docteur, *Serm.*, XXV, 5, t. XVII, col. 656, nous lisons : *Qui juxta Ecclesiam est et occurrere potest, quotidie erudiat missam*. Cf. au Ve siècle, Paulin Petricordiensis, *Vita Martini*, IV, vers 69, t. LXI, col. 1039. Depuis saint Grégoire le Grand, le mot *missa* est devenu généralement dans l'Église latine le terme employé pour désigner le saint sacrifice.

3o *Nom de la messe dans le Nouveau Testament*. — Dans le Nouveau Testament, la messe est appelée « la fraction du pain », ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου, *fractio panis*, Act., II, 42; cf. Luc., XXIV, 35 (Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24), à cause de la communion, pour laquelle on rompait le pain consacré et qui en était une des parties principales. Voir aussi Act., XX, 7, 11; XXVII, 35; I Cor., X, 16. Saint Paul, I Cor., XI, 20, appelle aussi le sacrifice eucharistique κυριακὸν δεῖπνον (Vulgate, *dominica cæna*, « le souper du Seigneur, » à cause du souper ou de la Cène, pendant laquelle le Seigneur avait institué le sacrifice de la Loi nouvelle). Dans la *Didachê*, IX, 3, 4, édit. Harnack, 1884, p. 30, le sacrifice eucharistique est simplement appelé κλάσμα, « fraction du pain. » Cf. XIV, 1, p. 53.

II. INSTITUTION. — 1o Le sacrifice de la messe avait été préfiguré dans l'Ancien Testament par la Pâque ou im-

molation de l'agneau pascal et prophétisé par Malachie, I, 10-11 :

Lequel d'entre vous fermera les portes
Pour que vous n'allumiez pas inutilement le feu sur mon autel?
Je ne prends aucun plaisir en vous, dit Jéhovah Sabaoth,
Et je n'agrée point l'offrande de vos mains.
Car du lever du soleil à son couchant
Grand est mon nom parmi les nations,
Et en tout lieu on offre de l'encens à mon nom
Et une offrande (hébreu : *minḥâh*) pure,
Car grand est mon nom parmi les nations,
Dit Jéhovah Sabaoth — (Traduction sur l'hébreu).

Ce sacrifice, cette offrande pure, qui doit être offert en tout lieu et parmi les nations, non plus seulement à Jérusalem, c'est un sacrifice non sanglant, une *minḥâh*; consistant en une oblation de farine, Exod., XXIX, 40, Num., XXVIII; de pain sans levain, Lev., II, 4, ou d'épis de blé broyés et rôtis. Lev., II, 14. Notre-Seigneur réalisa la prophétie en instituant le jeudi saint le sacrement de l'Eucharistie où il changea le pain et le vin en son corps et en son sang et en donnant à ses Apôtres et à leurs successeurs l'ordre et le pouvoir d'offrir partout dans la suite des temps le même sacrifice. « J'ai appris du Seigneur ce que je vous ai aussi enseigné, dit saint Paul, I Cor., XI, 22-25, c'est que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps qui sera livré pour vous (la plupart des manuscrits grecs portent simplement : qui est pour vous); faites ceci en mémoire de moi. De même, après avoir soupé, [il prit] le calice et dit : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi. » Cf. Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 19-20. Le concile de Trente, sess. XXII, can. 2, a donné l'interprétation authentique des paroles : « Faites ceci en mémoire de moi. » *Si quis dixerit illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anathema sit.* Pour les détails de l'institution, voir CÈNE, t. II, col. 408. Cf. G. Bickell, *Messe und Pascha. Der apostolische Ursprung der Messliturgie und ihr genauer Anschluss an die Einsetzungsfeier der h. Eucharistie durch Christus*, in-8°, Mayence, 1872, p. 77-78; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, 2 in-8°, Gand, 1884, t. II, p. 398-437.

III. RITES PRIMITIFS. — Conformément aux ordres du Seigneur, les Apôtres offrirent le saint sacrifice de la messe, après la Pentecôte, à Jérusalem, avant leur dispersion dans le monde, Act., II, 42, 46, et divers passages du Nouveau Testament nous apprennent de quels rites ils firent usage dans sa célébration. Ils reproduisirent les diverses circonstances de la Cène dont le sacrifice chrétien était le mémorial et le renouvellement. Ce sacrifice était uni, de même qu'à la Cène, à un repas qu'on appela « le repas du Seigneur », I Cor., XI, 20, comme on l'a vu plus haut. Le repas lui-même, d'après l'opinion d'un grand nombre de commentateurs, ne tarda pas à prendre le nom d'agape (ἐν ταῖς ἀγάπαις [Vulgate, *in epulis suis*], Judæ, 12). Voir AGAPES, t. I, col. 260. La « fraction du pain » ou le sacrifice eucharistique, « l'eucharistie, » ainsi que le traduit la version syriaque dans les Actes, II, 42, avait lieu le soir, comme au moment de son institution, Act., XX, 7; cf. S. Justin, *Apol. I*, 26, t. VI, col. 379, à la clarté des lampes selon l'usage juif, Act., XX, 8, tantôt dans une maison et tantôt dans un autre (κατ' οἶκον, *circa domos*), Act., II, 46, ou bien dans un local spécial (ἐν ἐκκλησίᾳ), I Cor., XI, 18, le lendemain du jour du sabbat ou dimanche (ἐν δετῇ μιᾷ των σαββάτων). Act., XX, 7. Cf. *Didachê*, XIV, 1 (κατὰ κυριακήν), p. 53. La cérémonie sacrée était accompagnée d'une prédication des Apôtres, Act., II, 42; XX, 7; on priait, Act., II, 42, et l'on chantait des Psaumes (αἰνοῦντες τον Θεόν, *collaudantes Deum*). Act., II, 47; cf. Eph., V, 19. On faisait aussi le dimanche une collecte pour les pauvres, I Cor., XVI, 2, mais la partie essentielle de l'acte liturgique, c'était la fraction du pain, c'est-à-dire la consécration du corps et du sang de Notre-Seigneur, Act., II, 42, 46; XX, 7, suivie de la communion, ainsi que le montre le langage de saint Paul. « Le calice de bénédiction que nous bénissons, dit l'apôtre, I Cor., X, 16, n'est-il pas la communion au sang du Christ? et le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au corps du Christ? » Ce langage indique clairement que les fidèles qui assistaient aux saints mystères y faisaient la sainte communion. Cf. I Cor., XI, 27. Tels sont les rites primitifs de la messe qui se developpèrent peu à peu dans les premiers siècles et formèrent les diverses liturgies de l'Église. — Pour la bibliographie, voir N. Gihr, *Das heilige Messopfer*, 1887, p. IX-XIV; Id., *Le saint sacrifice de la messe*, trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1894, t. I, p. IX-XV; A. Legendre, *L'Église naissante et l'Eucharistie*, dans la *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, t. XI, décembre 1901, p. 194-202.

F. VIGOUROUX.

MESSIANIQUES (PROPHÉTIES). Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1429-1436, et MESSIE.

MESSIE (hébreu : *mâšiaḥ*; Septante : Χριστός; Μεσσίας, dans Joa., I, 42; IV, 25 : de l'araméen *mešiaḥ*, avec redoublement de la seconde consonne; Vulgate : *Christus*, *Messias*), nom sous lequel le Sauveur a été attendu et ensuite connu. Le mot vient du verbe *mâšâh*, « oindre, » consacrer par une onction et rendre apte à exercer une fonction théocratique, celle de prêtre, Exod., XXVIII, 41, celle surtout de grand-prêtre, Lev., IV, 3, 16, celle de prophète, III Reg., XIX, 16, et celle de roi israélite. I Reg., IX, 16; XV, 1, 17, etc.; Ps. XVIII (XVII), 51; XX (XIX), 7; LXXXIX (LXXXVIII), 39, 52; Lam., IV, 20; Hab., III, 3. Dans Isaïe, XLV, 1, le nom est même employé au sujet de Cyrus, à cause du rôle providentiel que ce prince eut à exercer à l'égard des Israélites.

I. JÉSUS-CHRIST MESSIE. — 1° Le *mâšiaḥ* par excellence est le Sauveur. Ps. II, 2; XLV (XLIV), 8; Dan., IX, 24. Notre-Seigneur fait allusion à ce nom quand il s'applique la prophétie d'Isaïe, LXI, 1, où il est dit : « Jéhovah m'a oint, » *mâšaḥ Yehovâh 'ôtî*. Luc., IV, 21. Voir CHRIST, t. II, col. 717. Dans les apocryphes juifs, on trouve les noms de Messie ou Oint, *Henoch*, XLVIII, 10; LII, 4; *Apoc. Baruch.*, XXIX, 3; XXX, 1, etc.; IV Esd., VII, 29, de Χριστὸς κυρίου, *Psal. Salom.*, XVII, 36; XVIII, 6, 8, et ceux de *ham-mâšiaḥ*, ou, en araméen, *mešiâḥ'*, et *malkâ 'mešiâḥ*, « roi Messie, » dans la Mischna, *Berachoth*, I, 5; *Sota*, IX, 15. Quand le mot Χριστός fut devenu nettement chrétien, Aquila traduisit l'hébreu *mâšiaḥ* par Ἠλειμμένος, qui également signifie « oint ». Cf. S. Jérôme, *In Is.*, XXVII, 13, t. XXIV, col. 314; *In Zach.*, XIV, 15; *In Mal.*, III, 1; IV, 6, t. XXV, col. 1534, 1565, 1578. Pour les Juifs, le nom de Messie désignait le même personnage que les appellations de « fils de l'homme », « élu, » « fils de Dieu, » « fils de David. » Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1438. — Les Talmudistes, *Bab. Sukka*, 52 *a*, ont supposé un Messie secondaire, « fils de Joseph » ou « d'Éphraïm », qui devait succomber dans la lutte contre les puissances adverses, tandis que le Messie supérieur, « fils de David, » devait régner. Il n'y a là qu'une fausse interprétation de deux passages bibliques, Deut., XXXIII, 17, et Zach., XII, 10. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 537. — Dans le *Testament des XII patriarches*, il est dit à plusieurs reprises que le Messie doit être à la fois de la tribu de Lévi et de celle de Juda. *Siméon*, 7; *Lévi*, 2; *Dan*, 5; *Gad*, 8; *Joseph*, 19. Le premier et le troisième de ces passages se retrouvent dans la version arménienne du *Testament*; on ne peut

donc guère soupçonner une main chrétienne d'avoir interpolé le texte grec dans le sens d'une double descendance du Messie, dans le but d'expliquer par son origine même son sacerdoce et sa royauté. La parenté de Marie avec Élisabeth, Luc., I, 36, ne prouve nullement qu'elle ait été de la tribu de Lévi. Saint Clément, *I ad Cor.*, 32, t. I, col. 271, dit bien que de Jacob sont sortis les prêtres et les lévites, le Seigneur Jésus selon la chair, les rois et les princes par la famille de Juda ; mais sa manière de parler ne suppose pas nécessairement la descendance lévitique du Messie. Aussi saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXIII, 4, 9, t. XLII, col. 468, 471, combat-il l'assertion de Faustus, prétendant que Joachim, père de Marie, était prêtre et par conséquent de race lévitique. Le renseignement fourni par le *Testament* est en somme contraire à toute la tradition chrétienne, qui rattache le Messie à la seule tribu de Juda. Cf. Schürer, *Geschichte*, t. III, 1898, p. 257. — Quand l'imposteur Barkochéba, « fils de l'étoile, » parut en Judée sous l'empereur Hadrien, les Juifs voulurent voir en lui le Messie, et le célèbre R. Akiba le reconnut comme tel. Cf. *Jer. Taanith*, IV, fol. 68 *d*.

2° Le nom de *mâsiaḥ*, « oint, » suppose une onction reçue par le Sauveur. Is., LXI, 1. Saint Pierre dit que le Père a oint Jésus, Act., IV, 27, qu'il l'a oint dans le Saint-Esprit et dans la puissance. Act., X, 38. L'Évangile ne mentionne aucune onction matérielle reçue par Notre-Seigneur durant sa vie. Il s'agit donc ici d'une onction spirituelle, analogue, bien que très supérieure, à celle que reçoivent de Dieu même les chrétiens. I Joa., II, 20, 27. Cette onction a pour auteur l'Esprit-Saint, que l'Église, dans le *Veni Creator*, appelle *spiritalis unctio*. Le Saint-Esprit a oint le Sauveur au moment de son incarnation, Luc., I, 35 ; Matth., I, 20, et au jour de son baptême. Matth., III, 16 ; Marc., I, 10 ; Luc., III, 22 ; Joa., I, 32, 33. Du texte de l'Épître aux Hébreux, I, 9, quelques Pères ont conclu que le Fils de Dieu était « oint » même avant son incarnation ; d'autres ont cru que l'onction ne se rapportait qu'à sa nature humaine. Cf. Petau, *De incarn. Verbi*, XI, VIII, 1-13. Celui-ci résume ainsi leur enseignement, *De incarn.*, XI, IX, 1 : « L'onction et le titre de Christ conviennent l'un et l'autre proprement et directement au Fils de Dieu et à la personne du Verbe, non à cause de la nature divine, mais à cause de l'humanité qu'il a prise, de même que la faim, la soif, la fatigue, la douleur, la mort sont attribuées au Verbe et à Dieu, mais en tant qu'homme ou incarné. Ainsi se concilient entre eux les anciens, attribuant les uns à Dieu même, les autres à l'homme et plusieurs aux deux ensemble, le nom de Christ et l'onction qu'il signifie. » L'onction de l'Esprit-Saint a été complète et parfaite dès le premier instant de l'incarnation du Sauveur. Celui-ci ne pouvait être moins favorisé sous ce rapport que son précurseur. Luc., I, 15. L'onction qui se fit au baptême, sans pouvoir rien ajouter à la première, eut pour but de fournir un signe visible à Jean-Baptiste, Joa., I, 32, 33, et de marquer le début du ministère public du Sauveur, qui, à dater de ce moment, se mit à prêcher, à faire des miracles, à choisir ses disciples, en un mot, à exercer ses fonctions sacerdotales. Cf. Petau, *De incarn.*, XI, IX, 8-14. — Pour les prophéties messianiques, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1429-1434.

3° En vertu de l'onction divine qui le constitue Messie, Jésus devient le fondateur et le chef du royaume de Dieu. Dans les psaumes II et LXXII (LXXI), le Messie avait été annoncé comme le roi établi par Jéhovah sur Sion pour régir tous les peuples dans la justice et la paix. L'idée d'un royaume gouverné spirituellement par l'oint du Seigneur remontait donc à l'Ancien Testament. L'ange annonça à Marie que son fils régnerait sur la maison de Jacob, Luc., I, 32, et ensuite il avertit les bergers que celui qui venait de naître était le Christ Seigneur. Luc., II, 11. Il est appelé par les Mages « roi des Juifs », par Hérode « le Christ », et par les princes des prêtres, répétant la prophétie de Michée, « le chef qui doit paître Israël. » Matth., II, 2, 4, 6. Ces trois dénominations désignent équivalemment le même personnage, et ce personnage est si bien fait pour régner qu'Hérode voit en lui un compétiteur et prend ses mesures pour le supprimer. A la synagogue de Nazareth, Notre-Seigneur lit le début du texte d'Isaïe, LXI-LXII, qui annonce le nouveau royaume sous une forme allégorique, et il se présente lui-même comme l'oint, le Messie, qui procure l'accomplissement de la prophétie et, par conséquent, vient fonder le royaume attendu. Luc., IV, 17-21. Aux envoyés de Jean, qui l'interpellent pour savoir s'il est le Messie, il répond en citant les miracles qu'il a opérés, Matth., XI, 3-6, et qu'Isaïe, XXXV, 5, 6 ; LXI, 1-5, avait prédits dans ses descriptions de la restauration d'Israël. De même, quand les Juifs le mettent en demeure de déclarer s'il est le Messie, il les renvoie au témoignage des œuvres qu'il opère au nom de son Père, et qui ont été marquées par les prophètes comme caractéristiques du nouveau royaume. Joa., X, 24-26. C'est en effet au nom de son Père qu'il fonde et régit ce royaume ; voilà pourquoi saint Pierre dit aux Juifs, en parlant de Jésus, que Dieu l'a fait « Seigneur et Christ ». Act., II, 36. Pendant sa passion, le Sauveur revendique pour lui-même le titre de Messie, que les membres du sanhédrin identifient avec celui de « Fils de Dieu ». Matth., XXVI, 63, 64 ; Marc., XIV, 61, 62 ; Luc., XXII, 66-70. Au tribunal de Pilate, ceux-ci l'accusent de se donner comme le Christ-Roi, Luc., XXIII, 2, si bien que le magistrat romain, prenant ce titre dans son sens temporel, demande à Jésus s'il est roi des Juifs. Luc., XXIII, 3 ; Joa., XVIII, 33. Le Sauveur répond affirmativement, mais explique que le royaume dont il est roi n'est pas d'institution humaine et ne se défend pas par des moyens humains. Pilate en comprend assez pour conclure que ce royaume ne menace pas l'autorité romaine et décider qu'il n'y a pas là motif à condamnation. Joa., XVIII, 36-38. Il retient cependant le nom de Christ ou de Messie comme équivalant à celui de roi des Juifs, Matth., XXVII, 17, 22 ; Marc., XV, 9, 12, et c'est sous ce dernier titre, que les princes des prêtres remplacent par celui de Fils de Dieu, Joa., XIX, 7 ; Matth., XXVII, 42, 43, que Jésus est insulté et crucifié. Joa., XIX, 3, 19, 21. Le bon larron est le dernier à faire mention du royaume pendant la vie du Sauveur. Luc., XXIII, 42. Notre-Seigneur est donc celui qui a été oint pour être roi, chef du royaume spirituel, l' « oint de Jéhovah », le « Fils de Dieu », établi roi sur Sion pour dominer sur toutes les nations. Ps. II, 2-9. Voir ROYAUME DE DIEU.

II. IDÉE DU MESSIE CHEZ LES JUIFS CONTEMPORAINS DE JÉSUS-CHRIST. — 1° Pour annoncer le règne du Messie futur, les prophètes avaient employé des expressions grandioses qui, à première vue, pouvaient éveiller l'idée d'une domination temporelle. Is., XXXV, 10 ; XL, 9-11 ; XLI, 1, 2 ; XLV, 22-25 ; LX, 1-22, etc. Successivement victimes de la captivité et ensuite de la domination étrangère, les Israélites furent naturellement portés à chercher une consolation dans l'espoir du brillant avenir promis par les prophéties. Le joug de l'oppression politique pesait durement sur eux ; ils y étaient d'autant plus sensibles que, fiers des faveurs divines dont ils avaient jadis été l'objet, ils s'imaginaient que leur titre de « peuple choisi », Is., XLI, 8, 9, constituait pour eux un droit à l'indépendance nationale et même à l'hégémonie universelle. Cf. Matth., III, 9. « Nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël, » Luc., XXIV, 21, disent les disciples d'Emmaüs en parlant de Jésus. « Seigneur, est-ce maintenant le temps où vous rétablirez le royaume d'Israël ? » répètent les Apôtres en se rendant à la montagne des Oliviers d'où Jésus doit s'élever au ciel. Act., I, 6. Le joug du péché, dont les prophètes avaient eu surtout en vue de prédire la délivrance, se faisait

beaucoup moins sentir au commun des âmes. Les Israélites s'étaient habitués en conséquence à concevoir et à attendre un Messie qui les débarrassât de ce dont ils souffraient le plus, la sujétion à l'étranger.

2° A l'époque de Notre-Seigneur, les anciennes prophéties recevaient généralement des docteurs une interprétation conforme à cette idée. Le Messie devait être un roi temporel, un dominateur terrestre que Dieu susciterait, auquel il prêterait sa puissance et qu'il revêtirait de sainteté. C'est ce qu'enseignent les *Psaumes de Salomon,* XVII, 23-46, qui datent de l'époque de Pompée, le quatrième livre d'Esdras, le livre d'Hénoch, et les autres apocryphes de l'époque. A la venue du Messie, les puissances adverses doivent s'élever contre lui. *Orac. Sibyll.,* III, 663; IV Esd., XIII, 33-36; *Henoch,* XC, 16. L'antéchrist, I Joa., II, 18, 22; IV, 3; II Joa., 7, appelé plus tard par les rabbins Armilus, c'est-à-dire Romulus; cf. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums,* 1895, et le compte rendu de cet ouvrage par Kaufmann, dans *Der Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums,* t. XL, 1896, p. 134, était comme la personnification de toutes ces puissances ennemies. Daniel, XI, 1-45, pouvait servir de base à cette donnée. On trouvait dans Joel, III, l'annonce du châtiment qui devait anéantir tous ces ennemis d'Israël. Rien de plus formel que cette conviction dans les apocryphes, et rien de plus populaire que cette assurance. Cf. *Assumpt. Mosis,* X; *Henoch,* XC, 18-37; *Psal. Salom.,* XVII, 27, 39; *Apoc. Baruch,* XXXIX, 7-XL, 2; LXX, 9; LXXII, 2-6, etc. L'extermination doit se faire par les armes, ou par un jugement solennel, IV Esd., XIII, 28, 38; *Apoc. Baruch.,* XL, 1, 2; XLVI, 4-6; LII, 4-9; LV, 4; LXI, 8, 9; LXII, 4-9, et un ange doit intervenir pour exercer cette vengeance divine. *Apoc Baruch.,* LXII, 10, 11. On lit dans les Targums de Jonathan sur Is., X, 27, du pseudo-Jonathan et de Jéruschalmi sur Gen., XLIX, 11 : « Les peuples seront broyés par le roi Messie... Qu'il est beau le roi Messie qui doit surgir de la maison de Juda! Il ceint ses reins, s'avance dans la plaine, engage le combat contre ses ennemis et met à mort les rois. » La conséquence de cette lutte victorieuse, c'était l'établissement à Jérusalem d'un grand royaume établi par Dieu même et qui devait dominer le monde entier. On appelait ce royaume « le grand royaume du roi immortel ». *Orac. Sibyll.,* III, 47, 48; cf. *Psal. Salom.,* XVII, 4; *Assumpt. Mosis,* X, 1, 3. Le Messie était destiné à tenir en main « le sceptre de toute la terre », *Orac. Sibyll.,* III, 49, et Israël devait avoir le bonheur de « monter sur le cou et sur les ailes de l'aigle », *Assumpt. Mosis.,* X, 8, allusion probable à une victoire définitive sur les Romains. Saint Jérôme, *In Joel,* III, 8, t. XXV, col. 982, rappelle ces idées encore en faveur parmi les Israélites de son époque : « Les Juifs se promettent ou plutôt rêvent qu'au dernier temps il seront rassemblés par le Seigneur et ramenés à Jérusalem; et, non contents de ce bonheur, ils affirment que Dieu même livrera en leurs mains les fils et les filles des Romains, pour que les Juifs les vendent, non aux Perses, aux Éthiopiens et aux autres nations voisines, mais à un peuple éloigné, les Sabéens. » Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1436-1439; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* t. II, p. 530-540; de Broglie, *Les prophéties messianiques,* Paris, 1904, t. I, p. 23-41.

3° Le Messie qui devait accomplir ces hauts faits viendrait de Dieu; mais on ignorait de quelle manière il apparaîtrait. Joa., VII, 27. On croyait à une apparition soudaine, et il est possible que Satan ait exploité cette croyance dans une de ses tentations, quand il proposa au Sauveur de se jeter du haut du Temple et de se laisser porter par les mains des anges. Matth., IV, 5, 6; Luc., IV, 9-11. On comprenait aussi que le Messie ferait reconnaître la divinité de sa mission par des miracles extraordinaires. Après la multiplication des pains, les Juifs comparent Jésus à Moïse, mais attendent de lui quelque chose de plus fort que ce miracle. Joa., VI, 30. D'autres réclament un signe dans le ciel. Matth., XVI, 1; Marc., VIII, 11; Luc., XI, 16. On n'excluait pas cependant des miracles plus humbles. On lit dans la Mischna, *Sanhedrin,* 98 : « Quand le Messie doit-il venir? — Demande-le-lui à lui-même. — Mais où le trouver? — Tu le trouveras à la porte de la ville, au milieu des pauvres et des malades.» Cf. Matth., XI, 4, 5; Luc., VII, 22; Joa., VII, 31.

4° Cette conception d'un Messie temporel, puissant, libérateur politique de son peuple et vainqueur des nations, apparaît continuellement dans l'Évangile. Hérode redoute un Messie de cette nature quand il se dispose à faire périr l'Enfant Jésus. Matth., II, 13. A la suite de la multiplication des pains au désert, les Galiléens croient avoir trouvé en Jésus le Messie temporel qu'ils attendent et ils songent à s'emparer de lui pour le faire roi, Joa., VI, 15, c'est-à-dire pour l'obliger à prendre le rôle politique conforme à leurs désirs. A Jérusalem, les Juifs s'indignent de la prétention de Jésus à être le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Messie, lui qui leur semble si méprisable et en qui ils ne voient aucune aptitude à réaliser les aspirations nationales. Les pharisiens le rejettent parce qu'il n'est pas assez Messie, c'est-à-dire chef politique disposé à soulever la nation contre les Romains; les sadducéens le repoussent parce qu'il est trop Messie, c'est-à-dire promoteur d'un nouvel ordre de choses menaçant pour les situations acquises. Les uns et les autres s'entendent pour le trouver dangereux au point de vue politique. Joa., XI, 48. Le peuple cependant, surtout celui qui est étranger à Jérusalem, ne comprend rien à leurs calculs et ne partage pas leur antipathie; il serait disposé à voir en Jésus le Messie et à prendre parti pour lui. Matth., XXI, 9; Marc., XI, 9-10; Luc., XIX, 38. « Bénie la royauté de notre père David, qui arrive. » Marc., XI, 10. Néanmoins, devant Pilate, ses ennemis l'accusent de tendances politiques, très conformes à l'idée qu'ils se faisaient du messianisme : il est roi des Juifs, Joa., XVIII, 33; il met tout le peuple du pays en révolution, Luc., XXIII, 5; il est le Christ, le Messie, Matth., XXVII, 22; en se faisant roi, il se met en révolte contre César, Joa., XIX, 12, et les Juifs ne veulent avoir d'autre roi que César. Joa., XIX, 15, affirmation suggérée à une foule haineuse par les meneurs du sanhédrin, mais radicalement opposée au vœu de la nation, comme le montreront les soulèvements qui vont aboutir à la guerre de Judée et à la ruine de Jérusalem. Ainsi les Juifs attendent un Messie temporel, qui réalise leurs idées d'indépendance et de domination. Rome le sait, et, en conséquence, gouverne d'une main ferme et parfois brutale la remuante nation. En Jésus se trouvent les caractères de Messie humble, souffrant et spirituel, auxquels la plupart des Juifs ne veulent prêter aucune attention; par contre, les caractères de Messie temporel et dominateur, rêvés par les Juifs, lui font défaut, au moins au sens que ceux-ci entendent. Leur déception aboutit à cette solution singulière : comme Jésus n'est pas, vis-à-vis des Romains, ce qu'ils voudraient qu'il fût, ils le rejettent; mais c'est précisément en l'accusant d'être ce qu'il n'a jamais voulu être, malgré leurs désirs, qu'ils le font condamner par Pilate. Celui-ci, d'ailleurs, n'est pas dupe de leurs affirmations.

5° Lorsque par la suite les événements eurent déjoué toutes les prévisions d'Israël sur la venue du Messie, les docteurs expliquèrent le retard de son apparition par les péchés du peuple. Le Messie ne pouvait arriver que quand on ferait pénitence. « Si seulement tout Israël faisait pénitence en commun l'espace d'un jour, la délivrance par le Messie s'ensuivrait. Si Israël observait seulement deux sabbats de la manière qui convient, il serait immédiatement délivré. » *Sanhedrin,* 97 *a*; *Aboda sara,* 9 *a*. On finit par renoncer à toute attente, parce que la condition

supposée, la pénitence d'Israël, faisait défaut. « Maudits ceux qui se livrent aux calculs sur le Messie! Qu'arrive-t-il en effet? Il arrive que le Messie ne se presse nullement de justifier ces supputations imaginaires... Mais si Dieu attend, et si nous, nous attendons, qu'est-ce donc qui empêche le salut? C'est l'inflexible justice, ce sont nos péchés. Qu'Israël fasse pénitence et il sera sauvé; autrement, il ne le sera pas. » *Sanhedrin*, 98, 99. Cf. II Pet., III, 3-9. Plus tard, Maimonide et d'autres docteurs reconnurent que beaucoup des prophéties messianiques devaient être entendues en paraboles et en énigmes. Plusieurs avouèrent même que « toute l'œuvre du Messie est spirituelle et divine, mais non corporelle ». Cf. Eb. Hamel, *Ex Hos.*, III, 4, 5, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 1018. La grande erreur des contemporains de Notre-Seigneur fut que, pour la plupart, ils ne surent pas se placer à ce point de vue pour interpréter les anciennes prophéties. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu,* 2e édit., Paris, 1905, p. 1-54.

III. Réserve de Jésus vis-a-vis du titre de Messie. — 1° Il ne pouvait convenir au Sauveur de prendre publiquement un titre dont la signification était si étrangement faussée. Se présenter au peuple comme le Messie, c'était prendre officiellement la charge des revendications nationales, assumer un rôle politique dont Rome devait immédiatement s'inquiéter, et surtout reléguer à l'arrière-plan ce qui constituait la mission principale du Sauveur, la rédemption par la souffrance et la fondation du vrai royaume spirituel, le « royaume des cieux ». En heurtant ainsi de front l'opinion générale de ses contemporains, Notre-Seigneur savait qu'il se les aliénerait presque tous. Mais il ne pouvait, d'aucune manière, favoriser des prétentions absolument chimériques, basées sur une interprétation grossière, étroite et trop intéressée des prophéties. L'opposition qu'il allait ainsi susciter contre lui procurerait l'accomplissement de sa mission rédemptrice et dégagerait le royaume spirituel des liens du particularisme et de l'exclusivisme qui enchaînaient le messianisme conçu par les Juifs. Il fallait donc s'attendre à ce que Notre-Seigneur, sans nier sa qualité de Messie, en déclinât pourtant le titre dans les occasions où les auditeurs n'étaient pas en mesure de l'entendre correctement.

2° Pendant que Jean prêche et baptise, des émissaires du sanhédrin viennent lui demander s'il est le Christ. Jean répond que non, parle de celui qui doit venir et bientôt après le montre, sans pourtant le désigner formellement comme Messie. Joa., I, 25-30. Cette réserve n'empêche pas André de conclure et de dire à son frère Simon : « Nous avons trouvé le Messie. » Joa., I, 41. Nathanaël, informé à son tour, s'étonne que le Messie puisse venir de Nazareth; mais bientôt il reconnaît en Jésus « le Fils de Dieu, le roi d'Israël ». Joa., I, 41-49. Notre-Seigneur laisse dire, parce qu'il va garder à ses côtés ces premiers disciples et saura leur imposer le silence quand il sera nécessaire. A la Samaritaine, il déclare ouvertement que lui-même est le Messie attendu. Joa., IV, 25, 26. Les Samaritains concluent de sa prédication qu'il est le « Sauveur du monde ». Joa., IV, 42. L'antipathie qui les anime contre les Juifs ne leur permet pas de croire que le Messie puisse venir pour établir l'hégémonie politique de ces derniers. Notre-Seigneur déclare que le salut vient des Juifs, Joa., IV, 22; mais en se donnant comme le Messie, il sait qu'il ne court pas en Samarie les mêmes risques de fausse interprétation qu'en Galilée et en Judée. De fait, le titre que lui assignent les Samaritains est très correct, et, même pris dans un sens peu compréhensif, il indique au moins que les étrangers ne seront pas exclus d'un royaume dont les Juifs restreignent le bienfait à eux seuls.

3° Lorsque les envoyés de Jean-Baptiste viennent lui demander s'il est « celui qui doit venir », c'est-à-dire le Messie, Notre-Seigneur ne répond pas directement, mais équivalemment, en montrant qu'il fait les œuvres attribuées au Messie par le prophète. Matth., XI, 4, 5; Luc., VII, 21, 22. Encore a-t-il soin le plus souvent de prescrire le silence à ceux qui ont été l'objet ou les témoins d'un miracle qui pourrait révéler sa qualité de Messie. Cette défense est intimée au lépreux de Galilée, Matth., VIII, 4; Marc., I, 44; Luc., V, 14; à Jaïre et aux siens, après la résurrection de la jeune fille, Marc., V, 43; Luc., VIII, 56; aux deux aveugles, Matth., IX, 30; aux témoins de la guérison du sourd-muet, Marc., VII, 36; à l'aveugle de Bethsaïde. Marc., VIII, 26. Il ne veut pas que les démons, qui prétendent le connaître, disent qui il est. Marc., I, 34; Luc., IV, 41; Marc., III, 12. En voyant tant de miracles, les Galiléens se demandaient en effet : « N'est-ce pas lui le fils de David? » c'est-à-dire le Messie, Matth., XII, 23, et il ne fallait pas qu'ils arrivassent trop vite à une conclusion affirmative, étant donnée la signification politique qu'ils attachaient à ce titre. Au contraire, au démoniaque de Gérasa, qui veut le suivre après sa délivrance, Notre-Seigneur ordonne de s'en retourner chez lui et de publier le miracle dont il a été favorisé. Luc., VIII, 39. Le danger d'un messianisme politique n'existe pas en effet dans cette région païenne. En Judée et à Jérusalem, Notre-Seigneur ne porte pas de semblable défense à ceux qui sont les objets de sa bonté. Il accomplit des miracles parmi les Juifs précisément pour attirer leur attention. Mais, quel que soit l'éclat de ces miracles, guérisons du paralytique et de l'aveugle-né, résurrection de Lazare, il n'est pas à craindre que les Juifs acceptent comme Messie un homme qui répond si mal à leur idéal politique. A son entrée triomphale à Jérusalem, non seulement il laisse librement retentir autour de lui des acclamations d'un caractère nettement messianique, mais il oppose une fin de non-recevoir aux pharisiens, qui lui demandent de les faire cesser. Matth., XXVI, 9; Marc., XI, 9, 10; Luc., XIX, 38-40; Joa., XII, 13. C'est qu'alors le moment est venu pour lui de révéler tout ce qu'il est, malgré les conséquences qui vont résulter pour lui de cette révélation.

4° Interrogé par Jésus, Pierre lui déclare qu'il reconnaît en lui le Christ, le Messie. Matth., XVI, 16; Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20. Le Sauveur défend aux apôtres de publier ce qu'ils savent à ce sujet, et aussitôt, pour corriger les idées fausses que peut faire naître dans leur esprit ce titre de Messie, il leur annonce sa passion. Matth., XVI, 20, 21; Marc., VIII, 30, 31; Luc., IX, 21, 22. De fait, cette annonce leur semble si parfaitement contradictoire avec la revendication que Jésus vient de faire du titre de Messie, que Pierre manifeste un violent étonnement et se fait sévèrement rappeler à l'ordre. L'idée formulée par Pierre était à peu près générale parmi les Juifs. Saint Jean, XII, 37, 38, note qu'ils ne croyaient pas à « Qui a cru à notre parole? » c'est-à-dire à la prophétie de la passion qui commence par ces mots. Is., LIII, 1. Un Messie souffrant leur paraissait contradictoire et inconcevable. Voir Jésus-Christ, t. III, col, 1438, 3. C'était pour eux un scandale. I Cor., I, 23. Après la transfiguration, le Sauveur, qui s'apprête à revenir en Galilée, prescrit aux trois témoins du miracle de garder le silence, et, presque aussitôt après, il réitère l'annonce de sa passion. Matth., XVII, 9, 21; Marc., IX, 8-9, 30; Luc., IX, 36, 44. Pour les apôtres eux-mêmes, il y avait une contradiction irréductible entre ces deux termes, Jésus Messie et Jésus souffrant.

5° Il est donc incontestable que le Sauveur, pendant l'exercice de son ministère apostolique en Galilée, imposa aux témoins de ses miracles une véritable discipline du secret, à laquelle d'ailleurs on ne se soumettait pas toujours. Marc., I, 45; Matth., IX, 26; cf. Marc., V, 43; Matth., IX, 31; Marc., VII, 36. Cette discipline n'était pas commandée par une raison d'humilité, car Notre-Seigneur ne l'impose qu'en Galilée, et même, en une

circonstance, il ordonne de publier le miracle. Luc., VIII, 39. Elle avait pour but d'éviter une équivoque dangereuse et d'enlever à la mission du Sauveur tout caractère politique. Le nom de Messie « avait été en quelque sorte capté et confisqué par les pharisiens; discrètement ils le transformaient en un symbole politique, dans lequel ils incarnaient la libération prochaine, l'inauguration d'un règne sans fin, où les préoccupations morales et religieuses seraient à l'arrière-plan, où le temple et la loi seraient maintenus comme les principaux organes de purification et de sanctification ». Rose, *Études sur les Évangiles,* Paris, 1902, p. 181; *Évang. selon S. Marc,* Paris, 1904, p. XV-XXVIII. Cf. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien,* Gœttingue, 1901, et *Revue biblique,* 1903, p. 625-628. Répudiant la conception d'un messianisme politique, Notre-Seigneur devait écarter un nom qui, par suite d'une interprétation abusive, en était venu à impliquer cette conception.

IV. Revendication du titre de Messie. — 1° Notre-Seigneur revendique pour lui-même, devant le sanhédrin, le titre de Messie. On lui demande s'il est le Christ, Fils de Dieu. Il répond affirmativement et annonce qu'on verra le Fils de l'homme à la droite de Dieu et venant sur les nuées du ciel. Matth., XXVI, 63-64; Marc., XIV, 61-62. Ce Fils de l'homme apparaissant sur les nuées du ciel avait été prédit par Daniel, VII, 13-14. Les Juifs croyaient qu'il viendrait en effet, dans l'appareil de la gloire et de la puissance, pour abattre leurs ennemis. C'était le Messie sur lequel ils comptaient. Notre-Seigneur leur déclare qu'il est ce Messie et qu'en effet il viendra sur les nuées. Mais les conditions qu'il suppose ne sont pas les mêmes. Cette apparition glorieuse est précédée par celle du Messie humble et souffrant. Les Juifs ne veulent pas entrer dans cet ordre d'idées; ils accusent le Sauveur de blasphème et le condamnent à mort, procurant ainsi l'accomplissement d'une des conditions essentielles de la mission messianique. — La nécessité de cette condition est rappelée par l'ange aux saintes femmes, Luc., XXIV, 7, et surtout par le Sauveur ressuscité aux disciples d'Emmaüs : « Il a fallu que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât ainsi dans sa gloire. » Luc., XXIV, 26. Les disciples croyaient à la rédemption d'Israël, Luc., XXIV, 21, mais à une rédemption politique, telle que la comprenaient les pharisiens. Notre-Seigneur remet les choses au point en prenant lui-même le titre de Messie et en expliquant que la souffrance et la mort faisaient partie essentielle du programme messianique. Il revient encore sur cette importante question avant de monter au ciel. Il fait entendre à ses Apôtres que la passion et la mort du Messie ne sont pas des accidents fortuits, par lesquels la malice des hommes a cherché à entraver son œuvre, mais qu'ils entraient dans le plan divin révélé par les Écritures, et que la souffrance du Messie était indispensable à la réalisation de ce plan. Pour mieux les convaincre et les mettre à même de convaincre le monde à leur tour, il leur ouvre l'intelligence au vrai sens des Écritures. Luc., XXIV, 44-46. Notre-Seigneur se déclare donc Messie en faisant de ses souffrances non pas un obstacle dont il a triomphé, mais un moyen qu'il a employé pour justifier son titre.

2° Dans leurs prédications, les Apôtres ne cessent d'affirmer que Jésus est le Messie. Dès son premier discours, saint Pierre explique que les souffrances de Jésus ont été conformes « au dessein immuable et à la prescience de Dieu », et que Dieu l'a fait réellement « Seigneur et Messie ». Act., II, 23, 36. Aux Juifs de Thessalonique, saint Paul démontre par les Écritures que le Messie a dû souffrir et que le Messie, c'est Jésus. Act., XVII, 2, 3. Devant Agrippa, il défend la même thèse. Act., XXVI, 23. Dans ses épîtres, il associe presque continuellement le nom de Christ ou de Messie à celui de Jésus. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1424. Il insiste, dans sa prédication, sur le supplice du Sauveur et se plaît à parler du Messie crucifié, comme d'un dogme essentiel à l'économie de la religion chrétienne. I Cor., I, 23-24; II, 1-2; V, 7; Gal., VI, 14.

3° De ce que Jésus proclame devant le sanhédrin qu'un jour il reviendra sur les nuées du ciel, Matth., XXVI, 63, 64; Marc., XIV, 61-62, on n'est pas fondé à conclure qu'il ne sera Messie qu'à l'époque de cette apparition glorieuse. Les termes mêmes de l'interrogatoire ruinent cette hypothèse. Le grand-prêtre ne demande pas à Jésus s'il a la prétention d'apparaître un jour du haut du ciel comme le Messie attendu, mais si, dans le moment même, il est le Christ. Matth., XXVI, 63; Marc., XIV, 61. Dans la seconde séance du sanhédrin, les juges interpellent le Sauveur : « Si tu es le Christ, dis-le-nous. » Jésus rappelle que le Fils de l'homme sera assis à la droite du Dieu puissant. « Tu es donc le Fils de Dieu ? » répliquent les Juifs. « Vous le dites, je le suis, » répond-il. Luc., XXII, 66-70. Dans la pensée du sanhédrin, comme dans celle de Jésus, il ne s'agit donc pas d'un Messie futur, mais d'un Messie présent. C'est là précisément ce qui exaspère les Juifs. D'un homme qui promettait d'apparaître un jour sur les nuées du ciel, ils se seraient peu inquiétés; ils l'auraient attendu à l'œuvre. Il en était tout autrement pour eux de quelqu'un qui se donnait actuellement pour le Messie, et dont la vie se trouvait en contradiction si formelle avec leur attente. — De la parole de saint Pierre qui, après avoir annoncé aux Juifs la résurrection du Sauveur, ajoute que Dieu l'a fait « Seigneur et Christ », Act., II, 36, on ne peut pas déduire à meilleur droit l'idée que la dignité messianique n'aurait été conférée à Jésus qu'à sa résurrection. Pierre lui-même, pendant la vie mortelle du Sauveur, a solennellement reconnu en lui le Messie. Matth., XVI, 16; Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20. Il n'est pas admissible qu'il se contredise. Ce qui est vrai, c'est que ces Juifs, que les miracles et les affirmations du Sauveur n'ont pas convaincus de sa qualité de Messie, vont être obligés de se rendre à ce dernier argument, la résurrection certaine de celui qu'ils ont crucifié. En droit, Jésus a été « Seigneur et Christ » dès son incarnation; en fait, les Apôtres et un certain nombre de Juifs ne l'ont connu comme tel que durant sa vie publique. La foi de ces derniers est restée faible; à eux, comme à ceux qui n'ont pas encore cru, saint Pierre présente la résurrection comme le fait qui établit « avec certitude que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié ». Il ne dit nullement qu'il n'en soit ainsi que depuis la résurrection. Dans son second discours, saint Pierre dira aux Juifs qu'ils ont crucifié « l'auteur de la vie », et il leur explique qu'il fallait « que le Christ souffrît ». Act., III, 15, 18. Il est donc bien clair que, dans sa pensée, Jésus était « auteur de la vie » et « Christ » avant sa résurrection. — Voir Schöttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* t. II, *De Messia,* 1742; Mack, *Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu,* dans le *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1836, p. 3-56, 193-226; Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps,* Strasbourg, 1864, p. 1-68; Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei,* Florence, 1874; Schönefeld, *Ueber die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo,* Iéna, 1874; Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* Paris, 1878, p. 111-132; Briggs, *The Messiah of the Gospels,* New-York, 1894; *The Messiah of the Apostles,* 1895; Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu,* Paris, 1905, 2e édit., p. 77-217.

H. Lesêtre.

MESSMER Aloys, théologien catholique autrichien, né le 11 novembre 1822 à Nassereuth (Tyrol), mort à Albano le 23 août 1857. Après avoir fait ses premières études et la philosophie à Inspruck, de 1835 à 1843, il étudia la théologie à Brixen de 1843 à 1847, et après un

an de ministère, il devint professeur d'Écriture Sainte à Brixen de 1848 à 1856. On a de lui des poésies et des travaux scripturaires. Ces derniers sont : *Geschichte der Offenbarung,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1857 ; 2e édit., t. I, Inspruck, 1869 ; *Introductio in libros Novi Testamenti,* in-8°, Inspruck, 1858 ; *Erklärung des Johannes-Evangeliums,* in-8°, Inspruck, 1860 ; *Erklärung des ersten Korinther-Briefes,* in-8°, Inspruck, 1862 ; *Erklärung des Briefes an die Galater,* in-8°, Brixen, 1862 ; *Erklärung des Colosser-Briefes,* in-8°, Brixen, 1863. Ces quatre derniers ouvrages sont posthumes et furent publiés par J. C. Mitterrutzner, qui a aussi édité *Alois Messmer, ein Lebensbild gezeichnet nach dessen Tagebuch, Briefen,* von J. G. Vonbank, 2 in-8°, Brixen, 1860. — Voir Stanonik, dans *Allgemeine deutsche Biographie,* t. XXI, 1885, p. 500.

MESSULAM (hébreu : *Mešullâm ;* Septante : Μεσολλάμ ; *Alexandrinus :* Μεσσαλλήν), père d'Aslia (t. I, col. 1103) et grand-père de Saphan le scribe qui vivait du temps de Josias. IV Reg., XXII, 3. Le nom hébreu que la Vulgate écrit ici Messulam est ordinairement transcrit dans la version latine par Mosollam. Voir Mosollam.

MESURE, unité conventionnelle que l'on compare aux objets pour en connaître le rapport.

I. Nom. — 1° Le mot mesure, *mensura,* est employé dans la Vulgate pour traduire un certain nombre de mots hébreux, qui tous désignent une évaluation en nombre, en longueur, en poids ou en capacité. Ce sont les mots *mâdad,* qui signifie également mesure de longueur, Ezech., IV, 5 ; XL, 1 ; et mesure de capacité, Ruth, III, 15 ; *midâh,* qui est le terme le plus usité pour toute espèce de mesure, Exod., XXVI, 2, 8 ; Jos., III, 4 ; I Reg. (Sam.), VI, 25 ; VII, 9, 11, 37, etc. ; *mešurâh,* qui signifie mesure de capacité, Lev., XIX, 35 ; Ezech., IV, 11, 16 ; *tâknit, ṭokén, matkônét,* mesure, quantité, tâche, Exod., V, 8 ; XXX, 32, 37 ; XLV, 11 ; *šéqél,* sicle, poids, Exod., XXXVIII, 24 ; Num., III, 47, *šâliš,* dans une large mesure, Ps. LXXX (LXXIX), 6. Septante : ἐν μέτρῳ ; Vulgate : *in mensura.* Le mot grec qui désigne les mesures est le mot μέτρον, que la Vulgate traduit toujours par *mensura.* Matth., VII, 2 ; XXIII, 32 ; Marc., IV, 24 ; Luc., VI, 38 ; Joa., III, 34 ; Rom., XIII, 3 ; II Cor., X, 13, etc.

2° La Vulgate ajoute souvent le mot *mensura* au nom des mesures de longueur ou de capacité désignées par un nom propre et ayant une valeur déterminée : *mensura palmi,* Exod., XXXIX, 9, etc. ; *mensura gomor,* Exod., XVI, 18 ; *mensura ephi,* Ruth., II, 17 ; ou remplace par ce mot ceux qui désignent des mesures ayant en hébreu un nom spécial.

3° Les Septante donnent souvent la traduction des mesures hébraïques en mesures grecques. Ainsi le bath ou éphi est traduit par χοεύς, III (I) Reg., VII, 25 (26), 38 ; par χοῖνιξ, Ezech., XLV, 10, 11 ; par κοτύλη, Ezech., XLV, 14. Les mesures grecques portant ces noms étaient cependant loin d'équivaloir au Bath. Le χοεύς ne valait qu'environ 3l28, le χοῖνιξ, 4l37 ; la κοτυλή, 0l27. J. Wex, *Métrologie grecque et romaine,* trad. J. Monet, in-12, Paris, 1886, p. 26-27.

II. Mesures de longueur. — *I. dans l'Ancien Testament.* — Tous les peuples anciens ont emprunté les noms des mesures de longueur aux dimensions du corps humain, doigt, pied, coudée, palme ou paume, etc. Les Hébreux n'ont pas fait exception. Les mesures de longueur usitées chez eux étaient :

1° La **Coudée** (hébreu : *'ammâh ;* Septante : πῆχυς ; Vulgate : *cubitus*). La coudée était l'unité de mesure de longueur, sa valeur moyenne était la distance qui sépare le coude de l'extrémité du doigt du milieu. Elle était approximative et non exacte comme sont les mesures modernes. On distinguait deux sortes de coudées, la coudée vulgaire ou petite coudée et la coudée sacrée ou grande coudée. La coudée vulgaire mesurait 0^m450 environ et la coudée sacrée, 0^m525 Les Juifs se servirent aussi des coudées usitées chez les peuples voisins. La coudée commune chaldéenne et assyrienne mesurait environ 0^m499 et la coudée royale environ 0^m548. La coudée commune égyptienne était de 0^m450, la coudée royale de 0^m525. La coudée commune chez les Perses était de 0^m444, la coudée royale de 0^m532. Chez les Grecs la coudée attique, πῆχυς, était de 0^m444, la coudée olympique de 0^m480. En Asie-Mineure la coudée avait à peu près la mesure de la petite coudée babylonienne, 0^m495. La coudée romaine était l'équivalent de la coudée attique. Voir Coudée, t. II, col. 1060.

2° L'**Empan** (hébreu : *zéreṭ ;* Septante : σπιθαμή ; Vulgate : *palmus*) était la moitié de la coudée. Ce mot désigne la paume de la main ou plus exactement la distance comprise entre les extrémités du petit doigt et du pouce étendus. L'empan était l'unité de mesure chez les Chaldéo-Assyriens. Il est figuré sur la statue de l'architecte à la règle qui est au musée du Louvre. L'empan chaldéen mesure 0^m27425. Voir Coudée, t. II, col. 1061 ; Palme.

3° Le petit **Palme** (hébreu : *téfaḥ, tofaḥ ;* Septante : πῆχυς, Vulgate : *palmus*). Le *téfaḥ* était le tiers du *zéreṭ ;* c'était la largeur de la main ; il équivalait à quatre doigts ; aussi la Vulgate a-t-elle traduit ce mot par son équivalence, *quatuor digiti,* Ex., XXV, 25 ; XXXVII, 12 ; et même par *tres unciæ.* III (I) Reg., VII, 26. Voir Palme.

4° Le **Doigt** (hébreu : *'esba' ;* Septante : δακτύλος, Vulgate : *digitus*). Le mot hébreu n'est employé pour désigner une mesure que dans Jer., LII, 21. Il équivalait à l'épaisseur du doigt humain ou au quart du petit palme, soit environ à 0^m0218. Voir Doigt 2, t. II, col. 1462 ; Coudée, t. II, col. 1060.

5° Le **Gômed**. Ce mot n'est employé qu'une fois, pour déterminer la longueur de l'épée à deux tranchants d'Aod. Jud., III, 16. Les Septante le traduisent par σπιθαμή, la Vulgate par *palma manus.* On n'a aucun renseignement sur cette mesure.

6° La **Canne** (hébreu : *Qânéh ;* Septante : κάλαμος ; Vulgate : *calamus*), c'est la mesure dont se sert l'homme qui apparaît à Ézéchiel, pour évaluer les dimensions du Temple. Sa longueur est de six coudées et de six *tôfâh,* c'est-à-dire d'environ 3^m675. Ezech., XL, 5. Il est aussi question de cette mesure dans l'Apocalypse, XXI, 15-16. Voir Canne 2, t. II, col. 132 ; Coudée, t. II, col. 1060.

II. Mesures de longueur dans le Nouveau Testament. — 1° Le *Chemin du Sabbat,* Act., I, 12, qui équivalait à environ six stades, distance de Jérusalem au mont des Oliviers. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 6 ; *Bell. jud.,* V, II, 3 ; F. Blass, *Acta Apostol.,* in-8°, Gœttingue, 1895, p. 45. Voir Sabbat.

2° Le *Stade,* Luc., XXIV, 13 ; Joa., XI, 18, mesure grecque équivalente à 600 pieds grecs ou 625 pieds romains, c'est-à-dire à 185^m. Le stade est aussi employé comme mesure de longueur dans II Mach., XI, 5 ; XII, 10, 29. Voir Stade.

3° Le *Mille,* μίλιον, Matth., V, 41, mesure itinéraire romaine équivalente à mille pas, c'est-à-dire à environ 1480^m. Huit stades faisaient donc un mille. Voir Mille.

4° La *Brasse* (grec : ὀργυιά ; Vulgate *passus*), Act., XXVII, 28, mesure marine équivalente à la longueur comprise d'une extrémité à l'autre des deux bras étendus. La brasse des anciens équivalait à 1^m 85. Voir Brasse, t. I, col. 1910.

5° Le *Pas* est dans la Vulgate l'équivalent de deux coudées. Num., XXXV, 4.

III. Mesures de superficie. — L'*arpent* (hébreu : *ṣémed ;* Vulgate : *jugerum*). I Reg. (Sam.), XIV, 14 ; Is., V, 10. Les Septante, dans la traduction du passage d'Isaïe, font du *ṣemed* la mesure de terrain que peut cultiver une paire de bœufs en un jour. C'est aussi le sens du

mot *jugerum* en latin. Pline, *H. N.*, XVIII, III, 9. Il formait un rectangle de 28 800 pieds carrés romains ou 25 ares, 18 m. carrés, 9 décim. J. Wex, *Métrologie grecque et romaine,* trad. Monet, in-12, Paris, 1886, p. 21.

Le tableau suivant donne la valeur des mesures de longueur chez les hébreux. Les chiffres placés au-dessous de chaque nom indiquent combien il contient d'unités de la mesure suivante, le dernier chiffre est l'évaluation de la mesure en mètres. Cette évaluation est approximative.

Canne					3.217
6 1/2	1 Coudée				0,525
12	2	1 Zérat			0,262
36	6	3	1 Téfah		0,0875
144	24	12	4	1 Doigt.	0,0218

Mesures étrangères.

Stade, 600 pieds grecs, 625 pieds romains.	185m00
Mille, — —	1480m00
Brasse, — —	1m60
Sémed ou *jugerum,* arpent	2518m29

IV. Mesures de capacité. — *I. MESURES HÉBRAIQUES.* — Les mesures de capacité avaient la même contenance pour les solides et pour les liquides, quoique l'unité de mesure portât des noms différents.

1° L'unité de mesure pour les solides était l'*'Êfah,* Vulgate, *éphi,* qu'on croit généralement aujourd'hui avoir été emprunté par les Hébreux aux Égyptiens. On ne sait pas exactement sa contenance, on ne sait que sa valeur relative aux autres mesures de capacité. Voir Ephi, t. II, col. 1863.

2° L'unité de mesure pour les liquides était le *Bath,* équivalent à l'*éphi.* Ezech., XLV, 11, 14. Le *bath* n'est pas mentionné avant l'époque des rois. Ce mot est traduit dans les Septante par βαίθ, βάτος ou par des noms de mesures grecques. La Vulgate le traduit par *batus, metreta, amphora.* Voir Bath, t. I, col. 1506. On évalue approximativement la contenance du bath ou de l'éphi à 38l88.

3° Le *Hômér,* appelé *kôr* à partir de l'époque des rois, était équivalent à dix baths ou éphis, Ezech., XLV, 11, soit en mesures romaines à 30 *modii,* Lev., XXVII, 16; Is., V, 10, ou 388l80. Voir Cor, t. II, col. 954.

4° Le *Léték* ou demi-cor, valant par conséquent cinq baths ou éphis, Ose., III, 2.

5° Le *Ṣe'âh* (grec : σάτον; Vulgate : ordinairement *satum*) ou tiers d'éphi, Gen., XVIII, 6; I Sam. (Reg.), XXV, 18; III (I) Reg., XVIII, 32 (Vulgate : *aratiuncula*); IV (II) Reg., VII, 1, 16, 18 (Vulgate : *modius*); Is., XXVII, 8 (Vulgate : *mensura*). Le mot σάτον est la transcription grecque de la forme syro-chaldéenne, *sa'ta'*· Matth., XIII, 33; Luc., XIII, 21.

6° Le *Hin,* moitié du *se'âh* ou sixième de l'éphi. Le hin est d'origine égyptienne; il contenait chez les Hébreux 6l49. Voir Hin, t. III, col, 713.

7° Le *'Omer;* Vulgate : *gomor,* dixième partie de l'éphi. Exod., XVI, 36. L'*'iššârôn,* équivalent du gomor, servait à mesurer les solides et spécialement les farines. Il ne faut pas confondre le *ḥômer* ou cor avec l'*'ômer.* Voir Gomor, t. III, col. 273.

8° Le *Qab;* Vulgate : *cabus,* tiers du *hin,* sixième partie du *se'âh,* dix-huitième de l'éphi, d'une valeur d'environ 1l16. Voir Cab, t. II, col. 4.

9° Le *Lôg* (Septante : κοτύλη; Vulgate : *sextarius*). La contenance du log est assez difficile à déterminer. D'après la Vulgate et Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, II, 9, ce serait la soixante-douzième partie de l'éphi, la douzième du hin et le quart du cab, c'est-à-dire environ 0l50. Le log servait surtout pour les liquides. Voir Log, t. IV, col. 321.

II. MESURES ÉTRANGÈRES. — 1° Dans le dernier chapitre de Daniel, XIV, 2, dont il ne reste que le texte grec, il est question d'une mesure perse appelée ἀρτάβη. L'artabe équivalait au médimne attique, plus trois chénices, Hérodote, I, 192, c'est-à-dire à 55 litres. Polyen, IV, 3, 32, lui donne simplement la valeur du medimne, soit 51l79. C'était à peu près le sixième du *ḥômér.* Il servait surtout à mesurer les solides. Voir Artabe, t. I, col. 1038.

2° Le *Modius,* boisseau, mesure romaine, est mentionné dans le Nouveau Testament, Matth., V, 15; Marc., IV, 21; Luc., XI, 33. Mais il n'est pas question de sa capacité comme mesure. La Vulgate emploie ce mot pour traduire des mesures différentes, tantôt l'éphi, Lev., XIX, 36; Deut., XXV, 14, 15, etc., tantôt le *ḥômér,* Lev., XXVII, 16; Is., V, 10; tantôt le *se'âh.* IV (II) Reg., VII, 1, 16, 18. Parfois aussi elle donne l'équivalence des mesures hébraïques en *modii,* mais ces équivalences ne sont pas exactes, le *modius* latin ne correspondant à aucune mesure hébraïque. Voir Boisseau, t. I, col. 1840.

3° L'Apocalypse VI, 6, nomme la mesure grecque appelée *Chœnix,* Vulgate : *bilibris.* C'était la 48e partie du medimne, il contenait 1l079. Voir Chœnix, t. II, col. 712.

Les mesures de capacité peuvent être groupées d'après deux systèmes suivant leurs relations entre elles.

1° Le système décimal.

Chomer ou Cor		
10	Bath ou Éphi	
100	10	1 Gomor

2° Le système duo-décimal.

Ephi ou Bath				
3	1 Séâh			
6	2	1 Hin		
18	6	3	1 Cab	
72	24	12	4	1 Log.

Les valeurs de ces mesures sont indiquées dans le tableau suivant :

							litres
1 Cor.							338,29
10	1 Bath-Ephi						38,88
30	3	1 Séâh					12,99
60	6	2	1 Hin.				6,49
100	10	3 1/3	1 2/3	1 Gomor.			3,88
180	18	6	3	1 4/5	1 Cab		1,16
720	72	24	12	7 1/5	4	1 Log.	0,29

Mesures étrangères.

Chœnix	0l079

V. Métaphores tirées des mesures. — La Sainte Écriture emploie souvent d'une manière métaphorique le mot mesure. Avec mesure signifie tantôt parcimonieusement, Judith, VII, 11; Ezech., IV, 11, 16; Joa., III, 34, tantôt abondamment, Ps. LXXIX (hébreu, LXXX), 6; Is. XXVII, 8, pour indiquer la perfection du Tout-Puissant, Job, XI, 7-9, dit que sa mesure est plus longue que la terre et plus large que la mer. Dieu a donné à la vie humaine la largeur de la main. Ps. XXXVIII (hébreu, XXXIX), 6 (la Vulgate traduit : *mensurabiles posuisti dies*). Poids et poids, éphi et éphi, c'est-à-dire fausse mesure, odieuse à Dieu. Prov., XX, 10; cf. Amos, VIII, 5; Michée, VI, 10. Dieu a réglé tout avec mesure, nombre et poids, c'est-à-dire avec ordre et sagesse. Sap., XI, 21. La justice lui sert de mesure, Is., XXVIII, 17; la destruction est symbolisée par le cordeau et le niveau (Vulgate : *mensura*), Is., XXXIV, 11; cf. Jérémie, XIII, 25; XXXI, 39; le même mot signifie au contraire le partage et la prise de possession. Is., XXXIV, 17. Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour nous exciter à la charité, dit que Dieu se servira à notre égard de la mesure dont nous nous serons servi à l'égard du prochain. Matth., VII, 2; Marc., IV, 24; Luc., VI, 38. Le bon économe est celui qui distribue en temps opportun aux serviteurs la mesure de froment. Luc., XII, 42. Reprochant aux Pharisiens leurs crimes, Jésus leur dit : Comblez la mesure de vos pères. Matth., XXIII, 32. Saint Paul recommande aux chrétiens d'être modestes, cha-

cun selon la mesure de la foi que Dieu lui a départie, Rom., XII, 3; ceux qui se mesurent à leur propre mesure manquent d'intelligence. Lui-même ne se glorifie pas outre mesure, mais selon la mesure du champ d'action que Dieu lui a assigné. II Cor., X, 12. La grâce nous a été donnée selon la mesure du don du Christ; nous devenons hommes faits à la mesure de la stature du Christ; chacun des membres du Christ opère selon sa mesure d'activité. Eph., IV, 7, 13, 16.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les livres cités aux articles concernant chaque mesure, voir J. Benzinger, *Hebräische archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 178-185; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., in-12, Paris, 1905, t. I, p. 327-332. E. BEURLIER.

MÉTABÉEL (hébreu : *Mehêtab'êl;* Septante : Μεταβεήλ), grand-père ou ancêtre de Semaïas, fils de Dalaïa. Semaïas fut le complice de Tobie et de Sanaballat dans leurs menées contre Néhémie. II Esd., VI, 10. — Une femme iduméenne porte dans l'original hébreu le même nom que le fils de Dalaïa, mais la Vulgate lui a donné une orthographe différente. Voir MEÉTABEL 1, col. 932.

MÉTAUX, corps simples, solides, à la seule exception du mercure, et caractérisés par des propriétés particulières, comme la ténacité, la ductilité, la malléabilité, etc.

I. LES MÉTAUX DANS LA BIBLE. — 1° Les métaux, à l'état natif, se présentent ordinairement dans une gangue ou avec un alliage dont il faut les dégager. La Sainte Écriture fait plusieurs allusions à cette espèce de scorie, qui s'appelle *sîg*, mot que les Septante rendent toujours par des périphrases, et que la Vulgate traduit tantôt par *rubigo*, « rouille, » Prov., XXV, 4, tantôt par *scoria*, Is., I, 22, 25; Ezech., XXII, 18, et d'autres fois par des périphrases, Prov., XXVI, 23; — Le mot μέταλλα, *metalla*, est employé une fois, I Mach., VIII, 3, mais avec son sens ordinaire de « mine ». — 2° Les métaux mentionnés dans les Livres Saints sont les suivants :

Antimoine, hébreu : *pûk;* Septante : στίμμι; Vulgate : *stibium*. Voir t. I, col. 670.

Argent, hébreu : *késéf;* Septante : ἄργυρος; Vulgate : *argentum*. Voir t. I, col. 945.

Cuivre, hébreu : *nehošét* et *nehûšâh;* Septante : χάλκος; Vulgate : *æs*. Voir t. II, col. 1154.

Étain, hébreu : *bedîl;* Septante : κασσίτερος; Vulgate : *stannum*. Voir t. II, col. 1990.

Fer, hébreu : *barzél;* Septante : σίδηρος ; Vulgate : *ferrum*. Voir t. II, col. 2205.

Or, hébreu : *zâhâb, hârûṣ, pâz;* Septante : χρυσός; Vulgate : *aurum*. Voir OR.

Plomb, *'ănâk, 'ofèrét;* Septante : μόλιβος; Vulgate : *plumbum*. Voir PLOMB. Ces six derniers métaux sont nommés ensemble Num., XXXI, 22. Il est aussi question de certains alliages de métaux :

Airain, alliage de cuivre et d'étain. Voir AIRAIN, t. I, col. 323.

Bronze, même alliage. Voir BRONZE, t. I, col. 1943.

Électrum, hébreu : *ḥašmal;* Septante : ἤλεκτρον, alliage d'or et d'argent. Voir ELECTRUM, t. II, col. 1655.

Enfin, dans l'Apocalypse, I, 15; II, 18, il est question d'un métal appelé χαλκολίβανον, *aurichalcum*, et qui pourrait être un alliage de cuivre et d'or, voir OR, à moins que saint Jean n'ait formé le mot dont il se sert du grec χαλκός et de l'hébreu *lâbân*, « blanc, » pour désigner une sorte de cuivre blanc, alliage de cuivre, d'étain et d'un métalloïde qui donne au composé l'aspect de l'argent. Il est possible aussi qu'il ne s'agisse ici que de cuivre phénicien, en provenance du Liban. Voir CUIVRE, t. II, col. 1157, 1158.

II. LA MÉTALLURGIE CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Les Hébreux ne se sont jamais livrés à la grande industrie. Le travail des métaux se faisait par leurs voisins les Philistins, I Reg., XIII, 19-22, et surtout par les Phéniciens. III Reg., VII, 13, 14. Les métaux leur arrivaient par importation. Ils apprirent cependant à les utiliser eux-mêmes pour en fabriquer des ustensiles, des armes, des objets de décoration, etc. Voir FORGERON, t. II, col. 2310-2314. Ils savaient épurer l'or et l'argent au creuset, pour les débarrasser du plomb et des scories. Ps. XI (XII), 7; Prov., XVII, 3; XXVII, 21; Is., I, 22, 25; Jer., VI, 28-30; Ezech., XXII, 18-22; Mal., III, 2, 3. Sur cette opération, voir CREUSET, t. II, col. 1116. Ils pouvaient fondre les métaux, Exod., XXXII, 4; Is., I, 25, etc., les marteler et les polir, Is., XLI, 7, et même les réduire en parcelles semblables à la poussière. Exod., XXXII, 20.

2° Les Livres Saints parlent fréquemment d'objets fabriqués avec l'or, l'argent, le cuivre et le fer. On peut en voir l'indication à chacun de ces mots. Au désert, les Hébreux utilisèrent les connaissances métallurgiques qu'ils avaient acquises en Égypte. Il fallait à leurs ouvriers une grande habileté pour fabriquer les multiples objets d'or et d'airain qui constituèrent le mobilier sacré du Tabernacle, l'arche d'alliance avec ses chérubins, la table de proposition, le chandelier d'or, Exod., XXV, 10-40, les plaques ou lames d'or, destinées à recouvrir les meubles en bois, Exod., XXV, 11; XXVI, 32; etc., ensuite pour couler le veau d'or. Exod., XXXII, 4. Après l'établissement en Chanaan, on trouve encore parmi les Hébreux le fondeur, *ṣôrêf*, ἀργυροκόπος, *argentarius*, capable de fondre une statue et de la tailler au ciseau. Jud., XVII, 3, 4. Le travail des métaux ne prit d'extension qu'à l'époque de Salomon; mais les ouvrages nécessaires à la construction et [à l'aménagement du Temple et des palais s'exécutèrent sous la direction d'Hiram, le Phénicien, habile à travailler l'or, l'argent, l'airain et le fer. II Par., II, 14. Cet appel à un étranger suppose que, chez les Hébreux, il n'y avait personne qui fût capable de mener à bonne fin cette exécution. L'entreprise confiée à Hiram comporta des revêtements d'or sur les murailles du sanctuaire, sur les deux grands chérubins, sur différents motifs de sculpture, III Reg., VI, 22, 28, 32, 35; la fonte des deux grandes colonnes d'airain, de la mer et des dix bassins d'airain, et d'une grande quantité d'ustensiles d'or. III Reg., VII, 15-50; II Par., III, 15-17; IV, 1-22. Les objets d'airain, qui étaient de dimensions considérables, furent coulés, par pièces séparées que l'on monta ensuite, dans des moules argileux. Pour exécuter cette opération, on choisit un terrain propice, dans la plaine du Jourdain, entre Sochoth et Sarthan. III Reg., VII, 46; II Par., IV, 17. Voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856-858; MER D'AIRAIN, col. 982. Les citations des prophètes, indiquées plus haut, montrent qu'après les grands travaux exécutés sous Salomon, l'industrie métallurgique ne s'exerça chez les Hébreux que dans d'assez modestes proportions. De temps en temps seulement, il est question de veaux d'or, III Reg., XII, 28; IV Reg., XVII, 16; II Par., XI, 15; II Esd., IX, 18, et de statues, III Reg., XIV, 23; IV Reg., XVII, 10; II Par., XXVIII, 2; XXXIII, 19; Jer., XLIII, 13, fabriqués en vue des cultes idolâtriques. Il n'y eut rien à fondre pour le second Temple, puisque les ustensiles d'or et d'argent enlevés par Nabuchodonosor furent rendus à Zorobabel. I Esd., VI, 5. — La fonte des métaux exigeait une haute température et des opérations assez compliquées. L'argent fond vers 1000° et l'or vers 1200°. On obtenait cette température dans des fours spéciaux, dans lesquels on activait la combustion au moyen de soufflets. Voir FORGERON, t. II, col. 2312, fig. 677, et FOUR, col. 2336, 2337. Des fondants alcalins, potasse, soude, etc., ajoutés au minerai, en facilitaient la fusion. Le cuivre ne fond que vers 1150°. On réduisait les minerais de cuivre oxydé ou carbonaté dans un fourneau, au contact du charbon et à l'aide des fondants. Les opérations du raffinage sont assez complexes. On les poussait aussi loin que le permettaient les moyens à la

disposition des anciens. Quand le métal avait été coulé dans les moules, on achevait l'exécution du travail par le battage, le martelage, le polissage, opérations auxquelles se prêtent très bien l'or, l'argent et le cuivre, à raison de leur malléabilité et de leur ductilité. Si les pièces étaient de dimensions considérables, comme les colonnes du Temple, la mer d'airain, etc., on les coulait par morceaux, dont on faisait ensuite l'assemblage et l'ajustage.

III. Chez d'autres peuples. — 1° Dans le livre de Daniel, II, 31-34, il est parlé de la statue que Nabuchodonosor vit en songe. Cette statue, qui avait la tête d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain et les jambes de fer, n'a jamais existé. Mais l'idée en était suggérée au roi par les monuments qu'il avait ordinairement sous les yeux. Les Chaldéens savaient exécuter toutes sortes d'objets en métal, et même des mers d'airain qu'on plaçait à l'entrée des sanctuaires. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 756, 757; t. II, 1897, p. 534. Ils fabriquaient de colossales statues d'or. Au rapport de Diodore de Sicile, II, 9, 5, la pyramide de Babylone, É-Saggatu, était couronnée par trois grandes statues d'or. Une statue d'or massif, de douze coudées de haut, occupait l'intérieur de la pyramide de Borsippa. Hérodote, I, 183. Il n'est donc pas étonnant que Nabuchodonosor ait eu ensuite la fantaisie d'élever une statue d'or de soixante coudées de haut. Dan., III, 1. Il est probable que dans les soixante coudées était comprise la hauteur du piédestal et que la statue elle-même, au lieu d'être massive, ne comportait qu'un revêtement d'or plus ou moins épais. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. IV, p. 299-302. La statue de Bel, dont parle ailleurs Daniel, XIV, 6, était d'argile, πηλός, à l'intérieur, et de bronze (ou de cuivre, χαλκός, à l'extérieur. Baruch, VI, 50, dit aussi des statues de Babylone qu'elles sont ξύλινα καὶ περίχρυσα καὶ περιάργυρα, *lignea, inaurata et inargentata,* « en bois et recouvertes d'or et d'argent. » Ce genre de statues ne comportait donc que des placages de métaux. — 2° A Éphèse, les orfèvres fabriquaient des réductions en argent du temple de Diane. Act., XIX, 24, 27. Voir Démétrius 3, t. II, col. 1364; Diane, t. II, col. 1405; Orfèvre. — 3° On a cru que la ville phénicienne de Sarepta, *sârfat,* située sur la côte entre Tyr et Sidon, tirait son nom du verbe *ṣâraf,* « fondre. » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1187. Il y aurait donc eu là autrefois des fonderies de métaux. Le fait est possible. Ce qui est certain, c'est que les Phéniciens fabriquaient beaucoup de verre dans cette ville; on trouve encore dans les ruines et sur le rivage les traces nombreuses de cette fabrication. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 113. Aussi le nom de la ville serait-il plus probablement dû à la fonte du verre. H. Lesètre.

METHCA (hébreu : *Mitqâh*; Septante : Μαθεκκά), vingt-deuxième station des Israélites dans le désert du Sinaï, située entre Tharé et Hesmona. Num., XXXIII, 28-29. L'emplacement en est inconnu.

MÉTRÈTE (grec : μετρητής; Vulgate : *metreta*), mesure pour les liquides, équivalant à peu près au bath. Aussi la Vulgate traduit-elle le mot bath par *metreta.* II Par., II, 10; IV, 5. On rencontre le mot grec μετρητής, dans les Septante. II Par., IV, 5. Le même mot se trouve dans la partie grecque de Daniel, XIV, 2. Il est traduit dans la Vulgate par *amphora.* Dans le récit des noces de Cana, il est dit que les urnes dont se servaient les Juifs pour les purifications contenaient chacune deux ou trois métrètes, Joa., II, 6; c'est-à-dire deux ou trois baths. Le métrète était la plus grande mesure attique pour les liquides. Démosthène, *Contr. Phenipp.,* 20. — Le μετρητής valait 12 χόες, 72 ξέσται, 144 κοτύλαι, c'est-à-dire environ 39 litres, c'était donc à peu près l'équivalent du bath, qui valait 38l88. J. Wex, *Métrologie grecque et romaine,* trad. P. Monet, in-12, Paris, 1886, p. 24-26. E. Beurlier.

MÉTRI (hébreu : *ham-Matri;* Septante : Ματταρί), famille de la tribu de Benjamin, que le texte hébreu appelle « la Mathrite ». Celui qui lui donnait son nom était un ancêtre de Cis et de Saül. Lorsque Samuel fit désigner par le sort le futur roi d'Israël, le sort tomba, parmi les douze tribus, sur la tribu de Benjamin, et parmi les familles de Benjamin, sur celle de Métri, et parmi les membres de la famille de Métri, sur Saül. I Reg., X, 21.

MÉTRIQUE HÉBRAÏQUE. Voir Hébraïque (Langue), t. III, col. 490-491.

METS, aliments. Voir Nourriture.

MEUBLES, MOBILIER (hébreu : *keli,* comme l'assyrien *kalû, kalûtu;* Septante : σκεῦος, σκευή; Vulgate : *vas, vasa, supellex*), ensemble d'objets de nature assez diverse, constituant l'aménagement d'un édifice ou d'une maison, la charge d'un homme, etc. Le mot *kelî* paraît



272. — Vases et ustensiles égyptiens en bronze. Musée de Berlin. D'après *Aegyptische Alterthümer,* pl. 5.

se rattacher au radical *kûl,* « mesurer, contenir, » et à l'assyrien *kullu,* « tenir, porter, lever. » Cf. Buhl-Gesenius' *Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 360. Il embrasse dans sa signification assez large toutes sortes de vases de terre et d'airain, Lev., VI, 28; XI, 33; Jer., XIX, 11; XXXII, 14; les ustensiles du tabernacle, Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3 (fig. 272); divers petits ustensiles de ménage, bassins, vases, etc., Is., XXII, 24; la vaiselle, III Reg., X, 21; tout le ménage de quelqu'un, Gen., XXXI, 37; Jos., VII, 24; son habillement, Deut., XXII, 5; les bagages du voyageur, Jer., XLVI, 19; Ezech., XII, 3; l'attirail d'un attelage de bœufs, II Reg., XXIV, 22; l'ensemble d'une

parure de toilette, Is., LXI, 10; des navires en papyrus, Is., XVIII, 2; des instruments de musique, II Par., XXX, 21; XXXIV, 12; Ps. LXXI (LXX), 22; Am., VI, 5; des engins de destruction, Gen., XLIX, 5; Is., XXXII, 7; Ezech., IX, 2; des moyens de défense, I Mach., XIV, 10; des armes de toute nature, Gen., XXVII, 3; Jud., XVIII, 11; Ps. VII, 14; Eccle., IX, 18; Jer., XXI, 4; LI, 25, 20; Judith, XVI 23; l'équipement d'un berger, Zach., XI, 15; les agrès d'un bateau, Jon., I, 5, etc. La même expression se retrouve dans le Nouveau Testament pour désigner les meubles de la maison, Luc., XVII, 31; les objets de toutes sortes qui y sont gardés, Matth., XII, 29; Marc., III, 27; les ustensiles du Temple, Hebr., IX, 21; des agrès de navire, Act., XXVII, 17; un objet portatif quelconque. Marc., XI, 16. On appelle vases d'élection, de colère ou de miséricorde, Act., IX, 15; Rom., IX, 22, 23, les hommes qui sont l'objet du choix divin, de la colère ou de la miséricorde. Saint Paul recommande au chrétien de traiter son corps, σκεῦος, *vas*, avec respect et sainteté. I Thes., IV, 4.

Le mobilier des Israélites était peu compliqué, ce qui se comprend dans un pays où la vie se passe presque tout entière en plein air. Quand la Sunamite veut meubler une chambre pour Élisée, elle y met « un lit, une table, un siège et un chandelier ». IV Reg., IV, 10. Qu'à ces quatre meubles on ajoute un moulin à bras, Deut., XXIV, 6, et une cruche, voir CRUCHE, t. II, col. 1136, l'on aura à peu près tout ce qui semblait nécessaire pour rendre une maison habitable. Quelques cavités ménagées dans l'épaisseur des murs servaient à ranger un certain nombre d'objets accessoires, comme les couvertures, les vêtements de rechange, les vases pour la cuisine ou la conservation des denrées, etc. Les gros ustensiles de cuisine, comme le four à pain, le fourneau, etc., n'encombraient guère l'intérieur de la maison, puisque la cuisine se faisait ordinairement dehors. Voir CUISINE, t. II, col. 1146. — Les maisons des riches comportaient un mobilier plus considérable que le contact avec les civilisations étrangères rendit peu à peu plus compliqué. Voir MAISON, col. 586; PALAIS. Le traité *Kelim*, le premier du sixième livre de la Mischna, s'occupe du mobilier des maisons et des règles à suivre pour lui garder ou lui rendre la pureté légale. — Sur les meubles proprement dits, voir BOISSEAU, t. I, col. 1840; CHAIRE, t. II, col. 508; CHANDELIER, t. II, col. 541; CHAUDIÈRE, t. II, col. 620; LAMPE, t. IV, col. 54; LIT, t. IV, col. 285; MOULIN, SIÈGE, TABLE, TAPIS. Cf. Jahn, *Archæolog. biblic.*, dans le *Cursus complet. Scripturæ Sacræ*, de Migne, Paris, 1852, col. 852-853. H. LESÊTRE.

MEULE (hébreu : *tehôn, tâḥănah, rêḥâyîm, pélaḥ, rékéb*; Septante : μύλος, ἐπιμύλιον. λίθος μυλικός ou μυλινός; Vulgate : *mola, lapis molaris*), ustensile de pierre servant à réduire le grain en farine.

I. LES MEULES DES ANCIENS. — 1° Quand les premiers hommes ont connu l'usage du blé, ils se sont préoccupés de le réduire en farine pour en faire du pain, bien que, même au temps de Notre-Seigneur, on eût gardé l'usage de manger les grains de blé encore frais sans les moudre. Matth., XII, VI, 1; Luc., VI, 1. Dans le principe, on se contenta d'écraser le grain dans un mortier. Voir MORTIER. On perfectionna ensuite le procédé et l'on écrasa le blé sur une pierre dure à l'aide d'une autre pierre mise en mouvement à grand effort. Un monument égyptien (fig. 273) représente une femme agenouillée devant une pierre oblongue, creusée légèrement à la surface, et écrasant le grain à l'aide d'une pierre plus petite qu'elle pousse et ramène des deux mains. La farine ainsi obtenue était mélangée de son, de poussière et de débris de pierre; elle renfermait des grains à peine concassés et d'autres encore entiers. Les dents avaient à compléter le travail. Aussi celles des vieillards se retrouvent-elles souvent usées jusqu'à la gencive. Les Chaldéens employaient le même procédé. Sur un cachet chaldéen (fig. 274), on aperçoit en haut, à gauche, une femme agenouillée qui broie le grain, et devant elle de petits disques qui ont l'air d'être des pains préparés



273. — Égyptienne écrasant le grain avec une pierre. Musée du Caire.

pour la cuisson. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 320, 699, 739.

2° Les Hébreux ont connu de bonne heure les meules à mains. Ils s'en servaient au désert, Num., XI, 8, comme ils le faisaient antérieurement dans la terre de Gessen. Il n'est pas à croire cependant qu'ils aient emporté avec eux des objets aussi pesants; le désert leur fournissait en abondance les pierres nécessaires pour moudre, d'autant qu'ils n'avaient pas dû prendre beaucoup de blé avec eux. La meule se composait de deux pierres. L'une,



274. — Femme chaldéenne broyant le grain. D'après Heuzey et de Sarzec, *Découvertes en Chaldée*, pl. 30 *bis*, n. 13.

plus lourde et plus dure, s'appelait *pélaḥ taḥṭît*, « meule de dessous. » Dans Job, XLI, 15, il est dit du crocodile qu'il a le cœur dur comme la meule de dessous. Les versions prennent cette meule inférieure pour une enclume, ἄκμων ἀνήλατος, *malleatoris incus*. La meule supérieure était appelée *rékéb*, « la coureuse, » ou *pélaḥ rékéb*, « la meule coureuse, » ἐπιμύλιον, « la meule de dessus, » le *catillus* des Latins. Deut., XXIV, 6; Jud., IX, 53; II Reg., XI, 21. L'ensemble de l'appareil prenait le nom de *rêḥâyîm*, « les deux meules. » Exod., XI, 5; Is., XLVII, 2. Les Hébreux broyaient la manne à la meule, Num., XI, 8, comme plus tard ils broyèrent le blé. Les meules étaient si indispensables dans un ménage qu'il était défendu de prendre en gage soit les deux meules, *rêḥâyîm*, soit même la meule de dessus, *rékéb*, ce qui eût été prendre en gage la vie même. Deut., XXIV, 6. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 26. C'étaient ordinairement

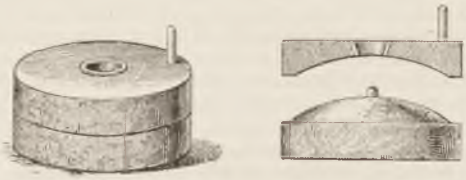
des femmes qui manœuvraient la meule, Matth., XXIV, 41, et spécialement des esclaves. Exod., XI, 5. Le travail était fort pénible. Quand les Philistins eurent pris Samson, ils l'emprisonnèrent à Gaza et le mirent à la meule. Jud., XVI, 21. Isaïe, XLVII, 2, menace Babylone du même sort, quand il lui dit : « Prends les meules et mouds de la farine. » Jérémie constate que les jeunes hommes de Juda ont été mis à la meule par les Chaldéens. Lam., V, 13. — Saint Jérôme traduit, dans ce dernier passage, le mot *teḥôn,* « meule, » par *impudice abusi sunt,* les Chaldéens « ont indignement abusé des jeunes gens ». Cette traduction se réfère à un passage de Job, XXXI, 10, où il est dit : « Si mon cœur a été séduit par une femme..., que ma femme soit la meule, *tiḥan,* pour un autre, » c'est-à-dire qu'elle soit son esclave. Le verbe *tâḥan* est pris dans un sens obscène par les Septante, la Vulgate, le Targum, etc., comme le grec μύλλειν. Cf. Théocrite, IV, 58. Ce sens peut convenir dans le passage de Job; il est beaucoup moins probable dans celui de Jérémie. — Chez les anciens auteurs, le travail de la meule est toujours présenté comme propre aux esclaves et aux condamnés. Cf. *Odyss.,* VII, 103; Théophraste, *Char.,* 5; Aristophane, *Nub.,* 1358; Callimaque, *Del.,* 242; Térence, *Andr.,* I, 2, 29; *Phorm.,* II, 3, 19; Plaute, *Asinar.,* I, 1, 16; *Epidic.,* I, 2, 42; *Mercat.,* II, 3, 62; *Mostel.,* I, 1, 16; *Pænul.,* V, 3, 33; *Pers.,* I, 1, 21, etc.

3° Les meules se perfectionnèrent avec le temps, de manière à fournir, avec plus de facilité, un meilleur



275. — Moulin à bras de Pompéi.
D'après Baumeister, *Denkmäler des klassichen Altertums,* t. II, p. 933.

travail. Les anciens avaient un moulin à bras, χειρομύλη, Xénophon, *Cyr.,* VI, 2, 31, *mola manuaria* ou *trusatilis,* Aulu-Gelle, III, 3, 14, que l'on tournait. On en a découvert de nombreux spécimens à Pompéi, dans les boutiques des boulangers et il n'est pas de ruines de villes antiques où l'on ne trouve des débris de meules. La base du moulin de Pompéi (fig. 275) est formée d'une pierre surmontée d'une partie conique, la *meta,* d'environ deux pieds de haut. L'autre pièce de l'appareil affecte la forme d'un sablier; c'est le *catillus.* Sa partie inférieure emboîte le cône de la *meta;* la partie supérieure, évasée en entonnoir, sert de trémie pour le blé, qui descend par quatre trous percés à travers l'étranglement du *catillus.* Une barre de bois, s'insérant dans deux cavités ménagées de chaque côté de cette dernière pièce, permettait aux esclaves de faire tourner le *catillus* sur la *meta.* Le grain, broyé par le frottement des deux pièces l'une sur l'autre, tombait en farine dans une rigole inférieure. Les Hébreux ne se sont pas servis communément d'appareils aussi perfectionnés. Cependant saint Matthieu, XXIV, 41, suppose deux femmes occupées à mettre en mouvement la même meule. Elles avaient un moulin fort analogue à celui qui est encore en usage en Orient, et qui est connu sous le nom de *richâ,* à peu près comme les *rêḥâyim* de la Bible (fig. 276). Cf. Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums,* Bielefeld, 1894, t. II, p. 1041. Ce moulin, qu'on trouve dans tout l'Orient, se compose de « deux petites meules, larges de 58 à 60 centimètres, épaisses de 6 à 10. Celle de dessous est légèrement convexe, pour faciliter la chute de la farine. L'autre l'emboîte exactement. Au milieu de la meule supérieure, seule mobile,



276. — Moulin à bras. — A gauche, les deux meules superposées. A droite, au-dessous, meule inférieure; au-dessus, coupe de la meule supérieure. D'après Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 1894, t. II, p. 1041.

est un assez large trou, traversé diamétralement par une petite pièce de bois ou de fer, percée elle-même d'un trou où s'engage le pivot de fer s'élevant au centre de la pierre inférieure. Le moulin est ordinairement posé à terre sur une peau : une ou deux femmes, accroupies l'une en face de l'autre, tournent la pierre supérieure par un manche de bois planté debout sur la meule et près du bord. Si deux femmes travaillent ensemble, l'une d'elles tourne de la main gauche et se sert de la droite pour mettre le grain dans le trou central, que le petit moyeu ne ferme pas entièrement (fig. 277). Les meilleurs moulins à main se fabriquent dans le Ledja, l'ancienne Trachonitide, avec la lave poreuse et relativement légère qui forme presque tous les rochers du pays. C'est un article d'exportation dans tout l'Orient ». Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 271, 272. La manœuvre du moulin, bien que longue et pénible, est invariablement confiée aux femmes. « Quoiqu'on ait cherché à établir quelques moulins à Jaffa, la plupart du temps les habitants font eux-mêmes leur farine, en broyant le grain entre deux petites meules de lave que les femmes



277. — Bédouines tournant la meule.
D'après une photographie.

tournent l'une sur l'autre au moyen d'une cheville de bois. Que de fois n'ai-je pas vu des mères de famille, épuisées, manœuvrer ainsi sans relâche, pendant des heures entières, ces machines primitives et grossières, permettant à peine de moudre la farine nécessaire à la nourriture de leur mari et de leurs enfants! Que de fatigues elles éprouvent pour avoir le pain d'une seule journée! Jusqu'au moment où ces malheureuses pourront se reposer dans la paix de la tombe, elles seront condamnées à ce dur travail! » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 381. Le frottement d'une meule sur l'autre produit un bruit continu. Dans sa prophétie contre Juda, Jérémie, XXV, 10, dit que le Sei-

gneur fera taire « la voix de la meule et la lumière de la lampe », double signe de la vie dans une maison. Saint Jean emploie la même image à propos de la ruine de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 22. Le bruit de la meule est encore aujourd'hui caractéristique des lieux



278. — Cheval tournant la meule.
Bas-relief du Vatican. D'après Baumeister, *Denkmäler des klassichen Altertums,* t. II, p. 933.

habités en Orient. On l'entend parfois une grande partie de la nuit. L'Ecclésiaste, XII, 3, 4, dit aussi dans sa description allégorique de la vieillesse : « Alors chôment celles qui avaient coutume de moudre (les dents), parce qu'elles ne sont plus en nombre... et le son de la meule s'affaiblit. » Il est d'ailleurs assez probable qu'à la voix de la meule se joignait parfois la voix de celles qui la tournaient et qui charmaient par des chants les longs

naria. C'était une meule tournée par un âne, au lieu de l'être par un homme. Cf. Caton, *De re rust.*, 11; Ovide, *Fast.*, VI, 318, etc. Un marbre du Vatican (fig. 278) représente cette meule. Elle a la même forme que celles des boulangers de Pompéi, mais elle est naturellement plus considérable. Un cheval la tourne; il a des plaques de cuir sur les yeux pour n'être pas incommodé par le mouvement gyratoire. Il se pourrait que les Philistins, en crevant les yeux à Samson, Jud., XVI, 21, aient voulu le mettre en état de tourner une meule semblable à la meule à âne. Il est toutefois plus probable qu'ils songèrent surtout à exercer leur vengeance et à rendre la fuite impossible à leur ennemi. Cf. F. L. Goetz, *De pistrinis veterum*, Zwickau, 1730; Hoheisel, *De molis manualibus veterum*, Gedan, 1728, tous deux dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XXIX; Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste,* 5e édit., 1886, t. III, p. 419-428. Sur le moulin à olives, voir PRESSOIR.

II. LE POIDS DES MEULES. — 1° Quand Abimélech eut pris la ville de Thébès, les habitants se réfugièrent dans une tour et montèrent sur le toit. Abimélech s'étant approché de la porte pour y mettre le feu, une femme jeta d'en haut sur sa tête un *pelaḥ rékéb,* la partie supérieure d'une meule, κλάσμα ἐπιμύλιον, *fragmen molæ.* Il fut tué sur le coup. Jud., IX, 53; II Reg., XI, 21. Une pareille pierre, tombant de haut, devenait un projectile redoutable. Cf. *Odyss.*, VII, 103; Suétone, *Tib.*, 51. — Notre-Seigneur, en parlant de ceux qui portent au mal les petits enfants, dit qu'il vaudrait mieux pour eux être jetés au fond de la mer avec une meule à âne attachée au cou. Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 41; Luc., XVII, 2. Ainsi ils périraient sûrement, mais du moins ils ne feraient pas périr l'âme de ceux qui sont incapables de se défendre. La submersion n'était pas un supplice juif. Cf. Exod., I, 22. Les Romains l'employaient pour châtier le parricide, cf. Cicéron, *Pro Rosc. Am.*, 25; Juvénal, VIII, 214, et partout on le considé-



279. — Pierre avec inscription chrétienne.



280. — Pierre avec inscription musulmane.

D'après Lortet, *La Syrie,* p. 661.

ennuis de leur mouvement monotone. Chez les Grecs, il est question d'une ἐπιμύλιος ᾠδή, « chant de la meule, » pendant le travail de la mouture. Cf. Élien, *Var. hist.*, VII, 4. — Sur les dents comparées à la meule, *taḥănâh,* Eccle., XII, 3, voir DENT, t. II, col. 1381.

4° Enfin, dans saint Matthieu, XVIII, 6, et saint Marc, IX, 41, il est parlé de meule à âne, μύλος ὀνικός, *mola asi-*

rait comme un grave supplice. Cf. Suétone, *Octav.*, 67; Quinte Curce, X, 4; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XV, 10; *Bell. jud.*, I, XXII, 2, etc. Parfois, on attachait au corps des objets pesants pour qu'il allât au fond de l'eau sans pouvoir surnager. Cf. Jer., LI, 63. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 34, rapporte un récit de Lysimaque d'après lequel un roi d'Égypte, que celui-ci appelle Bocchoris, aurait dé-

cidé de faire périr les lépreux en les jetant dans la mer enveloppés de feuilles de plomb. Lactance, *De mort. persec.*, 15, t. VII, col. 238, dit que l'empereur Galère faisait jeter des chrétiens dans la mer avec des meules au cou. Actuellement encore, dans la baie de Beyrouth, les pêcheurs d'éponges qui ont à aller chercher leur butin à quinze ou vingt mètres de profondeur, plongent en tenant à la main des dalles de marbre qui pèsent plusieurs kilogrammes et les entraînent rapidement au fond. Ces dalles portent des figures et des inscriptions chrétiennes (fig. 279) ou musulmanes (fig. 280). selon la religion des pêcheurs, et sont munies d'un trou dans lequel passe une corde pour les ramener dans le bateau. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 660-661. En parlant du supplice de la submersion avec une meule au cou, Notre-Seigneur veut donner une idée de la gravité du péché que commettent ceux qui scandalisent les petits. — Dans l'Apocalypse, XVIII, 21, saint Jean dit qu'un ange puissant prit une pierre pareille à une grande meule et la jeta dans la mer en disant : « Ainsi sera précipitée violemment Babylone, la grande ville, et on ne la trouvera plus. » Cette pierre figure la grande Babylone dont la chute et la ruine seront sans retour. On ne la reverra pas plus qu'on ne revoit une lourde pierre qui a été précipitée de haut dans le fond de la mer. H. LESÊTRE.

MEURTRE, MEURTRIER. Voir HOMICIDE, t. III, col. 740.

MEUZEL, MOEZEL, Wolfgang, dit **MUSCULUS,** théologien protestant, né le 8 septembre 1497 à Dieuze en Lorraine, mort à Bâle le 30 août 1563. Agé de 15 ans, il entra dans un monastère de bénédictins près de Lixheim et fut ordonné prêtre. La lecture des ouvrages de Luther ébranla sa foi, et ayant été élu prieur, il refusa cette charge. Bientôt il se mit à prêcher les nouvelles doctrines, quitta son monastère, vint habiter Strasbourg et s'y maria en 1527. Deux ans plus tard, il y devenait ministre et pouvait se livrer à son goût pour l'étude. En 1531, le sénat d'Augsbourg l'invita à venir dans cette ville, et depuis lors il prit part aux diverses assemblées tenues entre les catholiques et les protestants. Ayant refusé en 1548 de souscrire à l'*Interim* d'Augsbourg, il dut quitter cette ville. L'année suivante la ville de Berne lui offrait une chaire de théologie. Parmi ses écrits nous mentionnerons : *Commentarii in D. Joannis Evangelium*, in-f°, Bâle, 1545; *Commentarii in Matthæum*, in-f°, Bâle, 1548; *Commentarii in Psalmos, una cum nova versione latina*, in-f°, Bâle, 1550; *Commentarii in Genesim*, in-f°, Bâle, 1554; *Commentarii in Epistolam ad Romanos, in utramque Epistolam ad Corinthios*, in-f°, Bâle, 1555; *Commentarii in Esaïam prophetam*, in-f°, Bâle, 1557; *Commentarii in Epistolas ad Galatas, et ad Ephesios*, in-f°, Bâle, 1559; *Commentarii in Epistolas ad Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses et in primam ad Timotheum*, in-f°, Bâle, 1565. — Voir la *Vie de W. Menzel* composée par son fils Abraham et publiée dans le recueil : *Synopsis festalium concionum, authore D. Wolf. Musculo Drusano*, in-12, Bâle, 1595; Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 455, 498, 540, 638, etc.; Dupin, *Biblioth. des auteurs séparés de l'Église romaine du* XVIe *siècle*, t. I (1718), p. 399. B. HEURTEBIZE.

MEXICAINE (VERSION) DE LA BIBLE. Les Mexicains aborigènes, à l'époque de la conquête espagnole, parlaient de nombreux dialectes. Le plus répandu était l'aztèque ou mexicain proprement dit. Il est désigné par le simple qualificatif de *nahuatl*, « clair, sonore. » Il est pauvre en éléments phonétiques, mais abondant en mots fort longs. Quelques-uns ont de dix à douze syllabes. Ils ne sont pas cependant usités dans le langage parlé et paraissent devoir leur origine à la nécessité d'exprimer les idées chrétiennes qu'enseignaient les missionnaires. Comme aucun des termes en usage ne pouvait les rendre, on créa de nouvelles expressions formées par la réunion de plusieurs radicaux significatifs. — De bonne heure on traduisit une partie des Livres Saints en mexicain. Le dominicain Didacus de Santa-Maria traduisit les Évangiles et les Épîtres à Mexico (1579) et le Franciscain Louis Rodriguez, les Proverbes. Mais il n'est rien resté de ces versions. En 1829, un agent de la Société biblique appelé Thomson fit traduire le Nouveau Testament d'accord avec l'évêque de Puebla, mais la traduction de saint Luc fut seule imprimée. — Voir *Bible of every Land*, 1860, p. 465; W. Canton, *A History of the British and Foreign Bible*, t. II, Londres, 1904, p. 94, 97, 471.

MEY (Jean de), théologien calviniste hollandais, né en 1617, mort le 19 avril 1678. Docteur en médecine et en théologie, il enseigna à Middelbourg cette dernière science, en même temps qu'il exerçait les fonctions de ministre. On a de cet auteur : *Commentaria physica, sive expositio locorum Pentateuchi in quibus agitur de rebus naturalibus*, in-4°, Middelbourg, 1651; *Sacra physiologia sive expositio locorum Scripturæ in quibus agitur de rebus naturalibus*, in-4°, Middelbourg, 1661; *Handboek der Spreuken Salomonis*, in-4°, Middelbourg, 1667. Ses œuvres complètes ont été publiées à Delft, in-f°, 1704. — Voir Walch, *Biblioth. theol.*, t. IV, 515. B. HEURTEBIZE.

MEYER Heinrich August Wilhelm, théologien luthérien allemand, né à Gotha le 10 janvier 1800, mort à Hanovre le 21 juin 1873. Après une éducation solide reçue au lycée de sa ville natale, il s'adonna à l'étude de la théologie luthérienne à l'université de Iéna (1818-1820). A partir de 1823, il fut pasteur en plusieurs localités, sans cependant cesser de poursuivre activement ses études. En 1837, il fut nommé « Superintendent » à Hoya et quatre ans plus tard *Consistorialrath* et *pastor primarius* de l'église de Neustadt (Hanovre). De 1848 à 1861 il fut examinateur pour la théologie et plus tard *Ober-Consistorialrath*. Ayant pris sa retraite en 1865, il la consacra au perfectionnement de ses écrits.

Ses œuvres les plus remarquables sont : *Das neue Testament, griechisch, nach den besten Hilfsmitteln kritisch revidiert, mit einer neuen deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Kommentar*, 2 in-8°, Gœttingue, 1829. — Son œuvre capitale est intitulée : *Kritisch-exegetischer Commentar zum neuen Testament*, 16 in-8°, Gœttingue, 1832-59. Les différentes parties de cet important ouvrage ont été publiées dans l'ordre suivant : *Die drei synoptischen Evangelien*, 1832; *Johannes*, 1834; *Apostelgeschichte*, 1835; *Römerbrief*, 1836; *Corinther I*, 1839; *Corinther II*, 1840; *Galater*, 1841; *Epheser*, 1843; *Pillipp., Coloss., Philemon*, 1847. Son œuvre fut continuée et achevée par ses jeunes collaborateurs et ses amis, parmi lesquels nous citerons Huther, Lünemann, Düsterdieck. Une fois terminée, on édita plusieurs nouvelles éditions de l'œuvre complète. En 1898, on en a publié à Gœttingue la 9e édition.

Après la mort de l'auteur plusieurs savants comme Weiss, Wendt, Sieffert, etc., se mirent en devoir de refondre quelques parties séparées du *Commentaire*, en suivant plus ou moins la méthode rationaliste, tandis que Meyer se bornait presque exclusivement à l'interprétation grammatico-historique. A ce point de vue son ouvrage mérite des éloges, auxquels n'ont point droit ses successeurs rationalistes. — Voir Wagenmann, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, t. XXI, 1885, p. 580-81; Herzog, *Realencyclopedie für protest.*

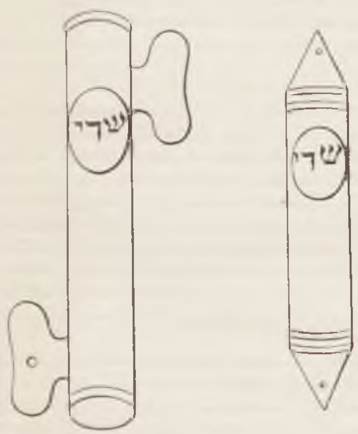
Theol., 2e éd., t. IX, p. 732-34; Cornely, *Introductio in S. Script.*, t. I, p. 728-30; *Kurzer Lebensabriss Meyers*, dans la 4e éd. de la IXe partie du *Kritisch-exeget. Commentar.*, Gœttingue, 1874, et dans l'avant-propos de la 7e éd. de la Ire partie du même ouvrage.

E. MICHELS.

MÉZA (hébreu : *Mizzâh;* Septante : Μοζέ, dans Gen., XXXVI, 15, et dans I Par., I, 37; *Alexandrinus :* Μοχέ), le dernier des quatre fils de Rahnel qui était un des fils d'Ésaü par Basemath. Gen., XXXVI, 13; I Par., I, 37. Il fut un des chefs (*'allûf*) iduméens, Gen., XXXVI, 17, mais la région où il habitait et la tribu qu'il gouverna sont inconnues.

MÉZAAB (hébreu : *Mê Zâāb,* « eaux d'or; » Septante : Μαιζοωϐ; omis dans I Par., I, 50), père de Matred et grand-père maternel de Méétabel (col. 932), laquelle fut la femme d'Adar (Adad, I Par., I, 50; voir ADAD 2, t. I, col. 165), le huitième et dernier des rois d'Édom énumérés Gen., XXXVI, 39; I Par., I, 50. Les Targumistes et les anciens rabbins ont imaginé que Mézaab, à cause de la signification de son nom, était orfèvre ou raffineur d'or. Cf. *Quæst. heb. in Par.*, I, 50, *Patr. Lat.*, t. XXIII, col. 1367. Plusieurs critiques modernes croient que ce passage de la Genèse est altéré et que Mézaab est un nom de ville ou de pays, peut-être Dizahab. Deut., I, 1. Voir DIZAHAB, t. II, col. 1453.

MEZUZA (hébreu : *mezûzâh*), inscription que les Juifs suspendaient à leurs portes. La Loi avait ordonné aux Israélites d'avoir sans cesse à la main et devant les yeux certains préceptes et de les écrire sur les poteaux de leurs maisons et sur leurs portes. Deut., VI, 8, 9; XI, 20.



280. — *Mezuza.*
D'après Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1876, t. III, p. 153.

Dans l'Ancien Testament, il n'est fait mention d'aucun personnage qui ait vu dans cette prescription autre chose qu'une invitation pressante à ne jamais oublier la Loi. Après la captivité, quand se développa le pharisaïsme, on se mit à entendre la prescription dans le sens le plus littéral, d'où l'institution des *tephillim,* voir PHYLACTÈRES, et de la *mezuza.* Ce dernier mot se lit plusieurs fois dans la Bible, au pluriel, *mezûzôṭ*, avec le sens de « poteaux de porte ». Exod., XII, 7; XXI, 6; Deut., VI, 9; XI, 20, etc. Sur un morceau de parchemin, on écrivait, en lettres hébraïques carrées, cf. *Megilla*, I, 8, formant vingt-deux lignes, les deux passages du Deutéronome, VI, 4-9; XI, 13-21. Sur le revers du parchemin, on traçait le nom de Dieu, שדי, *šaddai ;* on roulait le parchemin et on l'enfermait dans un jonc ou une boîte oblongue munis d'une ouverture de manière à laisser apparent le mot *šaddai* (fig. 280). On suspendait ensuite le tout au poteau droit des portes de la maison et des chambres. Les portes des synagogues ne portaient point la *mezuza;* au Temple, on ne la fixait qu'à la porte de Nicanor. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 13; *Berachoth*, III, 3; *Schabbath*, VIII, 3, etc. Parmi les sept petits livres du Talmud de Jérusalem, le second traite de la *mezuza.* Cette pratique, du reste, n'était observée que par les Juifs rigoristes attachés à l'observance littérale et servile des préceptes. L'Évangile, qui parle des phylactères et des franges, Matth., XXIII, 5, ne fait aucune allusion à la *mezuza.* Cf. Dassovius, *De ritibus Mezuzæ*, dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XXI; Iken, *Antiquitates sacræ*, Brême, 1741, p. 536; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 484-485.

H. LESÈTRE.

MIAMIN (hébreu : *Miyâmin,* « de la droite »), nom de plusieurs Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate a transcrit le nom de l'un d'entre eux, I Par., XXIV, 9, par *Maiman* (voir MAÏMAN, col. 579), et elle a écrit Miamin, un nom que l'hébreu écrit *Minyâmîn*. II Esd., XII, 17 et 40 (41). On regarde Miamin comme une contraction de *Minyâmîn.* Voir MIAMIN 3. Un Lévite qui vivait du temps d'Ézéchias, II Par., XXXI, 15, et que le texte original appelle aussi *Minyâmin,* est nommé dans la Vulgate et dans les Septante Benjamin. Il fut chargé avec quelques autres, sous la direction de Coré (voir CORÉ 6, t. II, col. 972), de la distribution des revenus sacrés aux autres Lévites.

1. **MIAMIN** (Septante : Μεαμιν; *Sinaiticus:* 'Αμαμειν; *Alexandrinus :* Μεαμιμ), un d'entre « les fils » de Pharos qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 25.

2. **MIAMIN** (Septante : Μιαμιν), un des prêtres qui signèrent l'alliance contractée entre Dieu et le peuple du temps de Néhémie, II Esd., X, 7 (hébreu, 8).

3. **MIAMIN** (Septante : Μιαμειν), un des prêtres qui revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esd., XII, 5. Certains commentateurs pensent que c'est le même prêtre qui signa l'alliance du temps de Néhémie. II Esd., X, 7. Si l'identification est fondée, il aurait atteint un âge très avancé. Plusieurs croient aussi que c'est le Miamin mentionné, II Esd., XII, 17, 40 (hébreu, 41), et que le texte hébreu appelle *Minyâmîn* dans ces deux passages. Dans II Esd., XII, 17, Phelti est nommé comme représentant de la famille sacerdotale de Miamin et de Moadia. Comme deux noms sont unis dans cet endroit, quelques critiques soupçonnent que Phelti représentait la seule famille de Moadia et que le nom du représentant de la famille de Miamin est tombé du texte. Ce Miamin peut être celui qui était revenu de la captivité de Babylone et qui serait mort avant cette époque, ou bien il faut l'identifier avec le Miamin que la Vulgate appelle Maiman (col. 579). Dans ce cas le Miamin dont parle II Esd., XII, 40, serait un autre personnage du même nom. Il sonna de la trompette à la dédicace des murs de Jérusalem relevés par Néhémie.

MIBAHAR (hébreu : *Mibḥar,* « choix; » Septante : Μεϐαάλ; *Alexandrinus :* Μαϐάρ), fils, d'après la Vulgate, d'Agaraï, un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 38. Le texte hébreu peut se traduire « fils d'un Agaréen », ou bien « le Gadite », c'est-à-dire de la tribu de Gad, en changeant le ר, *r*, en ד, *d.* Voir AGARAÏ, t. I, col. 263. La correction « le Gadite », facile à expliquer par la confusion qui s'est établie assez souvent entre le *d* et le *r* de l'alphabet hébreu, s'appuie dans le cas présent sur cette circonstance que Mibahar semble

correspondre dans la liste parallèle des *gibborim* de David à Bonni (hébreu : *Bânî*), le Gadite. II Reg., XXIII, 35. Trois manuscrits hébreux de Kennicott, les versions syriaque et arabe portent « le Gadite ». I Par., XI, 38. Le nom de Mibahar peut être aussi altéré, mais les diverses tentatives qu'on a faites pour essayer d'en rétablir la forme primitive ne sont pas satisfaisantes.

MICHA, nom, dans la Vulgate, de sept Israélites dont l'orthographe est plus ou moins différente en hébreu, selon que la forme en est pleine, développée ou contractée. La signification en est : « Qui (est) comme Yâh ou Jéhovah. » La Vulgate elle-même a rendu de façons diverses les noms hébreux. Voir MICHÉE.

1. **MICHA** (*Mikâ'*, dans II Reg. (Sam.), IX, 12; *Mikâh*, dans I Par., VIII, 34, etc.; Septante : Μιχά), de la tribu de Benjamin, fils de Miphiboseth ou Méribbaal, petit-fils de Jonathas et arrière-petit-fils de Saül. II Reg., IX, 12; I Par., VIII, 33-34; IX, 39-40. Micha eut plusieurs fils : Phithon, Mélech, Tharaa et Ahaz. I Par., VIII, 35; IX, 41.

2. **MICHA** (hébreu : *Mikyâh;* Septante : Μιχαίας), père d'Achobor. Achobor ou Abdon (t. I, col. 147) était un des principaux de la cour de Josias, roi de Juda. IV Reg., XXII, 12; II Par., XXXIV, 29. C'est peut-être le même que le Michée, fils de Gamarias, dont parle Jérémie, XXXVI, 11. Voir MICHÉE 3, col. 1063.

3. **MICHA** (hébreu : *Mikâh;* Septante : Μιχά), de la tribu de Ruben, fils de Séméi et père de Réia. I Par., V, 5.

4. **MICHA** (hébreu : *Mikâ';* Septante : Μιχά), lévite de la branche de Gerson, descendant d'Asaph, fils de Zéchri ou Zébédée et père de Mathanias. I Par., IX, 15; II Esd., XI, 17, 22. Voir MATHANIAS 2, col. 863.

5. **MICHA** (hébreu : *Mikâh;* Septante : Μιχά), lévite, fils d'Oziel, de la branche de Caath, frère de Jésia et père de Samir. I Par., XXIII, 20; XXIV, 24-25. Il fut un des chefs des lévites du temps de David.

6. **MICHA** (hébreu : *Mikâ' :* Septante : Μιχά), lévite contemporain de Néhémie. Il fut un des signataires de l'alliance contractée entre Dieu et son peuple. II Esd., X, 11 (hébreu, 12).

7. **MICHA** (Septante : Μιχά), de la tribu de Siméon, père d'Ozias. Ozias était un des princes de Béthulie, lors du siège de la ville par Holoferne. Judith, VI, 11.

MICHAEL (hébreu : *Mikâ'êl,* « qui (est) comme Dieu? » Septante : Μιχαήλ), nom d'un archange et de neuf ou dix Israélites. Ce nom avait été déjà porté par un Israélite du temps de Moïse; les autres Michaël ont vécu entre l'exode et le retour de la captivité de Babylone.

1. **MICHAEL,** père de Sthur, de la tribu d'Aser. Sthur fut l'explorateur de la tribu d'Aser envoyé par Moïse du désert de Pharan dans la Terre Promise pour la visiter et en rendre compte ensuite au peuple. Num., XIII, 14 (hébreu, 13).

2 et 3. **MICHAEL,** chef d'une famille de la tribu de Gad, qui résidait dans le pays de Basan. I Par., V, 13. C'est peut-être le même qui est mentionné dans le verset suivant comme fils de Jésési et père de Galaad. I Par., V, 14. Un certain nombre de commentateurs les distinguent cependant l'un de l'autre.

4. **MICHAEL,** lévite, fils de Basaïas et père de Samaa, un des ancêtres du musicien Aseph. I Par., VI, 40.

5. **MICHAEL,** de la tribu d'Issachar, fils d'Izrahia, frère aîné d'Obadia, de Joël et de Jésia, un des chefs de famille de sa tribu. I Par., VII, 3. Il est peut-être le même que le père d'Amri. Voir MICHAEL 8.

6. **MICHAEL,** de la tribu de Benjamin, fils de Baria, un des chefs de famille de sa tribu. I Par., VIII, 16.

7. **MICHAEL,** de la tribu de Manassé, un des chefs des troupes de sa tribu, qui alla rejoindre avec plusieurs autres David à Siceleg. I Par., XII, 20.

8. **MICHAEL,** père d'Amri, du temps de David le chef de la tribu d'Issachar. I Par., XXVII, 18. Voir MICHAEL 5.

9. **MICHAEL,** un des fils du roi Josaphat. Son père laissa la couronne à son fils aîné Joram, mais il donna de grandes richesses à ses autres enfants et Joram les fit tous périr quand il se fut affermi sur le trône. II Par., XXI, 2-4.

10. **MICHAEL,** père de Zébédia et fils ou descendant de Saphatias. Zébédia revint en Palestine en même temps qu'Esdras, ayant avec lui quatre-vingts hommes. I Esd., VIII, 8.

11. **MICHAEL,** archange. Voir MICHEL.

1. **MICHAELIS** Christian Benedict, orientaliste protestant, né à Élrich le 26 janvier 1680, mort à Halle le 23 janvier 1764. Il fut successivement dans cette dernière ville professeur de philosophie, de théologie et de langues orientales. De ses divers écrits nous mentionnerons : *Uberiores annotationes philologicæ exegeticæ in hagiographos Veteris Testamenti libros,* 3 in-4°, Halle, 1720 : une partie des notes sont de son frère Jean-Henri Michaelis. B. HEURTEBIZE.

2. **MICHAELIS** Jean, théologien protestant suédois, né à Stralsund le 27 janvier 1612, mort à Greifswalde le 11 mars 1674. Il étudia à Kœnigsberg, à Rostock et à Leyde et devint à Greifswalde professeur d'éloquence, puis de théologie. Il exerçait en même temps les fonctions de ministre en cette ville. On a de lui, outre un lexique hébreu : *Notæ exegetico-criticæ in Novum Testamentum præcipue quoad hellenistica,* in-4°, Rostock, 1706, publié par son fils Pierre Michaelis. — Voir Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 600. B. HEURTEBIZE.

3. **MICHAELIS** Jean David, théologien allemand protestant, né à Halle le 27 février 1717, mort à Gœttingue le 22 août 1791. Il suivit les cours de l'université de Halle et en 1740 fit un voyage en Angleterre pendant lequel il se créa des relations avec les savants de Londres et d'Oxford. De retour à Halle, il reprit ses études sur les Livres Saints et les langues orientales. En 1746, il fut nommé professeur de philosophie à l'université de Gœttingue dont il fut bibliothécaire de 1761 à 1763. On lui doit une traduction allemande de la Bible. L'Ancien Testament fut publié à Gotha de 1769 à 1783 en 13 in-4°; le Nouveau Testament de 1788 à 1792 en 2 in-4°. Parmi ses autres écrits nous mentionnerons : *Tractatio critica de variis lectionibus Novi Testamenti caute colligendis et dijudicandis,* in-4°, Halle, 1749; *Paraphrasen und Anmerkungen über die Briefe Pauli,* in-4°, Brême, 1750: il s'occupe des Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens, à Timothée, à Tite et à Philémon; *Curæ in versionem syriacam Actuum Apostolorum,* in-4°, Gœttingue, 1755; *Ueber die drei wichtigsten Psalmen von Christo XVI, XL und CX,* n-8°, Gœttingue, 1759; *Erklärung des Briefes an die Hebräer,* 2 in-4°, Francfort, 1762; *Epistolæ de LXX hebdomadibus Danielis,*

in-8°, Londres, 1773; *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, in-4°, 1750; 2 in-4°, 1787-1788; *Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes*, in-4°, Hambourg, 1787 : ouvrage incomplet; *Observationes philologicæ et criticæ in Jeremiæ Vaticinia et Threnos*, in-4°, Gœttingue, 1793. On lui doit encore *Orientalische und exegetische Bibliothek* qui parut à Francfort, in-8°, de 1771 à 1789, et *Neue orientalische und exegetische Bibliothek* publié à Gœttingue, in-8°, de 1786 à 1793. Les derniers fascicules sont de Tychsen. — Voir *J. D. Michaelis Lebenschreibung von ihm selbst abgefasst*, in-8°, Leipzig, 1793; C. G. Heyne, *Elogium J. D. Michaelis*, in-4°, Gœttingue, 1791.

B. Heurtebize.

4. **MICHAELIS** Jean Henri, orientaliste allemand protestant, né Klettemberg en Saxe le 15 juillet 1667, mort à Halle, le 10 mars 1738. Après avoir suivi les cours de l'université de Leipzig, il devint professeur au collège théologique de Halle, et en 1699 il fut choisi pour enseigner le grec et l'hébreu à l'université de cette ville. Parmi ses écrits nous remarquerons : *Dissertatio de Paradiso*, in-4°, Halle, 1695; *Dissertatio de Angelo, Job, XXXIII, 23*, in-4°, Halle, 1701; *Nova versio latina Psalterii Æthiopici cum notis philologicis*, in-8°, Halle, 1701; *De peculiaribus Ebræorum loquendi modis*, in-4°, Halle, 1702; *De codicibus manuscriptis biblico-hebraicis maxime Erfhurtensibus*, in-4°, Halle, 1706; *Dissertationes de textu Novi Testamenti græco*, in-4°, Halle, 1707; *De usu* LXX *interpretum in Novum Testamentum*, in-8°, Halle, 1709; *De Isaïa propheta ejusque vaticinio*, in-4°, Halle, 1712; *De libro Coheleth, seu Ecclesiastes Salomonis*, in-8°, Halle, 1717 : *De Cantico Canticorum Salomonis*, in-8°, Halle, 1717; *Notæ in Jobum*, in-4°, Halle, 1720; *Adnotationes in Psalmos*, in-4°, Halle, 1720; *Introductio historico-theologica in S. Jacobi Epistolam catholicam*, in-4°, Halle, 1722. On lui doit en outre une édition de la Bible hébraïque : *Biblia hebraica*, 2 in-4°, Halle, 1720. Il collabora au travail de son frère Chrétien-Benoît Michaelis : *Uberiores annotationes philologicæ exegeticæ in hagiographos Veteris Testamenti libros*, 3 in-4°, Halle, 1720. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. III, p. 86, 90, 100; t. IV, p. 202, 479, 484, etc.

B. Heurtebize.

MICHAIA (hébreu : *Mikâyâhû*, « qui (est) comme Jéhovah? » Septante : Μααχά), fille d'Uriel de Gabaa; elle fut une des femmes de Roboam et la mère d'Abia, roi de Juda. Michaïa est probablement une altération du nom de Maacha. Voir Maacha 4, col. 465-466. — Dans le texte hébreu, plusieurs Israélites portent le nom de *Mikâyâhû* ou *Mikâyâh*; la Vulgate les a appelés *Michæas*. Voir Michée.

MICHAS (hébreu : *Mikâyehû* et *Mikâh*; Septante : Μιχαίας; *Alexandrinus* : Μιχά), Éphraïmite qui vivait dans la montagne d'Éphraïm avant l'établissement de la royauté en Israël. Son histoire est racontée dans le premier appendice du livre des Juges, XVII-XVIII. Il s'était emparé de onze cents sicles d'argent que sa mère avait ramassés. Effrayé des imprécations de sa mère contre le voleur, il les lui restitua, et celle-ci remit deux cents sicles à un orfèvre ou fondeur, afin qu'il en fît une *pésél* (idole taillée, sculptée) et une *massêkâh* (idole ou objet en fonte). Jud., XVII, 3. La différence entre les deux mots *pésél* et *massêkâh* n'est pas facile à déterminer. Le *Codex Vaticanus* les traduit par γλυπτόν et χωνευτόν; l'*Alexandrinus* omet le second mot; Vulgate : *Sculptile atque conflatile*. Keil, *Josua, Richter und Ruth*, 1863, p. 328, suppose que le premier mot désigne l'idole sculptée et le second, la base en fonte sur laquelle elle était placée. Fr. von Hummelauer, *Comment. in Jud.*, 1888, p. 298, pense que *pésél* est une idole en bois qui fut recouverte de lamelles d'argent ou d'or, et c'est cette enveloppe métallique qui est appelée *massêkâh*. D'autres commentateurs croient que Michas fit fabriquer deux idoles, l'une sculptée, l'autre fondue. Voir Idole, II, 17° et 21°, t. III, col. 820, 821. Quoi qu'il en soit, on ne peut douter que Michas n'ait voulu faire exécuter une image de Jéhovah. Son nom même, dont le sens est : « Qui est comme Jéhovah? » montre que sa famille adorait Jéhovah, mais de plus, le texte met formellement dans la bouche de la mère ces paroles : « Que mon fils soit béni de Jéhovah! » et : « Je consacre de ma main cet argent à Jéhovah pour mon fils, afin d'en faire un *pésél* et une *massêkâh*. » Jud., XVII, 2-3. L'idolâtrie de Michas consista donc à adorer, non pas un faux dieu, mais le vrai Dieu lui-même sous la forme d'une image (*idolum*), contrairement à la loi mosaïque qui proscrivait toute représentation sensible. Exod., XX, 4; Deut., IV, 15-19. Michas peut sembler cependant avoir agi avec une certaine bonne foi, soit qu'il ignorât la prescription de Moïse, soit qu'il l'interprétât mal, car il dit, Jud., XVII, 13, après avoir attaché un lévite à son culte domestique : « Je sais maintenant que Jéhovah me fera du bien, puisque j'ai ce lévite pour prêtre. » Ces paroles montrent qu'il connaissait la loi d'après laquelle la tribu de Lévi seule était consacrée au service de Jéhovah, mais aussi que, ou bien il la connaissait imparfaitement, puisqu'il confiait à un simple lévite les fonctions sacerdotales, qui étaient réservées exclusivement aux descendants d'Aaron, ou bien qu'il n'en observait que ce qui lui plaisait. Il avait, en effet, violé cette prescription auparavant, en faisant prêtre un de ses fils. Il avait, de plus, violé d'autres points de la loi, en établissant « une maison de Dieu » dans sa demeure, et en faisant un éphod (t. II, col. 1865) et des *theraphim*, espèces d'idoles domestiques. Voir Idole, II, 30°, t. III, col. 822, et Theraphim. Il fut puni de toutes ces infidélités : *pésél*, *massêkâh*, éphod, theraphim, et le lévite lui-même lui furent enlevés de force par les Danites, qui établirent à Dan (Laïs) un sanctuaire desservi de la même façon. — Pour l'histoire du lévite, qui s'appelait Jonathan, voir Jonathan 1, t. III, col. 1614, et pour l'épisode des Danites, voir Dan 3, t. II, col. 1245-1246.

F. Vigouroux.

MICHÉA (hébreu : *Mikâyâh*; Septante : Μιχαίας; omis dans plusieurs manuscrits grecs), prêtre qui vivait du temps de Néhémie. Il sonna de la trompette lors de la dédicace des murs de Jérusalem restaurés. II Esd., XII, 40 (hébreu, 41).

MICHÉE (Vulgate : *Michæas*), nom, dans notre version latine, de deux prophètes et de deux personnages de la cour des rois de Juda. Voir Micha, col. 1059, pour la forme hébraïque de ce nom.

1. **MICHÉE** (hébreu : *Mikâyehû* (*Mikâh*, II Par., XVIII, 14); Septante : Μιχαίας), fils de Jemla, prophète de Samarie. Après trois ans de paix entre Achab d'Israël et Bénadad de Damas, le roi d'Israël voulut reprendre sur le roi de Syrie Ramoth de Galaad et il proposa à Josaphat, roi de Juda, dont le fils Joram avait épousé la fille d'Achab, Athalie, de prendre part avec lui à cette campagne. Josaphat se montra disposé à le faire, mais lui demanda de consulter préalablement Jéhovah. Achab rassembla donc ses quatre cents prophètes, qui lui promirent la victoire. Le roi de Juda, se défiant de leur prédiction, requit un prophète de Jéhovah. Achab se décida alors à appeler Michée, quoiqu'il l'eût pris en haine, dit-il, parce qu'il lui annonçait toujours des maux et jamais du bien. III Reg., XXII, 1-8. Josèphe, qui ajoute au récit biblique plusieurs détails, dont les uns sont vraisemblables et les autres ne paraissent pas dignes de foi, dit que Michée était le prophète innommé qui avait prédit au fils d'un prophète qu'il serait dévoré par un lion, parce qu'il avait refusé de le frapper à la tête selon l'ordre de Jéhovah. Un autre l'ayant frappé,

il se présenta blessé à Achab, lui reprocha d'avoir laissé échapper Bénadad de ses mains, et lui annonça que Dieu le châtierait de cette faute. III Reg., XXII, 35-43. De là, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, XIV, 5, la haine du roi pour Michée. Quoi qu'il en soit, le fils de Jemla annonça d'abord ironiquement la victoire à Achab, comme le faisaient Sédécias, fils de Chanaana, et les autres faux prophètes d'Israël, mais aussitôt après, il lui prédit le sort funeste qui lui était réservé à Ramoth Galaad. Sédécias ayant frappé à la joue Michée, qui lui avait reproché, ainsi qu'à ses collègues, de tromper le roi par des mensonges, apprit de lui comme son maître le châtiment qui allait fondre sur lui. Achab, irrité, fit jeter le prophète en prison pour le punir à son retour, mais il périt sur le champ de bataille, selon la prédiction divine. III Reg., XXII, 9-37; II Par., XVIII, 3-34. Voir ACHAB 1, t. I, col. 123-124. — Il n'est plus question de Michée dans l'Écriture, mais, quoiqu'il n'apparaisse qu'en passant, son rôle n'en est pas moins très remarquable. Nous voyons par cet épisode, comme plus tard par l'histoire de Jérémie, et par plusieurs autres faits, que les faux prophètes étaient nombreux à cette époque et que les prophètes véritables avaient à lutter contre eux et souvent à en souffrir. Michée attribue leurs fausses prédictions à l'esprit de mensonge. Il dit à Achab : « J'ai vu Jéhovah assis sur son trône et toute l'armée du ciel se tenait devant lui, à sa droite et à sa gauche. Et Jéhovah dit : Qui trompera Achab pour qu'il monte et tombe à Ramoth Galaad? Et l'un répondit d'une manière et l'autre d'une autre. Alors un esprit vint se présenter devant Jéhovah et lui dit: Moi, je le tromperai. Et Jéhovah lui demanda : Comment? Et il répondit : J'irai et je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes. Jéhovah lui dit : Tu le tromperas et tu l'emporteras; va et fais ainsi. Maintenant donc Jéhovah a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous tes prophètes; Jéhovah a prononcé du mal contre toi. » III Reg., XXII, 19-23. Dieu avait donc permis à l'esprit de mensonge de tromper Achab, afin qu'il trouvât, dans sa crédulité même, le châtiment de son impiété. Cette scène rappelle celle par laquelle débute le livre de Job, I, 6-12; II, 1-6. Cf. aussi Zach., III, 1-5; Ps. LXXXVIII (LXXXIX), 8-9; Is., VI, 1-4; Dan., X, 4-21. Ces grandes images préparaient celles que nous lisons dans plusieurs des prophètes postérieurs à Michée. Elles nous présentent Dieu sous des symboles dont nous ne trouvons pas de trace dans le Pentateuque. La distinction des esprits bons et mauvais s'y dessine de plus en plus manifestement. Nous y voyons enfin que, si l'homme se perd, c'est par sa faute, et parce qu'il résiste à Dieu, lequel permet le mal, mais nous donne les moyens de l'éviter. F. VIGOUROUX.

2. MICHÉE (hébreu : *Mikâyâhû;* Septante : Μιχαίας), un des chefs du peuple qui vivait du temps de Josaphat et que ce roi envoya dans les villes de Juda, la troisième année de son règne, avec plusieurs autres grands officiers et avec des prêtres et des lévites pour instruire ses sujets de la loi de Dieu. II Par., XVII, 7.

3. MICHÉE (hébreu : *Mikâyehû;* Septante : Μιχαίας), fils de Gamarias et petit-fils de Saphan, contemporain de Jérémie. La cinquième année du règne de Joakim, 604 avant J.-C., au neuvième mois (novembre-décembre), Baruch lut les prophéties de Jérémie dans le Temple, dans la chambre de Gamarias. Le fils de ce dernier était présent. Ayant entendu la lecture, il alla raconter au palais du roi, aux principaux de la cour, ce qui s'était passé. Ils firent appeler Baruch, et quand ils eurent pris connaissance des prophéties, ils recommandèrent à Baruch d'aller se cacher avec Jérémie; ils remirent ensuite les oracles qui venaient de leur être communiqués à Élisama le scribe. Joakim prévenu se les fit lire par Élisama et, après en avoir entendu trois ou quatre pages, il s'empara du rouleau, le coupa avec un canif et le jeta dans un brasier plein de charbons ardents qui était devant lui, malgré Gamarias et quelques autres. Il voulut aussi faire saisir Baruch et Jérémie, mais on ne les trouva point. Jer., XXXVI, 9-26.

4. MICHÉE (hébreu : *Mikâh* ou *Mikayâh;* Septante : Μιχαίος [א] ou Μειχαίας, Μιχαιας; Vulgate : *Michæas*), le sixième des petits prophètes. Son nom hébreu, qui est une abréviation de *Mikâyhû,* Jud., XVII, 2, 4, signifie : « qui est comme Dieu ? » Saint Jérôme, *In Mich.*, t. XXV, col. 115, s'appuyant sans doute sur le mot hébreu *mâkak* ou *mûk,* Lev., XXV, 25, 35; Ps. CVI, 43, l'interprète : « humilité. » Michée était originaire de Morasthî, Mich., I, 1; Jer., XXVI, 18, village situé au sud-est de Jérusalem, dans les environs de Geth. C'est pour cela que les Septante et la Vulgate l'appellent, Mich., I, 1, le « Morasthite » : τὸν τοῦ Μωρασθεί; *Morasthites*. Il est différent d'un autre prophète du même nom, fils de Jemla, qui vivait un siècle auparavant. III Reg., XXII, 8, 25, 26, 28. Voir MICHÉE 1. Michée a dû vivre assez longtemps dans son pays natal, car il en connaît bien les localités. Mich., I, 10-15. Il prophétisa à Jérusalem sous les règnes de Joatham, d'Achaz et d'Ézéchias, Mich., I, 1, et fut par conséquent contemporain d'Isaïe. Le livre attribué à saint Épiphane, *De vitis proph.*, 13, t. XLIII, col. 407, a conservé les traditions suivantes concernant la vie de Michée. Il dit que ce prophète issu de la tribu d'Éphraïm, fit beaucoup de choses contre Achab, roi de Juda, et qu'il fut mis à mort par son fils Joram, parce qu'il l'avait repris de son impiété et de ses crimes. Après sa mort, il fut enseveli dans un tombeau près du monument d'Énacim. L'auteur du *De vitis* a confondu sans doute le petit prophète, qui ne fut contemporain ni d'Achab ni de Joram, avec MICHÉE 1. La même erreur se retrouve dans le *Chronicon paschale, Patr. gr.*, t. XCII, col. 365. D'après Sozomène, *H. E.*, VII, 29, t. LXVII, col. 1505-1508, le corps de Michée fut trouvé à la fin du règne de l'empereur Théodose à dix milles d'Éleuthéropolis en Palestine. V. ERMONI.

5. MICHÉE (LE LIVRE DE). — I. DIVISION ET ANALYSE. — Quelques auteurs, comme Driver, *Introd.*, 7e édit., 1898, p. 326, divisent la prophétie de Michée en deux parties : I-V, VI-VII. Mais la division la plus naturelle est celle en trois parties, correspondant à trois discours, dont chacun commence par : « Écoutez, » I-II, III-V, VI-VII. — 1° La première partie, I-II, contient des menaces et annonce des châtiments : les péchés d'Israël seront punis, I, 2-5; Samarie sera dévastée, ℣. 6-8; Juda sera ravagé et ses habitants seront transportés en captivité, ℣. 9-16; les vices des grands et des opulents sont la cause de tous ces maux, II, 1-11; le prophète promet aux bons le retour de la captivité et des temps meilleurs, ℣. 12-13. — 2° Dans la deuxième partie, III-V, le prophète commence par s'élever contre les iniquités des princes et des magistrats, III, 1-4; il fait ensuite des menaces contre les faux prophètes qui trompent le peuple, ℣. 5-8; il annonce la ruine de Sion et du Temple à cause de leurs iniquités, ℣. 9-12; il prédit un âge de prospérité, IV, 1-5; les Hébreux déportés reviendront dans leur patrie, ℣. 6-10; ils seront puissants et subjugueront leurs ennemis, ℣. 11-13; il annonce la naissance du Sauveur, V, 2-3 (cf. Matth., II, 6; Joa., VII, 42); les Juifs seront forts contre leurs ennemis, ℣. 4-8; l'idolâtrie sera abolie, ℣. 9-13, et les peuples idolâtres seront châtiés, ℣. 14. — 3° Le troisième discours, VI-VII, est un simple dialogue entre Dieu et son peuple; annonce de la discussion, VI, 1-2; Dieu rappelle les bienfaits dont il a comblé Israël, ℣. 3-5; le prophète montre comment on peut apaiser la colère de Dieu, ℣. 6-8; il prédit de terribles châtiments, si le peuple continue de vivre dans le dérèglement, ℣. 9-16; il implore néanmoins le pardon de Dieu pour les coupa-

bles, VII, 1-14; Dieu se laisse toucher et promet le retour d'Israël, et une gloire bien plus grande que celle des autres peuples, ℣. 15-17; enfin il termine en louant la bonté et la miséricorde de Dieu, ℣. 18-20. — Sous le rapport des *événements* ou de l'*objet* des prophéties, Michée prédit : l'invasion de Salmanasar, I, 6-8 (cf. IV Reg., XVII, 4-6); celle de Sennachérib, I, 9-16 (cf. IV Reg., XVIII, 13); la destruction de Jérusalem, III, 12; VII, 13; la captivité de Babylone, IV, 10, et le retour, IV, 1-8; VII, 11; l'établissement du royaume messianique, IV, 8, et la gloire de Bethléhem, V, 2.

II. AUTHENTICITÉ. — L'authenticité de la prophétie de Michée en général n'a jamais été niée ni contestée; deux preuves surtout l'établissent : 1° la citation qu'en fait Jérémie, XXVI, 18; 2° les rapports qui existent entre Michée et Isaïe, son contemporain. En voici quelques exemples : Mich., II, 11, et Is., XXVIII, 7; Mich., III, 5-7, et Is., XXIX, 9-12; Mich., III, 12, et Is., XXXII, 13-14; Mich., IV, 1-5, et Is., II, 2-5; Mich., V, 2-4, et Is., VII, 14; VIII, 9-15.

III. INTÉGRITÉ. — La critique, par une minutieuse dissection du texte, a plutôt dirigé ses attaques contre l'intégrité. Tous les chapitres ont été soumis à l'examen le plus rigoureux. Pour procéder avec ordre, nous diviserons cette matière en trois points.

I. CHAPITRES I-III. — La prophétie de la fin de la captivité de Juda, II, 12-13, a été attribuée par Stade et Kuenen à un auteur contemporain de l'exil, et par Wellhausen à un auteur postexilien; la raison, c'est que, d'après eux, ce passage ne s'enchaîne nullement à II, 11. — Mais, comme le fait remarquer Driver, *Introd.*, p. 328, cette hypothèse ne repose sur aucun fondement solide. L'idée de dévastation ou d'exil se trouve déjà énoncée dans I, 16^b; II, 4, 5, et reviendra dans III, 12; de plus II, 12-13 a son parallélisme dans IV, 6-7; enfin la préservation d'un petit « reste » avait déjà été annoncée bien avant par Amos, IX, 8-9; cf. aussi Ose., XI, 11. Ce qu'on peut dire c'est que II, 12-13 n'est peut-être pas à sa place naturelle.

II. CHAPITRES IV-V. — Wellhausen regarde ces deux chapitres qui traitent de la gloire du Messie et du Messie lui-même, comme un appendice ajouté à III, 12 par une main postérieure; il pense cependant qu'ils contiennent des paroles de Michée, comme V, 10-14, et probablement IV, 9-10, excepté dans le ℣. 10, ce qu'on appelle « la clause babylonienne », c'est-à-dire les mots « et tu viendras jusqu'à Babylone ». Cheyne paraît être du même avis. — Le rejet en bloc de ces deux chapitres n'est pas possible, car la critique interne remarque que le style est le même que celui du reste de la prophétie. — C'est pourquoi d'autres critiques ont été plus modérés : Stade, dans la *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1881, p. 165; 1883, p. 1; 1884, p. 291, regarde IV, 1-3, 11-13; V, 1-4, 7-15, comme des additions postexiliennes, destinées à atténuer, par une perspective d'espérance, le sombre tableau de III, 12; ces passages auraient cependant été regardés comme l'œuvre de Michée lui-même, et dans cette persuasion, une main plus récente y aurait ajouté IV, 5-10; V, 5-6. Kuenen, a critiqué cette opinion, s'appuyant sur cette raison que la perspective historique n'est pas la même dans les deux chapitres; il croit toutefois que certaines parties supposent encore l'existence de la monarchie; conséquemment il n'assigne à un auteur exilien ou postexilien que IV, 6-8 (supposant l'exil de Babylone), 10 (la clause babylonienne), 11-13 (qui supposerait la période assyrienne et rappellerait la défaite des ennemis imaginaires d'Ézéchiel, XXVIII-XXIX, et de Zach., XII, 14), et peut-être l'allusion aux Astarthés (Vulgate : *luci*, « bois sacrés »), V, 13-14. — W. R. Smith et Nowack, dans la *Zeitschrift fur die Alttest. Wissenschaft*, 1884, p. 285, regardent IV, 11-13, comme une addition postérieure. Driver, *Introd.*, p. 330, tout en reconnaissant que les raisons de ces deux critiques ne manquent pas d'une certaine force, remarque cependant qu'elles ne sont pas décisives; car les prophètes, dans leurs descriptions de l'avenir, ne sont pas toujours cohérents avec eux-mêmes (cf. par exemple, Is., III, 25-26 et XXIX, 5-8). De plus IV, 11-13, peut ne pas être de la même époque que III, 12 et IV, 9-10, et par conséquent refléter une nouvelle phase des conceptions de Michée. Toutefois, le même auteur regarde comme une glose marginale la « clause babylonienne », IV, 10, parce qu'elle serait incompatible avec la victoire promise aux Juifs, IV, 11-13, et le ton général de V, 2-6. Toutes ces objections ne reposent au fond, comme on le voit, que sur la négation *à priori* de l'inspiration prophétique.

III. CHAPITRES VI-VII. — Ces deux chapitres, qui contiennent un dialogue entre Dieu et son peuple, ont été intégralement attribués par Ewald à un prophète écrivant au temps de Manassé. Ce critique s'appuie sur les différences qu'on remarque entre I-V et VI-VII : 1° Dans I-V, Michée ne s'élève que contre les chefs de la nation, tandis que les chapitres VI-VII, englobent dans leurs récriminations le peuple tout entier; 2° dans VI, 16, les mots : « Les ordres d'Amri et toute œuvre de la maison d'Achab, » se rapportent directement au temps de Manassé; 3° les différences de style sont sensibles : VI-VII est dramatique dans ses peintures; la prophétie se déroule entre interlocuteurs, ce qui est étranger aux prophètes; le ton élégiaque se rapproche de Jérémie. Wellhausen, *Einleitung* de Bleek, 4e édit., p. 425, admet les conclusions d'Ewald, sauf pour VII, 7-20, qu'il regarde comme une addition postexilienne; Giesebrecht, *Beiträge*, 1890, p. 216, qui se range à cette opinion, s'appuie sur deux raisons : 1° l'état décrit dans VII, 7-20, est tout à fait différent de celui qui est décrit dans VII, 1-6; 2° VII, 7-20 a une grande ressemblance avec Is., XL-LXVI. Mais, remarque Driver, *Introd.*, p. 334, ces deux arguments ne sont pas démonstratifs : le contraste entre VII, 7-20, et VII, 1-6, est réel et suppose un intervalle d'au moins un siècle entre les deux situations; mais le prophète décrit deux situations différentes, et d'autre part le temps n'est rien dans la représentation prophétique; quant à la ressemblance avec Is., XL-LXVI, elle est aussi sensible, comme le montre le tableau suivant : Mich., VII, 8^b, 9^b, et Is., XLII, 16; LXII, 1^b; Mich., VII, 9^a, et Is., XLII, 24, 25; LXIV, 5^b; Mich., VII, 10, et Is., XLIX, 25, 26; LI, 23; Mich., VII, 11, et Is., LVIII, 12; Mich., VII, 12, et Is., XLIII, 5-16; XLIX, 12; Mich., VII, 14, et Is., LXIII, 17^b; LXIV, 9; LXV, 9, 10 (cf. Jer., L, 19); Mich., VII, 15, et Is., XLI, 18; XLIII, 16-17; XLVIII, 21; Mich., VII, 16-17, et Is., XLV, 14; LIV, 15; Mich., VII, 18-20, et Is., XLIII, 25; XLIV, 22; LIV, 8-9; LV, 7^b; toutefois Mich., VII, 7-20, ne contient aucune de ces claires allusions à l'exil, comme on en trouve dans Is., XL-LXVI. Il faut ajouter que la mention de l'Assyrie plutôt que de Babylone dans Mich., VII, 12, et l'emploi, VII, 15, du mot : *Miṣraîm*, pour désigner l'Égypte, qu'on ne trouve que dans Is., XIX, 6; XXXVII, 2 (cf. IV Reg., XIX, 24), sont en faveur de l'authenticité des chapitres VI-VIII.

IV. CANONICITÉ. — La canonicité de la prophétie de Michée n'a jamais été contestée; elle a toujours fait partie du Canon juif ou chrétien. Voir CANON, t. II, col. 138-167. Les Pères ont cité Michée comme Écriture canonique. Cf. Kilber, *Analysis biblica*, édit. Tailhan, in-8°, Paris, 1856, t. I, p. 499-500.

V. TEXTE, STYLE ET LANGUE. — Le texte original est l'hébreu. La prophétie de Michée se trouve dans toutes les versions. Elle se distingue par l'élévation des pensées et la beauté des expressions. Ce qui caractérise le style de Michée, ce sont des jeux de mots, ce qui est d'ailleurs commun à tous les écrivains orientaux, Mich., I, 10-15; VI, 11; des images et des comparaisons pittoresques, Mich., I, 16; II, 12-13; IV, 9-10; des transitions brusques. Mich., III, 12-IV, 1; IV, 9-11; VII, 11-12. La prophétie, IV, 1-3,

se compose, d'après Bickell, *Carmina Vet. Test. metrice*, p. 211, de 18 vers heptasyllabiques. Michée a beaucoup de rapports avec Isaïe. Cf. Trochon, *Les petits prophètes*, in-8°, Paris, 1883, p. 250. On remarque aussi des différences, qui tiennent à l'origine et au caractère des deux prophètes : Isaïe écrit comme un homme appartenant à la société cultivée; Michée au contraire parle comme un homme du peuple; il se montre sympathique aux paysans dans leurs souffrances; il attaque plus directement qu'Isaïe les injustices dont ils étaient victimes de la part de leurs chefs. Mich., III, 3-4. Isaïe paraît plus préoccupé des mouvements politiques de son temps, et Michée plus préoccupé d'idées religieuses et morales. Cf. Driver, *Introd.*, p. 326.

VI. Prophétie messianique. — Mich., v, 2-5, est une prophétie littéralement messianique; voir la traduction d'après l'hébreu dans Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. II, p. 817. 1° Le Nouveau Testament l'a entendue dans ce sens. Cf. Matth., II, 6; Joa., VII, 42. 2° La tradition en a donné la même interprétation. 3° Les caractères décrits dans la prophétie ne peuvent convenir qu'au Messie. Cf. Knabenbauer, *In Proph. minores*, in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 440-445. — La citation de la prophétie, dans saint Matthieu, II, 6, diffère du texte original : Et tu Bethlehem Ephrata, *parvulus es in millibus Juda*, dit Michée, v, 2. — Et tu Bethlehem terra Juda, *nequaquam minima es in principibus Juda*, dit Matth., II, 6. On a donné plusieurs explications de cette variante textuelle. Les uns ont regardé comme possible que saint Matthieu ait suivi une explication répandue parmi les Juifs de son temps, suivant laquelle on ne voulait pas, pour l'honneur de la maison de David, reconnaître le peu d'importance de Bethléhem; cette opinion n'est pas probable, car elle donne au passage, contrairement au texte, une tournure interrogative : « Et toi Bethléhem, terre de Juda, serais-tu trop petite? » D'autres pensent que Michée et saint Matthieu se sont placés à deux points de vue différents : le premier parlerait de la grandeur matérielle de Bethléhem, et le second de sa grandeur morale. Saint Jérôme, *In Mich.*, II, 5, t. XXV, col. 1197, croit que saint Matthieu a reproduit, en historien fidèle, les paroles de Michée, telles que les scribes les avaient prononcées. L'opinion la plus probable, c'est que saint Matthieu s'est contenté de rapporter le sens de la prophétie sans s'attacher aux termes mêmes. Quoi qu'il en soit, la signification messianique de la prophétie n'est nullement altérée.

VII. Bibliographie. — La plupart des commentateurs sont ceux qui ont commenté les douze petits prophètes en général; on peut en voir la liste dans le *Man. bibl.*, t. II, p. 783, note 1; Knabenbauer, *In proph. min.*, t. I, p. 5-9. Comme ouvrages spéciaux, on peut mentionner : le commentaire de Gaspar Grisar, Salamanque, 1570; L. Reinke, *Der Prophet Micha*, in-8°, Giessen, 1874; * C. P. Caspari, *Ueber Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift*, in-8°, Christiania, 1851-1852; * Roorda, *Comment. in vaticinia Michæ*, Leyde, 1869; * E. C. Arnaud, *Étude sur le prophète Michée*, in-8°, Genève, 1882; * Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, in-8°, Leipzig, 1887; * T. K. Cheyne, dans la *Cambridge Bible for Schools*, 1882, 1895; * J. Taylor, *The Massoretic Text and the ancient versions of Micha*, in-8°, 1891; * H. J. Elhorst, *De prophetie van Micha*, in-8°, Arnheim, 1891; * W. H. Kosters, dans la *Theologisch Tijdschrift* de Leyde, 1893, p. 249; * J. T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joel*, in-16, Gutersloh, 1898.

V. Ermoni.

MICHEL (hébreu : *Mîkâ'êl;* Septante : Μιχαήλ; Vulgate : *Michael*), l'un des trois anges nommés dans la Bible (fig. 281). Voir Michael, col. 1060. Trois passages de la Sainte Écriture font mention spéciale de l'ange Michel.

I. La vision de Daniel. — La troisième année de Cyrus, le prophète Daniel eut une vision au cours de laquelle un personnage, envoyé vers lui, lui annonça la prochaine délivrance des Israélites. Mais, ajouta-t-il, « le chef du royaume de Perse m'a résisté vingt et un jours, et Michel, un des premiers chefs, est venu à mon secours, et je suis demeuré là auprès des rois de Perse. » Dan., x, 13. Le même personnage dit encore au prophète : « Maintenant je vais retourner combattre le chef de la Perse, et, au moment où je m'en irai, voici le chef de Javan qui viendra..., et il n'y en a pas un qui se tienne avec moi contre ceux-là, sinon Michel, votre chef. » Dan., x, 20, 21. Parlant ensuite de la délivrance finale d'Israël, Daniel dit : « En ce temps-là se lèvera Michel,



281. — Saint Michel. D'après le tableau de Raphaël peint pour François Ier. D'après une photographie.

le grand chef, qui tient pour les enfants de ton peuple. » Dan., XII, 1.

1° Dans ces différents textes, un chef, *śar*, ἄρχων, est attribué au royaume de Perse, à Javan, c'est-à-dire aux Grecs, et à Israël. Ces chefs ne sont pas des hommes, puisque, d'une part, le chef du royaume de Perse est distinct des rois de Perse, et que, d'autre part, Israël n'a jamais eu pour chef temporel un homme du nom de Michel. Ceux qui veulent que le « chef du royaume de Perse » soit Cyrus, oublient que ce prince n'est pas un *śar*, mais un roi, *mélék*, titre que le prophète ne manque pas de lui donner quand il parle de lui. Dan., I, 21; x, 1. Il n'y a pas à s'arrêter non plus à l'idée de quelques interprètes qui, dans le prince des Perses, ont voulu voir un démon qui s'efforçait de nuire à ce royaume. Cf. Cassien, *Coll. patrum*, VIII, 13, t. XLIX, col. 738; De la Haye, *Bibl. maxim. in Dan.*, x, dans le *Curs. compl. Scripturæ Sacræ* de Migne, Paris, 1841, t. XX, col. 318. Les Pères sont à peu près unanimes à voir dans ces princes des Perses, des Grecs et des Israélites, des anges chargés de veiller sur ces peuples. Cf. S. Clément, *1 Cor.*, XXXIX, 1, t. I, col. 269; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 17; VII, 2, t. IX, col. 389, 413; Origène, *In Gen.*, IX, 3; *In Exod.*, VIII, 12, t. XII, 213, 352; *Cont. Cels.*, v, 29, t. XI, col. 1224; Eusèbe, *Dem. evang.*, IV, 10, t. XXII, col. 272; S. Basile, *In*

Is., x, 240, t. xxx, col. 540; *Adv. Eunom.*, iii, 1, t. xxix, col. 656; S. Grégoire de Nazianze, *Poem. dogm.*, vii, 13-26, t. xxxvii, col. 410; S. Jean Chrysostome, *In Colos.*, iii, 3, t. lxii, col. 322; S. Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Jul.*, iv, t. lxxvi, col. 680; Théodoret, *In Dan.*, x, 13, t. lxxxi, col. 1496; S. Hilaire, *In Ps. cxxix*, 7, t. ix, col. 722; S. Jérôme, *In Dan.*, x, t. xxv, col. 556; S. Augustin, *In Ps. lxxxviii*, 3, t. xxxvii, col. 1121, etc. Cf. Petau, *De angelis*, II, viii, 10-15. La plupart d'entre eux s'appuient sur un texte du Deutéronome, xxxii, 8, où Moïse dit que « Dieu fixa les limites des peuples d'après le nombre des enfants d'Israël », ce que les Septante ont traduit : « d'après le nombre des anges, » ayant lu sans doute « fils de Dieu » au lieu de « fils d'Israël ». A ce texte ainsi compris en grec, plusieurs Pères, saint Basile, Théodoret, etc., joignent le texte de Daniel pour établir l'existence d'anges préposés à la surveillance et à la garde des peuples divers. Cf. *Schabbath*, 156.

2° Michel est appelé successivement « un des premiers chefs », puis « votre chef », par rapport au peuple auquel appartient Daniel, et enfin « le grand chef », au point de vue de la protection d'Israël. Il suit de là qu'il occupe un rang élevé dans la hiérarchie des anges et qu'il a été spécialement chargé par Dieu de prendre soin du peuple israélite. Aux yeux des Juifs cependant, le titre de « chef » donné à l'ange Michel n'empêchait pas que Dieu ne fût le chef direct et le protecteur immédiat d'Israël. Cf. Eccli., xvii, 14, 15; *Targ. Jerus.*, sur Deut., xxxii; *Midrasch rabba*, sur Deut., c. ii, etc. L'ange Michel est reconnu comme protecteur du peuple juif par *Targ.*, sur Cant., viii, 9.

3° La vision de Daniel montre que les anges préposés à la garde des nations exercent activement leur ministère. L'ange de la Perse s'oppose pendant vingt et un jours à un dessein dont l'exécution paraît désirable, qui est cependant combattu par d'autres anges, et que l'ange Michel est seul à défendre. Ce dessein ne peut être que la délivrance du peuple israélite, annoncée dans cette vision du prophète. L'ange des Perses, puis celui des Grecs s'opposent à cette délivrance immédiate, parce que, croit saint Grégoire, *Moral.*, XVII, xii, 17, t. lxxvi, col. 20, les Israélites n'ont pas encore suffisamment expié leurs fautes envers Dieu. Il y a lieu de penser que le châtiment d'Israël ne préoccupait pas exclusivement les deux anges des Perses et des Grecs, mais que ceux-ci voulaient prolonger le séjour des captifs au milieu de leurs vainqueurs, surtout à cause des avantages d'ordre moral qui en résultaient pour ces derniers. Cette discussion, qui dure de longs jours entre des anges chargés de peuples dont les intérêts sont différents, suppose que, pour ces anges, la volonté de Dieu reste mystérieuse dans le cas qui les intéresse. Chacun exerce alors son influence dans le sens qui lui paraît le plus conforme au bien. Sitôt la volonté de Dieu connue, tous s'inclinent, et c'est ainsi que l'ange Michel obtient la libération de son peuple. Cf. S. Grégoire, *ibid.*; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. cxiii, a. 8; Petau, *De mundi opific.*, IV, xiii, 16.

4° Le prophète Daniel est le premier à faire connaître les noms des deux anges Gabriel et Michel, et à attribuer à des anges la garde des nations. Ce dernier point n'est cependant pas sans analogie avec ce que la Sainte Écriture raconte d'un bout à l'autre sur le rôle des anges vis-à-vis des hommes. Gen., xvi, 7; Num., xxii, 22; Jud., ii, 1; II Reg., xxiv, 16, etc. On a cherché à établir une relation de similitude entre les anges, gardiens des nations, et les génies intermédiaires admis par les Perses. Dans le système religieux de Zoroastre, on trouve d'abord, au-dessous d'Ormuzd, six *Ameshaspentas*, génies supérieurs ou énergies qui président aux règnes et aux forces de la nature. Puis viennent des milliers de *Yazatas*, chargés de veiller dans le détail au jeu des organes du monde visible. Avec les derniers d'entre eux se confondent presque les *Fravashis* ou nourriciers, sortes de génies féminins qui s'unissent à chaque homme pour le nourrir, combattre les démons et procurer la pratique et l'avènement du bien. Cf. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892-1893, t. i, p. 5-19, 23-25; t. ii, p. 296-322, 500-505. Alors même qu'il faudrait admettre un certain développement de l'angélologie hébraïque au contact des doctrines perses, voir t. i, col. 590, une influence réelle serait ici difficile à prouver. Les *Fravashis* pourraient tout au plus être assimilés aux anges gardiens, avec cette différence essentielle que ces derniers sont de purs esprits qui ne s'unissent pas aux hommes. Quant aux *Ameshaspentas* et aux *Yazatas*, leur nature est assez mal définie et leur pouvoir ne s'étend que sur le monde matériel, tandis que les anges chargés des nations exercent leur tutelle sur des êtres raisonnables. Du reste, il est question des anges dans la Bible bien avant le contact avec les Perses, et, ni par leurs noms sémitiques ni par la nature de leurs fonctions, les anges bibliques ne dérivent des génies zoroastriens. Cf. de Broglie, *Cours de l'hist. des cultes non chrétiens*, Paris, 1881, p. 41; Lagrange, *La religion des Perses*, Paris, 1904, p. 50-51.

5° L'ange Michel est ordinairement compté parmi les sept anges qui se tiennent devant le Seigneur et dont il est plusieurs fois question. Tob., xii, 15; Apoc., i, 4; v, 6; viii, 2. Ces sept anges n'ont rien de commun avec les sept grands officiers des rois de Perse. Esth., i, 10; I Esd., vii, 14. L'histoire de Tobie a pour théâtre l'Assyrie et non la Perse. Quant à saint Jean, il serait plus qu'arbitraire de rattacher ses inspirations à des usages perses. On sait aussi que les six *Ameshaspentas* sont parfois portés au nombre de sept par l'addition soit d'Ormuzd, soit d'un autre génie appelé Sraoscha. Cf. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. i, p. 357-372. Avec ces génies, les sept anges n'ont guère de commun que leur nombre; or, le nombre sept était un des nombres sacrés et symboliques des Hébreux dès l'origine. Gen., xxi, 30; Exod., xii, 15; xx, 10; Lev., xxiii, 18, etc. Les rapports sont donc trop superficiels entre les idées zoroastriennes et les données bibliques sur les anges, pour que l'on puisse admettre logiquement une influence directe des premières sur les secondes. Du reste, sur une question fondamentale, l'Écriture donne une solution très antérieure et très supérieure à celle de Zoroastre. Pour ce dernier, Ormuzd et Ahriman sont deux personnifications du bien et du mal, indépendantes l'une de l'autre et limitant mutuellement leur puissance. Dans la Bible, Jéhovah est le créateur tout-puissant, et Satan, le prince du mal, n'est qu'un être créé et subordonné. Job, i, 12; ii, 6; cf. Gen., iii, 14, 15.

II. L'Épître de saint Jude. — Parlant du démon, à l'occasion de ceux qui vivent dans l'immoralité, saint Jude, 9, s'exprime ainsi : « L'archange Michel lui-même, lorsqu'il contestait avec le diable et lui disputait le corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui une sentence d'exécration, mais il se contenta de dire : Que le Seigneur te corrige! » La Vulgate emploie ici le verbe *imperet* : « Que le Seigneur te commande! » Le grec a le verbe ἐπιτιμᾶν, « blâmer » et « infliger » la peine due à un forfait. L'apostrophe est empruntée à Zacharie, iii, 2 : *ig'ar Yehôvâh bekâ*, « que Jéhovah te reproche, » te contraigne; Septante : ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί; Vulgate : *increpet Dominus in te*.

1° Michel est qualifié d'archange, ἀρχάγγελος, nom qui correspond aux titres de « l'un des premiers chefs » ou de « grand chef » qui lui sont donnés par Daniel. Voir Archange, t. i, col. 911. Dans la classification théologique, les archanges n'occupent que le huitième rang de la hiérarchie angélique, et Michel appartient à cet ordre. Cf. Pseudo-Denys, *De cœlest. hierarch.*, ix, 2, t. iii, col. 259. Les titres qui lui sont attribués n'auraient donc qu'une valeur relative. Néanmoins, sous le nom

d'anges, la Sainte Écriture comprend souvent tous les esprits célestes, sans distinction d'ordres. Cf. Heb., I, 4-7, 13, 14, etc. Un archange peut dès lors être un des principaux anges, c'est-à-dire un des chefs de la hiérarchie céleste. Quant à Michel en particulier, plusieurs croient qu'il prit la place de Lucifer, après l'avoir terrassé; or, on regarde comme probable que Lucifer était le premier de tous les anges. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. LXIII, a. 7. En réalité, on manque de renseignements autorisés pour déterminer exactement la dignité de Michel et des autres archanges nommés dans la Bible. « En tout ceci, rien de certain, dit Petau, *De angelis*, II, VI, 16; tout ce qu'on en dit procède de conjecture et d'opinion, peut par conséquent s'étendre à l'infini et ne doit être utilisé qu'avec grande réserve par le théologien, obligé à traiter solidement des choses divines. »

2° L'archange Michel conteste avec le diable et lui dispute le corps de Moïse. Cette contestation se conçoit entre les deux esprits, dont l'un défend le plan divin tandis que l'autre le combat. Apoc., XII, 7-9. Ici, la dispute a pour sujet le corps de Moïse; mais saint Jude ne donne aucune explication sur le motif de cette dispute. Le Deutéronome, XXXIV, 5, 6, raconte que Moïse mourut dans le pays de Moab, sur le mont Nébo, que Josué l'inhuma dans la vallée de Beth-Phogor et que personne ne sut l'emplacement exact de cette sépulture. Dans cette vallée était honorée une divinité moabite, appelée Béelphégor. Voir BÉELPHÉGOR, t. I, col. 1543, et BETHPHOGOR, t. I, col. 1710. On a fait diverses suppositions pour expliquer la contestation : Satan aurait voulu que l'honneur de la sépulture fût refusé à Moïse parce qu'il avait tué un Égyptien, Exod., II, 12; ou bien il aurait désiré que son sépulcre fût connu et visible sur le mont Nébo, afin d'y devenir pour les Israélites un objet d'idolâtrie; ou encore il se serait opposé à l'inhumation dans la vallée de Bethphogor, de peur que le voisinage des restes du prophète ne nuisît au culte de l'idole. Cf. Fromond, *In Epist. Judæ*, dans le *Sacræ Scripturæ curs. compl.* de Migne, Paris, 1857, t. XXV, col. 988; Wouters, *In Epist. cathol. dilucidat.*, q. VII, *ibid.*, col. 1036-1037. On ne peut rien affirmer à ce sujet. Voir MOÏSE.

3° Plusieurs Pères ont pensé que saint Jude avait emprunté à un apocryphe, l'*Assomption de Moïse*, ce qu'il dit ici à propos de la discussion entre Michel et Satan. Voir APOCALYPSES APOCRYPHES, t. I, col. 759; Clément d'Alexandrie, *Enarr. in epist. Judæ*, t. IX, col. 733; Origène, *De princip.*, III, 2, t. XI, col. 303; Didyme d'Alexandrie, *Enarr. in epist. Judæ*, t. XXXIX, col. 1815; Photius, *Amphiloch. quæst.*, 151 al. 183, t. CI, col. 813; Protogène de Sardes, cité par Gélase de Cyzique, *Comment. actor. concil. Nicæn.*, II, 20, t. LXXXV, col. 1234, et dans Mansi, *Sacr. concil. collect.*, t. II, p. 860. Saint Jérôme, *In Tit.*, I, 12, t. XXVI, col. 608, admet aussi l'emprunt, mais observe que l'utilisation par saint Jude d'un passage de l'apocryphe n'entraîne nullement l'approbation du livre tout entier. Le seul texte que l'on possède de l'*Assomption de Moïse* est une ancienne traduction latine, retrouvée et publiée par Ceriani, *Monum. sacr. et profan.*, t. I, fasc. I, Milan, 1861, p. 55-64, mais dont la fin manque. C'est dans cette fin que devait être racontée la mort de Moïse et qu'il était vraisemblablement question du combat auquel saint Jude fait allusion. L'absence de ce dernier morceau ne permet pas de savoir en quels termes l'apocryphe parlait de l'événement, ni s'il donnait plus de détails que saint Jude. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. III, 1898, p. 217. Cette discussion entre deux esprits n'avait pu être connue que par une révélation faite peut-être à Josué; le souvenir en avait été conservé par tradition orale et faisait partie de la Hagada. Voir MIDRASCH, II, 2°, col. 1709. C'est là que l'auteur de l'apocryphe avait pu la recueillir peu après la mort d'Hérode le Grand. Il n'importe donc guère de préciser à quelle source saint Jude a puisé, que ce soit directement à la Hagada, ou au livre qui s'était inspiré de cette dernière.

4° L'archange, bien qu'ayant en face de lui le chef des anges révoltés et condamnés, n'osa pas porter de sentence contre lui. Il eut encore égard à l'ancienne dignité de Lucifer et préféra que l'ordre vînt de Dieu en personne. Saint Jude établit un contraste entre cette réserve de l'archange et l'effronterie des hérétiques. « Que le Seigneur te corrige! » Ces paroles, qu'elles aient été insérées ou non dans l'*Assomption de Moïse*, se retrouvent dans un passage de Zacharie, III, 2, où c'est Jéhovah lui-même qui dit à Satan, adversaire du grand-prêtre Jésus : « Que Jéhovah te réprime! » Comme il paraît assez anormal que Jéhovah lui-même parle ainsi et que, dans le verset précédent, c'est l'ange de Jéhovah qui est indiqué, il est à croire que, comme dans d'autres passages bibliques, Jéhovah est nommé pour l'ange qui parle en son nom. Cf. Rosenmüller, *Proph. minor.*, Leipzig, 1816, t. IV, p. 153. Voir ANGE, t. I, col. 586. L'archange Michel aurait donc prononcé le premier une parole qui a été ensuite répétée par un autre ange de Jéhovah.

III. LE COMBAT DE L'APOCALYPSE. — Saint Jean, dans une de ses visions, décrit ainsi ce qui se passa au ciel : « Il y eut un combat dans le ciel; Michel et ses anges combattaient contre le dragon; le dragon et ses anges combattaient, mais ils ne purent vaincre et leur place même ne se trouva plus dans le ciel. » Apoc., XII, 7-8. Saint Jean identifie ensuite le dragon avec l'ancien serpent, le diable et Satan. Ce combat est décrit dans une vision qui montre la femme enfantant, puis poursuivie par le dragon chassé du ciel et protégée contre ses attaques.

1° D'après le contexte, ce combat n'est nullement celui qui a eu pour cause, à l'origine, la révolte de Lucifer et de ses anges. La femme qui enfante est incontestablement et en premier lieu l'Église, dont Satan cherche à faire périr les enfants. Le combat se livre dans le ciel, il est vrai, mais seulement dans un ciel où peut pénétrer Satan, que les visions prophétiques nous montrent admis en présence de Dieu. Job, I, 6; II, 1; Zach., III, 1. D'ailleurs saint Jean suppose formellement comme antérieurs au combat, et la chute de Satan, qui a entraîné avec lui le tiers des étoiles, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. LXIII, a. 8, et la tentation du paradis terrestre, puisque le dragon n'est autre que l'ancien serpent. Apoc., XII, 4, 9. En fait, les Pères n'invoquent pas ce passage de l'Apocalypse pour l'appliquer à la chute primordiale de Satan et de ses anges. Cf. Petau, *De angelis*, III, III, 1-18. Seul, André de Césarée, *In Apoc. comm.*, t. CVI, col. 215, se sert de Apoc., XII, 9, 10, mais seulement pour caractériser le rôle ordinaire de Satan. Quel que soit le sens qu'on donne à l'Apocalypse, et qu'on entende le chapitre XII des commencements de l'Église ou de la fin des temps, cf. S. Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.*, XXXIX, 9, t. LXXVI, col. 1251, il est certain que le combat dont il est parlé dans ce chapitre ne se rapporte pas à l'épreuve des anges. C'est donc dans un sens tout accommodatice que l'on joue sur le nom de Michel, pour montrer l'archange terrassant Lucifer révolté, au cri de : « Qui est comme Dieu? » Ce sens est accepté par Bossuet, *Élév. sur les mystères*, 4[e] sem., 3[e] élév., Bar-le-Duc, 1870, t. VIII, p. 416, qui, pourtant, dans son *Explication de l'Apocalypse*, XII, 7, t. II, p. 229, entend par ce combat celui que Satan livre contre l'Église.

2° Un vieux mythe babylonien met aux prises Mardouk (Mérodach), le champion des grands dieux, et Tiâmat, personnification du chaos, qui s'était révoltée contre la souveraineté des dieux. Mardouk l'attaque, l'enveloppe d'un filet, et, pendant qu'elle ouvre la gueule pour avaler la bourrasque poussée contre elle, lui enfonce sa lance, lui déchire la poitrine et lui ôte la vie. Cf. Sayce, *The Assyrian Story of the Creation*, dans les *Records of the*

Past, IIe sér., t. I, p. 137-140; Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 280-287. Un autre mythe non cosmogonique raconte la lutte de Bel contre le dragon. Bel n'est probablement pas autre que Bel-Mardouk, mais le dragon n'est pas Tiâmat, c'est un monstre marin qui cherche à mettre à mal la terre et ses habitants. Bel-Mardouk le terrasse et devient le maître du pays. Cf. Jensen, *Mythen und Epen*, p. 44-46, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader, t. VI, Berlin, 1900. Ce mythe, très populaire en Chaldée, y a été souvent représenté. Dans une de ces représentations (voir fig. 263, col. 999), Bel a le diadème sur la tête et une double paire d'ailes aux épaules; de chaque main il brandit la foudre trident contre le monstre. Ce dernier est une bête mâle, qui réunit les caractères du lion, du griffon, de l'oiseau et de l'habitant des eaux. Un mythe analogue se retrouve jusque dans la légende chrétienne, d'après laquelle des dragons sont terrassés par sainte Marthe, saint Front, saint Georges, etc. Aussi bien, rien n'était-il plus naturel que de prêter la figure d'un animal extraordinaire et terrible au mal physique ou moral dont on était délivré par un personnage puissant. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 369-383. Mais ces mythes ont-ils exercé une influence sur les écrivains sacrés? Quelques auteurs le prétendent. La trace en serait visible dans les passages qui décrivent la lutte de Jéhovah contre Rahab, Job, IX, 13; XXVI, 12, 13, ou la puissance avec laquelle il contient la violence de la mer. Job, XXXVIII, 8-11; Is., LI, 9, 10; Ps. LXXXIX, 10-13, etc. Ils concluent de là que le combat de Michel contre le dragon, dans l'Apocalypse, ne serait qu'une réminiscence de la lutte de Jéhovah contre Rahab, et par conséquent une transposition facilement reconnaissable des mythes de Mardouk victorieux de Tiâmat, ou de Bel-Mardouk victorieux du dragon. Cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Leipzig, 1895, p. 171-398; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Gœttingue, 1896, p. 395, 398; Loisy, *Les mythes babyloniens*, Paris, 1901, p. 31-40. Buhl, Gesenius' *Handwörterb.*, Leipzig, 1899, p. 763, rapproche aussi Rahab de la Tiâmat babylonienne. Il y a en effet analogie entre certaines conceptions cosmogoniques des Hébreux et celles des Chaldéens. La communauté d'origine explique ces ressemblances de forme, sans qu'on soit toujours autorisé à étendre au fond même des idées l'analogie des expressions. De ce que des textes poétiques empruntent des images chaldéennes pour parler de la puissance créatrice de Jéhovah, il ne suit pas logiquement que les écrivains sacrés se soient représenté Dieu sous la figure de Mardouk. Pour beaucoup de traditions d'ailleurs, avant de décider si les Hébreux sont tributaires des Chaldéens, il faudrait écarter par des arguments péremptoires l'hypothèse si naturelle de traditions primitives, plus ou moins modifiées par le génie inventif des poètes chaldéens, mais plus fidèlement conservées par les ancêtres directs d'Abraham, et, en tous cas, ramenées à leur pureté primitive par les auteurs inspirés. Cf. Loisy, *Les mythes babyloniens*, p. 101-102. Quant à l'assimilation établie entre Michel et Mardouk, le dragon satanique et Tiâmat, elle est plus contestable. On se figure difficilement que saint Jean ait été si bien au courant des mythes babyloniens et les ait transposés pour le besoin de son exposition doctrinale. Sans doute, il y a lutte entre Michel et le dragon comme entre Mardouk et Tiâmat. Mais faut-il faire dériver de l'épisode babylonien toutes les histoires bibliques qui opposent deux personnages l'un à l'autre? Les héros babyloniens représentent des forces de la nature, les personnages de l'Apocalypse sont de purs esprits; les premiers combattent inconsciemment pour l'organisation du monde physique, les seconds luttent intelligemment pour ou contre l'établissement du royaume spirituel; Mardouk et Tiâmat sont des êtres flottants, mal définis, dont les exploits sont conçus d'une manière qui défie le bon sens; Michel et Satan ont une histoire dont la Bible fournit les éléments, avec parcimonie, sans doute, mais assez nettement; leur rôle se développe logiquement, depuis la tentation de l'Éden jusqu'aux derniers événements prédits ou décrits par l'Apocalypse. Saint Jean n'avait pas à emprunter les éléments descriptifs de sa vision à des traditions étrangères; si, sous ce rapport, il voulait suivre des modèles, il en trouvait parmi les anciens prophètes d'Israël, qu'il a d'ailleurs imités si souvent. Mais à supposer même qu'on pût démontrer une certaine dépendance du récit de saint Jean par rapport au mythe babylonien, comme on a pu le faire pour la vision des chérubins d'Ézéchiel, voir CHÉRUBIN, t. II, col. 664, il n'en resterait pas moins à constater l'originalité de sa doctrine et l'harmonie parfaite de sa vision avec toutes les données prophétiques et apocalyptiques de la Bible. Cf. Jacq. Simon (Loisy), *Chronique biblique*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, Paris, 1897, p. 467.

3° Dans ce passage de l'Apocalypse, Michel apparaît clairement comme le protecteur de l'Église, à l'égard de laquelle il remplit la même fonction qu'autrefois à l'égard d'Israël. Au début de l'histoire des Israélites, Satan avait cherché à nuire à l'ancien peuple en intervenant à propos du corps de Moïse et Michel l'avait combattu. Dès le commencement de l'Église, Satan s'efforce encore de faire périr ses enfants et Michel le terrasse. L'archange est donc à bon droit considéré comme protecteur de l'Église. Daniel, XII, 1, avait déjà annoncé ce rôle, en présentant Michel comme défenseur du peuple élu, à l'époque messianique et à la fin des temps. L'Église lui reconnaît officiellement ce titre. Elle l'appelle le « préposé du paradis », *II Noct.*, 2 *ant.*, XXIX Sept.; le « prince de la milice des anges », *II Noct.*, *resp.* 1; « prince très glorieux, » *II Vesp.*, *ad Magnif.*, et, dans les litanies des saints, elle lui assigne la première place après la Sainte Vierge. Elle implore son secours : « Archange Michel, viens au secours du peuple de Dieu, » *II Noct.*, *ant.* 1, XXIX septemb.; « c'est lui qui se tient debout pour vos fils, » *resp.* 3. A cause de sa lutte victorieuse contre l'ennemi du salut des âmes, elle le considère surtout comme le défenseur des âmes que vont passer dans l'autre vie. C'est lui « à qui Dieu a confié les âmes des saints, pour qu'il les conduise au joyeux paradis », *II Noct.*, *resp.* 2; il est le « messager de Dieu pour les âmes justes ». *III Noct.*, *ant.* 1. « Archange Michel, je t'ai établi prince sur toutes les âmes à recevoir. » *Laud.*, *ant.* 3. A l'alléluia de la messe de sa fête, comme dans la prière qui suit la messe, elle lui dit : « Saint archange Michel, défends-nous dans le combat, pour que nous ne périssions pas dans le terrible jugement . » A l'offertoire de la messe des Morts, elle demande que « le porte-étendard saint Michel les introduise dans la sainte lumière », et, dans les prières pour la recommandation de l'âme des agonisants, elle supplie « que saint Michel les reçoive, lui, l'archange de Dieu, qui a mérité d'être placé à la tête des milices célestes ». C'est dans la même pensée qu'elle nomme l'archange parmi les saints auxquels se fait la confession des péchés, afin qu'il défende le pécheur repentant. Déjà, dans la tradition juive, *Chagigah*, 11 *b*; *Menachoth*, 110 *a*, l'ange Michel était considéré comme offrant à Dieu chaque jour les âmes justes sur l'autel de la Jérusalem céleste. La pensée de l'Église sur le saint archange Michel est heureusement exprimée par les hymnes composées en son honneur par Raban Maur, Notker le Bègue, Adam de Saint-Victor, etc. Cf. U. Chevalier, *Poésie liturg. tradit. de l'Église cath. en Occident*, Tournai, 1894, p. 237-242. — Voir Mgr Germain et Brin, *Saint Michel archange*, 2e édit., in-18, Paris, 1883; Frd. Wiegand, *Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst*, in-8°, Stuttgart,

1886; Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche,* Gœttingue, 1896, p. 151-153, 166, 171; cf. *Revue biblique,* 1896, p. 652, 653; W. Lueken, *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition von Erzengel Michael,* in-8°, Gœttingue, 1898. H. Lesêtre.

1. MICHOL (hébreu : *Mikal,* peut-être forme contractée de *Mika'êl,* « qui (est) comme Dieu? » Septante : Μελχόλ; Josèphe, *Ant. jud.,* VI, xi, 4, Μεχάλα), la plus jeune des deux filles de Saül et femme de David. Sa mère devait être Achinoam. I Reg., xiv, 49-50. Saül avait promis de donner sa fille aînée, Mérob, en mariage au vainqueur de Goliath, mais il ne tint pas sa parole. Voir Mérob, col. 997. Il lui promit cependant plus tard de lui donner Michol qui l'aimait, à la condition qu'il tuerait cent Philistins. David en tua deux cents et il épousa Michol. Il avait alors une vingtaine d'années. I Reg., xviii, 19-28. Elle lui sauva la vie peu de temps après, lorsque Saül voulut le faire périr. Ayant appris que son père envoyait ses gardes pour s'emparer de David, elle le fit échapper de la maison par la fenêtre et mit un *theraphim* ou une espèce de mannequin dans son lit afin qu'on le crût malade. Lorsque la supercherie fut découverte, son mari était en sûreté. Saül fit de violents reproches à sa fille; elle se justifia en disant que David l'avait menacée de la tuer. I Reg., xix, 12-17. Elle devait rester plusieurs années sans revoir David. Son père se vengea en la mariant de force à Phalti ou Phaltiel de Gallim. I Reg., xxv, 44. Son premier époux la recouvra plus tard, en mettant pour condition à sa réconciliation avec Abner, l'ancien général de Saül et le soutien d'Isboseth, son rival, que Michol lui serait rendue. Abner la lui ramena, en effet, malgré les pleurs de Phaltiel. II Reg., iii, 12-16. L'affection était-elle le seul motif de la conduite de David? La politique n'y était-elle pas pour sa part? Avec quels sentiments Michol reprit-elle sa place auprès de lui, où elle trouvait deux autres femmes, Abigaïl et Achinoam? Nous l'ignorons. Elle reparaît seulement en une circonstance, lors du transfert de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem, et c'est pour faire des reproches à David. En regardant par la fenêtre du palais la procession solennelle, elle avait vu David, revêtu d'un manteau de byssus et d'un éphod de lin, dansant et jouant devant l'arche, « et elle l'avait méprisé dans son cœur. » II Reg., vi, 16; I Par., xv, 29. Quand le roi revint, elle alla à sa rencontre et lui manifesta violemment sa désapprobation. David lui répondit avec vivacité en lui rappelant le rejet que Dieu avait fait de son père et en justifiant sa conduite par ses sentiments de piété. Le texte sacré termine le récit en disant : « Et Michol, fille de Saül, n'eut point d'enfant jusqu'au jour de sa mort. » II. Reg., vi, 20-25. Le nom de Michol se lit encore une fois II Reg., xxi, 8, mais on admet communément que c'est Mérob qu'il faut lire à la place. Voir Mérob, col. 997. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, iv, 3, prétend, en s'appuyant évidemment sur II Reg., xxi, 8, que Michol serait revenue plus tard auprès de Phaltiel, qu'il désigne sans le nommer, et en aurait eu cinq enfants, mais cette affirmation est formellement contredite par II Reg., vi, 25. Le Targum sur Ruth, iii, 3, appelle Phaltiel, *hăsîdâ',* « pieux, » et dit qu'il plaçait une épée entre lui et Michol pendant leur mariage. Les *Quæst. hebr. in I Reg.,* xxv, 44, dans les Œuvres de saint Jérôme, t. xxiii, col. 1344, font allusion à cette tradition. Elles disent de plus, *in II Reg.,* iii, 5; vi, 23, col. 1347, 1350, que Michol est la même qu'Égla (t. ii, col. 1599), qui donna à David Jéthraam et qu'elle mourut en couches, mais tout cela ne repose sur aucun fondement.

2. MICHOL, nom donné par la paraphrase chaldaïque au prophète dont l'histoire est racontée III Reg., xiii, 12. C'était un faux prophète, selon les uns; un vrai prophète, selon les autres. Voir Keil, *Die Bücher der Könige,* 1865, p. 154.

MICHTHAM. Voir Miktam.

1. MIDI (hébreu : *négéb, ṣâhărayîm,* duel de *ṣohar,* « lumière, » par conséquent « la double lumière », la lumière dans sa plus grande force, *nekôn hay-yôm,* Prov., iv, 18, « le fort du jour »; Septante : μεσημβρία, νοτος ; Vulgate : *meridies, meridianum*), le moment du jour où le soleil est au plus haut point de sa course. En hébreu, comme dans la plupart des langues, le midi désigne plusieurs choses différentes. — 1° *La région.* Un pays, une montagne, une ville sont au midi quand ils se trouvent, par rapport à un spectateur ou relativement à d'autres lieux, du côté où brille le soleil quand il est au milieu de sa course. Gen., xii, 9; Exod., xxvi, 18, 35; Num., ii, 10; Jos., x, 40; Ezech., xx, 46; Act., viii, 26, etc. Le côté méridional d'une construction, d'un objet fixe, etc., est celui qui est tourné juste en face du soleil à midi. Exod., xxvii, 9, etc. — 2° *L'heure.* Le midi désigne également le milieu du jour, c'est-à-dire le moment où le soleil, parvenu à son plus haut point dans le firmament, mettra autant de temps à descendre sous l'horizon qu'il en a mis à monter. Le moment exact de midi ne pouvait pas être déterminé avec précision chez les Hébreux. Le cadran solaire d'Ézéchias, Is., xxxviii, 8; IV Reg., xx, 9-11, était une rareté. Voir Cadran solaire, t. ii, col. 26. Pratiquement, d'ailleurs, on n'avait pas besoin de fixer le milieu du jour avec grande exactitude, et l'heure de midi se rapportait approximativement à un temps plus ou moins long. Ainsi saint Jean, xix, 14, dit qu'il était « à peu près la sixième heure », allant de midi à trois heures, quand le Sauveur fut livré aux Juifs par Pilate, et saint Marc, xv, 25, dit que c'était « la troisième heure », allant de neuf heures à midi, quand on le crucifia. Cette double indication revient à dire que le chemin de l'Antonia au Calvaire fut parcouru par le Sauveur et son cortège autour de midi, avec une certaine latitude dans la détermination de l'heure. — C'est à midi que Joseph prit son repas avec ses frères, Gen., xliii, 16; que mourut d'insolation le fils de la femme de Sunam, IV Reg., iv, 20; que Jésus s'assit au puits de Jacob pour attendre la Samaritaine, Joa., iv, 6; que les ténèbres commencèrent à couvrir la terre le vendredi-saint, Matth., xxvii, 45; Marc., xv, 33; Luc., xxiii, 44; que saint Pierre priait. Act., x, 9, etc. — 3° *La lumière.* A midi, la lumière du soleil a son plus vif éclat. Cette lumière est un symbole de la prospérité du juste, Job, xi, 17; Prov., iv, 18, de son innocence, Ps. xxxvii (xxxvi), 6, de sa bienfaisance. Is., lviii, 10, etc. L'absence de la lumière à midi est un signe de la malédiction divine; Am., viii, 9. Aller à tâtons en plein midi, c'est être frappé d'aveuglement moral par la justice de Dieu. Deut., xxviii, 29; Job, v, 14; Is., lix, 10. Une ville attaquée ou un pays ravagé en plein midi ont la ruine à craindre, car l'ennemi est assez puissant pour n'être pas obligé d'opérer la nuit et par ruse. Jer., vi, 4; xv, 8; xx, 16. Le « démon du midi », Ps. xci (xc), 6, dont parlent les versions, n'est autre chose que « la ruine qui dévaste en plein midi », *qétéb yašûd ṣâhărayim,* qui s'attaque à l'homme en plein jour comme la flèche, aussi bien que d'autres fléaux qui le surprennent pendant la nuit. Les Septante ont rattaché *yašûd* au mot *šêd,* « idole, » qu'ils traduisent ordinairement par « démon ». Dans un passage de Job, xxiv, 11, il est parlé des malheureux qui endurent les ardeurs du soleil, *meridiati sunt,* au milieu des récoltes. Le verbe hébreu correspondant, *yaṣhîru,* vient de *ṣâhar,* c'est-à-dire de la même racine que *ṣâharayîm,* d'où le sens adopté par la Vulgate, et reconnu par Buhl-Gese-

nius' *Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 695, et divers auteurs, tandis que Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 321, et d'autres traduisent par « fouler l'huile ». Ce verbe ne se lit pas ailleurs, et les deux sens qu'on lui prête s'harmonisent à peu près également avec le contexte et le parallélisme. — 4° *La chaleur.* Le plein midi est le moment où les rayons du soleil sont le plus ardents et brûlent la terre. Eccli., XLIII, 3. Aussi était-ce l'heure où, en Orient, l'on faisait la méridienne. II Reg., IV, 5; XI, 2; Cant., I, 6. Le roi Bénadad qui, à cette heure, pendant le siège de Samarie, buvait et s'enivrait sous ses tentes avec ses alliés, et comptait bien que les assiégés ne sortiraient pas au fort de la chaleur, fut cependant surpris par eux et mis en déroute. III Reg., XX, 16. Couvrir d'ombre quelqu'un en plein midi, c'était le protéger et lui assurer la vie. Is., XVI, 3; Eccli., XXXIV, 19. H. LESÊTRE.

2. **MIDI,** point cardinal. Voir CARDINAUX (POINTS), t. II, col. 257.

MIDRASCH, commentaire rabbinique du texte de la Sainte Écriture. Le mot « Midrasch » vient du verbe *dâraš,* « rechercher, expliquer. » Ce commentaire, qui porte à la fois sur la partie législative et sur la partie historique et morale des Livres sacrés, a pour but d'étudier le texte non seulement en lui-même, mais encore à l'aide de rapprochements avec d'autres passages, de combinaisons diverses et d'explications allégoriques. Les *Midraschim,* ou commentaires composant le Midrasch, sont tous écrits en hébreu.

I. LES LIVRES DU MIDRASCH. — Les livres qui composent le Midrasch sont les suivants :

1° *Mechilta,* de *kûl,* « mesurer, » la mesure, l'usage, sur une partie de l'Exode. Ce livre est attribué à R. Ismaël, qui vivait au sud de la Palestine, sur la frontière de l'Idumée, vers la fin du premier siècle. Son interprétation est littérale, quelquefois à l'excès. Cf. Morin, *Exercitat. biblicæ,* Paris, 1669, II, 9, 1; J.-B. De Rossi, *Dizionario storico degli autori ebrei,* Parme, 1802, t. II, p. 44.

2° *Siphra,* « le livre, » sur le Lévitique.

3° *Siphre* ou *Siphri,* « les livres » par excellence, sur les Nombres et le Deutéronome. Ce livre est également attribué, pour la plus grande partie, à R. Ismaël et à son école. Ces trois premiers livres sont traduits en latin dans Ugolini, *Thesaurus antiquit. sacrar.,* t. XIV, p. 2-586. Cf. Königsberger, *Die Quellen der Halacha,* I Theil., *Der Midrasch,* Francfort, 1890.

4° *Rabboth* ou *Midrasch Rabboth,* « les grands commentaires, » ensemble de commentaires composés à différentes époques sur le Pentateuque et les *Migilloth* (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther). Ces commentaires sont les suivants : — 1. *Bereschith rabba,* sur la Genèse, rédigé en Palestine vers le VIe siècle, sauf les cinq derniers chapitres qui sont plus récents. — 2. *Schemoth rabba,* sur l'Exode, datant du XIe au XIIe siècle. — 3. *Vayyikra rabba,* sur le Lévitique, rédigé en Palestine vers le VIIe siècle. — 4. *Bamidbar rabba,* sur les Nombres, probablement dû à deux auteurs dont le dernier vivait au XIIe siècle. — 5. *Debarim rabba,* sur le Deutéronome, du commencement du Xe siècle. — 6. *Schir haschirim rabba,* ou *Agadath Chasith,* sur le Cantique, probablement antérieur au milieu du IXe siècle. — 7. *Midrasch Ruth,* de la même époque que le précédent. — 8. *Midrasch Echa,* sur les Lamentations, rédigé en Palestine, dans la seconde moitié du VIIe siècle. — 9. *Midrasch Koheleth* ou *Koheleth rabba,* sur l'Ecclésiaste, probablement antérieur au milieu du IXe siècle. — 10. *Midrasch Esther* ou *Hagadath Megilla,* antérieur au Xe siècle. Tous les *Rabboth* ont été traduits en latin, dans Ugolini, *Thesaur. antiq. sacr.,* t. XIV, p. 586-1630; t. XV, p. 2-969, et en allemand par Wünsche, Leipzig, 1880-1885.

5° *Pesikta,* commentaire des passages du Pentateuque et des Prophètes qui se lisaient aux jours de fêtes et aux principaux sabbats de l'année. On en place généralement la composition vers le début du VIIIe siècle. Cf. Wünsche, *Pesikta des Rab Kehana in's Deutsche übertragen,* Leipzig, 1885. En dehors de cette *Pesikta,* attribuée à R. Abba ben Kahana, il existe encore une *Pesikta rabbathi,* de la seconde moitié du IXe siècle, commentant les lectures de certaines fêtes et d'un certain nombre de sabbats, et une *Pesikta sutarta,* commentaire d'un rabbin de Mayence, Tobia ben Éliézer, au commencement du XIIe siècle, sur le Pentateuque et les cinq *Megilloth.* Cette dernière appartient donc plutôt aux *Rabboth.* Elle est traduite en latin dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XV, XVI.

6° *Pirke de rabbi Éliézer* ou *Barajtha de rabbi Éliézer,* commentaire en cinquante-quatre chapitres, datant au plus tôt du VIIIe siècle, et se rapportant à l'histoire de la création, du premier homme, des patriarches et du temps de Moïse. Il a été traduit en latin par G. H. Vorstius, Leyde, 1644. Cf. Lévi, *Élements chrétiens dans le Pirké Rabbi Éliézer,* dans la *Revue des études juives,* t. XVIII, 1889, p. 83-89.

7° *Tanchuma* ou *Yelandenu,* dont le fond paraît remonter à Tanchuma, rabbin du Ve siècle, et dans lequel on rencontre fréquemment la formule *Yelandenu rabbenu,* « que notre maître nous l'apprenne. » Ce midrasch ne prit sa forme définitive que vers le IXe siècle, probablement en Grèce ou dans l'Italie méridionale. Cf. Neubauer, *Le midrasch Tanchuma,* dans la *Revue des études juives,* t. VIII, 1886, p. 224-238; *Midrasch Tanchuma, ein agadischer Commentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba, zum ersten Male herausgegeben von* S. Buber, Wilna, 1885.

8° *Yalkut Schimoni,* commentaire d'ensemble sur toute la Bible hébraïque, composé d'extraits des commentaires antérieurs, à la manière des chaînes bibliques des catholiques. Le *Yalkut,* de *lâqal,* « rassembler, » est attribué à R. Siméon, qui aurait vécu au sud de l'Allemagne, vraisemblablement à Francfort-s.-M., au commencement du XIIIe siècle. — Cf. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden,* Berlin, 1832, 3e édit. par Brüll, 1892; M. Schwab, *Répert. des articles relatifs à l'hist. et à la littér. juives,* de 1783 à 1898, 1er part., Paris, 1899, 2e-3e part. *autogr.,* 1900; Schürer, *Geschischte der jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. I, 1901, p. 138-146; A. Wünsche, *Bibliotheca rabbinica, eine Sammlung aller Midraschim zum ersten Male im deutsche übertragen,* in-8°, Leipzig, 1880 sq.; *Ret ha Midraschim, Sammlung kleiner Midraschim herausgegeben* von Ad. Jellineck (en hébreu), 4 in-8°, Leipzig, 1855-1877.

II. OBJET DU MIDRASCHIM. — Les commentaires rabbiniques portent, les uns sur les textes juridiques des Livres Saints, les autres sur les textes historiques et moraux. Les premiers prennent le nom de *Halaka* ou *Halacha,* de *hâlak,* « aller, » par conséquent, règle à suivre; les autres celui de *Hagada* ou *Agada,* c'est-à-dire « récit » ou « enseignement ».

1° *La Halacha.* — 1. Elle ne s'appliquait qu'aux textes législatifs. Elle faisait donc surtout l'objet de la *Siphra* et des autres *Midraschim* qui abordaient plus ou moins incidemment des textes de cette nature. Les halachistes avaient pour mission de connaître parfaitement les lois, d'en déterminer le vrai sens, d'indiquer les cas dans lesquels leur application s'imposait, d'en modifier la teneur pratique quand les circonstances l'exigeaient, de résoudre les conflits qui naissaient d'obligations inconciliables dans des cas donnés, de suppléer par analogie au silence des textes législatifs dans un très grand nombre d'autres cas, etc. Pour faire face à toutes ces exigences, les docteurs s'inspiraient non seulement de la loi écrite, mais aussi du sens de la justice qui devait les animer et du droit coutumier. En somme, la législation hébraïque s'alimentait à deux sources, la Loi mosaïque et la Halacha, qui d'orale ne devint écrite que postérieurement à l'ère

chrétienne. La Halacha elle-même comprenait des décisions traditionnelles dont on faisait remonter l'origine à Moïse, celles des anciens halachistes formant la plus grande partie de la Halacha, et enfin les prescriptions des docteurs. Ces dernières étaient considérées comme de moindre importance, parce que les docteurs ne remontaient pas plus haut qu'Esdras. Le droit coutumier n'en créait pas moins des obligations aussi strictes que la Loi elle-même, et on allait jusqu'à prétendre que la transgression d'une prescription des docteurs était plus grave que la transgression de la Loi. Cf. *Sanhedrin*, XI, 3. — 2. Il suit de là que la Halacha créait un droit qui se développait et se modifiait sans cesse, au moins sur les points de détail. Néanmoins les décisions actuelles des docteurs, tout en déterminant une ligne de conduite à suivre, ne faisaient partie de la Halacha que quand la majorité des docteurs s'étaient prononcés dans le même sens. — 3. La Loi était toujours tenue pour la base du droit coutumier, à quelque distance que la Halacha s'éloignât de cette Loi. On y rattachait les conclusions des docteurs au moyen de certains procédés logiques, qui ont inspiré les sept règles suivantes formulées par Hillel : du facile au difficile, du moins au plus; — du semblable au semblable, par analogie; — d'après un passage de la Loi; — d'après deux passages de la Loi; — du général au particulier et du particulier au général; — explication d'un texte par un autre texte; — explication d'un texte par le contexte. R. Ismaël porta à treize ces règles ou *Middoth*. On eut à leur égard tant de vénération que les vrais Israélites ne manquaient pas de les réciter chaque jour à leur prière du matin. — 4. La Halacha porta surtout son attention sur les lois d'ordre religieux, concernant les sacrifices, les fêtes, le Temple et ses ministres, la pureté et l'impureté légales. Les lois civiles et criminelles furent le sujet de beaucoup moins d'études. Seule la législation du mariage reçut d'assez notables développements. Ce droit coutumier n'existait guère encore qu'à l'état oral à l'époque de Notre-Seigneur. Il n'en pesait pas moins lourdement sur les consciences, soumises à une multitude d'obligations contre lesquelles le divin Maître s'élève quand il en a l'occassion. Matth., XV, 2-9; XXIII, 1-26; Marc., VII, 2-7. — Voir B., Kœnigsberger, *Die Quellen der Halacha*, in-8°, Berlin, 1890.

2° *La Hagada*. — Elle ne procède pas comme la Halacha, qui ne fait que développer une législation primitive, en y rattachant même les conclusions qui en paraissent le plus éloignées. La Hagada complète l'histoire en y ajoutant les faits conservés de mémoire et parvenus par voie traditionnelle à des générations éloignées. Ces faits ont parfois une physionomie nettement légendaire. Tels sont ceux qui s'ajoutent au récit de la création, *Aboth*, V, 6, à l'histoire d'Adam, d'Hénoch, des patriarches, et qui ont servi de thème à un certain nombre de livres apocryphes. D'autres fois, les additions historiques revêtent un caractère plus positif. On en trouve des traces nombreuses dans Josèphe, Philon, les auteurs judéo-hellénistes, le Targum, le Talmud, les diverses Apocalypses, le livre des Jubilés, etc. Il n'est guère possible de contrôler la valeur de ces renseignements. Plusieurs pourtant figurent dans le nouveau Testament. C'est par la tradition juive, par conséquent par la Hagada, que l'on sait que Moïse a été élevé dans toute la science des Égyptiens, Act., VII, 22; que les magiciens qui lui firent opposition s'appelaient Jannès et Jambrès ou Mambrès, II Tim., III, 8; que la Loi fut donnée à Moïse par l'intermédiaire des anges, Act., VII, 53; Gal., III, 19; Heb., II, 2; que saint Michel disputa à Satan le corps de Moïse, Jud., 9; que Salmon avait Rahab pour épouse, Matth., I, 5; que la famine du temps d'Élie dura trois ans et demi, Luc., IV, 25; Jacob., V, 17; que parmi les martyrs de l'ancienne Loi, il en est qui furent sciés. Heb., XI, 37, etc. — 2. Les Hagadistes s'occupent aussi d'étudier et de commenter l'enseignement moral et religieux de la Sainte Écriture. Mais il faut bien avouer qu'ils ne procèdent à ce travail qu'avec des vues étroites, systématiques, s'éloignant trop fréquemment du véritable esprit religieux. Au lieu de s'attacher au fond même de l'enseignement biblique, ils se perdent en spéculations sur des idées accessoires, destinées à tenir plus de place dans les écoles que dans la règle des mœurs. Les docteurs avaient heureusement soin de ne pas donner à ces spéculations le caractère impératif dont ils revêtaient leurs décisions juridiques. Par la suite, ils formulèrent quatre règles d'exégèse dont les quatre lettres du mot hébreu *pardês*, « paradis, » leur rappelèrent le début : *pešat*, « dépouillé, » le sens simple et littéral; *rémèz*, « signification, » le sens allégorique : *derûš*, « recherche, » le sens qui se déduit de la recherche; *sôd*, « secret, » le sens théosophique. — 3. Les écrivains du Nouveau Testament n'adoptent pas cette exégèse arbitraire et artificielle. De temps en temps cependant, dans saint Paul en particulier, on rencontre des explications qui semblent procéder de la méthode haggadiste, et qui, devenues pour nous sans force probante, constituaient à l'égard des Juifs des arguments *ad hominem* parfaitement légitimes. Rom., X, 6-8; Gal., III, 16; IV, 22-26, etc. La Hagada ne fit que s'enfoncer avec le temps dans l'extravagance, pour aboutir à la kabbale. Voir KABBALE, t. III, col. 1881. Cf. Welte, *Geist und Werth der altrabbinischen Schriftanslegung*, dans le *Theolog. Quartalschrift*, Tubingue, 1842, p. 19-58; Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Strasbourg, 1878; *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg, 1884, 1890; *Die Agada der palastinensischen Amoräer*, Strasbourg, 1892, 1896; Hamburger, *Real-Encyclop. für Bible und Talmud*, t. II, 1883, p. 19-27; 338-353; t. III, 1892, p. 1-9; Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Z. J. C.*, t. II, 1898, p. 330-350. H. LESÊTRE.

MIEL (hébreu : *debaš*; assyrien : *dišpu*; *ya'ar* et *ya'ěrâh*, *nofêṭ*, « distillation des rayons de miel; » Septante : μέλι; Vulgate : *mel*; le rayon de miel s'appelle *ṣûf*, κηρίον μέλιτος, *favus mellis*, Prov., XVI, 24), produit animal dû aux abeilles (t. I, col. 26), d'une saveur extrêmement douce. « Qu'y a-t-il de plus doux que le miel? » Jud., XIV, 18.

I. NATURE DU MIEL. — 1° Le miel est une substance sucrée que les abeilles extraient des fleurs, qu'elles élaborent dans leur estomac et qui leur sert ensuite à nourrir leurs larves. Il se compose d'un mélange de sucre analogue à celui du raisin, de sucre incristallisable comme la mélasse et d'un élément aromatique particulier. Les abeilles le déposent dans les alvéoles de leurs gâteaux de cire. Voir ABEILLES, t. I, col. 26, 27. Quand ces gâteaux sont exposés au soleil, il en découle un miel blanc ou vierge; un miel jaune et moins pur est ensuite tiré des gâteaux par compression. La qualité du miel, sa douceur, son parfum, dépendent de la nature des plantes sur lesquelles les abeilles vont butiner. Délayé dans l'eau, le miel donne par fermentation un liquide agréable, l'hydromel. Le miel abondait en Palestine; aussi la Sainte Écriture en fait-elle souvent mention. — 2° Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 3, donne le nom de miel à la liqueur que l'on exprimait des palmiers de Jéricho, et il dit que ce miel était à peine inférieur à celui des abeilles. Il s'agit sans doute ici de la substance appelée huile ou beurre de palme. Cf. Hérodote, I, 193. D'autres auteurs ont pensé qu'il pouvait être question, dans les Livres Saints, d'une sorte de miel végétal, tel que la manne du *tamarix mannifera*. Sous l'influence de la piqûre d'un insecte, le *coccus manniparus*, l'arbrisseau laisse découler une substance jaune, qui pend en gouttelettes aux tiges et ensuite tombe à la chaleur du soleil. Cette substance est un miel véritable; elle en a le goût, la douceur, la composition chimique, avec addition d'un cinquième de dextrine. Les Arabes la re-

cueillent et la mangent avec du pain, comme le miel. Cf. Berthelot, *Comptes rendus de l'Acad. des sciences*, Paris, sept. 1861, p. 584-586; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 6e édit., t. II, p. 462-470. Mais aucun des passages dans lesquels il est parlé de miel ne suppose formellement une substance végétale, différente du miel des abeilles. — 3° Toutefois, on s'est demandé s'il ne fallait pas, au moins en quelques endroits, identifier le *debaš* hébreu avec le *dibs* arabe. Le *dibs* est un produit obtenu avec des grains de raisin. Voir t. III, col. 1714. Ceux-ci sont pressés exactement comme des olives. Le jus est mis à bouillir pendant une heure dans un bassin de métal, refroidi dans une auge, puis versé à nouveau dans le bassin. Après trois heures d'ébullition, on a le *racon*, substance noire et liquide. Pour obtenir le *dibs* proprement dit, on maintient l'ébullition pendant quatre heures; le produit, transporté ensuite à la maison, est tourné et battu avec une branche fraîche de figuier une heure par jour pendant un mois. Au bout de ce temps, on a le *dibs*, substance épaisse et d'un jaune brun. Il faut quatre kilogrammes de raisins pour un kilogramme de *racon*, valant 40 paras, et cinq kilogrammes pour un de *dibs*, valant 60 paras. On trouve encore en Palestine des installations qui ont dû servir à cette fabrication et portent les traces d'une grande antiquité. Cf. Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 611. Les Grecs et les Romains préparaient, par un procédé analogue, ce qu'ils appelaient ἕψημα, Hippocrate, 359, 6; σίραιος οἶνος ou σίραιον, Aristophane, *Vesp.*, 878; *defrutum* et *sapa*. Pline, *H. N.*, XIV, 11; cf. Virgile, *Georg.*, I, 296; Ovide, *Fast.*, IV, 780. A. Russell, *The natural History of Aleppo*, Londres, 1756, p. 82, témoigne de la prédilection des Syriens pour le *dibs*, qui a l'apparence d'un miel grossier. Rosenmüller, *In Genes.*, Leipzig, 1785, p. 334; *Ezechiel*, Leipzig, 1810, t. II, p. 269; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, p. 603; Delitzsch, *Die Genesis*, Leipzig, 1853, t. II, p. 106; Wood, *loc. cit.*; Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 324, et d'autres, pensent que le *debaš* envoyé par Jacob à Joseph, Gen., XLIII, 11, ou échangé avec Tyr par les Hébreux, Ezech., XXVII, 17, n'était que du *dibs*. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 170, admet ce sens pour les deux passages précédents. Cf. Robinson, *Neuere biblisch. Forschungen*, Berlin, 1857, p. 50. L'existence du *dibs* à l'époque de Jacob ou même d'Ézéchiel n'est pas démontrée. La mention du miel d'abeille paraît toute naturelle dans les deux passages allégués. Le miel est à peine mentionné dans les monuments égyptiens, tandis que la vigne et le vin y figurent assez souvent; Jacob était donc bien avisé en envoyant à son fils un produit du pays de Chanaan. C'est très probablement aussi du miel animal, si abondant en Palestine, que les Hébreux vendaient à Tyr, au même titre que leurs autres produits naturels, froment, baume, huile, résine, etc. Cf. Fr. de Hummelauer, *In Genesim*, Paris, 1895, p. 558. En tous cas, rien, dans la Sainte Écriture, n'indique que le mot *debas* puisse s'entendre tantôt du miel d'abeilles et tantôt du *dibs*. — 4° On ne sait pas si les anciens Hébreux élevaient des abeilles en ruches artificielles, pour en recueillir plus aisément le miel. Le miel était ordinairement trouvé là où les essaims s'établissaient de préférence, dans le creux des rochers, Deut., XXXII, 13; Ps. LXXXI (LXXX), 17, et dans les cavités des vieux arbres. I Reg., XIV, 26. Le μέλι ἄγριον, *mel silvestre*, dont se nourrissait saint Jean-Baptiste, Matth., III, 4; Marc., I, 6, avait cette dernière origine. Cf. Fillion, *Evang. selon S. Matth.*, Paris, 1878, p. 70; Jansenius, *Comment. in Evang.*, Louvain, 1699, p. 28, etc. Selon d'autres, Liagre, *In S. Matth.*, Tournai, 1883, p. 65; Knabenbauer, *Evang. sec. S. Matth.*, Paris, 1892, p. 121, etc., ce serait seulement le suc de certaines plantes, auquel Diodore de Sicile, XIX, 94, donne le nom de μέλι ἄγριον. On remarque que ce suc convenait mieux que le miel d'abeilles à l'austérité du Précurseur. Mais le miel sauvage n'était pas toujours d'une qualité supérieure à celle du miel végétal, et il abondait dans le désert, où les Bédouins continuent à le recueillir. Cf. Tristram, *The natur. history*, p. 325. Il n'y a donc pas lieu de s'écarter ici non plus du sens ordinaire du mot μέλι, « miel. »

II. Le miel dans la Palestine actuelle. — Le miel abonde encore aujourd'hui en Palestine, parce que les abeilles sauvages et domestiques y sont toujours très nombreuses. Les premières habitent, comme autrefois, le creux des vieux arbres et surtout les trous des rochers, de sorte que le miel coule littéralement « de la pierre », selon l'expression biblique. Deut., XXXII, 13. Les secondes sont élevées dans des ruches, de forme très simple. « Ces ruches consistent en des espèces de cylindres de terre séchée au soleil, en forme de tuyaux; elles ont environ 1m20 de longueur et sont fermées aux deux extrémités avec de la terre, en laissant seulement au centre une ouverture assez large pour que deux ou trois abeilles puissent y passer à la fois... On ne connaît point la coutume barbare de détruire les essaims pour s'emparer du miel. Quand les ruches sont pleines, on enlève la terre qui les ferme aux deux bouts et l'on extrait le miel avec un crochet de fer; les rayons qui renferment les jeunes abeilles sont soigneusement replacés et les ruches fermées de nouveau. On trouve partout du miel à acheter, en voyageant dans le pays. Les habitants du pays en font usage pour des préparations culinaires et en particulier pour des gâteaux. Il a le goût délicat et aromatique du miel parfumé de thym de l'Hybla ou de l'Hymette... Mais quelque nombreuses que soient les colonies d'abeilles dans les villages, le nombre des mouches à miel sauvages est encore beaucoup plus grand. Les innombrables fissures et les fentes des rochers calcaires qui flanquent partout les vallées offrent un asile sûr aux essaims, et beaucoup de Bédouins, particulièrement dans le désert de Juda, gagnent leur vie en faisant la chasse aux abeilles et en allant vendre à Jérusalem des jarres de ce miel sauvage dont saint Jean-Baptiste se nourrissait dans le désert et que longtemps auparavant Jonathas avait goûté innocemment quand le rayon était tombé par terre du creux de l'arbre où il était suspendu. » H. B. Tristram, *The Land of Israel*, p. 86-87.

III. Usages du miel. — 1° Le miel constituait tout d'abord pour les Hébreux un aliment sain, abondant et économique. Les Orientaux, observe Tristram, *Nat. Hist.*, p. 325, ont l'habitude de manger du miel à un degré qui causerait la nausée à nos estomacs occidentaux. Il est plusieurs fois question, dans la Sainte Écriture, du miel servant à la nourriture, I Reg., XIV, 14, 26-27; II Reg., XVII, 29; III Reg., XIV, 3; Cant., V, 1; Is., VII, 15; Eccli., XXXIX, 31; Matth., III, 4; Marc., I, 6; Luc., XXIV, 42, conservé, Jer., XLI, 8, transporté, Gen., XLIII, 11, ou vendu, Ezech., XXVII, 17, pour le même usage. Il est recommandé de n'en point manger à l'excès. Prov., XXV, 16. Pour donner une idée du goût de la manne, on dit qu'il ressemblait à celui du miel. Exod., XVI, 31. Sur le miel trouvé dans le corps du lion mort, Jud., XIV, 18, voir Abeille, t. I, col. 27. — 2° On mélangeait quelquefois le miel avec le lait, pour rendre celui-ci plus sucré et plus doux. Is., VII, 15, 22; Callimaque, *Ad Jov.*, 49; Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. I, p. 718. Avant la découverte de l'Amérique, c'était le miel qui servait le plus habituellement pour sucrer les autres substances. Chez les Arabes, le mélange de ces deux aliments est très apprécié. Voir Lait, col. 39. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 197. On considérait le mélange du miel avec le lait ou le beurre comme très favorable à l'alimentation des jeunes enfants. Is., VII, 15. Saint Jérôme, *In Is.*, III, 7, t. XXIV, col. 110, dit que ce sont là les « mets de l'enfance ». Cf. *Epist. Bar-*

nabæ, 6, t. II, col. 741; Tertullien, *De coron.*, 3; *Adv. Marc.*, I, 14, t. II, col. 79, 262, etc. Le traité *Sota*, f. 11, prétend que le Seigneur nourrissait miraculeusement les petits enfants des Hébreux, en Égypte, avec du miel et du beurre. Il est question de semblable nourriture dans *Odyss.*, XX, 69, dans le code de Manou, cf. *Journal des Savants*, oct. 1826, p. 593, etc. On faisait aussi des gâteaux avec de la farine mêlée de miel. Lev., II, 11. Cf. Horace, *Epist.*, I, X, 10. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 4, raconte que le corps d'Aristobule, empoisonné à Rome par les partisans de Pompée, fut enseveli dans du miel et ensuite transporté en Judée dans le tombeau des rois. Les Hébreux n'ont jamais employé le miel à pareil usage. — 3° On était obligé de donner aux prêtres la dîme et les prémices du miel. Lev., II, 12; II Par., XXXI, 5. Cependant, cette substance ne pouvait en aucun cas faire partie des offrandes apportées au Temple. Lev., II, 11. Les rabbins comprenaient aussi le *dibs* dans cette prohibition. Le miel végétal entre facilement en fermentation, Pline, *H. N.*, XVIII, 11: Plutarque, *Sympos.*, IV, 5, d'où le sens du mot *hidebbiš*, « fermenter, se corrompre, » dans l'hébreu talmudique. Buxtorf, *Lexic. chald. et talm.*, Bâle, 1640, p. 500. Or, la Loi excluait du culte toute matière fermentée, tandis que le miel servait fréquemment dans les cultes païens. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 303, 322, 336; Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 251, 253, 255, etc. Le miel d'abeilles était proscrit à cause des impuretés que pouvait lui faire contracter son origine animale.

IV. LE MIEL DANS LES MÉTAPHORES. — 1° Le miel était avec le lait le symbole de la fertilité naturelle du sol. Le pays de Chanaan est ordinairement appelé une terre où « coulent le lait et le miel ». Exod., III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3; Lev., XX, 24; Num., XIII, 28; XIV, 8; XVI, 13, 14; Deut., VI, 3; XI, 9; XXVI, 9, 15; XXXI, 20; Jos., V, 6; Is., VII, 15, 22; Jer., XI, 5; XXXII, 22; Ezech., XX, 6, 15; Bar., I, 20; IV Reg., XVIII, 32; Eccli., XLVI, 10. Cette expression, devenue proverbiale, marque la grande richesse du pays que Dieu voulut donner à son peuple; pays de gras pâturages fournissant l'abondance du lait, pays de forêts et de rochers caractérisé, même dans les déserts, par l'abondance du miel. Il est à croire que dans l'expression *'éréṣ zâbaṭ ḥâlâb û-debâš*, « terre coulant le lait et le miel, » le *vav* indique la concomitance, comme dans plusieurs autres passages. Cf. Job, XLI, 12; II Reg., XII, 13. Les Hébreux nomades devaient aimer, comme les Arabes, le mélange du lait et du miel. Voir LAIT, col. 39, et Guidi, *Une terre coulant du lait et du miel*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 241-243. Outre l'idée d'abondance, il y a donc encore dans l'expression biblique celle de nourriture agréable et succulente. Le mélange de lait et de miel était également connu des anciens Grecs, sous le nom de μελίκρατον. Cf. *Odyss.*, X, 519; Euripide, *Orest.*, 115. Le lait et le miel figurent d'ailleurs ici tous les autres produits naturels du pays de Chanaan, produits si abondants qu'ils sembleront couler eux-mêmes du sol. Quand Rabsacès veut décider les habitants de Jérusalem à se rendre et à se laisser déporter en Assyrie, il ne manque pas de leur promettre une contrée semblable à la leur, abondante en blé, en vin, en huile et en miel. IV Reg., XVIII, 32. Cf. Deut., VIII, 8. Dans sa description de l'âge d'or, Ovide, *Metam.*, I, 112, 113, emploie la même image que les Livres Saints:

Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant,
Flavaque de viridi stillabant ilice mella,

« des fleuves de lait, des fleuves de vin coulaient alors, et des chênes verts distillaient les miels d'or. » Cette expression est donc bien typique pour caractériser la fertilité d'un pays. Cf. Euripide, *Bacch.*, 142; Horace, *Od.*, II, XIX, 10; Claudien, *Laud. Stilic.*, I, 84. Ctésias, *Indic.*, 13, prend la figure trop à la lettre, quand il signale dans l'Inde ποταμὸς ἐκ πέτρας ῥέων μέλι, un fleuve de miel coulant du rocher. Dans Job, XX, 17, il est dit du méchant qu'il ne verra plus les ruisseaux, les torrents, les fleuves de lait et de miel, pour signifier que toute prospérité lui sera ravie. En général, le miel désigne tous les bienfaits temporels et spirituels dont Dieu a comblé son peuple. Deut., XXXII, 13; Ps. LXXXI (LXXX), 17; Ezech., XVI, 13, 19. — 2° A raison de sa douceur, le miel est le symbole des choses douces, suaves et agréables. Les auteurs sacrés comparent à la douceur du miel celle de la sagesse, Prov., XXIV, 13; Eccli., XXIV, 27; celle de la loi de Dieu, Ps. XIX (XVIII), 11; celle du rouleau sacré que les prophètes reçoivent l'ordre de manger, Ezech., III, 3; Apoc., X, 9, 10; celle de la mémoire d'un pieux roi, Eccli., XLIX, 2; enfin celle des paroles du sage, Prov., XVI, 24, de l'épouse, Cant., IV, 11, et même de la courtisane. Prov., V, 3.

H. LESÈTRE.

MIGDAL-ÉDER (hébreu : *Migdal-'Edér; Codex Alexandrinus :* Πύργος Γαδέρ; omis dans le *Vaticanus;* Vulgate : *Turris gregis*), tour nommée dans la Genèse, XXXV, 21. C'était probablement une petite tour comme on en voit encore dans les environs de Bethléhem. Elle servait d'abri et d'observatoire aux bergers qui gardaient leur bétail, ainsi que l'indique son nom de « Tour du troupeau ». Cf. IV Reg., XVIII, 8; II Par., XXVI, 10. C'est au delà de cette tour, en continuant sa route vers Hébron, que Jacob fit sa première halte après la mort de sa femme Rachel, et c'est en cet endroit que Ruben commit son inceste avec Bala. Voir BALA 1, t. I, col. 1390. D'après saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 115, elle était à mille pas au sud de Bethléhem. Ce Père l'identifie avec la localité où les anges annoncèrent aux bergers la naissance de Notre-Seigneur. *Ibid.*, p. 115-117; *Quæst. hebr. in Gen.*, XXXV, 21, col. 992. Il est impossible de fixer sa situation d'une manière précise. Michée, IV, 8, parle d'un *Migdal-'Édér* (Vulgate : *turris gregis*) : c'est une image par laquelle il désigne Jérusalem. Cf. S. Jérome, *Quæst. in Gen.*, loc. cit. — Il y avait dans le sud de la Palestine une ville appelée EDER, t. II, col. 1588.

MIKTAM (hébreu : *miktâm;* Septante : στηλογραφία; Vulgate : *tituli inscriptio*), mot qui se trouve au titre de six psaumes, Ps. XVI, LVI-LX (Vulgate, XV, LV-LIX), et en tête du cantique d'Ézéchias, Is., XXXVIII, 9, où les Septante traduisent προσευχή et la Vulgate : *scriptura*. Il ne se lit nulle part ailleurs dans l'Écriture. Le sens n'en est pas certain. On l'explique par « écrit, poème », כתב, *kâṭab*, כתם, *kâṭam*, ou bien par « énigme, sentence », كتم, *katama*, « cacher, trésor. » Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 724. La présence de ce terme dans les titres des Psaumes semble impliquer une signification musicale ou la désignation d'un genre de poésie. Voir MASKIL, col. 832. Mais les termes de cette sorte, cessant d'être appliqués pratiquement, ont perdu pour nous leur signification.

J. PARISOT.

MIL. Voir MILLET.

MILAN, oiseau de proie, de la famille des falconidés. Le milan a un bec robuste, des ailes très étendues et la queue profondément fourchue (fig. 282). Son vol est puissant et rapide, mais son courage laisse à désirer, car le milan fuit devant l'épervier et n'ose disputer sa proie au corbeau. Le milan royal, *milvus regalis*, mesure environ 70 centimètres de long. Il est de couleur fauve, avec ailes noires et queue rousse. Il se nourrit de petits quadrupèdes, rats, taupes, mulots, de reptiles, d'insectes et même de viande en putréfaction. Il aperçoit sa proie d'une hauteur prodigieuse, fond sur elle comme un trait et l'emporte sur un arbre pour la dévorer. — Le milan royal est très commun en Palestine, surtout en

hiver; l'été, il abandonne les terres basses pour vivre de préférence dans les régions montagneuses. On le trouve fréquemment au Carmel, près de Naplouse et dans le nord de la Galilée. En hiver, il vit par troupes le long de la côte, au sud de la Judée, à l'ouest de la mer Morte et dans les déserts voisins de Bersabée. — Le milan est rangé parmi les oiseaux impurs, probablement sous le nom de *'ayyâh,* que les Septante traduisent par ἰκτῖνος, « milan, » Lev., XI, 14; Deut., XIV, 13, alors que la Vulgate donne le nom de milan au *dâ'âh,* qui est probablement le vautour, voir DA'AH, t. II, col 1195, et le nom de vautour au *'ayyâh.* Dans Job, XXVIII, 7, il est dit que le sentier souterrain de la mine échappe même à l'œil du *'ayyâh,* que les deux versions traduisent alors par vautour. Comme le milan ne pouvait manquer d'être mentionné, il est probable qu'il est bien désigné par *'ayyâh,* ainsi que l'ont cru les traducteurs grecs du Pentateuque. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 188. Voir VAUTOUR. H. LESÈTRE.



282. — Le milan royal.

MILET (grec : Μίλητος), ville d'Asie Mineure, située à l'entrée du golfe Latmique (fig. 283). — En se rendant



283. — Monnaie de Milet.
ΣΕΒΑΣΤΟΣ ΝΕΡΩΝ. Tête de Néron. — ℟. ΕΠΙΤΙ ΔΑΜΑ. (Nom de magistrat.) Apollon assis, son arc à la main.

de Macédoine à Jérusalem par l'Asie Mineure, saint Paul, venant de Samos, aborda par mer à Milet. Comme il ne voulait pas aller à Éphèse, c'est à Milet qu'il convoqua les anciens de l'Église d'Éphèse. Act., XX, 15-18. Dans une autre occasion que nous ne connaissons pas, saint Paul vint de nouveau à Milet et y laissa Trophime qui était malade. II Tim., IV, 20.

1° *Description et histoire de Milet.* — D'après Strabon, XIV, I, 6, qui tire ses renseignements d'Éphore, Milet fut à son origine un établissement crétois fondé par Sarpédon, non sur la côte même, mais un peu au-dessus de la mer. De son temps la ville fondée par Sarpédon s'appelait le Vieux-Milet. Nélée, originaire de Pylos, fonda, non loin de là, la Nouvelle Milet, où il s'établit avec les Ioniens chassés du Péloponèse par l'invasion dorienne. Strabon, XIV, I, 3. C'est la ville ionienne qui est surtout célèbre dans l'histoire. Arrien, *Anab.,* I, 18, mentionne les deux cités, la vieille et la nouvelle Milet, entourées chacune de fortifications. La nouvelle Milet avait quatre ports dont un pouvait contenir une flotte entière. Strabon, XIV, I, 6. Ces ports étaient protégés par le groupe des îles Tragées, dont la plus grande était Ladé. Assise sur le bord du golfe Latmique près de l'embouchure du Méandre, le plus considérable des fleuves de l'Asie Mineure, Milet voyait affluer vers elle les produits que les caravanes allaient chercher jusqu'à l'Euphrate et au Tigre, ceux de la Carie, de la Lydie et de la Phrygie. Par ses ports, elle recevait les cargaisons que lui apportaient les navires de la Méditerranée. La plaine du Méandre, large et fertile, nourrissait d'abondants troupeaux, qui fournissaient les laines que travaillaient les Milésiens. Strabon, XII, VIII, 16; Pline, *H. N.,* VIII, XXIX, 2 (9). Aujourd'hui la baie a été comblée par les alluvions du Méandre et ce n'est plus qu'un vaste marais dont les émanations empoisonnent l'air. Les



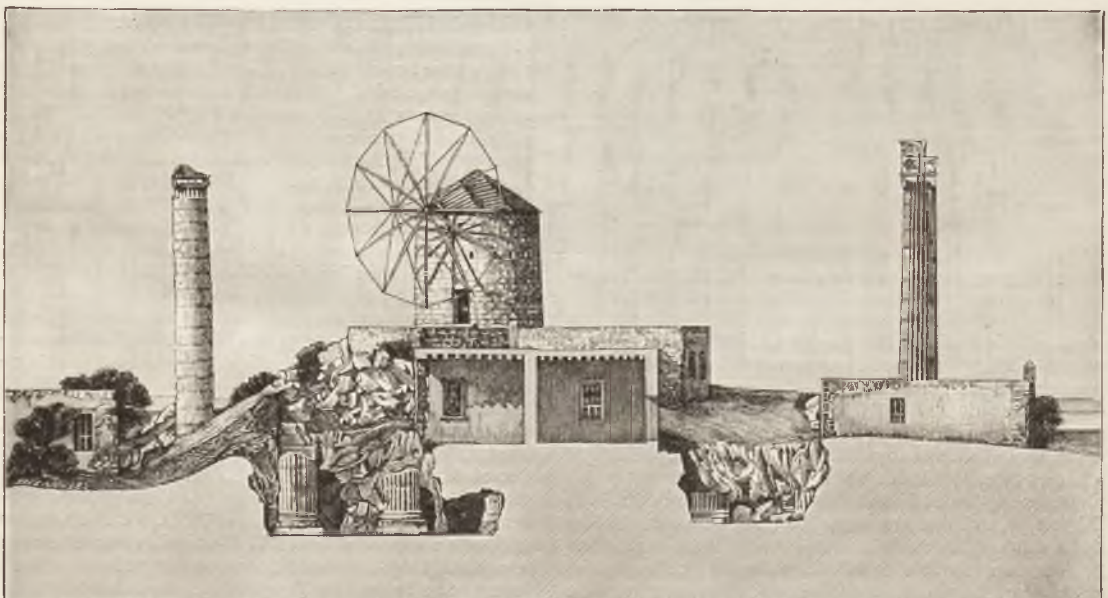
284. — Carte des environs de Milet.

ruines de Milet se trouvent à sept kilomètres de la mer, et l'emplacement de la ville ancienne est occupé par un village turc appelé Palatia. L'insalubrité du pays n'a pas permis jusqu'ici d'y faire des fouilles suffisantes pour retrouver les monuments antiques. O. Rayet, en 1872, y a découvert les ruines du théâtre. Les fouilles de M. Wiegand ont dégagé quelques restes (fig. 285) des époques hellénistique et romaine. *Jahrbuch dek. deutsch. arch. Instituts: Archäol. Anzeiger,* t. XVI, 1901, p. 191-199. Milet fut la métropole de l'Ionie, et elle fonda de nombreuses colonies, surtout sur les bords du Pont-Euxin. Strabon, XIV, I, 6; Pline, *H. N.,* IV, 11 (18); 12 (26); V, 32 (40); VI, 2 (2); 6 (6); 28 (32). Comme toute la côte, elle fut successivement soumise à la domination des Lydiens, des Perses, d'Alexandre et des Séleucides, tout en conservant son organisation particulière, c'est-à-dire le gouvernement de chefs qu'on appelait les tyrans. Lorsque les Romains conquirent l'Asie Mineure, Milet resta une cité importante de la province, mais au second rang seulement. Voir CARIE 1, t. II, col. 279. Telle était sa situation au temps où saint Paul y aborda. Milet était la patrie de plusieurs personnages célèbres de l'antiquité, en particulier de Thalès, d'Anaximène, d'Hécatée et d'Eschine le rhéteur. Strabon, XIV, I, 7. C'est près de Milet que se trouvait le temple fameux d'Apollon Didyméen (fig. 286), connu sous le nom de Temple des Branchides du nom de la famille sacerdotale qui le desservait. Ce temple fut brûlé par Darius, lors de la prise de la ville, et la statue d'Apollon, œuvre de Kanachos, fut transportée à Ecbatane. Séleucus la rendit à Milet. Hérodote, I, 46, 92. 127; II, 159; VI, 19. Cf. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art,* t. VIII, p. 270-280.

2° *Milet dans le Nouveau Testament.* — 1. Saint Paul, en terminant son troisième voyage de mission, quitta Philippes après Pâques. Act., xx, 6. Comme il désirait arriver à temps à Jérusalem pour y célébrer la fête de la Pentecôte, il renonça à aller à Éphèse, mais comme cette ville n'était pas éloignée de Milet où il devait faire escale, il fit appeler dans cette ville les prêtres (voir t. II, col. 2122) d'Éphèse. Saint Luc a décrit avec la plus parfaite exactitude la situation géographique de Milet. — 2. En passant une seconde fois à Milet, l'Apôtre fut



285. — Ruines de Milet. D'après M. Wiegand, *Archäologisches Anzeiger,* Beiblatt 4, fig. 3, p. 194.



286. — Ruines du temple d'Apollon Didyméen.
D'après O. Rayet et A. Thomas, *Milet et le golfe Lathmique, Planches*, in-f°, Paris, 1877, pl. 32.

obligé d'y laisser son compagnon Trophime qui était malade. II Tim., IV, 22. Cet événement ne put avoir lieu qu'après la première captivité de saint Paul. Voir Conybeare et Howson, *Life and Epistles of St. Paul*, c. XXVII, in-12, Londres, 1877, p. 780. — On a peu de traces de l'Église primitive de Milet. Une inscription grecque mentionne le martyr Onesippos, *Corpus inscr. græc.*, n. 8847; une autre contient une invocation aux sept archanges gardiens de la cité, *Corpus inscr. græc.*, n. 2892. Elle paraît être du IVe siècle. Au Ve siècle, Milet, qui jusqu'alors avait dépendu de la métropole d'Aphrodisias, devint une église indépendante, W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890, p. 428.

Bibliographie. — Texier, *Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1862, p. 331-336; O. Rayet et Thomas, *Milet et le golfe Latmique*, in-4°, avec atlas in-f°, Paris, 1877; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, t. VIII, in-4°, Paris, 1904, p. 268-270. E. BEURLIER.

MILICHO (*Melôkî* [*keri : Melîkû*]; Septante : Ἀμαλούχ), prêtre qui revint de la captivité avec Zorobabel. II Esd., XII, 14. C'est, d'après plusieurs commentateurs, le même personnage que celui dont le nom est écrit ailleurs dans la Vulgate Melluch. Voir MELLUCH 2, col. 948.

MILKOM (hébreu : *Milkôm*), un des noms hébreux du dieu Moloch. Voir MOLOCH.

MILLE (grec : μίλιον, mot formé du latin *mille;* Vulgate : *mille passus*), mesure itinéraire d'origine romaine équivalant à mille pas, c'est-à-dire à un peu plus de



287. — Bornes milliaires trouvées en Gaule sur la *Via Domitia*. A gauche, borne d'Auguste, de forme cylindrique avec l'inscription : IMPerator CAESAR IVLii Filius AVGustus, PONTIFex MAXVMUS, COnSul XII, consul DESIGNATus XIII, Millia Passuum XIIII, TRIBVNICIA POTESTATE XX, — 3 avant J.-C. — A droite, borne de Tibère; à pilier carré avec l'inscription : TIberius CAESAR DIVI AVGusti Filius, PONTIFex MAXimus TRIBunicii POTestate XXXIII REFECIT ▨ RESTITVIT, LXXIII. — 30 après J.-C. — D'après E. Desjardins, *Géographie de la Gaule romaine*, t. IV, p. 175, 177.

1 480 mètres. Notre-Seigneur donne à ses disciples ce précepte de charité : « Si quelqu'un veut t'obliger à faire mille pas, va avec lui pendant deux autres mille. » Matth., V, 41. Les routes romaines étaient divisées en longueurs de mille pas et à chaque mille était placée une borne ou *milliarum*. Sur ces bornes était gravée une inscription. Sous la République, elle contenait le nom d'un magistrat qui avait fait ou réparé la route; sous l'Empire, le nom du prince. Un chiffre précédé ou non des lettres M. P., *millia passuum*, indiquait la distance d'un endroit déterminé (fig. 287). La forme ordinaire des bornes milliaires était celle d'une colonne ronde, de 3 mètres de hauteur et de 2 mètres de circonférence. Quelques bornes de Tibère sont des piliers quadrangulaires. En Orient, les inscriptions sont souvent bilingues, en grec et en latin. *Corpus inscr. latin.*, t. III, n. 205, 312, 347, 3705; t. IX, n. 6072; t. X, n. 6854. On rencontre encore en Palestine des milliaires le long des anciennes voies romaines, en particulier sur la route de Jérusalem à Naplouse. La présence de ces bornes servait à donner les indications topographiques; on disait : *ad lapidem primum, secundum*, etc. Tacite. *Ann.*, XV, 60; *Hist.*, II, 24, 45; IV, 11, etc.

E. BEURLIER.

MILLÉNARISME, erreur de ceux qui ont cru à un règne temporel et triomphant du Christ et de ses saints sur la terre. Comme, dans sa forme chrétienne, cette erreur supposait un règne de mille ans, ses partisans furent appelés millénaires, millénaristes ou chiliastes.

I. ORIGINES DE CETTE ERREUR. — 1° *Origines juives.* — 1. La croyance à un règne temporel du Messie futur est née chez les Juifs d'une interprétation littérale et servile des anciennes prophéties. Déçus dans leurs espérances d'indépendance, de prospérité et de domination nationales, la plupart des Juifs palestiniens se sont consolés en cherchant dans les prophéties l'assurance d'un avenir meilleur et plus conforme à leurs désirs. Isaïe, XXIV-XXVII, annonçait le châtiment des impies et le rétablissement d'Israël dans le pays de Chanaan, la gloire du peuple élu, XXXV, et de la nouvelle Sion, LIV, LX, le rassemblement des peuples à Jérusalem. LXVI, 18-23. Ézéchiel, XL-XLVIII, décrivait le nouveau royaume de Dieu. Aggée, II, 7-9, et Zacharie, II, 6-13, célébraient le nouvel ordre de choses. Daniel surtout promettait à la nation choisie la délivrance et la domination, sous l'empire de son Messie triomphant. Dan., VII, 9-14, 26, 27. Ces heureux événements devaient se produire à une époque déterminée. Dan., XII, 5-13. Les prophéties visaient le royaume spirituel, mais les Juifs, trop pressés de les interpréter dans un sens qui leur convenait mieux, les entendaient d'un royaume temporel dont ils devaient être les maîtres par la grâce de leur Messie. Ces idées constituent le fond des apocryphes composés aux environs de l'époque évangélique. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1436-1439; MESSIE, col. 1032; Lepin, *Jésus Messie et fils de Dieu*, 2e édit., Paris, 1905, p. 11-23. — 2. La durée de ce règne temporel restait problématique. Elle était certainement bornée, puisque les apocryphes supposaient, à la suite de ce règne, un renouvellement du monde, une résurrection générale et un dernier jugement. Cf. Schürer, *Geschichte der judischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 544-553. Suivant certaines données, le règne temporel du Messie devait durer jusqu'à la fin de ce monde corrompu, *Apoc. Baruch*, XL, 30, jusqu'au jour du jugement, *IV Esd.*, XII, 34, et, somme toute, pendant quatre cents ans. *IV Esd.*, VII, 28, 29; *Sanhedrin,* 99 a. Ce chiffre était obtenu par l'application à la durée de la captivité en Égypte, Gen., XV, 13, d'un verset du Psaume XC (LXXXIX), 15 : « Réjouis-nous... autant d'années que nous avons connu le malheur. » Selon d'autres, les jours de la création représentaient la durée du monde en milliers d'années, puisque, d'après le même Psaume, ℣. 4, mille ans sont aux yeux de Dieu comme le jour d'hier. On obtenait ainsi 2000 ans avant la Loi, 2000 ans sous la Loi, 2000 ans sous le Messie et 1000 ans pour le règne temporel représenté par le repos de Dieu le septième jour. *Sanhedrin,* 97 a. La version syriaque du IVe livre d'Esdras réduit la durée de ce règne à 30 années. Au dire d'autres rabbins, il devait être de 40 ans, selon le temps du séjour des Israélites au désert; de 7000 ans, parce que les noces juives duraient sept jours

et que les noces du Roi-Messie avec son peuple devaient durer sept jours divins, soit 7000 ans, etc. Cf. Corrodi, *Geschichte des Chiliasmus*, Francfort, 1781, t. I, p. 324.

2° *Origines chrétiennes.* — 1. Notre-Seigneur eut à prêcher son Évangile au milieu d'un peuple qui, à l'exception de quelques âmes mieux éclairées, était imbu de l'idée d'un royaume temporel. Le Sauveur s'appuie sur cette espérance qui anime ses contemporains; mais jamais il ne dit rien qui puisse favoriser l'interprétation grossière qu'ils font des prophéties. Fils de l'homme, par conséquent Messie, il annonce le royaume, et en même temps il le fonde. Il dit aux pharisiens : « Si je chasse les démons par le doigt de Dieu, le royaume de Dieu est donc parvenu jusqu'à vous... Le royaume de Dieu est au milieu de vous. » Luc., XI, 20; XVII, 21. Il ne faut donc pas l'attendre sous une autre forme. De plus, le Sauveur se dispense de répondre directement aux questions qui visent le prétendu royaume temporel. Matth., XX, 21-23; Act., I, 6, 7, etc. On ne peut rien conclure à ce sujet des textes dans lesquels il promet le centuple « dans l'avenir » à ceux qui auront tout quitté pour le suivre. Matth., XIX, 29; Marc., X, 29; Luc., XVIII, 29. Il est visible que ces paroles ne sont pas à entendre dans un sens littéral, et que la récompense promise est « dans les cieux », Matth., V, 12, où tous seront « comme les anges ». Luc., XX, 36. Avant de mourir, il annonce non pas qu'il va fonder le royaume attendu, mais qu'il va retourner à son Père et que de là il enverra l'Esprit de Dieu. Joa., XVI, 5-7. Plus tard, sans doute, le Fils de l'homme reviendra sur les nuées; mais ce sera pour juger définitivement les hommes et régler leur sort éternel. Matth., XXV, 31-46. Dans tout cet avenir prédit par le Sauveur, aucune place n'est laissée à l'idée même lointaine d'un millénium. — Toutefois, l'on a cru trouver dans saint Jean, V, 25-30, au moins l'annonce de deux résurrections successives : tout d'abord, il y a des morts qui entendront la voix du Fils de Dieu et qui vivront; puis il y aura une résurrection générale pour tous sans exception, bons et mauvais. Cette première résurrection et la vie qui en est la conséquence ne constitueraient-elles pas une sorte de stade analogue au millénium? Cf. Prager, *Das tausendjährige Reich*, Leipzig, 1903, p. 33-40. Mais Notre-Seigneur explique lui-même que ce passage de la mort à la vie est l'effet de la foi qu'on a en sa parole et en sa mission, Joa., V, 24; il ajoute qu'il est lui-même « la résurrection et la vie », d'abord spirituellement, pour ceux qui croient en lui, Joa., XI, 25, 26, et même déjà corporellement, par exception, en faveur de ceux auxquels il rend la vie du corps afin de faire naître la foi dans d'autres âmes. Joa., XI, 44-45. Cette première résurrection est donc un phénomène spirituel qui appartient normalement au fonctionnement du royaume messianique. Quant à celle qui atteint le corps privé de vie, elle n'est alors ni générale pour les justes, puisque quelques-uns seulement ont été ressuscités par la puissance de Dieu, ni définitive, puisqu'ils sont ensuite retournés au tombeau. Rien ne serait donc plus gratuit, plus contraire à la lettre et à l'esprit de l'Évangile, que de prêter au Sauveur l'idée de composer son royaume avec les quelques privilégiés tirés par lui du tombeau. — D'ailleurs, Notre-Seigneur, dans sa description des derniers temps, exclut formellement toute possibilité de règne sur la terre. En effet, c'est seulement quand le ciel et la terre sont déjà bouleversés que le Fils de l'homme apparaît, envoie ses anges rassembler les élus et procède au jugement. Matth., XXIV, 29-31; Marc., XIII, 24-27; Luc., XVI, 25-27. — 2. Saint Paul, qui ne peut manquer de connaître les idées de ses compatriotes sur le règne temporel, n'écrit absolument rien qui puisse les accréditer. Pour encourager ceux qui sont persécutés, il rappelle que le Fils de Dieu viendra un jour pour le jugement, qui précédera le châtiment des méchants et la glorification des bons avec Dieu. II Thes., I, 5-10. Jésus-Christ est ressuscité le premier; après lui viendront ceux qui ont cru en lui; puis ce sera la fin, quand il remettra le royaume au Père, après en avoir chassé les puissances adverses. I Cor., XV, 23. S'il n'est pas question ici des méchants, ce n'est pas qu'ils soient réservés pour une résurrection différente, c'est tout simplement que l'Apôtre ne s'occupe pas d'eux dans ce passage. Pour lui il ne connaît qu'une résurrection. I Cor., XV, 51. Ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord, puis les vivants seront emportés dans les nuées à la rencontre du Christ, pour être toujours avec lui. I Thes., IV, 16-17. Ici encore saint Paul procède par prétérition, en ne faisant pas mention des méchants, mais il écarte formellement toute idée de royaume terrestre : ce n'est pas le Christ qui vient régner sur la terre, ce sont ses élus, morts et vivants, qui sont emportés dans les hauteurs, pour n'être plus séparés de lui. — Saint Pierre suppose, dans les derniers temps, un bouleversement de la terre qui ne permettrait pas d'y fonder un royaume temporel. II Pet., III, 5-7, 10-13. Sans doute, il attend « de nouveaux cieux et une nouvelle terre »; mais quand le jugement sera déjà passé. Il ne s'agit donc pas d'un règne antérieur à ce jugement. Ces cieux et cette terre sont le royaume éternel. — 3. C'est l'Apocalypse de saint Jean qui semble fournir aux millénaristes chrétiens le meilleur appui pour leur système. L'apôtre dit que l'ange qui a la clef de l'abîme lie Satan pour mille ans et le jette dans l'abîme, d'où il ne doit être remis en liberté qu'au bout de mille ans, pour un peu de temps. Pendant ces mille ans, ceux qui n'ont pas reçu le caractère de la bête vivent et règnent avec le Christ. Ils ne règnent ainsi qu'après la première résurrection, qui les exempte de la seconde mort. Au bout de ces mille ans, Satan revient pour séduire les nations; mais bientôt il est rejeté dans l'abîme avec le faux prophète pour les siècles des siècles. Apoc., XX, 2-7. A première vue, il paraît être ici question d'un règne temporel de mille ans, réservé aux fidèles serviteurs du Christ, entre deux agressions de Satan. C'est à peu près l'idée que les Juifs se faisaient de ce règne. Seulement saint Jean rapporte au Christ Jésus ce que les Juifs attribuaient à leur Messie encore à venir. Le vrai sens du texte de l'Apocalypse ne favorise pourtant pas l'hypothèse du règne temporel. Ce sens, dégagé peu à peu, a été fixé à la suite des discussions auxquelles le texte apocalyptique donna lieu.

II. Le texte de l'Apocalypse. — 1° Il est incontestable que le livre de l'Apocalypse est rempli de symboles, d'allégories et de métaphores. La plupart de ces éléments sont empruntés aux anciens prophètes, surtout à Isaïe et à Daniel, et même aux apocalypses juives, particulièrement au livre d'Hénoch, à tel point que quelques-uns se sont demandé si l'œuvre de saint Jean ne serait pas une adaptation chrétienne de documents juifs. Cf. Apocalypse, t. I, col. 754. Ces emprunts de l'auteur au symbolisme juif, tant biblique qu'apocryphe, sont manifestes. La teneur même de son livre avertit donc dès l'abord qu'il ne faut pas s'en tenir au sens littéral, et que, pour entendre un passage à la lettre, il faut avoir des raisons très positives. Autrement ce serait tomber dans la même erreur que les Juifs dans l'interprétation des anciennes prophéties. Or les raisons qui pourraient obliger à interpréter littéralement le passage sur le règne de mille ans font défaut. — 2° Tout d'abord, la durée précise de mille ans de règne doit mettre en garde contre une interprétation littérale. Cette mention est de telle importance, si on l'entend à la lettre, qu'il faut nécessairement que quelque chose lui corresponde dans le quatrième évangile. Or il n'en est rien. Dans l'entretien qui précède la résurrection de Lazare, Marthe fait profession de sa foi en la résurrection, « au dernier jour. » Le Sauveur n'ajoute rien, sinon pour déclarer qu'il est lui-même le principe de toute résurrection. Joa., XI, 24-

26. Après la dernière Cène, Notre-Seigneur parle des demeures multiples qui sont dans la maison de son Père; il va en préparer une à chacun de ses apôtres, puis il reviendra pour les prendre avec lui. Joa., XIV, 2, 3. Où les emmènera-t-il? Dans cette maison de son Père dont il vient de parler, dans le ciel. La parole adressée au sujet de saint Jean : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne..., » Joa., XXI, 22, suppose une venue du Christ au moment de la mort naturelle de chacun, d'après Joa., XIV, 3, ou une manifestation quelconque de sa puissance, comme la ruine de Jérusalem ou la propagation merveilleuse de l'Évangile. Cf. Matth., XVI, 28; Marc., VIII, 39; Luc., IX, 27. Mais il n'y a pas là d'allusion à l'inauguration d'un règne temporel, et l'apôtre avertit lui-même que les paroles du Maître ne signifient pas : « Il ne mourra pas. » Joa., XXI, 23. — Dans l'Apocalypse même, on trouve des manières de parler comme celles-ci : « Au vainqueur, je donnerai à manger de l'arbre de vie, qui est dans le paradis de mon Dieu. » Apoc., II, 7. « Le vainqueur n'aura rien à craindre de la seconde mort. » Apoc., II, 11. « Au vainqueur,... je donnerai pouvoir sur les nations,... comme moi-même j'en ai reçu le pouvoir de mon Père. » Apoc., II, 27. Le sens de ces expressions symboliques est expliqué par cette autre sentence : « Celui qui vaincra, je le ferai asseoir avec moi sur mon trône, comme moi aussi j'ai vaincu et me suis assis avec mon Père sur son trône. » Apoc., III, 21. Or ce trône du Père est dans le ciel; ce n'est pas le trône d'un royaume temporel. Le trône de Dieu, dressé dans le ciel, est ensuite décrit. Apoc., IV, 2-11. Puis viennent différentes scènes préparant le jugement. Apoc., VI, 1-17. Immédiatement après, les élus sont introduits devant le trône de Dieu et devant l'Agneau. Apoc., VII, 9-17. Aucune mention n'est faite d'un règne temporel intermédiaire. D'autres symboles représentent la même idée. Ce sont les âmes vierges qui sont auprès de l'Agneau et l'accompagnent partout. Apoc., XIV, 1-5. C'est, dans le ciel, la grande voix de la foule immense qui célèbre la chute de Babylone. Apoc., XIX, 1-8. Jusqu'ici, les scènes décrites par l'apôtre se déroulent sur deux théâtres, la terre, qui est celui de la lutte, et le ciel, qui est celui de la récompense. Dans une nouvelle vision, saint Jean introduit la mention de ce règne de mille ans réservé aux fidèles disciples du Christ, et au bout duquel Satan reprend sa liberté pour tâcher de séduire les nations. — 3° Avant tout, il faut se rappeler que ce texte est prophétique et qu'en général les prophéties attendent de l'événement leur meilleure explication, parfois même la seule qui soit possible. Aussi leur sens obvie n'est-il pas toujours celui qu'il faut préférer; si ce sens, clair en apparence, n'est pas en harmonie avec d'autres propositions certaines de l'Écriture, c'est qu'il n'est pas le vrai. Voir HERMÉNEUTIQUE, 4e règle, t. III, col. 618. Il faut remarquer ensuite, dans le passage en question, des manières de parler qui ne sauraient être entendues à la lettre, la clef de l'abîme, la grande chaîne, la porte scellée pendant mille ans. Apoc., XX, 1-3. Mais surtout les fidèles qui doivent prendre part au règne de mille ans sont des décapités, des morts, favorisés d'une première résurrection et n'ayant pas à craindre une seconde mort. Apoc., XX, 4-6. Il est difficile d'admettre qu'ils règnent mille ans avec le Christ en corps et en âme, car saint Jean ne le dit pas; Jésus-Christ a déclaré au contraire qu'il ressusciterait ses enfants « au dernier jour », Joa., VI, 39, 44, c'est-à-dire immédiatement avant le jugement. Saint Jean qui a consigné cet enseignement dans son Évangile ne peut le contredire ici; d'autre part, le règne de mille ans ne coïncide pas avec le dernier jour, puisque doit se produire ensuite, à l'instigation de Satan, une nouvelle insurrection des nations contre le Christ. Apoc., XX, 7-9. Ce sont donc seulement des âmes qui règnent avec le Christ durant mille ans. Dès lors, comment ce règne peut-il être entendu d'un règne temporel? — Tout s'explique au contraire avec une harmonie suffisante si l'on interprète ce passage allégoriquement. Le démon est lié une première fois par la venue du Christ sur la terre, Joa., XII, 31, et par le pouvoir laissé à l'Église. Les mille ans désignent le temps qui doit s'écouler entre la venue du Christ et l'apparition de l'Antéchrist. Les âmes des martyrs et des saints sont celles qui, après une première mort, celle du corps, entrent dans la bienheureuse éternité, passage qui est appelé première résurrection. Il est à noter d'ailleurs que saint Jean ne place ni à Jérusalem ni sur la terre le règne de mille ans. La seconde mort est celle de la damnation qui frappera les impies. Enfin le dernier assaut de Satan et des nations contre le Christ sera le règne persécuteur mais éphémère de l'Antéchrist. « Concluons donc que tout ce qu'on dit de ce règne de mille ans, pris à la lettre, engage à des absurdités inexplicables; que le Fils de l'homme ne viendra plus visiblement qu'une fois, lorsqu'il paraîtra en sa gloire sur une nuée, et que ceux qui l'auront percé le verront prêt à les juger; que, lorsqu'il viendra en cette sorte, il ne sera pas mille ans à tenir ses saints sur la terre; qu'il prononcera aussitôt son irrévocable jugement et ira régner éternellement dans le ciel.» Bossuet, *Explic. de l'Apocalypse*, part. II, c. XX, *Réflexion sur l'opinion des millénaires*, Bar-le-Duc, 1870, t. II, p. 276. Cf. Hurter, *Theolog. dogmat. compend.*, Insprück, 1879, t. III, p. 527-533. Est-ce bien ce second sens qu'il faut préférer au premier, au sens littéral conforme à l'idée juive? C'est aux Pères à le dire, d'après une autre règle d'herméneutique. Voir t. III, col. 625.

III. LE MILLÉNARISME ET LES PÈRES. — 1° Le millénarisme se présenta tout d'abord sous une forme assez grossière avec l'hérésiarque Cérinthe, qui, s'inspirant surtout des apocalypses juives, rêvait d'un règne du Christ à Jérusalem, durant lequel ses fidèles pourraient s'adonner à la fois à tous les plaisirs de la chair et aux fêtes liturgiques. Eusèbe, *H. E*, III, 28; VII, 25, t. XX, col. 270, 694, qui parle de ce système d'après Caïus et Denys d'Alexandrie, rappelle l'observation de ce dernier rapportant que plusieurs croyaient l'Apocalypse composée par Cérinthe lui-même, sous le nom supposé de saint Jean, en faveur de son système. Voir APOCALYPSE, t. I, col. 742-743. Il est plus que douteux que Cérinthe ait emprunté ses principales inspirations à l'œuvre de saint Jean, dans laquelle il apparaît trop clairement que « le royaume de Dieu n'est ni le manger ni le boire ». Rom., XIV, 17. Sa conception est bien plutôt juive. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1878-1881, lithog., p. 53, 54, pense que Caïus, dont Denys d'Alexandrie ne fait que reproduire l'assertion, accuse Cérinthe de millénarisme plutôt par raisonnement que par tradition, sans que pourtant la théorie millénariste ait lieu d'étonner chez l'hérésiarque. Le millénarisme matérialiste et judaïque de Cérinthe fit horreur à l'Église. — 2° L'Épître de Barnabé, VII, 13, pose en principe que Dieu exécute la fin des choses sur le modèle de leur commencement, et l'auteur en conclut que mille ans du règne glorieux succéderont à six mille ans de durée du monde, comme le septième jour aux six autres. *Barn.*, XV, 4-8. — En Asie Mineure, l'évêque d'Hiérapolis, Papias, professait le millénarisme. A ce sujet, Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300, l'accuse de médiocrité intellectuelle et ajoute que, s'il a été suivi, c'est à cause de son ancienneté. Cf. S. Jérôme, *De vir. illust.*, 18, t. XXIII, col. 637. Mais le vieil auteur ne faisait que refléter les idées qui avaient cours dans son milieu et qui, après lui, furent admises par des esprits qu'on ne peut taxer de faiblesse. — Saint Justin déclare qu'il croit avec beaucoup d'autres au règne de mille ans, bien que de pieux chrétiens pensent différemment. Il appuie son opinion sur Isaïe, LXV, 17-25, et sur le texte de l'Apocalypse. Il va jusqu'à dire que le millénarisme est une

opinion de tous points orthodoxe. *Dial. cum Tryph.*, 80-81, t. VI, col. 664-669. — Saint Irénée, *Adv. hæres.*, 32-35, t. VII, col. 1210-1221, croit que le monde doit durer six mille ans et qu'ensuite viendront les mille ans du Christ. Il se réfère à l'autorité de Papias et invoque des textes d'Isaïe, XXVI, 9; XXX, 25; LVIII, 14; de Jérémie, XXIII, 7; d'Ezéchiel, XXVIII, 25; XXXVII, 12, et même de saint Matthieu, XIX, 29. — Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 24, t. II, col. 355-356, admet le règne de mille ans et dit qu'il a traité ce sujet dans un livre, *De spe fidelium*, aujourd'hui perdu. Il invoque le témoignage d'Ezéchiel, XLVIII, et de l'Apocalypse, XII, sur la nouvelle Jérusalem. Devenu montaniste, il ne s'en attacha que plus étroitement à une opinion que professaient les sectateurs de Montan. Il repoussait pourtant l'idée platonicienne, d'après laquelle les hommes, après un long séjour dans la tombe, doivent revivre pour contribuer à la reconstitution de la race humaine. *De anima*, 30, t. II, col. 700. Cf. Platon, *Respub.*, X; *Phed.*, trad. Callet, Paris, 1845, p. 187, 492. — Méliton de Sardes pense que l'empire romain, converti au christianisme, établira un jour le règne millénaire. Cf. Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 393. — 3° La réaction contre le millénarisme fut portée à l'excès par les Aloges, qui allèrent jusqu'à attribuer à Cérinthe le quatrième Évangile et l'Apocalypse, pour mieux combattre les théories que les Montanistes en tiraient. Cf. S. Épiphane, *Hær. LI*, 2, t. XLI, col. 892. Il faut avouer du reste que la faveur accordée par ces derniers au millénarisme contribua puissamment à le discréditer. — S. Cyprien, malgré ses attaches avec Tertullien, ne dit mot des idées millénaristes de celui-ci et se contente d'affirmer que les âmes justes passent directement de ce monde à l'éternité bienheureuse. *De mortal.*, 14, 15, t. IV, col. 592. — A Rome, au début du IIIe siècle, Caïus dispute contre le montaniste Proclus et combat le millénarisme de Cérinthe. Cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, t. XX, col. 572; S. Jérôme, *De vir illust.*, 59, t. XXIII, col. 670; Théodoret, *Hæret. fabul.*, II, 3, t. LXXXIII, col. 389. Il semble qu'il rejetait l'Apocalypse. Saint Hyppolyte, partisan décidé du millénarisme, s'applique à combattre Caïus. Cf. Ebed-Jesu, *Capita adversus Caium*, dans Gry, *Le millénarisme*, Paris, 1904, p. 91-95. — Clément d'Alexandrie ne touche pas à la question; mais Origène, avec sa méthode allégorique, voit du plus mauvais œil le millénarisme, et, à travers bien des théories qui lui sont personnelles, conclut que les parfaits vont droit de la terre au ciel. *De princip.*, II, XI, 2, 6, 7, t. XI, col. 241, 246. — Avec saint Méthode, l'idée millénariste se modifie : c'est seulement après le jugement que les justes doivent goûter sur la terre un repos de mille ans avec le Christ. *Sympos.*, IX, 1, 5, t. XVIII, col. 178. — Au milieu du IIIe siècle, Népos, évêque d'Arsinoé, en Égypte, compose un *Elenchus* contre l'interprétation allégorique d'Origène et cherche à remettre en faveur les théories millénaristes. Denys d'Alexandrie le réfute avec succès, mais, dans ce but, sacrifie la composition de l'Apocalypse par l'apôtre saint Jean. Cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 696. Saint Jérôme, *In Is.*, XXIII, t, XXIV, col. 627, dit qu'Apollinaire de Laodicée réfuta Denys; saint Épiphane, *Hær. LXXVII*, 36, t. XLII, col. 696, ne croit pas qu'Apollinaire ait soutenu les idées millénaristes; mais le contraire est certain, puisque Vitalius et ses partisans suivaient les doctrines chiliastes d'Apollinaire. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Ep. CII ad Cledon.*, t. XXXVII, col. 197. — Bientôt la paix de l'Église et d'autres discussions autrement graves firent tomber dans l'oubli les doctrines du millénarisme en Orient. Au concile d'Éphèse, on ne les traitait plus que de « rêveries » et de « fables ». Labbe, *Coll. conc.*, t. III, p. 837. — 4° En Occident, le millénarisme est encore professé par Lactance, *Divin. Institut.*, VII, 21, t. VI, col. 808; Jules Hilarien, *Libel. de durat. mundi*, 18, t. XIII, col, 1105; Commodien, *Carmen apol.*, 14, t. V, col. 235; saint Ambroise, *De bono mortis*, 45-47, t. XIV, col. 560, qui s'appuie sur le quatrième livre d'Esdras, *In Ps. I*, 51-56, t. XIV, col. 951; *In Ps. CXVIII*, 3, 16, t. XV, col. 1228; Victorin de Pettau, au rapport de saint Jérôme, *De vir. illust.*, 18, 74, t. XXIII, col. 638, 684, car son commentaire de l'Apocalypse, t. V, col. 317, a été retouché; Sulpice Sévère, *Dial.*, *Gallus*, II, 14, t. XX, col. 211. Cf. S. Jérôme, *In Ezech.*, XXXVI, t. XXV, col. 339. — Là s'arrêtèrent les conquêtes de l'idée millénariste. A l'exemple d'Eusèbe, *In Is.*, LXV, 23, t. XXI, col. 513, de saint Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, LXV, 10, t. LXX, col. 1420, etc., qui reconnaissent dans l'Église la Jérusalem nouvelle des prophètes, saint Jérôme est très ferme contre le millénarisme, sans toutefois le condamner absolument, à cause des saints et savants personnages qui l'ont professé. *In Is.*, XVIII, t. XXIV, col. 627. Il reproche à ses partisans leurs conceptions terrestres et judaïques, *In Is.*, LXVI, t. XXIV, col, 627, 651; *In Ezech.*, XVIII, 15, t. XXV, col. 339. Il explique que les prophéties d'Isaïe ont pour terme l'Église, *In Is.*, I, 1; XIII, 18; LIV, 13; LXV, 13, t. XXIV, col. 23, 205, 526, 641, et que l'Apocalypse doit être entendue dans le même sens. *In Is.*, XXX, 26, t. XXIV, col. 350. Il ne se dissimule pas que son interprétation ne sera pas du goût de tous, mais il a conscience d'être dans le vrai en se tenant entre deux excès opposés, le millénarisme judaïque et charnel et l'hérésie qui nie la résurrection des corps. *In Is.*, XVIII, t. XXIV, col. 627. — Saint Augustin avait d'abord admis le règne de mille ans. *De civ. Dei*, XX, 7, t. XLI, col. 667; *Serm. CCLIX*, 2, t. XXXVIII, col. 1197. Il se rattachait par là à son maître saint Ambroise. Mais ensuite, étudiant de plus près le chapitre XX de l'Apocalypse, il reconnaît et enseigne que, des deux résurrections dont parle saint Jean, la première doit s'entendre de la conversion des âmes et la seconde seule a pour objet les corps. Quant à la période millénaire, elle représente simplement le cours actuel des choses. *De civ. Dei*, XX, 6, 7, t. XLI, col. 665-668. — S. Grégoire reproduit la même idée. *Moral.*, XXXII, 22, t. LXXVI, col. 649. — Mais déjà l'hypothèse millénariste est discréditée en Occident comme en Orient, et le décret de Gélase range parmi les « apocryphes » les écrits de Népos, de Tertullien, de Lactance, de Montan, de Commodien, de Victorin, etc., qui l'ont patronnée. Labbe, *Coll. conc.*, t. IX, p. 1264. — 5° Le décret de Gélase, à le supposer authentique, est le seul acte officiel par lequel l'Église ait stigmatisé le millénarisme. Ce système disparut de lui-même devant l'argumentation des Pères et aussi quand la conversion du monde et d'autres questions théologiques beaucoup plus graves détournèrent les esprits de l'attente par trop judaïque d'un règne temporel du Christ. Il n'y a donc pas d'accord général, ni surtout définitif des Pères en faveur du règne temporel. C'est l'explication allégorique et spiritualiste du texte apocalyptique qui a prévalu. L'accord unanime s'est fait depuis longtemps dans ce sens. L'interprétation spirituelle des passages eschatologiques d'Isaïe et de l'Apocalypse ne peut plus être écartée et maintenant fait loi dans l'Église. — 6° Au XVIe siècle, les anabaptistes et les mennonites ressuscitèrent le rêve millénariste et prétendirent établir « le royaume de Dieu sur la terre ». Théoriquement, la conception chiliaste fut reprise au XIXe siècle par des luthériens allemands et, au moins en partie et avec certaines modifications, par quelques catholiques, Pagani, *The End of the World*, 1856; Schneider, *Die chiliast. Doctrin*, 1859; Chabauty, *Avenir de l'Église catholique selon le plan divin*, 1890; Rohling, de Prague, *En route pour Sion*, trad. franc. de Rohmer, 1902, etc. L'ouvrage de Chabauty a été mis à l'index le 13 décembre 1896. Cf. *Le canoniste contemporain*, Paris, 1897, p. 120.

Voir J. C. Romig, *De chiliasmo præsenti*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 1042-1054; Corrodi, *Geschichte des Chiliasmus*, Zurich, 1794;

Klee, *Tentam. theol. de Chiliasmo,* Mayence, 1825; Lafosse, *De Deo ac divin. attributis,* q. IV, a. 2, dans le *Theol. curs. complet.* de Migne, Paris, 1841, t. VII, col. 179-183; J.B. Kraus, *Die Apokatastasis,* Ratisbonne, 1850; Veit, *Script. sacr. contra incredul. propugnata,* IX, II, 2, dans le *S. S. curs. complet.* de Migne, Paris, 1857, t. IV, col. 1117-1119; Schneider, *Die chiliast. Doctrin,* Schaffouse, 1859; Franzelin, *De divina Traditione,* Rome, 1875, th. XVI, p. 191-206; Drach, *Apoc. de S. Jean,* Paris, 1873, p. 24-29; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung,* Fribourg, 1890; Chabauty, *Avenir de l'Église catholique selon le plan divin,* Poitiers, 1890; Gunkel, *Schöpfung und Chaos, Urzeit und Endzeit,* Gœttingue, 1895; Terrien. *La grâce et la gloire,* Paris, 1897, t. II, p. 405-413; Bousset, *Der Antichrist,* Gœttingue, 1895; Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste,* dans la *Revue des questions historiques,* 1er oct. 1901; Prager, *Das tausendjährige Reich,* Leipzig, 1903; Turmel, *Hist. de la théol. positive,* Paris, 1904, p. 183-185; L. Gry, *Le millénarisme dans son origine et ses développements,* Paris, 1904. H. LESÊTRE.

MILLET, MIL (hébreu : *dôḥan,* Ezech., IV, 9; Septante : κέγχρος; Vulgate : *milium*), graminée et graine de cette plante.

I. DESCRIPTION. — Herbe originaire de l'Inde, mais cultivée dans toutes les régions chaudes et tempérées du



288. — *Panicum miliaceum.*

globe pour ses graines farineuses qui restent incluses entre les glumelles soudées. La couleur en est très diverse, rouge, jaune ou blanche. La plante, par ailleurs, varie peu. Le *Panicum miliaceum* de Linné (fig. 288) appartient à la série des Graminées saccharifères où l'épillet comprend une seule fleur fertile et terminale avec le rudiment de fleurs stériles vers la base. La glume inférieure est très réduite, et les glumelles fructifères atteignent la consistance du parchemin. Les feuilles élargies et étirées en pointe ont à la base du limbe une rangée de cils servant de ligule. La panicule très ample, formée de ramifications longues et onduleuses, incline son sommet à la maturité. Le caryopse est ovoïde, marqué de 5 stries. Toute la plante est recouverte de poils; la tige annuelle et de croissance rapide peut dépasser un mètre de hauteur, et se ramifier vers le sommet. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *dôḥan* est le nom hébreu du millet, *Panicum miliaceum,* encore aujourd'hui appelé *doḥn,* دخن, par les Arabes. C'est le même nom dans les langues voisines, *dôḥan, doḥînâ'* en chaldéen, *duḥno'* en syriaque. *Doḥan,* dit Kimchi, est ce qu'on appelle *miliyon* (*milium,* millet). Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 454. La traduction des Septante, Ezech., IV, 9, κέγχρος, et de la Vulgate, *milium,* donne exactement le même sens. En ce passage, Ezéchiel reçoit l'ordre de se nourrir pendant 390 jours d'un pain fait de froment d'orge, de fève, de millet et d'épeautre. Dans cette prophétie symbolique, ce mélange forcé de froment qui vient à manquer avec des graines de nature inférieure, exprime la misère et la détresse où seront réduits les captifs après la ruine de Jérusalem. Le millet est cultivé de nos jours en Palestine, comme en Égypte et en général dans l'Orient. On n'a pas jusqu'ici de preuves matérielles très certaines de la culture de cette graminée dans l'ancienne Égypte et la Babylonie. Unger, *Pflanzen des alten Aegyptens,* in-8°, 1859, Vienne, s'appuyant sur un passage d'Hérodote, croyait à son existence dans l'ancienne Égypte : mais les monuments et les tombeaux n'ont encore donné ni dessin ni graine : on a tout lieu de conjecturer cependant une ancienne culture du *Panicum miliaceum.* A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1886, p. 320. « On fait diverses sortes de pain avec le millet, » dit Pline, *H. N.,* XVIII, 10. Il servait surtout à la nourriture des pauvres. — Le nom de *doḥn* a été souvent appliqué en Égypte et chez les Arabes à des plantes voisines du millet, à certaines espèces de sorgho. A la suite de Pline, *H. N.,* XVIII, 10, Prosper Alpin, *Hist. nat. Ægypti,* in-8°, Leyde, 1735, t. I, p. 176, appelle le sorgho millet d'Éthiopie. Aussi est-il probable que sous le nom de *dôḥan,* doivent être comprises quelques espèces de sorgho. Voir SORGHO. — Les Septante, suivis par Aquila et Théodotion, traduisent par κέγχρος, « millet, » le mot hébreu נִסְמָן, *nismân,* dans Isaïe, XXVIII, 25. La Vulgate fait de même et rend ce mot par *milium,* mais *nismân* est un participe se rapportant au mot orge (*śe'ôrâh*) qui précède et signifiant *rangé à sa place.* Le sens de ce passage est donc celui-ci : Le laboureur « ne met-il pas le froment en ligne, l'orge à sa place marquée, et l'épeautre en bordure »? E. LEVESQUE.

MILLO. Voir MELLO.

MIMOSA DU NIL, espèce de petit acacia que certains auteurs, comme H. B. Tristram, *Natural History of the Bible,* 8e édit., Londres, 1889, in-12, p. 392, identifient avec le mot hébreu *senéh,* Exod., III, 2, 3, 4; Deut. XXXIII, 6, que les Septante rendent par βάτος et la Vulgate par *rubus,* le buisson ardent, t. I, col. 892. Leur principale raison est tirée de la similitude du nom hébreu *senéh* avec le nom égyptien de l'acacia, *šent.* Or, le mot égyptien ne rappelle en aucune façon *senéh,* mais bien *sittâh, sittim,* nom hébreu de l'acacia, où le *nun* s'est assimilé par un daguesch avec le *teth,* t. I, col. 1969. Le *senéh* est une espèce d'aubépine, la *Cratægus sinaitica,* assez abondant dans la péninsule sinaïtique. Voir BUISSON ARDENT, t. I, col. 1969-1970, et ACACIA, t. I, col. 102. E. LEVESQUE.

1. MINE (grec : μετάλλα; Vulgate : *metalla*), gisement de minéraux exploités au moyen d'excavations dans la roche ou le sol.

1° *En Palestine.* — Il est dit au Deutéronome, VIII, 9, que dans le pays de Chanaan les pierres sont du fer et qu'on y taille le cuivre dans les montagnes. Cette indication termine une énumération dans laquelle tous les termes sont pris au sens propre; il est donc difficile de les entendre métaphoriquement de pierres dures comme du fer, la métaphore ne pouvant d'ailleurs s'appliquer ensuite au cuivre taillé dans les montagnes. Toutefois, il ne suit pas de là que la Palestine ait été à proprement parler un pays minier; on ne peut croire non plus que l'écrivain sacré ait voulu faire allusion à des mines cachées, que les Israélites n'ont jamais découvertes. De telles mines ne pouvaient constituer pour eux une richesse. Dans la bénédiction d'Aser, il est bien dit aussi : « Que tes verroux (Vulgate : *calceamentum*) soient de fer et d'airain. » Deut., XXXIII, 25. Il ne résulte pas davantage de ce texte que le territoire d'Aser ait renfermé des minerais de fer et de cuivre. C'était une riche contrée; Aser devait « plonger son pied dans l'huile ». Deut., XXXIII, 24. Il lui était donc aisé de se procurer les métaux par des échanges avec les Phéniciens, ses voisins immédiats. Cf. Wichmanushausen et E. Cob, *Aser metallifossor,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 449-470. Du désert de Tih à Hébron, il est vrai, et ensuite à l'est et au nord-est de Jérusalem, en Samarie, en Galilée, dans le Liban et l'Hermon, la dolomie qui se mêle parfois au calcaire néocomien contient des pyrites de fer. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 19. Mais en fait, il n'y avait pas de mines de fer ni de cuivre dans la Palestine proprement dite. Voir CUIVRE, t. II, col. 1157; FER, t. II, col. 2207. On n'a trouvé de minerais de fer que dans le Liban. Cf. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie,* Paris, 1823, t, I, p. 233; Russegger, *Reisen in Europa, Asien und Africa,* 1841-1849, t. I, p. 693; t. III, p. 284. A Deïr el-Kamar, à vingt kilomètres au sud de Beyrouth, des Juifs exploitaient encore naguère le minerai de fer du Liban et en fabriquaient des fers à cheval qu'on expédiait dans toute la Palestine. Cf. Schwarz, *Das heilige Land,* 1852, p. 323. A l'est de la même ville, dans les montagnes du Kesrouan, d'autres mines sont exploitées, particulièrement à Masra. La malléabilité du fer qu'on y trouve le fait préférer au fer étranger pour la clouterie et les menus ouvrages. Cf. Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 87. Mais ces mines n'étaient pas au pouvoir des anciens Israélites. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 2, donne à la chaîne montagneuse qui s'étend du nord au sud à l'est du Jourdain le nom de τό σιδηροῦν καλούμενον ὄρος, « la montagne qu'on appelle de fer. » A quelque distance au sud-ouest du village de Bourmah, situé sur le Jaboc, entre le Jourdain et Gérasa, voir la carte de Gad, t. III, col. 28, on a retrouvé en effet les trous d'une ancienne exploitation de minerai de fer. Il y a là un grès très ferrugineux qu'on a recommencé à exploiter à plusieurs reprises au siècle dernier. Cf. Wetzstein, dans Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 358. Le basalte abonde dans la région montagneuse de la Palestine; il renferme une forte proportion d'oxyde de fer, mais cet oxyde n'est pas exploitable pour fournir le métal. Voir BASALTE, t. I, col. 1485. Les mines de cuivre n'existaient pas non plus en Palestine. Il y en a une à Antabès, au nord d'Alep, mais elle n'est pas exploitée. On tirait beaucoup de cuivre de Phunon, en Idumée, entre Pétra et Soar. Cf. Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, p. 951; *Revue biblique,* 1898, p. 114. La grande quantité de cuivre que David prit à Adarézer, I Par., XVIII, 8, prouve au moins qu'en Syrie l'on n'était pas en peine pour se procurer ce métal. Il résulte de ces constatations que le texte du Deutéronome, VIII, 9, doit s'entendre dans ce sens assez large que les Israélites auraient toute facilité pour trouver autant de fer et de cuivre qu'ils voudraient dans le pays de Chanaan, soit par des échanges, soit par une action directe sur les mines des régions limitrophes, qui d'ailleurs furent assez souvent soumises à leur domination.

2° *Dans la péninsule sinaïtique.* — L'auteur du livre de Job, XXVIII, 1-2, parle de mines d'argent, d'or, de fer et de cuivre. Il fait sans doute allusion à différentes exploitations connues de lui dans le Liban, les monts de Galaad, l'Idumée, etc., et à celles des Égyptiens en Nubie, au Pouanit, et dans d'autres pays, voisins de la mer Rouge, d'où ils tiraient l'or. Voir OR. Mais sa description paraît viser spécialement les mines de cuivre et de turquoises que les Égyptiens exploitaient dans la presqu'île sinaïtique. Voir CUIVRE, t. II, col. 1157. Dans les flancs d'une vallée de la presqu'île, située à l'ouest, à peu près à mi-chemin entre les sources de Moïse et la pointe méridionale, et appelée ouadi Maghara, « vallée de la caverne, » les Monitou, qui fréquentaient anciennement ces parages, avaient découvert des veines de minerais



289. — Le pharaon Snéfrou aux mines du Sinaï. D'après Lepsius, *Denkmaler,* Abt. II, Bl. 2.

métalliques et des gisements de pierres précieuses, particulièrement de turquoises, qu'ils se mirent à extraire et à exporter sur les bords du Nil. Ces objets excitèrent la convoitise des Égyptiens, qui organisèrent des expéditions pour aller exploiter la mine à leur profit. Un roi de la IIIe dynastie, Zosiri, paraît s'être occupé le premier de mettre la main sur la mine. Snofrou, premier roi de la IVe dynastie, organisa plus sérieusement l'exploitation et prit des mesures efficaces pour écarter par la force les premiers occupants. Sur une tablette qui se voit encore au versant nord-ouest de l'ouadi, Snofrou est représenté tenant de la main droite une massue avec laquelle il va frapper un Bédouin terrassé (fig. 289). Cf. Lepsius, *Denkm.*, II, 2. Un autre bas-relief montre son successeur, Chéops, dans la même attitude. Les Égyptiens appelaient *mafka* ou *mafkaït* le produit qu'ils venaient chercher dans ces parages; la déesse Hâthor était dans le pays la dame du *mafka*, et la mine ou *bait* se trouvait dans la région des grottes ou *bibît*. En quelques heures, les ouvriers pouvaient transporter les produits de l'exploitation jusqu'au rivage, dont ils n'étaient séparés que par une rangée de hauteurs et une plaine étroite. Pour se mettre à l'abri des bandes de Monitou, ils se retiraient, quand c'était nécessaire, dans une sorte de village fortifié, bâti sur le sommet d'un petit monticule à pic, qui se dressait au sud de l'ouadi. Le fond de la vallée avait été transformé en lac artificiel au moyen d'un barrage. Les galeries d'exploitation de la mine sont basses et larges, avec de gros piliers de soutènement ménagés dans la roche. Les mineurs détachaient les blocs

dans la roche de grès brun, les broyaient en fragments et tamisaient le tout. Ils en extrayaient les oxydes de cuivre et de manganèse avec lesquels on fabriquait en Égypte les émaux bleus de diverses nuances. Ils recueillaient aussi la turquoise, pierre précieuse qui contient 1 à 5 pour cent de protoxyde de cuivre, et qui, dans la mine de Maghara, est d'un beau bleu prenant à l'air et à l'humidité une teinte verdâtre. Pour attaquer le grès, les ouvriers se servaient d'outils de silex ou peut-être aussi de bronze. Cf. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, Londres, 1871, t. I, p. 197; *Revue biblique*, 1896, p. 627. On retrouve encore sur place d'anciens outils de silex, et l'on reconnaît sur le grès la marque tracée par des instruments analogues. On voit aussi, à certains endroits des galeries, des places noircies par la fumée des lampes. De temps en temps, un pharaon envoyait un officier avec quelques centaines d'hommes supplémentaires, parfois même deux ou trois mille, quand il avait besoin d'une production plus considérable. On a encore les rapports de quelques-uns de ces officiers. Cf. H. S. Palmer, *Sinai*, Londres, 1878, p. 95-97; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, Paris, 1895, p. 354-358; Jullien, *Sinaï et Syrie*, Lille, 1893, p. 75-77. La mine, exploitée avec certaines intermittences jusqu'à la fin de la VIe dynastie, fut abandonnée jusqu'au commencement de la XIIe, puis reprise et délaissée jusqu'à son abandon définitif après Thothmès III, de la XVIIIe dynastie. Dès la XIIe dynastie, de nouvelles mines avaient été découvertes à trois ou quatre heures au nord de l'ouadi Maghara, à Sarabit el-Khadim. Deux temples y furent successivement élevés à la déesse Hâthor. Bientôt abandonnées, elles furent exploitées de nouveau sous la XVIIIe dynastie, et ensuite sous les rois de la XIXe, Séti Ier, Ramsès II, et de la XXe, Ramsès III et Ramsès IV. On y trouvait la turquoise et les minerais de fer et de cuivre. On voit encore aux environs de grands amas de scories provenant de l'exploitation. Cf. Lepsius, *Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai*, Leipzig, 1852, p. 338; Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, p. 355-357; Vigouroux, *Mélanges bibliques*, Paris, 1882, p. 263-285; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1890, p. 15-20. On a également signalé des mines de cuivre dans l'ouadi Nazaita, près du mont Habashi. Il y avait là de riches veines de métal qui ont dû être très anciennement exploitées par les Égyptiens. Cf. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, t. I, p. 256. — Les traits qui composent la description que Job, XXVIII, 3-11, fait du travail des mines paraissent empruntés à des exploitations différentes. Le puits que l'on creuse et dans lequel l'ouvrier se balance loin des humains, suppose une mine s'enfonçant sous terre et dans laquelle on descend le mineur par des cordes. Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, *proœm.* et 4, 21. C'est probablement aussi dans d'autres mines que celles du Sinaï qu'il fallait empêcher l'eau de filtrer. Mais là, comme dans la plupart des exploitations, il y avait à attaquer la roche, à pénétrer dans des profondeurs qu'ignoraient les animaux, à bouleverser les entrailles du sol comme le feu, qui avait si visiblement tourmenté les montagnes voisines de la mer Morte, à creuser des canaux dans le roc pour amener l'eau nécessaire au lavage du minerai, enfin à tirer dehors, au grand jour, ce qui auparavant était caché dans le sein du sol ou de la montagne. Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, 4, 21.

3° *En Espagne.* — Judas Machabée sut que les Romains, par leur prudence et leur patience, avaient mis la main sur les mines d'or et d'argent qui étaient en Espagne. I Mach., VIII, 3. En 201 av. J.-C., après la victoire de Zama remportée sur les Carthaginois, la péninsule Ibérique était tombée au pouvoir des Romains. Quarante ans plus tard, le prince juif pouvait donc les croire solidement installés dans ce pays. Voir ESPAGNE, t. II, col. 1951. L'Espagne était célèbre parmi les anciens par ses richesses minérales. Cf. Pline, *H. N.*, III, 4; Diodore de Sicile, V, 35; Strabon, III, II, 9. La région située au sud-est de l'Espagne, entre Carthagène et Almeira, avec Cuevas pour centre, est une région argentifère depuis longtemps connue et exploitée, grâce à sa situation littorale. En 1840, on découvrait encore un riche filon de galène argentifère dans la Sierra Almagrera, et en 1870 de l'argent natif à une faible profondeur dans des terres argentifères. Des découvertes analogues ont été faites aux temps préhistoriques. Dans les tombes de cette époque, on a recueilli des perles en or ou en argent, métaux qui n'avaient pu être utilisés alors qu'à l'état natif. Des diadèmes d'or ou d'argent entourent parfois des crânes humains. Un peu plus tard, l'argent apparaît employé à la fabrication d'objets de parure, d'armes et même d'outils. Cette profusion de l'argent suscita de bonne heure la convoitise des étrangers; de gré ou de force, ils le prirent aux indigènes et le transportèrent sur les côtes orientales de la Méditerranée. On a même pu supposer que l'argent natif recueilli en Espagne avait été le premier à apparaître en Asie Mineure, à l'ancienne Troie et en Syrie. Les Phéniciens, qui allaient chercher le cuivre à Tamassos, dans l'île de Chypre, ne tardèrent pas à pousser jusqu'à la côte Ibérique. Ils y échangeaient l'argent contre des marchandises manufacturées, et ils tiraient si grand profit de ce négoce que, quand leur charge était complète, et qu'il restait de l'argent sur le marché, ils en substituaient des lingots aux plombs de leurs ancres. Cf. Diodore de Sicile, V, 35; H. et L. Siret, *Les premiers âges du métal dans le sud-est de l'Espagne*, Anvers, 1887, et dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, janv.-avril 1888, p. 5-60, 368-418. A l'époque romaine, on ne se contentait plus de ramasser l'argent à l'état natif, on exploitait les filons argentifères et on dégageait le métal précieux du plomb auquel il était mélangé.

4° *A Patmos.* — Saint Victorin de Pettau, martyrisé en 303, dit que saint Jean fut condamné aux mines dans l'île de Patmos par Domitien. *In Apoc.*, X, 11, t. V, col. 333. Cf. Fouard, *Saint Jean*, Paris, 1904, p. 100. Mais il est seul à noter cette particularité et son assertion ne paraît pas fondée. Cent ans avant lui, Tertullien, *De præscript.*, 36, t. II, col. 49, avait seulement parlé de relégation; or on sait que cet auteur emploie toujours les termes juridiques. C'est uniquement d'exil et de relégation que parlent le pseudo-Méliton, sur les *Act. et miracul. S. Joan. Apost.*, de Leucius, t. V, col. 1241; Origène, *In Matth.*, XVI, 6, t. XIII, col. 1385; Eusèbe, *H. E.*, III, 18, t. XX, col. 252; S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, I, 26; *De vir. illust.*, 9, t. XXIII, col. 247, 625, etc. Les traditions locales désignent à Patmos la grotte dans laquelle l'Apôtre aurait composé l'Apocalypse; elles ne connaissent point de mines dans lesquelles il aurait travaillé. Cf. V. Guérin, *Description de l'île de Patmos*, Paris, 1856; Meyer, *Der Orient*, Leipzig, 1882, t. II, p. 56; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. II, p. 327. Saint Jean fut donc simplement relégué à Patmos, comme les deux Flavia Domitilla l'avaient été par le même Domitien, l'une dans l'île de Pandataria, Dion Cassius, LXVII, 13, l'autre dans l'île de Pontia. Cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 18, 4, t. XX, col. 240; S. Jérôme, *Epist.* CVIII *ad Eustoch.*, 7, t. XXII, col. 882.

H. LESÊTRE.

2. MINE (hébreu : *mânéh;* grec : μνᾶ; Vulgate : *mna;* une fois, *mina*, III Reg., X, 17), poids. Le nom de la mine est d'origine sémitique; les documents cunéiformes assyriens l'appellent *mana*, l'hébreu *mânéh*, forme sous laquelle le mot se retrouve dans les textes épigraphiques phéniciens et puniques. Il est passé en grec avec sa transcription littérale dans le mot μνᾶ, en latin dans *mina* ou *mna*.

I. LA MINE DANS LA BIBLE. — La mine est indiquée dans la Bible à partir de l'époque des rois comme ser-

vant à peser l'or et l'argent. — Salomon met dans le Temple 300 petits boucliers d'or du poids de 3 mines chacun. I (III) Reg., x, 17. La Vulgate donne pour le revêtement d'or de chacun 300 mines, ce qui est un poids exagéré. C'est évidemment une erreur de transcription ou de traduction. — Les chefs de famille, pour la reconstruction et l'ornementation du temple, après la captivité, offrent entre autres 5000 mines d'argent, suivant I Esd., II, 69; 2000 mines suivant II Esd., VII, 72. Simon Machabée envoie aux Romains un bouclier d'or du poids de 2000 mines, I Mach., XIV, 24, de 1000 mines suivant I Mach., XV, 18. — Les Hébreux se servaient pour la mine du poids en usage chez les peuples voisins, en particulier du système babylonien. Ézéchiel, XLV, 12, évalue la valeur monétaire de la mine dans un texte reproduit d'une façon différente, dans l'hébreu et dans les Septante. Le texte hébreu qui est suivi par la Vulgate porte : vingt sicles, vingt-cinq sicles et quinze sicles, c'est-à-dire soixante sicles font une mine. Les Septante disent que cinquante sicles font une mine. D'après l'hébreu, la mine vaudrait donc environ 852 grammes et d'après les Septante environ 710 grammes. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 1, dit que la mine juive valait de son temps deux livres romaines et demie, c'est-à-dire environ 1068gr 65, ce qui est un peu plus que la mine babylonienne de poids fort. Ailleurs, *Ant. jud.*, III, VI, 7, il évalue le poids du chandelier d'or à 100 mines, or, nous savons qu'il pesait un talent. Exod., XXV, 39. La mine serait donc ici le centième du talent. Ce serait dans ce cas une mine pesant la moitié de la précédente, c'est-à-dire environ le poids de la mine babylonienne légère ou 509 grammes. — La mine n'est mentionnée qu'en une seule circonstance dans le Nouveau Testament C'est dans une parabole de Notre-Seigneur rapportée par saint Luc, XIX, 13, 16, 18, 20, 24, 25. En voir l'explication, *Jésus-Christ, 3e groupe de paraboles*, 1°, t. III, col. 1495.

II. La mine chez les Chaldéo-Assyriens. — La mine est mentionnée dans les documents chaldéens dès le XXe siècle avant J.-C. Il en est plusieurs fois question dans le code de Hammourabi. Voir Scheil, *La loi de Hammourabi*, in-18, Paris, 1904, n. 24, p. 6; n. 198, p. 41. La mine est divisée en tiers et en demies, *ibid.*, p. 43, 48. Il s'agit toujours dans ces textes de mines d'argent. Dans les lettres découvertes à Tell el-Amarna, il est question de mines d'or. Voir Monnaies. Les contrats de toutes les époques mentionnent les prix des esclaves, des maisons, etc., en mines d'or et d'argent. E. Babelon, *Les origines de la monnaie*, in-18, Paris, 1897, p. 56-57.

Les Chaldéo-Assyriens faisaient usage de deux systèmes de poids, dont l'un était exactement le double de l'autre. Chacun de ces deux systèmes avait les mêmes unités : le talent qui valait 60 mines, et la mine qui valait 60 sicles. La série forte ou lourde était appelée poids du roi, la série faible ou légère, poids du pays. Dans la série forte, la mine pesait environ 1009gr 20, dans la série faible 504gr 60. Mais si le système des divisions était partout le même, le poids varia suivant les époques et suivant les parties de l'empire; aussi dans l'indication des pesées a-t-on soin d'indiquer qu'il s'agit de mines du roi Doungi, de mines de Babylone ou de mines de Charcamis. Sur le poids on trouve parfois ces indications avec le nom du fonctionnaire qui les vérifiait. Fr. Lenormant, E. Babelon, *Histoire ancienne*, 9e édit., in-4°, Paris, 1887, t. V, p. 190-191. On possède dans les musées des poids ayant la valeur des multiples ou des sous-multiples de la mine, ils ont la forme de lions (fig. 290), ou de canards ou d'autres animaux. Cf. Fr. Lenormant, E. Babelon, *Hist. anc.*, t. IV, p. 229; t. V, p. 190. Les Grecs adoptèrent la mine avec le talent; la mine était la soixantième partie du talent, mais elle était divisée en 100 drachmes; le statère ou didrachme valait 1/50 de mine. Le poids de la mine varia selon les temps et les pays, la mine de Phidon d'Argos pesait 637 grammes. Dans les systèmes eubéens et athéniens primitifs, elle pesait 873 grammes. Rien qu'à Athènes on trouvait sept poids différents de la mine. La mine solonienne pesait 436gr 60, la mine éginète du commerce 602gr 60; l'ancienne mine éginète de 672 grammes réduite après Solon à 655 grammes; la mine faible phénicienne, de 373 grammes; la mine babylonienne faible d'argent de 560 grammes; la mine forte d'argent de 1120 grammes; la mine babylonienne faible d'or de 420 grammes; la mine babylonienne forte d'or de 840 grammes. F. Hultsch, *Griechische und Römische Metrologie*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1882, p. 138. Au temps des Machabées, nous trouvons un poids de plomb d'une mine portant le nom d'Antiochus IV Épiphane et pesant 519 grammes (fig. 291)



290. — Mine forte assyrienne. D'après l'original. Musée du Louvre. Poids : 1009 grammes.



291. — Mine d'Antiochus. Poids en plomb du Cabinet des médailles. — Victoire, debout, entre deux étoiles, tenant dans la main droite une couronne et dans la main gauche une palme. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΜΝΑ.

une autre d'Antiochus X le Pieux, de l'an 220 des Séleucides (92 avant J.-C.) pèse 614gr 40. Soutzo, *Étalons pondéraux primitifs*, in-8°, Bucharest, 1886, p. 61. Une autre mine du Cabinet des médailles, également en plomb, pèse 1069 grammes. C'est une mine de poids fort babylonien. Elle est originaire d'Antioche (fig. 292). Au temps des Romains, on comptait encore cinq mines différentes, la mine de 16 onces, pesant 436gr 50; la mine de 18 onces, pesant 491gr 20, appelée mine italique; la mine de 28 on-

ces, pesant 545gr 80, la mine de 24 onces, pesant 654gr 90, la mine de 26 onces, pesant 709gr 50. Hultsch, *Gr. und röm. Metrologie*, p. 672. De tout ceci il ressort claire-



292. — Mine babylonienne. Cabinet des médailles.

Eléphant. — Tout autour : ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΗΣ ΜΗΤ[ΡΟΠΟ]ΛΕΩΣ ΚΑΙ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΣΥΛΟΥ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΟΥ, Au dessus de l'éléphant : ΑΓΟΡΑΝΟΜΟΥΝΤΩΝ. Au dessous : ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΚΑΙ ΠΟΠΛΙΟΥ.

ment que rien n'a été plus variable que le poids de la mine chez tous les peuples.

Bibliographie. — J. Oppert, dans Th. Mommsen, *Histoire de la monnaie romaine*, trad. Blacas, Paris, 4 in-8°, 1865-1873, t. i, p. 401; Brandis, *Das Munz- Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien*, in-8°, Berlin, 1866, p. 44-52, 596; G. Smith, *On assyrian Weights and Measures*, dans la *Zeitung für ägypt. Sprache*, 1872, p. 110; J. Oppert, *L'étalon de mesures assyriennes*, dans le *Journal asiatique*, t. iv, 1874, p. 469; F. Hultsch, *Griechische und Römische Metrologie*, 2e éd., in-8°, Berlin, 1882; A. Aurès, *Essai sur le système métrique assyrien*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 7e fasc., 1888, p. 17; C. F. Lehmann, *Das Altbabylonische Mass- und Gewichtssystem als Grundlage der antike Gewichts- Münz- und Maassysteme*, dans les *Actes du* viiie *Congrès international des orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania*, in-8°, Leyde, 1893, section sémitique, p. 167-249; F. Hultsch, *Die Gewichte des Alterthums nach ihrem Zusammenhange*, in-8°, Leipzig, 1898, p. 8; Id., *Metrologicorum scriptorum reliquiæ*, édit, Teubner, 2 in-18, Leipzig, 1864 et 1866.

E. Beurlier.

MINHÂH, nom hébreu des sacrifices non sanglants. La Vulgate l'a traduit par *oblatio*. Voir Oblation.

MINISTRE, dans le sens strict, celui qui est au service d'un roi pour le conseiller ou exécuter ses ordres; dans un sens plus général, serviteur, aide.

I. Dans l'Ancien Testament. — Différents noms désignent ceux qui remplissent cette fonction : 1° *Yô'êṣ*, σύμβουλος, *consiliarius*, le conseiller. I Par., xxvii, 32, 33; I Esd., vii, 28; viii, 25. Le Messie est par excellence le *yô'êṣ* de Dieu. Is., ix, 6. Voir Conseiller, t. ii, col. 922. — 2° *Mešârêt*, παρεστηκώς, ὑπουργός, *minister*, l'assistant, rôle rempli par Josué auprès de Moïse, Exod., xxiv, 13; Jos., i, 1; par les officiers auprès de Salomon. III Reg., x, 6, etc. Le *mešârêt* est aussi le ministre sacré, λειτουργῶν, λειτουργός, *minister*, qui est chargé du culte divin. I Esd., viii, 17; Is., lxi, 6; Jer., xxxiii, 21; Joel., i, 9; ii, 17. Le même nom est attribué aux anges, ministres chargés de l'exécution des volontés divines. Ps. ciii (cii), 21; civ (ciii), 4. — 3° *'Ebéd*, δοῦλος, *servus, puer, minister*, l'esclave, le ministre dont la situation est très humble vis-à-vis du roi oriental. On appelle de ce nom, *'ébéd*, les ministres du roi d'Égypte, Gen., xl, 20; xli, 10, 37, 38; l, 7; du roi en général, I Reg., viii, 14; de Saül, I Reg., xvi, 15; de David, II Reg., x, 2, 4; du roi d'Assyrie. Is., xxxvi, 9. Le nom de *'ébéd ham-mélék*, « serviteur du roi, » paraît même avoir constitué un titre officiel. IV Reg., xxii, 12. Cf. Abdémélech, t. i, col. 20. Le ministre, ὑπηρέτης, intelligent, est agréable à son roi. Prov., civ, 35. Mais tel le prince tels les ministres, λειτουργοί, *ministri*. Eccli., x, 2. Les princes doivent se souvenir qu'ils sont sur la terre les ministres, ὑπηρέται, *ministri*, du royaume de Dieu. Sap., vi, 5. — 4° *Sârak*, τακτικός, *princeps*, nom chaldéen des ministres du roi de Babylone. Dan., vi, 3, 4, 5, 7, 8. — 5° *Sârîs*, « eunuque, » nom qui, dans certains cas, Gen., xxxix, 1; IV Reg., xxv, 19, etc., a dû perdre son sens générique pour désigner simplement un fonctionnaire royal. Voir Eunuque, t. ii, col. 2046.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° Le mot ministre, διάκονος, Joa., ii, 5, ὑπηρέτης, Joa., xviii, 3, δοῦλος, Joa., xviii, 26, *minister*, désigne souvent de simples serviteurs. Voir Serviteur. — 2° Dans chaque synagogue, il y avait un ὑπηρέτης, *minister*. Luc., iv, 20. C'était le *ḥazzân*, dont les fonctions consistaient à tendre les Saintes Écritures au lecteur pendant le service divin et ensuite à les remettre en place, cf. *Sota*, viii, 7, 8; *Yoma*, vii, 1, puis encore à rendre service à la communauté, par exemple, en infligeant la flagellation à ceux qui avaient été condamnés à la recevoir, cf. *Makkoth*, iii, 12, en apprenant à lire aux enfants, cf. *Schabbath*, i, 3, etc. Il y avait aussi des *ḥazzanîm*, dans le Temple. Cf. *Sukka*, iv, 4; *Tamid*, v, 3. Ce sont les ὑπηρέται, *ministri*, dont il est plusieurs fois question dans saint Jean, vii, 32, 45, 46; xviii, 3, 12, 22; xix, 6, et dans les Actes, v, 22, 26. Voir Synagogue. — 3° Le prince temporel est le ministre de Dieu, pour le bien. Rom., xiii, 4, 6. Lui-même a des ministres, et Notre-Seigneur en aurait pour se défendre, s'il était un roi de la terre. Joa., xviii, 36. — 4° Satan a des ministres, qui se déguisent en ministres de justice. II Cor., xi, 15. — 5° Le nom de ministre est surtout donné à ceux qui sont au service direct de Dieu et de l'Église. Ainsi, Notre-Seigneur veut que son serviteur, διάκονος, *minister*, soit un jour dans le royaume éternel du Père, où il sera lui-même. Joa., xii, 26. De même que, sous la Loi mosaïque, les prêtres et les lévites étaient chargés du ministère sacré, c'est-à-dire du culte liturgique dans le sanctuaire, Exod., xxviii, 35; Num., i, 50; I Par., vi, 32; Heb., ix, 21, etc., ainsi, sous la Loi nouvelle, il y a des « ministres de la nouvelle alliance, non par la lettre, mais par l'Esprit ». II Cor., iii, 6. Le « ministère de mort », c'est-à-dire incapable de donner la vie, le « ministère de damnation », c'est-à-dire incapable de sauver, dont fut chargé Moïse, fut pour lui une cause de gloire; à plus forte raison la gloire sera-t-elle attachée au « ministère de l'Esprit », au « ministère de justice », c'est-à-dire qui justifie par la grâce de Jésus-Christ. II Cor., iii, 7-9. — 6° Différentes sortes de ministres apparaissent dans l'Église naissante. — 1. Les Apôtres, ministres de Jésus-Christ, non seulement dans l'ordre des choses liturgiques, comme les anciens prêtres, mais dans toutes les fonctions dont le Sauveur leur a transmis la charge. Act., i, 17, 25. Ainsi ils sont ministres de la parole, Luc., i, 2; Act., vi, 4, et ministres de la réconciliation, II Cor., v, 18, comme le Sauveur

l'a été. Rom., xv, 8; Gal., II, 17. Ils sont en général les ministres de Jésus-Christ, ses envoyés, ses représentants et ses aides immédiats. I Cor., III, 5; IV, 1; II Cor., VI, 4; XI, 23. Parmi eux, saint Paul a été spécialement constitué ministre auprès des Gentils. Act., XXI, 19; XXVI, 16; Rom., XI, 13; XV, 16; Eph., III, 7; Col., I, 23, 25; I Tim., I, 12; II Tim., IV, 11. — 2. Les ministres institués par les Apôtres avec la plénitude des pouvoirs pour la prédication, le gouvernement et la distribution de la grâce. Act., XI, 29; XII, 25; XIII, 5; II Cor., VI, 3; XI, 8; Eph., IV, 12; VI, 21; Col., I, 7; IV, 7; I Thes., III, 2; I Tim., IV, 6; II Tim., IV, 5; Apoc., II, 19. Voir Évêque, t. II, col. 2121; Prêtre. — 3. Les ministres inférieurs, particulièrement chargés du soin des pauvres et de l'administration temporelle des biens de l'Église. Act., VI, 1; Rom., XII, 7; I Cor., XVI, 15; II Cor., VIII, 4; IX, 1, 12, 13; Col., IV, 17. Ce ministère était rempli par des hommes choisis, voir Diacre, t. II, col. 1401, et quelquefois, dans une certaine mesure, par des femmes. Voir Diaconesse, t. II, col. 1400. — 7° Jésus-Christ, de qui tous ces ministres reçoivent le pouvoir et la grâce, a été excellemment le ministre des choses saintes, Heb., VIII, 2, le ministre de la réconciliation, Rom., XV, 8, et le ministre de la médiation toute-puissante auprès du Père. Heb., VIII, 6. — 8° Les anges sont les ministres de Dieu auprès de ceux qui sont appelés au salut, Héb., I, 14. — 9° Saint Paul emploie plusieurs fois, et même conjointement, les mots λειτουργία et διακονία. Le premier a surtout trait au culte direct de Dieu. Cf. Luc., I, 23; Heb., VIII, 6; IX, 21; X, 11. Les Gentils sont invités à faire l'aumône aux pauvres de Jérusalem, λειτουργῆσαι, *ministrare*. Rom., XV, 27. L'Apôtre appelle διακονία τῆς λειτουργίας, *ministerium officii*, la remise qui est faite aux pauvres de Jérusalem des aumônes des Gentils. II Cor., IX, 12. Il emploie le mot λειτουργία, *obsequium*, pour caractériser le dévouement qu'Épaphrodite a exercé à son égard. Phil., II, 30. Enfin il appelle du même nom la prédication par laquelle il a amené les Philippiens à la foi. Phil., II, 17. En se servant ainsi d'un mot qui, dans la Sainte Écriture, se rapporte d'ordinaire au culte de Dieu, saint Paul donne à entendre que l'aumône, la prédication, le dévouement envers les ministres de Dieu, ont pour terme suprême non pas l'homme, mais Dieu lui-même qu'ils honorent indirectement. H. Lesêtre.

MINNIM (Septante : χόρδαι; Vulgate : *chordæ*). Le mot hébreu, pluriel de מֵן, *mên*, « partie, corde, » désigne d'une manière collective les instruments à cordes. Ps. CL, 4. Voir aussi Ps. XLV, 9. Dans le Ps. XLV (XLIV), 9, les Septante ont traduit *minni simḥûkâ* par ἐξ ὧν ηὔφρανάν σε; Vulgate : *ex quibus delectaverunt te*, (les maisons d'ivoire) « dont vous ont réjoui... » La traduction du texte original adopté par la plupart des modernes est : « (dans les maisons d'ivoire,) les instruments à cordes (te réjouissent). » Voir Musique. J. Parisot.

MINUIT, dans le sens du milieu de la nuit, et non de la douzième heure de la nuit. — Le Seigneur annonça à Moïse qu'il frapperait les premiers-nés d'Égypte, dans la dixième plaie, « au milieu de la nuit » (hébreu : *kaḥăṣôt hal-layelâh;* Septante : περὶ μέσας νύκτας; Vulgate : *media nocte*). Exod., XI, 4. — Booz s'éveille « au milieu de la nuit » (hébreu : *ba-ḥăṣi hal-layelâh*, Septante : ἐν τῷ μεσονυκτίῳ; Vulgate : *nocte media*) pendant qu'il dormait dans son aire. Ruth, III, 8. — La veille qui commençait au milieu de la nuit est appelée dans les Juges, VII, 9, *rôš hâ-'asmôrét hat-tikonâh* (Septante : ἐν ἀρχῇ τῆς φυλακῆς μέσης; Vulgate : *incipientibus vigiliis noctis mediæ*). C'est le moment que choisit Gédéon pour attaquer les Madianites avec ses trois cents hommes. — La tradition populaire place à minuit la naissance de Notre-Seigneur. Saint Luc, II, 8, dit qu'un ange annonça aux bergers qui veillaient la nuit sur leurs troupeaux que le Sauveur venait de naître à Bethléhem, d'où il résulte que la Nativité avait eu lieu pendant la nuit, mais l'évangéliste ne spécifie pas davantage. C'est sans doute au texte de la Sagesse, XVIII, 14-15, que la tradition a rattaché l'heure de la naissance de Jésus. *Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus de cælo, a regalibus sedibus, durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit.* La liturgie romaine reproduit ce texte avec quelques légères modifications, comme antienne du *Benedictus*, à l'office de la veille de l'Épiphanie. L'auteur de la Sagesse fait allusion dans ce passage à l'extermination des premiers-nés des Égyptiens et aux paroles de l'Exode, XI, 4, mais l'Église, qui voit avec raison dans la délivrance des Hébreux du joug de l'Égypte la figure de la délivrance par Jésus-Christ de la servitude du péché, ne précise point par là l'heure de la Nativité. Voir Nuit.

MINUTUM (grec : λεπτόν; Vulgate : *minutum*), petite pièce de monnaie de cuivre. C'est le mot par lequel les Évangiles désignent les pièces que la veuve mit dans le trésor du Temple et qui fut l'occasion de la remarque de Jésus qui loua cette femme de sa générosité, puisqu'elle donnait de son nécessaire, tandis que les riches ne donnaient que de leur superflu. Marc., XII, 41-44; Luc., XXI, 1-4. Elle déposa dans le tronc deux *minuta* ce qui, d'après saint Marc, XII, 42 est l'équivalent d'un *quadrans*. Le *quadrans* valait, au temps de Jésus-Christ, le quart de l'*as sextantarius*, c'est-à-dire environ trois centimes. Le *minutum* valait donc un centime et demi. Le λεπτόν désigne en grec le quart du χαλκοῦς, soit le trente-deuxième de l'obole ou quart de centime en monnaie attique. Les mots *minutum* ou λεπτόν ne sont donc pas employés ici comme des termes techniques, mais comme signifiant la plus petite monnaie. Du reste, la veuve, suivant l'usage des Juifs, a dû mettre dans le trésor, non une monnaie étrangère, mais une petite pièce nationale, par exemple une pièce de cuivre de Jean Hyrcan, voir fig. 211, t. III, col. 1155. On traduit souvent en français le *minutum* de l'Évangile par « obole » et l' « obole de la veuve » est devenue proverbiale, mais cette traduction n'est pas rigoureusement exacte. — Le λεπτόν, *minutum*, se lit une autre fois dans saint Luc, XII, 59. Notre-Seigneur engage le débiteur à payer sa dette à son créancier avant d'être traîné en justice et condamné à la prison, d'où il ne pourrait sortir qu'après avoir payé le dernier *minutum*. E. Beurlier.

MIPHIBOSETH (hébreu : *Mefibôšét;* Septante : Μεμφιβοσέθ; Josèphe; Μεμφίβοσθος), nom d'un fils et d'un petit-fils de Saül. Le second élément du nom, *bôšét*, se trouve trois fois dans l'onomastique de la famille de Saül, dans les deux Miphiboseth et dans Isboseth (t. III, col. 986), mais ils ne sont ainsi appelés que dans les livres des Rois; dans les Paralipomènes, la terminaison *Baal* est substituée à *bôšét;* le Miphiboseth, fils de Jonathas, devient Meribbaal, I Par., VIII, 34; IX, 40, et Isboseth devient Esbaal (t. II, col. 986), I Par., VIII, 33; IX, 39. D'une manière analogue, le surnom donné à Gédéon, Jérobaal (t. III, col. 1300), se transforme aussi, en hébreu, II Sam., XI, 21, en *Yerubéšet*, « celui qui combat contre Baal ou la honte. » Le nom de Miphiboseth est aussi un nom outrageant pour Baal. Saint Jérôme l'interprétait : *ex ore ignominia* (dans P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, 2e édit., in-8°, Gœttingue, 1887, p. 69). Aujourd'hui, plusieurs hébraïsants dérivent *Mefi* de *pa'âh*, « souffler. » Gesenius, *Thesaurus*, p. 813, 1085. Un grand nombre de commentateurs modernes pensent que le vrai nom des descendants de Saül était Meribbaal et Esbaal et que leur nom a été changé à cause de l'horreur qu'inspirait

aux Juifs fidèles le nom de Baal. Cette explication paraît assez plausible. Le nom de *Bôšét,* « chose honteuse, » était donné par mépris au dieu Baal. Voir IDOLE, 8°, t. III, col. 818. Mais peut-on en conclure, comme le font divers interprètes (M. Grundwald, *Die Eigennamen des Alten Testamentes,* in-8°, Breslau, 1895, p. 71,73), que Saül et la tribu de Benjamin rendaient un culte à Baal ? Rien, dans l'histoire du premier roi d'Israël, ne légitime cette conclusion. Il désobéit aux ordres de Dieu, mais les auteurs sacrés ne lui reprochent point de s'être livré à l'idolâtrie. Le nom de Meribbaal, porté par un de ses fils et un de ses petits-fils, loin de prouver que la famille de ce prince adora Baal, établit le contraire, *Meri* ou *Merib Ba'al* signifiant « celui qui combat Baal ». Gesenius, *Thesaurus,* p. 819. *Mefi bôšet,* contracté de *maf'î bôšét, ibid.,* p. 1085, peut être expliqué d'une manière analogue, avec F. Mühlau et W. Volck, Gesenius' *Handwörterbuch,* 8e édit., 1878, p. 496 (cf. W. von Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* 2 in-8°, Leipzig, 1876-1878, t. I, p. 108), dans le sens de « celui qui souffle sur Baal » ou son image, c'est-à-dire le traite avec mépris. Quant à Esbaal, il est vrai qu'il pourrait se traduire par « homme de Baal », en conservant le premier élément *'îš,* qu'il a dans *'îs bôšét,* mais cet élément *'îš* ne se trouve nulle part dans les noms théophores, et il est remplacé par *'êš,* « feu, » dans les deux passages des Paralipomènes où le fils de Saül est nommé; cette traduction n'est donc pas naturelle. Il faut remarquer enfin que *ba'al* fut primitivement un nom commun, signifiant « maître ». Un des ancêtres de Saül portait ce nom de *Ba'al,* I Par., VIII, 30, dans le sens général, car il ne pouvait porter le nom d'un dieu. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 461.

1. **MIPHIBOSETH,** fils du roi Saül et de Respha. Il fut livré par David, avec son frère Armoni, t. I, col. 1017, et cinq autres descendants de Saül, aux Gabaonites qui les crucifièrent, afin de se venger du mal que leur avait fait Saül et d'obtenir de Dieu la fin d'une famine. Les restes de Miphiboseth, protégés par l'admirable dévouement de sa mère, furent ensevelis avec ceux des autres victimes dans le tombeau de Cis, leur ancêtre. II Reg., XXI, 8-14. Voir RESPHA.

2. **MIPHIBOSETH,** fils de Jonathas et petit-fils de Saül. Il n'avait pas cinq ans lorsque son père et son grand-père tombèrent sur le champ de bataille de Jezraël. Quand la fatale nouvelle arriva à Gabaa, où se trouvait l'enfant, sa nourrice s'enfuit précipitamment en l'emportant sur son épaule, selon la coutume orientale. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, v, 5. Voir t. II, fig. 568, col. 1787. Elle tomba avec son précieux fardeau; le jeune Miphiboseth fut grièvement blessé dans sa chute et privé pour tout le reste de sa vie de l'usage de ses jambes. II Reg., IV, 4. Ce fut là le commencement des malheurs de cet infortuné prince et cet accident nous explique en grande partie ce qui lui arriva plus tard. Son infirmité, jointe à la déchéance de sa famille, le rendit fort timide; il parlait de lui dans les termes les plus humbles, il s'appelait « un chien mort », II Reg., IX, 8; « un esclave boiteux. » II Reg., XIX, 26. Emmené avec ses autres parents à l'est du Jourdain, dans le pays de Galaad, il fut élevé par Machir de Lodebar (voir MACHIR 2, col. 507), dans le voisinage de Mahanaïm, où résidait son oncle Isboseth, qui avait succédé à Saül. David avait promis solennellement à son ami Jonathas de protéger sa famille. I Reg., XX, 15, 42. Quand il régna sur tout Israël après la mort d'Isboseth, le fils de Jessé songea à tenir sa promesse. Il s'enquit de ce qu'étaient devenus les enfants de Jonathas et il apprit par un ancien serviteur de Saül, nommé Siba, l'existence et la demeure de Miphiboseth. Celui-ci s'était marié et avait un fils appelé Micha. David le fit venir avec son fils à Jérusalem, lui rendit les biens de Saül, lui fit partager sa table et chargea Siba de prendre soin, avec les siens, de ses possessions. Siba, qui avait acquis une certaine fortune, peut-être aux dépens des héritiers de Saül, avait quinze fils et vingt esclaves. Il fut sans doute mécontent de devenir le serviteur de Miphiboseth, mais il ne pouvait résister aux ordres du roi et s'y soumit, quitte à se venger plus tard. II Reg., IX, 1-13. Dix-sept ans après, David était obligé de s'enfuir au delà du Juordain devant son fils Absalom. Siba l'avait accompagné, emmenant les ânes et les provisions de son maître pour les offrir au roi. Celui-ci lui ayant demandé où était Miphiboseth, le serviteur infidèle l'accusa d'être resté à Jérusalem pour remonter sur le trône de son grand-père. Le caractère faible et sans énergie du fils de Jonathas rendait invraisemblable le récit de Siba, mais David le crut et lui donna tous les biens du malheureux prince. II Reg., XVI, 1-4. Ce ne fut qu'après le retour de David que Miphiboseth put se justifier en lui faisant connaître ce qui s'était passé. La vérité, c'est que Siba avait trompé et trahi le fils de Jonathas; il lui avait dérobé son âne et l'avait mis ainsi dans l'impossibilité de partir, à cause de son infirmité, mais il avait passé lui-même ce temps dans le deuil. David lui rendit la moitié de ses biens et laissa l'autre à Siba. II Reg., XIX, 24-30. Nous ne savons plus rien sur le fils de Jonathas, si ce n'est que David ne voulut point livrer son fils aux Gabaonites, lorsqu'ils crucifièrent d'autres descendants de Saül. II Reg., XXII, 7.

MIRACLE (hébreu : *'ôt, môfêt, ma'ălâl, miflâ'âh, pelé'*; chaldéen : *'ât, temah*; Septante : σημεῖον, τέρας, θαυμάσιον, δύναμις; Vulgate: *signum, portentum, prodigium, miraculum, mirabile, ostentum, virtus*), acte qui, dans sa substance ou son mode de production, dépend d'une cause étrangère aux lois de la nature. L'acte peut être au-dessus de ces lois, s'il les dépasse, comme la rétrogradation de l'ombre sur le cadran d'Ézéchias, IV Reg., XX, 10; contre ces lois, comme la préservation des trois jeunes hommes dans la fournaise, Dan., III, 25; en dehors de ces lois, comme la guérison d'un infirme par un seul mot. Act., III, 6. La Sainte Écriture donne le nom de miracle non seulement aux actes qui ne peuvent provenir que d'une intervention directe et extraordinaire de Dieu, mais encore à ceux qui sont attribuables à des agents intelligents supérieurs à l'homme. La Vulgate n'emploie le mot *miraculum* que dans l'Ancien Testament. Encore n'apparaît-il qu'une seule fois avec le sens de miracle. Is., XXIX, 14. Partout ailleurs, il traduit des mots hébreux qui signifient signe, terreur, épouvante, etc. Exod., XI, 7; Num., XXVI, 10; I Reg., XIV, 15; Job, XXXIII, 7; Is., XXI, 4; Jer., XXIII, 32; XLIV, 12.

I. PRINCIPES GÉNÉRAUX. — 1° *Possibilité du miracle.* — 1. Cette possibilité est la conséquence de deux vérités incontestables, affirmées dans toute la Sainte Écriture : Dieu est le Créateur tout-puissant, le Maître absolu de la nature; les choses qu'il a créées dépendent totalement de lui, en outre que, quelles que soient les lois établies pour régir l'ordre de la nature, il peut toujours accomplir des actes qui dépassent, laissent de côté ou même contrarient ces lois. Il ne le fait jamais sans raison conforme à sa souveraine sagesse. « Il fait tout ce qu'il veut. » Ps. CXV (CXIII), 3. « Rien n'est impossible à Dieu. » Matth., XIX, 26; Marc., X, 27; Luc., I, 37; XVIII, 27. Cette puissance est affirmée aussi bien dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. Pour marquer que Dieu intervient dans certains cas d'une manière extraordinaire, la Sainte Écriture dit qu'il agit « avec une main forte et le bras levé ». Exod., VI, 6; Deut., VII, 19; XXVI; 8; Ps. LXXXIX (LXXXVIII) 11, 14; CXXXVI (CXXXV), 12, etc.

2. Les lois de la nature impliquent elles-mêmes cette possibilité du miracle. En dehors des lois mathématiques, que la raison ne conçoit pas autres qu'elles sont, toutes les lois qui régissent le monde visible ne sont

telles qu'en vertu d'une volonté qui les a établies dans l'état que nous constatons. Elles ne portent pas en elles-mêmes la raison d'être ce qu'elles sont. Voilà pourquoi elles ne peuvent pas être connues *a priori*, comme les lois mathématiques; elles ne le sont que par observation. Cf. Pauvert, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1867, t. I, p. 90-95. Il n'y a donc pas à s'étonner si la volonté qui a primitivement fixé à son gré les lois de la nature soumet en certains cas la nature à des lois différentes, issues de la même initiative divine. L'auteur de la Sagesse, dans ses quatre derniers chapitres, s'appuie sur cet ordre d'idées pour montrer comment les mêmes forces naturelles, soumises aux ordres de Dieu, favorisent les Hébreux et châtient les Égyptiens. « La créature, soumise à vous, son Créateur,... se pliant à toutes les transformations, était aux ordres de votre grâce. » Sap., XVI, 24-25.

2° *Raisons d'être du miracle.* — Ces raisons sont multiples. La convenance du miracle ne peut guère être déterminée *a priori;* car il y a toujours quelque présomption à déclarer que Dieu doit agir de telle ou telle façon, dans les choses qui dépendent de sa libre volonté. Mais étant données, d'une part, la puissance, la justice, la bonté et la sagesse infinies de Dieu, de l'autre la fragilité, les illusions et les défaillances de la volonté et de la raison humaine, il est aisé de saisir quelques-uns des motifs qui ont porté Dieu à faire des miracles. La Sainte Écriture manifeste ou insinue ces motifs.

1. Dieu fait des miracles pour rappeler à l'homme qu'il existe, en dehors et au-dessus de la nature, un Créateur et un Maître tout-puissant. « Ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour les hommes, car Dieu le leur a rendu manifeste. Depuis la création du monde, ses perfections invisibles, sa puissance éternelle, sa divinité sont visibles à l'esprit au moyen des créatures. Aussi sont-ils inexcusables,... pour avoir changé la gloire du Dieu incorruptible en images représentant l'homme corruptible. » Rom., I, 19-23. « A travers les biens visibles, ils n'ont pu comprendre celui qui est, et, en considérant ses œuvres, ils n'ont pas reconnu le Créateur... Charmés de la beauté » des êtres créés, « ils les ont pris pour des dieux. » Sap., XIII, 1-3. « C'est pourquoi ils ont été tourmentés comme ils le méritaient par des êtres semblables à ceux-là. » Sap., XVI, 1. Le Seigneur fait donc des miracles pour rappeler à l'homme sa personnalité oubliée. Il dit au pharaon d'Égypte, par l'organe de Moïse : « Je vais envoyer toutes mes plaies contre ton cœur, contre tes serviteurs et contre ton peuple, afin que tu saches que nul n'est semblable à moi sur toute la terre. » Exod., IX, 14. Cette pensée revient souvent chez les écrivains sacrés. Cf. Exod., IX, 29; X, 2; XIV, 4, 18; XXIX, 46; Deut., IV, 35; XXIX, 6; Ps. C (XCIX), 3; Is., XLV, 3, etc. Cf. P. de Broglie, *Les prophéties messianiques*, Paris, 1904, t. II, p. 29-45.

2. Le miracle est aussi destiné à rappeler à l'homme, même croyant et fidèle, l'action perpétuelle de Dieu dans le monde. La Providence agit régulièrement, mais invisiblement. Son action continue passe inaperçue aux yeux des hommes inattentifs. Dieu se sert de merveilles extraordinaires pour attirer l'attention sur les merveilles ordinaires de son action directrice et conservatrice à l'égard de l'humanité. C'est ce qu'explique saint Augustin, *In Joa.*, XXIV, 1, t. XXXV, col. 1593, à propos du miracle de la multiplication des pains. Pour obtenir ce résultat, Dieu se contente d'opérer lui-même immédiatement et instantanément des effets habituellement tributaires du temps et des causes secondaires. Cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, III, 99.

3. Très souvent le miracle a pour but d'accréditer les hommes auxquels Dieu confie une mission particulière. Il en est ainsi pour Moïse, Exod., IV, 2-9; VII, 8-10, etc.; pour Josué, Jos., III, 7-13; pour Gédéon, Jud., VI, 36-40; pour Samuel, I Reg., III, 20, 21; pour Élie, III Reg., XVIII, 19-39; pour Élisée, IV Reg., II, 13-15; pour Isaïe, Is., XXXVIII, 7, 8; pour Daniel, Dan., II, 28, 47; pour les Apôtres et les disciples du Sauveur. Matth., X, 8; Marc., XVI, 17, 18; Act., III, 7, etc. Notre-Seigneur lui-même présente très formellement ses miracles comme preuve de sa mission divine. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1504-1507.

4. Enfin les miracles servent à confirmer la réalité soit des choses qui sont annoncées pour un avenir plus ou moins lointain, soit des faits d'ordre surnaturel que l'expérience ne peut constater directement. Ainsi l'ombre rétrograde sur le cadran d'Ézéchias pour attester la prolongation de vie qui lui est accordée. Is., XXXVIII, 7, 8. Zacharie devient muet et donne par là à conclure qu'il a eu une vision dans le sanctuaire. Luc., I, 20-22. La maternité d'Élisabeth, avancée en âge, est indiquée à Marie pour la confirmer dans sa foi au mystère de l'incarnation accompli en elle-même. Luc., I, 36, 37. Les anges apparaissent à la crèche, Luc., II, 9-14, et au sépulcre, Matth., XXVIII, 2-5, pour manifester la divinité du nouveau-né et plus tard la réalité de sa résurrection. C'est pour cette raison que les miracles sont si souvent appelés des « signes »; ils constituent des preuves visibles de faits qui échappent provisoirement ou définitivement à toute constatation immédiate.

3° *Constatation du miracle.* — Dans tout miracle, il y a à distinguer l'effet et la cause. L'effet peut tomber sous les sens ou rester inaccessible à tout procédé d'observation. — 1. Si le miracle, d'ordre purement spirituel, n'est pas constatable par les procédés ordinaires d'observation, il est ordinairement appuyé par des faits observables, qui lui servent de garantie. Ainsi, Dieu assistait invisiblement son peuple à la sortie d'Égypte, et la colonne de nuée était le témoignage sensible de cette assistance. Exod., XIII, 21-22. La présence invisible de Dieu dans le temple de Salomon fut indiquée, au jour de la dédicace, par le feu et la gloire de Jéhovah que le peuple vit descendre sur l'édifice. II Par., VII, 2, 3. L'accomplissement du mystère de l'incarnation en Marie eut pour preuve sensible la maternité d'Élisabeth. Luc., I, 36. Le miracle invisible de la rémission des péchés du paralytique fut garanti par la guérison de l'infirme. Matth., IX, 6, 7; Marc., II, 10, 11; Luc., V, 24, 25. La présence du Saint-Esprit dans les Apôtres et les premiers fidèles se manifestait par le don des langues. Act., II, 4; X, 46; XIX, 6. En pareil cas, il n'y a qu'à tirer cette conclusion : le fait surnaturel invisible est vrai, puisque le fait surnaturel visible, apporté en garantie du premier et en relation étroite avec lui, est régulièrement constaté.

2. Quand le miracle est accompli dans l'ordre physique, l'effet extérieur se constate exactement par les mêmes moyens que les effets purement naturels. Il n'est pas plus difficile à tout un peuple de voir que le Jourdain est à sec, de telle sorte qu'on puisse le traverser à pied sec, que de voir l'eau remplir ses bords. Jos., III, 17. Quand Élisée eut ressuscité le fils de la Sunamite, celle-ci s'assura que la vie avait succédé à la mort avec autant de facilité et de certitude qu'elle en avait eu précédemment à constater que la mort avait succédé à la vie. IV Reg., IV, 20, 36, 37. Après sa guérison, la vision était aussi aisée à reconnaître chez l'aveugle-né que l'avait été auparavant la cécité. Joa., IX, 9, 10, 20, 21. Pour constater le côté sensible de l'effet miraculeux, les sens n'ont qu'à s'exercer dans leurs conditions ordinaires. Quelquefois le miracle a produit des modifications qui changent complètement la nature d'un corps. Les sens n'en sont pas moins aptes à saisir ce qui, dans le corps ainsi transformé, reste à leur portée. Les yeux de Moïse voient très sûrement qu'un buisson tout en feu ne se consume pas. Exod., III, 2. Les serviteurs de Cana savent très bien qu'ils ont mis de l'eau dans les auges de pierre et les convives sentent parfaitement que ce qu'ils boivent est du vin. Joa., II, 9. A la transfiguration, les trois Apôtres

n'ont pas de peine à se rendre compte de la transformation survenue dans la personne du Sauveur. Matth., XVII, 2. Après la résurrection, le corps de Notre-Seigneur n'est certainement plus dans la condition antérieure; il est devenu comme spirituel et échappe aux lois naturelles qui régissent les êtres matériels. Il n'en est pas moins certain qu'on peut le voir et le toucher, et qu'avec ce corps ressuscité, que les Apôtres ne trouvent plus dans le tombeau et qui porte encore les traces de la passion, Jésus-Christ accomplit des actes qui produisent sur les sens des autres hommes la même impression que les actes antérieurs à sa mort. Matth., XXVIII, 9; Luc., XXIV, 15-30; Joa., XX, 17; Luc., XXIV, 41-42; Joa., XX, 27, etc. Les faits miraculeux ne sont donc nullement soustraits, dans leur matérialité sensible, à l'observation naturelle. Ils sont constatables, absolument au même titre que les faits les plus naturels.

3. Le fait matériel une fois constaté, la raison humaine se préoccupe d'en rechercher la cause. C'est ce que ne manquent pas de faire les témoins. Ils reconnaissent alors que l'effet n'est en proportion avec aucune cause naturelle et ils le proclament. A la vue des miracles opérés sous leurs yeux, les magiciens d'Égypte, qui se connaissent en merveilles surnaturelles, s'écrient : « Le doigt de Dieu est là. » Exod., VIII, 19. Nabuchodonosor tire la même conclusion lorsque Daniel lui rappelle le songe qu'il avait oublié. Dan., II, 47. Les Apôtres sont saisis d'étonnement à la vue de la tempête subitement apaisée. Matth., VIII, 27; Marc., IV, 40; Luc., VIII, 25. L'aveugle-né, après sa guérison, conclut judicieusement que celui qui l'a guéri ne peut venir que de Dieu. Joa., IX, 33. Jésus-Christ établit la vérité de sa mission en accomplissant des œuvres qu'aucun autre n'a jamais faites. Joa., XV, 23. Après avoir vu la guérison subite du boiteux de Lystres, les païens proclament que les dieux sont descendus chez eux sous forme humaine, et, en Barnabé et Paul, ils saluent des êtres surhumains. Act., XIV, 11, 12. Il y a une conclusion qui s'impose au bon sens : tout acte qui dépasse les forces ordinaires de la nature est attribué instinctivement et légitimement à une puissance supérieure à la nature.

4. On oppose cette difficulté que, pour admettre la réalité du miracle, il faudrait connaître toute la puissance des forces de la nature; autrement, dit-on, ce serait s'exposer à attribuer à une cause surnaturelle un effet simplement dû à une cause naturelle encore inconnue. « Si nous ne pouvons indiquer exactement où le naturel finit et où le surnaturel commence, nous pouvons néanmoins acquérir une connaissance assez exacte des propriétés de l'un et de l'autre pour distinguer leurs effets. Pour savoir que, dans un cas donné, on a transgressé une certaine loi, il n'est nullement nécessaire de connaître le recueil entier des lois... D'ailleurs, accepter ces faits tels qu'ils se sont passés, les reconnaître pour historiques, mais les attribuer à une connaissance exceptionnelle des forces secrètes de la nature, c'est supposer un miracle non moins grand que ceux qu'il s'agit d'expliquer. Il restera toujours à dire comment une science si singulière, si unique en son genre, s'est rencontrée une fois dans le monde pour n'y plus reparaître. » Hettinger, *Apologie du christianisme,* trad. De Felcourt et Jeannin, Paris, s. d., t. II, p. 188-190. Les miracles attribués à Moïse, à Jésus-Christ, aux Apôtres, etc., sont en contradiction très nette avec certaines lois de la nature, et, comme deux lois naturelles ne peuvent être en contradiction mutuelle quand il y a identité de circonstances, il s'ensuit que les faits qui impliquent une telle contradiction ne peuvent être d'ordre purement naturel. Telles sont les guérisons instantanées opérées d'un seul mot, les résurrections de morts, l'obéissance des forces physiques de l'univers à une influence purement spirituelle, etc.

5. On ne peut non plus poser en principe que les miracles bibliques supposent la foi de ceux qui en sont l'objet, et qu'il y a là dès lors une sollicitation mal définie du moral sur le physique, qui peut expliquer certains faits extraordinaires. Il est vrai qu'en certains cas la foi est antécédente au miracle. C'est ce que l'on constate chez la Sunamite, IV Reg., IV, 28-37; chez les compagnons de Daniel jetés dans la fournaise, Dan., III, 17; chez plusieurs suppliants dans l'Évangile, Matth., VIII, 10, 13; IX, 2, 22, 29; XV, 28; Marc., II, 5; V, 34; X, 52; Luc., V, 20; VII, 9, 50; VIII, 48; XVII, 19; XVIII, 42, etc.; chez ceux qui appelèrent saint Pierre auprès de Tabitha. Act., IX, 38, 40, etc. Il faut aussi évidemment que la sainte Vierge ait eu la foi pour que la merveille de l'incarnation s'accomplît en elle. Luc., I, 38, 45. Notre-Seigneur dit même qu'avec une foi sincère, bien que relativement faible, on arriverait à commander à une montagne et à en être obéi. Matth., XVII, 19; XXI, 21; Luc., XVII, 6. Néanmoins, dans la plupart de ces cas, la foi qui intervient n'est pas la foi de celui qui est l'objet du miracle, c'est la foi d'un tiers, qui demande ou espère un miracle. Mais presque toujours, le miracle apparaît dans la Sainte Écriture comme moyen de persuasion, par conséquent comme un fait antécédent à la foi, destiné à la produire et n'y arrivant pas toujours, ainsi que le manifestent l'endurcissement du pharaon malgré les plaies d'Égypte et l'incrédulité des Juifs malgré les miracles opérés par le Sauveur. La lenteur des Apôtres et des disciples à croire à la résurrection de Notre-Seigneur, malgré ses prédictions si nettes et plusieurs fois répétées, est particulièrement significative à ce sujet. Marc., XVI, 14; Matth., XXVIII, 17. Habituellement, dans la Sainte Écriture, les miracles apparaissent comme des moyens employés par Dieu pour manifester son action, accréditer ses envoyés et produire la foi dans les esprits; ils ne peuvent donc être regardés comme des effets de cette foi qui n'existe pas encore.

4° *Interprétation des récits miraculeux.* — 1. Les récits miraculeux contenus dans les Livres Saints doivent être entendus dans le sens littéral, quand il n'y a aucune raison sérieuse qui oblige ou autorise à les entendre autrement. Les miracles de l'Évangile sont particulièrement dans cette condition. En dehors de leur caractère surnaturel, qui ne légitime contre eux aucune fin de non-recevoir, rien, dans les récits très positifs des évangélistes, n'induit à croire qu'il s'agit là soit d'allégories, soit de descriptions poétiques ou hyperboliques. Si parfois il y a lieu d'interpréter naturellement un fait d'apparence surnaturelle, on ne peut le faire que dans la mesure où la saine raison et l'autorité de l'Église le permettent. Ainsi quelques auteurs ont pensé que, dans l'histoire de la piscine de Bethesda, l'agitation de l'eau par un ange n'était que l'ébullition naturelle et périodique de la piscine, expliquée d'après les idées populaires. Joa., V, 4. Cf. Fillion, *Évang. selon S. Jean,* Paris, 1887, p. 97. Alors même qu'on pourrait, à la rigueur, interpréter le texte en ce sens, d'après ce principe qu'on ne doit admettre le surnaturel que quand il s'impose, il n'en restera pas moins à respecter le caractère miraculeux d'un phénomène à la suite duquel un seul malade est guéri, quelle que soit la nature de sa maladie, et sans que l'eau garde ensuite aucune vertu curative.

2. Les récits miraculeux de l'Ancien Testament ont souvent à être interprétés d'une manière moins rigoureusement littérale. On a cru reconnaître, et l'Église laisse au moins enseigner que plusieurs de ces récits revêtent des formes poétiques, allégoriques ou hyperboliques dont il est permis de les dépouiller pour arriver à la vérité historique. Dans l'Encyclique *Providentissimus,* voir t. I, p. XXIX, le Souverain Pontife remarque que, quand les écrivains sacrés parlent des phénomènes naturels, « ils les décrivent d'une manière métaphorique ou en se servant du langage communément usité

de leur temps. » Et, en général, « Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé, pour se faire comprendre, à leur manière d'exprimer les choses. » C'est en vertu de ce principe que certains commentateurs croient pouvoir, sans manquer de respect aux Saintes Lettres, faire une part plus grande aux causes naturelles dans la production des plaies d'Égypte, dans l'apparition des cailles au désert. Voir Caille, t. ii, col. 36, etc. On a de même cherché à ramener plusieurs récits poétiques ou allégoriques à un sens littéral plus facile à expliquer. Cf. de Broglie, *Confér. sur la vie surnat.*, Paris, 1882, t. ii, p. 138-141; *L'idée de Dieu dans l'Ancien Testament,* Paris, 1892, p. 61. Ainsi en serait-il pour d'autres faits surnaturels. La plupart de leurs éléments pourraient être regardés comme des conséquences des lois naturelles; comme dans les plaies d'Égypte, l'intervention surnaturelle se manifesterait alors seulement par l'annonce des événements, leur adaptation parfaite aux vues de Dieu, par le parti que la Providence en tire pour arriver à ses fins, etc. La question est à examiner pour chaque miracle en particulier. Mais, en principe, il n'est ni nécessaire, ni utile, ni prudent d'étendre le surnaturel au delà de la limite que lui assignent les textes sacrés. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. lxviii, a. 1; De Smedt, *Principes de la critique historique,* Paris, 1883, p. 48-59. L'Église s'est contentée de condamner ceux qui prétendent « qu'il ne peut y avoir de miracles, que par conséquent tous les récits à ce sujet, même ceux qui sont contenus dans la Sainte Écriture, sont à reléguer parmi les fables et les mythes, que d'ailleurs les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude et qu'on ne peut légitimement s'en servir pour prouver la divine origine de la religion chrétienne ». *Conc. Vatic., Can. de fide,* iii, 4. Cette définition ne vise aucun miracle en particulier et elle laisse toute latitude pour déterminer sagement, d'après les données de l'histoire, de la science, etc., et sous le contrôle de l'Église, la limite qui sépare ou peut séparer dans chaque cas l'action ordinaire de Dieu par les forces de la nature de son action extraordinaire.

5° *Distinction des faits surnaturels.* — Les faits d'apparence surnaturelle, dont il est fait mention dans la Sainte Écriture, doivent être distingués selon leur auteur et leur nature. — 1. Les faits vraiment surnaturels ont Dieu seul pour auteur. En eux-mêmes, ces faits présentent toujours des caractères de puissance, de convenance, de sainteté, d'utilité, de bonté, qui permettent d'en reconnaître le divin auteur. Dieu agit tantôt directement, tantôt par l'intermédiaire des anges ou des hommes. L'action de ces derniers intermédiaires est toujours visible, et elle résulte du pouvoir conféré par Dieu de sa propre initiative ou sollicité de lui par la prière. L'intervention des anges n'est pas toujours reconnaissable. Notre-Seigneur opère des miracles par la puissance de la divinité qui est en lui. Son humanité ne constitue pas un intermédiaire dans la production du miracle, comme l'ange ou l'homme; elle n'agit que comme instrument de la divinité à laquelle elle est personnellement unie.

2. Il y a des miracles diaboliques, c'est-à-dire des effets produits par des êtres supérieurs à l'homme en puissance, mais qui, simples créatures, ne peuvent intervenir que dans les limites permises par la Providence. Voir Démon, t. ii, col. 1366-1373; Magie, t. iv, col. 562-569. L'intervention des esprits mauvais apparaît au paradis terrestre, Gen., iii, 1-5; Apoc., xii, 9; en Egypte, pendant les premières plaies, Exod., vii, 11, 22; viii, 7; dans la tentation de Job, i, 12; ii, 6; vii, 1; dans les épreuves de Sara, fille de Raguel, Tob., vi, 16, 19; viii, 3; dans la tentation du Sauveur, Matth., iv, 1-11; Marc., i, 13; Luc., iv, 2-13; dans les prestiges de Simon le magicien, Act., viii, 9-11; dans ceux d'Élymas, Act., xiii, 8; dans les possessions si fréquemment mentionnées. Voir Démoniaque, t. ii, col. 1374-1379. Le surnaturel diabolique se reconnaît à ses caractères d'excentricité, d'inconvenance, d'impureté et d'opposition à la doctrine révélée. Les inventions du démon et le commerce des hommes avec lui sont prévus par la Loi et sévèrement prohibés. Deut., xviii, 10-13. A la fin des temps, les faux prophètes et les faux christs, tous agents du démon, multiplieront les prodiges au point d'ébranler les plus fidèles disciples de Jésus-Christ eux-mêmes, si ceux-ci pouvaient l'être. Matth., xxiv, 24; Marc., xiii, 22; II Thes., ii, 9.

3. Il y a enfin un faux surnaturel qui n'est que de la supercherie. C'est le cas de l'idole de Bel, que ses prêtres faisaient passer pour avoir besoin de nourriture, et du grand serpent que les Babyloniens vénéraient comme un dieu. Daniel, xiv, 2, 17-19, 23, 26, dévoila ces supercheries. Les tromperies analogues étaient nombreuses dans les cultes idolâtriques. — Voir sur les miracles de la Sainte Écriture, dans les *Démonstr. évang.* de Migne : Clarke, *Sur la vérité et la certitude de la religion chrétienne,* xix, t. v, col. 1233-1243; Duguet, *Principes de la foi chrétienne,* II, i, 6; ii, 1-5, t. vi, col. 43-49; de Launay, *Nouvelle analyse de Bayle,* v-viii; t. vi, col. 707-716; Leclerc, *Lettre II, sur les miracles,* t. vi, col. 933-943; Para du Phanjas, *Philosophie de la religion,* 190-211, t. x, col. 231-251; Statler, *Certitude de la religion révélée,* 142-201, t. x, col. 661-701; Bonnet, *Recherches sur le christianisme,* v-vii, t. xi, col. 487-497; Duvoisin, *Démonstr. évang.,* i, v-vii, t. xiii, col. 770-776, 806-841. — Voir aussi de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons,* Paris, 1887; Lescœur, *Jésus-Christ,* Append., *De la réalité des miracles,* Paris, 1888, p. 387-422; Id., *La science et les faits surnaturels contemporains,* Paris, 1897, p. 14-29, 92-101; *Introduction scientifique à la foi chrétienne,* par un ingénieur de l'État, Paris, s. d., p. 105-118, 157-172; Vacant, *Miracle,* dans le *Dict. apologét. de la foi cath.* de Jaugey, Paris, 1889, col. 2041-2116; Leroy, *La constatation du miracle,* Paris, 1901; Coste, *Qu'est-ce que le miracle?* Paris, 1902; de la Barre, *Faits surnaturels et forces naturelles,* Paris, 1903; P. de Broglie, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison,* Paris, 1903, t. ii, p. 28-46; Id., *Les fondements intellectuels de la foi chrétienne,* Paris, 1905, p. 132-158.

II. Les miracles de l'Ancien Testament. — 1° *Dans la Genèse.* — 1. Le séjour d'Adam au paradis terrestre et sa chute comportent plusieurs faits merveilleux. Voir Adam, t. i, col. 173-176; Arbre de la vie, t. i, col. 895-897; Chérubin, t. ii, col. 659-660; Eve, t. ii, col. 2118-2121; Paradis terrestre, Serpent; de Broglie, *Confér. sur la vie surnatur.*, t. ii, p, 45-226; Lagrange, *L'innocence et le péché,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1897, p. 341-379. — 2. Sur l'histoire primitive jusqu'à l'époque d'Abraham, voir Caïn, t. ii, col. 37-40; Longévité, t. iv, col. 355; Déluge, t. ii, col. 1343-1358; Babel (Tour de), t. i, col. 1346-1349; Confusion des langues, t. ii, col. 920. — 3. L'histoire des patriarches postdiluviens renferme des révélations divines, des apparitions d'anges, voir Ange, t. i, col. 586, et divers autres miracles, la ruine de Sodome et de Gomorrhe, Gen., xix, 15-29, voir Sodome; l'interruption du sacrifice d'Isaac, Gen., xxii, 11-13, voir Abraham, t. i, col. 80; Isaac, t. iii, col. 931; la multiplication des troupeaux de Jacob, Gen., xxx, 37-43; xxxi, 5-13, voir Brebis, t. i, col. 1918; l'explication des songes par Joseph, Gen., xxxvii, 5-11; xl, 9-22; xli, 25-36, voir Joseph, t. iii, col. 1658-1663; Songes, etc.

2° *Pour la fondation de la nation israélite.* — De nombreux et grands miracles sont opérés par Dieu pour délivrer son peuple de l'Égypte, le conduire à travers le désert et l'établir dans le pays de Chanaan. — 1. Plusieurs ont pour but de convaincre Moïse de sa mission : le buisson ardent, Exod., iii, 2, voir Buisson ardent,

t. I, col. 1969-1970; la verge changée en serpent, la lèpre de la main, l'eau changée en sang. Exod., IV, 2-9, 28-30. Voir MOÏSE. — 2. Sur les dix plaies d'Égypte, voir PLAIES D'ÉGYPTE; VERGE; EAU, t. II, col. 1520-1521; GRENOUILLE, t. III, col. 347-348; COUSIN, t. II, col. 1093-1095; MOUCHE; PESTE; ULCÈRE; GRÊLE, t. III, col. 336; SAUTERELLE; TÉNÈBRES; PREMIER-NÉ. La Sainte Écriture mentionne ensuite l'apparition de la colonne de nuée, Exod., XIII, 21-22, voir COLONNE DE NUÉE, t. II, col. 853-856; le passage de la mer Rouge, Exod., XIV, 21-28, voir ROUGE (MER); l'adoucissement des eaux de Mara, Exod., XV, 23-25, voir EAU, t. II, col. 1521; la chute des cailles et de la manne, Exod., XVI, 8-15, voir CAILLE, t. II, col. 33-36; MANNE, t. IV, col. 656. — 3. Pendant le séjour au désert, d'autres merveilles se produisent: la manifestation divine du Sinaï, Exod., XIX, 3-24, voir SINAÏ; l'apparition de la gloire de Dieu sur le tabernacle, Exod., XL, 32-34, voir GLOIRE DE DIEU, t. III, col. 251-252; la combustion de l'holocauste d'Aaron par le feu du ciel, Lev., IX, 23-24; le châtiment céleste de Nadab et Abiu, Lev., X, 1, 2; la seconde chute des cailles, Num., XI, 31, 32; la lèpre infligée à Marie, sœur de Moïse, Num., XII, 10-15, voir LÈPRE, t. IV, col. 184; le châtiment divin de Coré, Dathan, Abiron et de tous les révoltés, Num., XVI, 19-49; la floraison de la verge d'Aaron, Num., XVII, 8; la production de l'eau par la percussion du rocher, Num., XX, 8, voir EAUX DE CONTRADICTION, t. II, col. 1523; les guérisons par la vue du serpent d'airain, Num., XXI, 9, voir SERPENT D'AIRAIN; la parole proférée par l'ânesse de Balaam, Num., XXII, 30, voir BALAAM, t. I, col. 1391; la sépulture de Moïse. Deut., XXXIV, 5, 6. — 4. L'établissement des Hébreux dans la terre de Chanaan donne lieu à un certain nombre de miracles : le passage du Jourdain, Jos., III, 15-17, voir JOURDAIN, t. III, col. 1743-1744; la destruction des murs de Jéricho par le son des trompettes, Jos., VI, 20, voir JÉRICHO, t. III, col. 1292-1293; la découverte par le sort du prévaricateur Achan, Jos., VII, 18, voir ACHAN, t. I, col. 129-130; l'arrêt du soleil et la victoire de Gabaon, Jos., X, 11-13; le feu sortant de la pierre pour consumer les offrandes de Gédéon, Jud., VI, 21; la rosée et la toison, Jud., VI, 36-40; l'annonce de la naissance de Samson, Jud., XIII, 2-5, et les faits extraordinaires qui remplissent sa vie.

3° *Sous les rois.* — La période qui s'étend de Samuel à la captivité s'ouvre par les révélations faites au jeune Samuel, I Reg., III, 4-18; la chute de l'idole de Dagon devant l'arche, I Reg., V, 2-5; le retour de l'arche conduite par deux vaches seules, I Reg., VI, 7-12; le châtiment des Bethsamites, I Reg., VI, 19; l'indication du choix de Saül par le Seigneur, I Reg., IX, 17, et ensuite du jeune David, I Reg., XVI, 12, pour être rois; enfin l'évocation de Samuel par la pythonisse d'Endor, I Reg., XXVIII, 11-20; voir ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2129-2131. — 2. Sous David, qui reçoit plusieurs fois des communications divines. II Reg., II, 1; VII, 4, 5. Oza est frappé pour avoir touché l'arche, II Reg., VI, 7; une peste de trois jours est envoyée par Dieu à la suite du dénombrement. II Reg., XXIV, 15. Salomon est favorisé deux fois de communications divines, III Reg., III, 5; IX, 2, et, à la dédicace du Temple, une nuée miraculeuse remplit l'édifice. III Reg., VIII, 10, 11. — 3. Sous les rois suivants, ce sont les prophètes qui font ordinairement les miracles. Ahias annonce à Jéroboam sa prochaine royauté, III Reg., XI, 31, et à la femme de Jéroboam la mort de son fils, III Reg., XIV, 12, etc.; à la menace d'un autre prophète, la main de Jéroboam se dessèche et son autel schismatique se brise. III Reg., XIII, 3-5. Les prophéties elles-mêmes, qu'elles se rapportent à des événements prochains ou à un avenir plus éloigné, rentrent dans la série des faits nettement surnaturels. Voir PROPHÉTIE. — 4. Le prophète Élie opère de nombreux et grands miracles, surtout dans le royaume d'Israël, montrant ainsi que Dieu ne se désintéresse pas de la partie schismatique de son peuple. Il prédit la sécheresse prolongée, III Reg., XVII, 2; est nourri par des corbeaux dans le torrent en Carith, III Reg., XVII, 4, 6, voir CORBEAU, t. II, col. 961; multiplie la farine et l'huile de la veuve de Sarephta, III Reg., XVII, 14-16; ressuscite le fils de cette veuve, III Reg., XVII, 22; fait descendre le feu du ciel sur son sacrifice du mont Carmel, III Reg., XVIII, 34-38; reçoit de l'ange la nourriture qui lui donne la force de marcher quarante jours jusqu'au mont Horeb, III Reg., XIX, 5-8; est envoyé par Dieu pour sacrer Hazaël roi de Syrie, Jéhu roi d'Israël et Élisée prophète, III Reg., XIX, 15, 16; fait dévorer par le feu du ciel cent deux envoyés du roi Ochozias, dont il prédit la mort, IV Reg., I, 10-12, 16; se fait un passage à travers les eaux du Jourdain en les frappant avec son manteau. IV Reg., II, 8, et enfin disparaît dans un char de feu. IV Reg., II, 11. Voir ÉLIE, t. II, col. 1670-1675. — 5. Élisée, disciple d'Élie, se fait aussi un passage dans les eaux du Jourdain avec le manteau de son maître, IV Reg., II, 14; adoucit les eaux de Jéricho, IV Reg., II, 19-22; annonce aux rois ligués contre Moab l'arrivée de l'eau dont ils manquent, IV Reg., III, 16-20, voir INONDATION, t. III, col. 883; multiplie l'huile de la veuve, IV Reg., IV, 3-6; prédit à la Sunamite la naissance d'un fils, qui meurt ensuite d'insolation et qu'il ressuscite, IV Reg., IV, 16-37; adoucit avec un peu de farine l'amertume d'une marmite de coloquintes, IV Reg., IV, 40, 41, voir COLOQUINTE, t. II, col. 859; multiplie le pain pour la nourriture de cent hommes, IV Reg., IV, 42-44; guérit Naaman de la lèpre et la transmet à Giézi, son serviteur, pour le punir, IV Reg., V, 10, 14, 26, 27; fait surnager le fer d'une hache, IV Reg., VI, 6; découvre au roi d'Israël les plans de guerre du roi de Syrie, et conduit à Samarie même les soldats de ce dernier, frappés d'un aveuglement momentané. IV Reg., VI, 9-20. Après sa mort, un cadavre mis en contact avec ses ossements ressuscite aussitôt. IV Reg., XIII, 21. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1690-1696. — 6. Sous Ézéchias ont lieu les deux miracles de la rétrogradation du cadran solaire, IV Reg., XX, 9-11, voir CADRAN SOLAIRE, t. II, col. 27, 28, et de l'extermination de l'armée de Sennachérib. IV Reg., XIX, 35. Voir ÉZÉCHIAS, t. II, col. 2145-2146. Sur le miracle de Jonas englouti par un monstre marin, Jon., II, 1, voir BALEINE, t. I, col. 1413. Enfin la captivité elle-même, dont les prophètes annoncent le commencement et la fin, doit être, à ce double titre, rangée parmi les événements merveilleux. Voir CAPTIVITÉ, t. II, col. 227-240.

4° *De la captivité à Jésus-Christ.* — 1. Pendant la captivité, l'ange Raphaël se fait le compagnon du jeune Tobie, et communique à des objets ordinaires le pouvoir de chasser le démon et de guérir de la cécité. Tob., V, 6, 7; VI, 7, 9; VIII, 2; XI, 13-15. A Babylone, Daniel a l'intelligence des songes, Dan., I, 17; II, 27-45; IV, 16-30, et des paroles mystérieuses de la salle du festin de Baltassar. Dan., V, 25-28. Ses trois jeunes compagnons sortent sains et saufs de la fournaise, Dan., III, 94, et lui-même échappe miraculeusement aux dangers de la fosse aux lions. Dan., VI, 22; XIV, 39. — 2. Le second livre des Machabées raconte aussi quelques miracles opérés pendant la période postérieure à la captivité : la renaissance du feu sacré, II Mach., I, 20-22; le châtiment d'Héliodore, II Mach., III, 25-35; l'apparition de cinq cavaliers célestes auprès de Judas Machabée, II Mach., X, 29; la vision dans laquelle se montre à ce dernier le prophète Jérémie priant pour le peuple. II Mach., XV, 14.

5° *Caractère des miracles de l'Ancien Testament.* — 1. Ces miracles portent en général le cachet qui convient à une loi de crainte. Beaucoup sont grandioses, de manière à inculquer une haute idée de la majesté de Dieu.

Les uns sont terribles, comme le déluge, la destruction de Sodome et de Gomorrhe, les plaies d'Égypte, l'engloutissement de l'armée égyptienne dans la mer Rouge, le châtiment des révoltés du désert, la destruction de Jéricho, l'extermination de l'armée de Sennachérib, etc. Ils obligeaient à révérer en Jéhovah le Dieu qui commande à l'univers, qui a pris Israël sous sa tutelle particulière, et entend être respecté de tous les peuples et spécialement du sien. D'autres grands miracles manifestent la bonté de Dieu à l'égard des hommes voués à son service. De ce nombre sont la multiplication des troupeaux de Jacob, la manne, les cailles, l'eau accordée au désert, etc. — 2. Il y a des miracles particuliers qui constituent des actes de sévérité : le châtiment de Nadab et Abiu, celui d'Achan, des Bethsamites, d'Oza, le feu du ciel descendant, à la voix d'Élie, sur les envoyés d'Ochozias, etc. Ces miracles sont destinés à frapper de terreur un peuple encore grossier, trop facilement oublieux de la sainteté de Dieu. Il fallait de temps en temps des interventions de cette nature pour mettre à la raison ceux qui étaient tentés de ne pas distinguer assez nettement entre Jéhovah et les faux dieux. — 3. Enfin, plusieurs miracles ont déjà une saveur toute évangélique, montrant que le Dieu de l'Ancien Testament est le même que celui du Nouveau. C'est l'idée que suggèrent l'interruption du sacrifice d'Abraham, les guérisons par la vue du serpent d'airain, les résurrections d'enfants par Élie et Élisée, la multiplication qu'ils font des substances alimentaires, la guérison de Naaman et d'Ézéchias, etc. — 4. Pour la longue période qui va de Moïse à Jésus-Christ, les miracles sont relativement peu nombreux. Au début, ils se multiplient et revêtent un caractère grandiose. Les conditions dans lesquelles se trouvait alors le peuple de Dieu imposaient cette nécessité. Dieu voulait délivrer ce peuple de ses ennemis et en même temps lui inculquer, pour toute la suite de son histoire, une forte idée de la puissance, de la sainteté et de la bonté du Maître auquel il appartenait. On peut dire que toute la pensée religieuse d'Israël a vécu des miracles de l'Exode. Ce sont ces grands faits que rappellent les fêtes annuelles et que célèbrent les cantiques sacrés. Les miracles du temps de Josué corroborent l'effet des précédents. De plus, ils inspirent aux peuples de Chanaan la crainte de Jéhovah. Le miracle n'apparaît plus ensuite que de loin en loin, comme pour rappeler à Israël que le Dieu de l'Exode s'occupe toujours de lui. Les miracles d'Élie et d'Élisée forment une sorte de recrudescence de l'activité divine à la veille de la captivité. On dirait que le Seigneur veut donner une dernière leçon à son peuple, lui faire comprendre ce que sa fidélité lui eût attiré de bienfaits surnaturels, lui laisser un dernier souvenir qui le soutînt au cours de ses malheurs. Les miracles de Daniel sont, à Babylone, pour les Hébreux et les Chaldéens, une nouvelle manifestation de la puissance de Jéhovah. Au retour de la captivité et en attendant l'Évangile, les miracles cessent à peu près totalement, comme les prophéties. Eccli., XXVI, 3-8.

III. LES MIRACLES DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Dans l'Évangile.* — 1. Le Nouveau Testament débute par le récit d'apparitions angéliques à Zacharie, Luc., I, 11, et à Marie, Luc., I, 26, et de deux naissances, celle de Jean-Baptiste, qui est accompagnée de merveilles, Luc., I, 7, 36, 57, et celle de Jésus, qui constitue un miracle unique. Luc., I, 35. — 2. La vie de Notre-Seigneur, de sa naissance à son ascension, présente un grand nombre de miracles. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1503-1509. Parmi ces miracles, il en est qui touchent la personne même du Sauveur et sont sans exemple, avant ou après lui : sa conception surnaturelle, sa transfiguration, sa propre résurrection et son ascension. Les autres accusent une puissance divine, qui s'exerce de sa propre initiative et sans nul effort. Mais le pouvoir peut en être communiqué aux hommes. Notre-Seigneur le communique en effet à ses Apôtres et à ses disciples, en les envoyant prêcher l'Évangile, Marc., XVI, 17, 18, 20; il ajoute même qu'avec la foi en lui on pourra, non seulement reproduire ses miracles, mais encore en opérer de plus grands. Joa., XIV, 12.

2° *Dans les Actes des Apôtres.* — 1. Les premiers miracles opérés pour la fondation de l'Église sont : la descente du Saint-Esprit à la Pentecôte et le don des langues, Act., II, 2-8, voir LANGUES (DON DES), t. IV, col. 74; la conversion d'abord de 3000 hommes, Act., II, 41, puis de 5 000, Act., IV, 4; la guérison du boiteux à la porte du Temple, Act., III, 6, 7; le châtiment d'Ananie et de Saphire, Act., V, 5, 10; voir ANANIE, t. I, col. 540, 541; les guérisons nombreuses par la seule ombre de saint Pierre, Act., V, 15, 16; les miracles de saint Étienne, Act., VI, 8, et sa vision du Fils de Dieu, Act., VII, 55; les miracles de saint Philippe à Samarie, Act., VIII, 6; et son enlèvement après la conversion de l'eunuque. Act., VIII, 39. — 2. Saint Pierre continue la conquête évangélique par divers miracles : la guérison du paralytique de Lydda, Act., IX, 34; la résurrection de Tabitha, Act., IX, 40; l'apparition de l'ange à Corneille et la révélation divine faite à saint Pierre, Act., X, 3, 10, 11; la délivrance de la prison d'Hérode, Act., XII, 7, et le châtiment subit du prince. Act., XII, 23. — 3. Saint Paul, converti par miracle, Act., IX, 3-18, frappe de cécité le magicien Élymas, Act., XIII, 11; guérit un boiteux à Lystres, Act., XIV, 9; chasse le démon qui possédait et inspirait une jeune fille, à Philippes, Act., XVI, 18; est miraculeusement délivré de ses liens en prison, Act., XVI, 26; guérit des malades par le contact des linges qu'il a portés, Act., XIX, 12; à Troade, ressuscite le jeune Eutychus, tombé par la fenêtre du troisième étage, Act, XX, 10; reçoit la visite d'un ange qui lui annonce le salut des passagers du navire, Act., XXVII, 22-24; n'a rien à souffrir, à Malte, de la piqûre d'une vipère, Act., XXVIII, 5, et guérit de la fièvre et de la dysenterie le père de Publius, chef de l'île. Act., XXVIII, 8. — 4. Outre ces miracles, il faut encore mentionner les dons spirituels, qui mettaient les âmes des premiers chrétiens dans des états surnaturels ayant leur manifestation extérieure. Voir DONS SURNATURELS, t. II, col. 1483-1487.

3° *Caractère des miracles du Nouveau Testament.* — 1. Les miracles de l'Évangile sont tous des miracles de puissance et de bonté. Aucun ne s'inspire d'une pensée de sévérité contre ceux qui font mal, et quand Jacques et Jean veulent faire descendre le feu du ciel sur une ville de Samarie, Notre-Seigneur les reprend en disant : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes. » Luc., IX, 55. Il faut qu'en tout le Sauveur n'apparaisse qu'avec sa bonté et son amour pour les hommes. Tit., III, 4. C'est ce qui donne à l'ensemble de ses miracles un caractère d'utilité, de charité, d'amabilité, de prévenance, qui ne se trouve nulle part ailleurs, ni avant ni après lui.

2. Les Apôtres sont l'objet de miracles qui n'ont point leurs analogues dans l'Évangile, le don des langues, les délivrances de prison, le transport subit en des lieux éloignés, etc. Ils en font d'autres qui paraissent par quelques côtés plus grands que ceux de Notre-Seigneur : saint Pierre guérit par sa seule ombre, et saint Paul par le contact des linges qu'il a portés. Mais aussi certains caractères des miracles de l'Ancien Testament reparaissent parfois, quand le réclame l'intérêt de l'Église naissante. On constate la sévérité ancienne dans les châtiments d'Ananie et de Saphire, d'Élymas et d'Hérode.

3. Tous les miracles du Nouveau Testament se présentent dans des conditions qui ne permettent aucun doute sur leur réalité. La plupart ont été entourés d'une grande publicité et les témoignages des écrivains sacrés, acceptés par les contemporains, offrent toutes les garanties désirables. D'autres miracles n'ont eu que de rares témoins, ou même n'en ont eu qu'un seul, comme la

visite de l'ange à Marie, la tentation de Jésus-Christ au désert, l'apparition de l'ange à son agonie, etc. Mais ces témoins sont tellement qualifiés qu'il serait déraisonnable de ne pas s'en rapporter à eux. On leur doit la même foi qu'aux témoins nombreux, quelle que soit la nature des faits qu'ils racontent. Voir ACTES DES APÔTRES, t. I, col. 152-158; JEAN (ÉVANGILE DE SAINT), t. III, col. 1167-1183; LUC (ÉVANGILE DE SAINT), t. IV, col. 386-391; MARC (ÉVANGILE DE SAINT), col. 719; MATTHIEU (ÉVANGILE DE SAINT), col. 876.

4. Les miracles de l'Évangile et des Actes, à part ceux qui se rapportent directement à la personne de Notre-Seigneur ou à des circonstances transitoires, comme les différents dons surnaturels, ne sont pas des faits isolés dans l'histoire de la religion. Ils ont été reproduits dans tous les siècles, offrant ainsi à chaque génération une démonstration, par analogie, de la possibilité et de la réalité des miracles évangéliques.

5. Il y a à noter une différence caractéristique entre les miracles de Jésus-Christ et ceux des hommes. Les hommes ne peuvent produire un effet surnaturel que par un pouvoir d'emprunt, qui leur vient de Dieu, seul auteur du surnaturel absolu. Ainsi, quand les Apôtres font des miracles, ou bien ils prient Dieu au préalable, comme saint Pierre à Joppé, Act., IX, 40, ou bien ils déclarent formellement que le miracle est opéré au nom et par la puissance de Dieu. Act., III, 6; IX, 34, etc. Si le texte sacré n'indique ni l'une ni l'autre de ces conditions, la prédication des Apôtres donne assez formellement à entendre qu'ils n'agissent en tout qu'au nom de Dieu. S'il en eût été autrement, leur pouvoir miraculeux eût aussitôt pris fin, ou du moins eût revêtu un caractère capable de dévoiler son origine diabolique. Le Sauveur a dit en effet : « Il n'est personne qui, après avoir fait un miracle en mon nom, puisse aussitôt parler mal de moi. » Marc., IX, 38. Un acte opéré avec un pouvoir surnaturel venu de Dieu ne peut en effet accompagner une parole proférée contre Dieu. Quand, au contraire, c'est Jésus-Christ qui opère le miracle, il ne se réclame d'aucun autre pouvoir et il ne demande ce pouvoir à personne : il agit de sa propre initiative et par sa vertu personnelle. Sans doute il répète que « le Fils ne peut rien faire de lui-même que ce qu'il voit faire au Père », Joa., V, 19, que lui-même « il fait les œuvres de son Père », Joa., X, 37, que le Père, demeurant en lui, fait ses œuvres. Joa., XIV, 10. Mais il déclare que lui et son Père ne font qu'un, Joa., X, 30, d'où il suit que, dans la production des actes d'ordre surnaturel, Jésus-Christ n'est pas un principe d'action différent de son Père. Si, avant de ressusciter Lazare, il remercie le Père de l'avoir exaucé, tout en observant que le Père l'exauce toujours, Joa., XI, 41, 42, il ajoute qu'il ne parle ainsi qu'à cause de la foule, afin qu'elle croie que le Père l'a envoyé.

6. Notre-Seigneur n'opère en effet de miracles que pour prouver la divinité de sa mission. Il n'entend pas prouver directement sa divinité personnelle. Sans doute, agissant de sa propre initiative et par sa propre puissance, il pouvait prouver par là qu'il est Dieu. Mais cette initiative et cette puissance indépendante se supposent plus aisément qu'elles ne se démontrent, tant qu'elles restent isolées de l'affirmation du Sauveur sur sa nature divine. Logiquement, le miracle prouve donc seulement que Notre-Seigneur est l'envoyé de Dieu et que sa parole est digne de foi. Cf. JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1505-1506. La valeur de cette parole une fois établie par le miracle, il ne reste plus qu'à l'écouter et à la croire. Les miracles des Apôtres ont une valeur analogue. Ils démontrent que les Apôtres sont les envoyés de Dieu et que le témoignage qu'ils appuient sur les miracles est vrai. Ce témoignage a ensuite la force de prouver logiquement la divinité de Notre-Seigueur et de son enseignement. Les miracles sont ainsi d'une importance capitale dans le Nouveau Testament. « Jésus-Christ a fait des miracles, et les Apôtres ensuite, et les premiers saints en grand nombre; parce que, les prophéties n'étant pas encore accomplies et s'accomplissant par eux, rien ne témoignait que les miracles. Il était prédit que le Messie convertirait les nations. Comment cette prophétie se fût-elle accomplie, sans la conversion des nations? Et comment les nations se fussent-elles converties au Messie, ne voyant pas ce dernier effet des prophéties qui le prouvent? Avant donc qu'il ait été mort, ressuscité, et qu'il eût converti les nations, tout n'était pas accompli : et ainsi il a fallu des miracles pendant tout ce temps-là... Les pharisiens et les scribes font grand état de ses miracles, et essaient de montrer qu'ils sont faux ou faits par le diable, étant nécessités d'être convaincus, s'ils reconnaissaient qu'ils sont de Dieu. » Pascal, *Pensées,* édit. Guthlin, Paris, 1896, p. 228-229.

H. LESÊTRE.

MIRAGE, illusion d'optique provenant d'une inégale réfraction des rayons lumineux à travers des couches d'air d'inégale densité. Les objets saillants paraissent alors se dresser au milieu d'un lac immense, que le voyageur aperçoit à distance, mais qu'il ne peut jamais atteindre. Ce phénomène se produit surtout dans les déserts fortement échauffés par les rayons du soleil, particulièrement dans les plaines sablonneuses de l'Égypte. Il avait été déjà observé par les anciens. Quinte-Curce, VII, 5, raconte que, lorsque Alexandre arriva en Sogdiane, la chaleur du sol dégagea une sorte de brouillard, « de telle façon que les plaines ressemblèrent à une vaste et profonde mer. » D'après le Coran, XXIV, 39, « les œuvres de l'infidèle ressemblent à la vapeur qui s'élève dans le désert; le voyageur altéré y court chercher de l'eau, et, lorsqu'il s'en est approché l'illusion a disparu. »

Rosenmüller, *Jesaiæ vaticin.,* Leipzig, 1793, t. II, p. 739, Gesenius, *Thesaurus,* p. 1480, et beaucoup d'autres, ont pensé que le mot *šârâb* désignait le mirage, comme le mot arabe *sarâb.* Il se lit deux fois dans Isaïe. Dans sa description de l'heureux temps de la restauration messianique, le prophète dit :

Des eaux jailliront dans le désert
Et des ruisseaux dans la solitude;
Le *šârâb* se changera en lac
Et le sol desséché en source d'eaux. — Is., XXXV, 6, 7.

Ailleurs il dit encore en parlant du même sujet : « Le *šârâb* et le soleil ne les frappera pas (*yakkêm*); car celui qui a pitié d'eux sera leur guide et les mènera vers des sources d'eaux. » Is., XLIX, 10. Le Targum a conservé le mot de l'original : שרובא, *šerôbâ'*. Les Septante ont traduit le mot hébreu dans le premier passage d'Isaïe, par ἄνυδρος, « terre sans eau » (Vulgate : *arida,* « terre desséchée »). Dans le second, ils rendent *šârâb* par ὁ καύσων, « le vent brûlant » (Vulgate : *æstus,* « la chaleur »). Le verbe *nâkâh,* « frapper, » employé par le prophète, Is., XLIX, 10, peut s'appliquer à la chaleur, au vent brûlant, au soleil, qui semblent lancer des traits ardents sur le voyageur. Il s'applique ici, d'après les exégètes, qui donnent à *šârâb* le sens de mirage, à l'ardeur de la soif qui fait souffrir si cruellement dans le désert et que la déception du mirage irrite encore davantage. D'après d'autres auteurs, si le sens de mirage peut convenir au premier passage d'Isaïe, il convient difficilement au second. Aussi la signification de grande chaleur leur paraît-elle préférable. Les Septante et la Vulgate qui ont ainsi traduit, leur donnent raison. Mais il faut observer qu'ils ne pouvaient pas traduire littéralement le mot, parce que le grec et le latin n'ont point de terme signifiant « mirage ». Le nom ordinaire du mirage en arabe est سراب, *sarâb,* et c'est là un argument très fort en faveur de ceux qui attribuent cette signification au mot hébreu. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1480.

H. LESÊTRE.

MIROIR (hébreu : *mar'âh* et *re'i*, de *râ'âh*, « voir, » *gillâyôn;* Septante : κάτοπτρον, ὅρασις, ἔσοπτρον; Vulgate : *speculum*), surface métallique suffisamment polie pour reproduire une image qu'on place vis-à-vis d'elle (fig. 293). — Dès le sejour des Hébreux au désert, il est



293. — Image se réfléchissant dans un miroir. Vase grec. D'après Ed. Gerhard, *Antike Bildwerke,* Stuttgart, 1827-1839, pl. LIIII.

question de miroirs. « Il fit la mer d'airain avec sa base au moyen des miroirs des femmes qui veillaient à la porte du Tabernacle. » Exod., XXXVIII, 8. Cette veillée se faisait par dévotion. Cf. I Reg., II, 22. Il y avait là un usage que saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorat. in spir.*, IX, t. LXVIII, col. 629, signale comme en vigueur chez les Égyptiens : « C'était une coutume, surtout chez les femmes égyptiennes, de se rendre aux temples vêtues de tuniques de lin, en portant, avec une attitude religieuse, un miroir à la main gauche et un sistre à la droite. » Les monuments égyptiens représentent fréquemment des miroirs métalliques. Cf. t. II, fig. 640, col. 2192; Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* Londres, 1837, t. III, p. 384; Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben in Alterthum,* Tubingue, 1885, p. 316, 399. On en a retrouvé un bon nombre, et spécialement, dans le sarcophage de la reine Hatespou, de la XVIIIe dynastie, vers le XVe siècle avant J.-C., un miroir de bronze doré, à poignée en ébène garnie d'un lotus d'or ciselé (voir t. I, fig. 623, col. 1944). Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 96. Ces miroirs étaient ordinairement ronds ou légèrement elliptiques (t. I, fig. 294). On ne les destinait pas à être fixés à une muraille ou à un meuble; tous sont des miroirs à main, pourvus d'un manche sculpté de diverses façons ou orné de figurines. Les anciens n'ont connu que les miroirs en métal, en cuivre (fig. 295), quelquefois doré, en alliage de cuivre et d'étain, ce qui donnait les meilleurs résultats, ou même en argent. Cf. Pline, *H. N.,* XXXIII, 45; XXXIV, 48. Les femmes



294. — Miroir égyptien. Musée du Louvre.

israélites avaient emporté des miroirs d'Égypte. Elles en firent le sacrifice pour fournir le cuivre nécessaire à la



295. — Miroir punique, en cuivre, trouvé dans un tombeau de Carthage, le 2 novembre 1904. Une partie du miroir n'ayant pas été oxydée, il réfléchit encore l'image placée devant lui. D'après un dessin de M. d'Anselme.

fabrication de la mer d'airain. — L'auteur du livre de Job, XXXVII, 18, dit que le ciel est comme *re'i mûṣâq,* « un miroir fondu, » ὅρασις ἐπιχύσεως, « vision de ce

qu'on verse, » *ære fusi sunt*, « sont fondus en airain. » Cette conception d'un ciel qui ressemble à un miroir de métal répond à la double idée que se faisaient les anciens d'un ciel plus ou moins solide, voir FIRMAMENT, t. II, col. 2280, cf. Deut., XXVIII, 23, et en même temps d'un ciel lumineux, éclairé par l'éclat du soleil et des astres et brillant comme un miroir poli. — Isaïe, III, 23, mentionne, parmi les atours des femmes de Sion, les *gilênîm, specula*. Le mot est employé une autre fois au singulier, *gillâyôn*, Is., VIII, 1, pour désigner une tablette polie sur laquelle on écrit. Il se rattache à la racine *gâlâh*, « être lisse. » Les miroirs ne pouvaient manquer de figurer parmi les nombreux objets de toilette qu'énumère le prophète. Les Septante traduisent par διαφανῆ λακωνικά, sortes de vêtements diaphanes et transparents de Laconie, comme les étoffes de Cos dont parlent Pline, *H. N.*, XI, 26; Horace, *Sat.* I, II, 101; Sénèque, *De benefic.*, 10, etc. La racine *gâlâh*



296. — Grecque se regardant dans un miroir. Terre cuite de Tanagra. D'après la *Gazette archéologique*, t. IV, 1878, pl. 10.

signifie aussi, en hébreu et en arabe, « être net, dénudé. » Rosenmüller, *Jesajæ vaticin.*, Leipzig, 1810, t. I, p. 130-131, défend l'étymologie adoptée par les Septante. La première est généralement préférée. — Au livre de la Sagesse, VII, 26, la sagesse est présentée comme le « miroir sans tache » de la majesté de Dieu. Cette sagesse, qui vient de Dieu et qui gouverne l'âme de l'homme, reproduit en effet en quelque manière les attributs divins. Mais, quoique le miroir soit sans tache, ce n'est encore qu'un miroir, et, comme remarque saint Paul, I Cor., XIII, 12, en cette vie, nous ne voyons les choses divines que « par un miroir », c'est-à-dire par une vision intermédiaire et imparfaite. Quelques auteurs ont pensé que saint Paul fait allusion ici, non au miroir, mais au *specular*, substance transparente, pierre, corne, ivoire, etc., que les anciens mettaient aux fenêtres en guise de vitres. Cf. *Odyss.*, XIX, 563; Pline, *H. N.*, XIX, v, 23; Martial, VIII, 14, etc. On lit dans Tertullien, *De anim.*, 53, t. II, col. 741 : « La lumière des choses est confuse pour l'âme, comme à travers un *specular* de corne. » Saint Paul voudrait dire alors que nous voyons les choses divines comme à travers une substance qui ne laisse passer qu'une lumière incomplète et confuse. Mais l'Apôtre se sert du mot ἔσοπτρον, qui a toujours le sens de miroir. Cf. Pindare, *Nem.*, VII, 14; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 10, etc. Le vitrage en pierre spéculaire se nomme en grec διοπτρα. — Enfin saint Jacques I, 23, compare celui qui écoute la parole de Dieu et ne la pratique pas, à « un homme qui regarde son visage dans un miroir et qui, après s'être regardé, s'en va et oublie aussitôt quel il était ». Ni l'un ni l'autre ne tirent parti de la connaissance qu'ils ont acquise. A l'époque où écrivaient les deux Apôtres, l'industrie grecque fabriquait des miroirs de grande beauté. Il y avait des miroirs en forme de disques, avec une face convexe soigneusement polie, et une surface concave ornée de figures gravées au burin. Ces miroirs avaient un manche sculpté qui permettait de les tenir à la main, ou une sorte de socle au moyen duquel on les posait sur un meuble. Différentes peintures et des figurines (fig. 296) représentent des femmes se regardant au miroir. Cf. une peinture de Cumes, dans *Monumenti antichi*, in-f°, Milan, 1889, t. I, vis-à-vis la col. 955; J. E. Middleton, *Engraved Gems*, in-4°, Cambridge, 1891, pl. I, n. 11 et p. VII. D'autres miroirs faisaient partie d'une boîte en forme de disque; le couvercle, orné de figures en bas-reliefs à l'extérieur, présentait à l'intérieur une surface polie et argentée qui se relevait verticalement et réfléchissait les images. Cf. M. Collignon, *Manuel d'archéologie grecque*, Paris, s. d., p. 346-354. Quand il écrivait aux Corinthiens, saint Paul avait eu l'occasion de voir ces différentes sortes de miroirs à Athènes et dans les villes de Grèce et d'Asie Mineure qu'il avait parcourues.

Voir J. de Witte, *Les miroirs chez les anciens*, in-8°, Bruxelles, 1872; Baumeister, *Denkmäler des clasisschen Alterthums*, 3 in-4°, Munich, 1884-1888, t. III, p. 1690-1693; Mylonas, Ἑλληνικὰ κάτοπτρα, in-8°, Athènes, 1876; Ed. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, 4 in-4°, en 5 vol., Berlin, 1843-1867; Id., *Ueber die Metallspiegel der Etrusker*, 2 part. in-4°, Berlin, 1838-1860; Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, édit. Birch, t. II, p. 350-351; Dumont, *Miroirs grecs ornés de figures ou de traits*, dans les *Monuments grecs* de l'Association des études grecques, 1873; Guhl et Koner, *Leben der Griechen und Römer*, 6e édit., in-8°, par R. Engelmann, Berlin, 1893, p. 317, 746, 747.

H. LESÊTRE.

MISAAM (hébreu : *Miš'âm;* Septante : Μισαάλ), fils d'Elphaal, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 12.

MISACH (hébreu : *Mêšak;* Septante : Μισάχ), nom chaldéen donné à Misaël, un des trois compagnons de Daniel. Dan., I, 7; II, 49; III, 12. Ces jeunes Israélites ayant été choisis pour être élevés à la cour du roi Nabuchodonosor, leur nom fut changé selon la coutume du pays. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 277. On a donné du nom de Misach les étymologies les plus diverses. Toutes les explications fondées sur le sanscrit et le perse doivent être rejetées, puisque le mot est chaldéen. Pour l'histoire de Misach, voir MISAËL 3.

MISAEL (hébreu : *Misâ'êl*, « qui est ce que Dieu est »), nom de trois Israélites.

1. MISAEL (Septante : Μισαήλ; Μισαδάη, *Alexandrinus;* Μισαδαί dans Lev.), fils d'Oziel, de la tribu de Lévi. Exod., VI, 22. Oziel était l'oncle d'Aaron et de Moïse. Quand Nadab et Abiu, fils d'Aaron, eurent été frappés de mort pour avoir mis un feu étranger dans leur encensoir, Moïse ordonna à Misaël et à son frère Élisaphan d'emporter leurs cadavres du sanctuaire en dehors du camp et il les y transportèrent vêtus de leur tunique de lin. Lev., X, 4-5.

2. MISAEL (Septante : Μισαήλ), un des Israélites qui étaient placés à la gauche d'Esdras, lorsque ce dernier lut la loi au peuple sur un marchepied de bois dans la place située devant la porte des Eaux. II Esd., VIII, 4.

3. **MISAEL** (Septante : Μισαήλ), jeune Juif de race royale, un des compagnons de Daniel à la cour de Nabuchodonosor à Babylone. Il fut appelé en chaldéen Misach. Son histoire est la même que celle de ses deux compagnons Ananie (voir ANANIE 5, t. I, col. 540) et Azarias (voir AZARIAS 13, t. I, col. 1210). Il est toujours nommé le second parmi les trois jeunes gens. Dan., I, 3-20; II, 17-18; III, 12-97. — Mathathias, père des Machabées, pour exciter ses fils à défendre généreusement la religion de leurs pères, leur rappela en mourant les exemples de la protection divine à l'égard de leurs ancêtres et en particulier comment Ananie, Misaël et Azarias avaient été sauvés des flammes de la fournaise où les avait fait jeter Nabuchodonosor. I Mach., II, 59.

MISCHNA, recueil des lois traditionnelles des écoles pharisiennes. La Mischna est la partie principale du Talmud; la Gemara en est le commentaire.

I. SON NOM ET SON OBJET. — Le mot hébreu *mišnâh* vient de *šânâh*, « doubler, changer » (cf. *šenayim*, « deux »); il signifie « redoublement ». Il est assez souvent employé dans la Bible. Exod., XVI, 22; Deut., XV, 18; XVII, 18, etc. Les Pères le traduisent par δευτέρωσις. Cf. S. Jérôme, *Epist. CXXI, ad Algas.*, q. X; *Epist. XVIII, ad Damas.*, 20, t. XXII, col. 1034, 374; *In Matth.*, XXII, 23, t. XXVI, col. 163, etc.; S. Augustin, *Cont. adv. leg. et prophet.*, II, 1, t. XLII, col. 637; *Novell.* de Justinien, 146, 1, etc. Ils donnent aux auteurs de la Mischna le nom de δευτερωταί. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, 3, 10, t. XXIV, col. 133; *In Habac.*, 2. t. XXV, col. 1301, etc. Saint Jérôme indique en ces termes l'objet de la Mischna : « Lorsqu'à certains jours ils exposent leurs traditions à leurs disciples, on a coutume de dire : οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν, c'est-à-dire les sages enseignent leurs traditions. » *Epist. CXXI, ad Algas.*, q. X, t. XXII, col. 1034. La Mischna est donc, par opposition avec la Loi écrite dans les Livres sacrés, la « répétition » orale de la loi traditionnelle, telle que les docteurs l'enseignaient à leurs disciples. C'est ce qui fait que le verbe *šânâh* est pris par les auteurs juifs dans le sens d' « enseigner ». Cf. *Aboth*, II, 4; III, 7; *Taanith*, IV, 4, etc. Cet enseignement n'était qu'un développement, par les docteurs, des lois mosaïques qu'il fallait expliquer et accommoder aux divers cas possibles. La Mischna considérait la Loi comme objet d'enseignement théorique, ce qui la distinguait de la Halacha, qui visait plus spécialement l'application pratique. Voir MIDRASCH, col. 1077.

II. DIVISIONS DE LA MISCHNA. — Cet enseignement des docteurs juifs sur la Loi se divise en six *sedârîm* ou « ordres », formant soixante *massiktôt* ou « traités », portés à soixante-trois par le sectionnement adopté dans les textes imprimés. Chaque traité est divisé en *perâqîm* ou « chapitres », divisés eux-mêmes par la suite en *mišniyôt* ou « petites leçons ». Tous ces traités sont écrits en hébreu, et, sauf les traités *Aboth* et *Middoth*, qui sont aggadistes, c'est-à-dire historiques, ils se rattachent à la *Halacha* ou étude de la législation. Les traités qui composent la Mischna sont les suivants :

I. PREMIER ORDRE ou *Sédér zerâ'îm*, « ordre des semences : »

1. *Berachoth*, sur les prières.
2. *Pea*, sur la partie du champ et de la récolte à laisser aux pauvres. Lev., XIX, 9, 10; XXIII, 22; Deut., XXIV, 19-22.
3. *Demai*, sur l'usage des fruits au point de vue de la dîme.
4. *Kilayim*, sur le mélange des espèces dans les animaux, les plantes et les étoffes. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 9-11.
5. *Schebiith*, sur l'année sabbatique.
6. *Terumoth*, sur la taxe en faveur des prêtres.
7. *Maaseroth*, sur la dîme en faveur des lévites.
8. *Maaser scheni*, sur la seconde dîme. Deut., XIV, 22.
9. *Challa*, sur le prélèvement en faveur des prêtres. Num., XV, 17-21.
10. *Orla*, sur l'interdiction des fruits d'un nouvel arbre pendant trois ans, Lev., XIX, 23-25.
11. *Bikkurim*, sur l'offrande des prémices.

II. SECOND ORDRE ou *Sédér mô'êd*, « ordre des fêtes : »

12. *Schabbath*, sur le sabbat.
13. *Erubin*, sur le chemin permis le jour du sabbat.
14. *Pesachim*, sur la fête de la Pâque.
15. *Schekalim*, sur l'impôt du didrachme. Exod., XXX, 1; Matth., XVII, 24.
16. *Yoma*, sur le jour de l'Expiation.
17. *Sukka*, sur la fête des Tabernacles.
18. *Beza* ou *Yom tob*, sur ce qu'on peut faire un jour de fête ou de sabbat, spécialement si on peut manger un œuf pondu ce jour-là.
19. *Rosch haschana*, sur le premier jour de l'année nouvelle.
20. *Taanith*, sur les jours de deuil.
21. *Megilla*, sur la lecture du livre d'Esther à la fête des Phurim.
22. *Moed katan*, sur les jours qui sont entre le premier et le dernier d'une grande fête.
23. *Chagiga* ou *Hagiga*, sur l'obligation d'aller à Jérusalem aux trois grandes fêtes.

III. TROISIÈME ORDRE ou *Sédér nâšîm*, « ordre des femmes : »

24. *Yebamoth*, sur le lévirat. Deut., XXV, 5-10.
25. *Kethuboth*, sur les contrats de mariage.
26. *Nedarim*, sur les vœux, valeur de ceux des femmes.
27. *Nasir*, sur le nazirat.
28. *Sota*, sur la procédure envers la femme soupçonnée d'adultère.
29. *Gittin*, sur le divorce et la lettre de répudiation.
30. *Kidduschin*, sur les fiançailles.

IV. QUATRIÈME ORDRE ou *Sédér neziqîn*, « ordre des dommages : »

31. *Baba kamma*, « la première porte, » sur les conséquences de différents dommages causés à autrui.
32. *Baba mezia*, « la porte du milieu, » sur les rapports entre maîtres et serviteurs, ouvriers et employeurs, etc.
33. *Baba bathra*, « la dernière porte, » sur les rapports entre concitoyens.
34. *Sanhedrin*, sur le sanhédrin et la justice criminelle.
35. *Makkoth*, sur la flagellation.
36. *Schebuoth*, sur les serments.
37. *Eduyoth*, sur les témoignages.
38. *Aboda sara*, sur l'idolâtrie.
39. *Aboth* ou *Pirke Aboth*, recueil de sentences provenant de sages ayant vécu de 200 avant à 200 après J.-C.
40. *Horayoth*, sur les décisions erronées du sanhédrin, sur les fautes du grand-prêtre ou des princes.

V. CINQUIÈME ORDRE ou *Sédér qôdâšîm*, « ordre des choses saintes : »

41. *Sebachim*, sur les sacrifices sanglants.
42. *Menachoth*, sur les offrandes.
43. *Chullin*, sur la manière d'immoler les animaux non destinés aux sacrifices.
44. *Bechoroth*, sur les premiers-nés des hommes et des animaux.
45. *Arachin*, sur le rachat des personnes ou des choses consacrées au sanctuaire.
46. *Temura*, sur l'échange des choses consacrées à Dieu.
47. *Keritholh*, sur les transgressions de défenses accompagnées d'une menace d'extermination.
48. *Meila*, sur la soustraction d'un objet consacré à Dieu.
49. *Tamid*, sur le sacrifice quotidien et sur le service du Temple.
50. *Middoth*, sur les mesures et les règlements du Temple.

51. *Kinnim,* sur les sacrifices de pigeons faits par les pauvres.

VI. SIXIÈME ORDRE ou *Sédér tohorôt,* « ordre des purifications : »

52. *Kelim,* sur la purification des ustensiles.

53. *Ohaloth,* sur la purification d'une habitation, surtout après un décès.

54. *Negaim,* sur les lépreux.

55. *Para,* sur la vache rousse.

56. *Tohoroth,* sur différentes sortes de moindres impuretés.

57. *Mikvaoth,* sur l'eau qui convient aux purifications.

58. *Nidda,* sur les impuretés de la vie du mariage.

59. *Machschirin,* sur les impuretés causées par les liquides tombant sur les fruits. Lev., XI, 34, 38.

60. *Sabim,* sur les flux de pus ou de sang.

61. *Tebul Yom,* « le baigné du jour, » sur l'impureté qui demeure jusqu'au coucher du soleil même pour celui qui s'est baigné.

62. *Yadayim,* sur le lavement des mains.

63. *Ukzin,* sur la purification des fruits.

III. AUTEURS DE LA MISCHNA. — 1° Quand Jérusalem eut été prise et le Temple ruiné, les docteurs juifs comprirent que le rôle politique de leur nation était terminé. Il cherchèrent alors à consolider leur unité religieuse en consacrant tous leurs efforts à l'étude de leurs lois et de leurs traditions. La Mischna fut le résultat de cette activité. Cette compilation cite environ cent cinquante docteurs, la plupart assez rarement, d'autres dans presque tout les traités, les uns tenant pour l'affirmative dans une question, les autres pour la négative. — 2° La comparaison des textes et la manière dont sont habituellement groupés les interlocuteurs permet de distinguer quatre générations successives de docteurs : Première génération, de 70 à 100 : R. Jochanan ben Sakkai, R. Zadok, R. Chananja, chef des prêtres, R. Éliézer ben Jakob. — Seconde génération, de 100 à 130 : R. Gamaliel II, cité 84 fois; R. Josua ben Chananja, cité 146 fois; R. Éliézer ben Hyrcanos, cité 324 fois; R. Ismaël, cité 71 fois; R. Akiba ben Joseph, cité 278 fois, voir AKIBA BEN JOSEPH, t. I, col. 329; R. Tarphon, cité 51 fois, etc. — Troisième génération, de 130 à 160 : R. Juda ben Élai, cité 609 fois; R. José ben Chalephta, cité 335 fois; R. Meir, cité 331 fois; R. Simon ben Jochai, cité 325 fois; R. Simon ben Gamaliel, cité 103 fois, etc. — Quatrième génération, de 160 à 200 : R. Juda han-Nasi, cité 37 fois, voir JUDA HAN-NASI, t. III, col. 1777; R. José ben Juda Élaï, cité 14 fois. Ces docteurs enseignaient dans les écoles fondées à Séphoris et à Tibériade. — 3° La date des autorités citées dans la Mischna permet de conclure qu'elle a été rédigée par écrit vers la fin du second siècle. Cette rédaction est attribuée à R. Juda han-Nasi, surnommé le Saint. Mais comme ce docteur a dû certainement avoir à sa disposition autre chose que des sources purement orales, on est amené à penser qu'il existait déjà des recueils écrits datant de la seconde et de la troisième génération des docteurs. Saint Épiphane, *Hær.* XXXIII, 9, t. XLI, col. 563, distingue quatre δευτερώσεις des Juifs : celle de Moïse, c'est-à-dire le Deutéronome, celle de R. Akiba, celle de Juda et celle des Asmonéens, probablement la codification entreprise par Jean Hyrcan, pour fixer les doctrines des pharisiens. Il en est question dans *Megillath Taanith,* 10. Cf. Derenbourg, *Essai de restitution de l'anc. rédact. de Masséchèt Kippourim,* dans la *Revue des études juives,* Paris, 1883, t. VI, p. 41.

IV. LA TOSEPHTA. — C'est un recueil, surtout aggadiste, qui a été ajouté à la Mischna, d'où son nom de *tôséftâ',* « addition. » La matière en appartient à l'époque des docteurs de la Mischna et la division par traités est la même; seuls les traités 39, 49, 50, 51, font défaut. Ce recueil est assez étroitement apparenté à la Mischna, dont il prétend être le complément. Les rédacteurs ont utilisé des sources antérieures à la Mischna; ils citent certains documents d'une manière plus complète; par contre, ils allèguent des autorités postérieures aux docteurs de la Mischna. Ils sont donc de date plus récente que ces derniers. — Sur la *Gémara* et les commentaires de la Mischna, voir TALMUD.

V. VALEUR DE LA MISCHNA. — La Mischna, « répétition de la Loi, » finit par devenir pour les Juifs une seconde loi dont l'importance dépassait celle de la première. Beaucoup de pharisiens envisageaient déjà les choses de cette manière au temps de Notre-Seigneur, qui le leur reproche sévèrement. Matth., XV, 2, 3; Marc., VII, 5, 8. Ce faux jugement ne fit que s'accentuer avec le temps. La Mischna se contente de rapporter les opinions des docteurs célèbres par rapport à la pratique de la Loi. Celle-ci n'avait pu entrer dans tous les détails. Il était donc bon que des hommes sages intervinssent pour fixer ceux qui avaient besoin de l'être. Seulement ils tombèrent trop souvent dans la minutie et l'arbitraire. Leurs règles, avec leurs multiples prescriptions, finirent par occuper dans les préoccupations des Juifs autant de place qu'elles en avaient dans l'enseignement oral; la Loi, courte et lumineuse, disparut ainsi comme étouffée par les broussailles de la haie au moyen de laquelle on prétendait la protéger. Ce fut un très grave inconvénient pour la religion juive, qui, au lieu d'être un culte « en esprit et en vérité », se réduisit, pour beaucoup, à un vain formalisme, aussi onéreux à pratiquer qu'impuissant à sanctifier. Matth., XXIII, 4; Luc., XI, 46; Act., XV, 10. Néanmoins la Mischna est pour nous une source très précieuse de renseignements. Elle nous fait connaître, avec les détails les plus circonstanciés, ce qu'était la vie juive à l'époque de Notre-Seigneur. Comme les traditions consignées dans ce livre se transmettaient depuis les anciens âges, nous trouvons là des éclaircissements sur la manière dont on comprenait et dont on pratiquait beaucoup de prescriptions légales, sur lesquelles la Sainte Écriture ne contient que de brefs articles. Bien des minuties, sans doute, sont de date relativement récente, et bien des décisions représentent des opinions particulières plutôt que des traditions autorisées. « Bien que la Mischna soit plus épurée » que la Gémara, qui en est le commentaire, « les passages de l'Écriture n'y sont guère souvent expliqués selon le sens littéral. On les a accommodés aux préjugés de la tradition, pour autoriser les décisions de leurs docteurs. » R. Simon, *Hist. crit. du Vieux Testament,* Amsterdam, 1685, p. 372. Cf. Cornely, *Introduct. in U. T. libros sacros,* t. I, Paris, 1885, p. 595. Il n'en est pas moins vrai que les traités de la Mischna sont d'un secours très utile pour l'intelligence d'un bon nombre de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les traités sont d'ailleurs assez courts, bien divisés et par conséquent d'une consultation facile.

VI BIBLIOGRAPHIE. — La Mischna a été traduite en latin et annotée par G. Surenhusius, *Mishna sive totius Hebræorum juris systema,* 6 in-fol., Amsterdam, 1698-1703; en allemand, par Rabe, in-4°, Anspach, 1760-1763; on a aussi édité *The Mischna on which the Palestinian Talmud rests,* Cambridge, 1883, et *Mischnajoth, Die sechs Ordnungen der Mischna,* Berlin, 1887-1898. — Sur le texte même, voir Frankel, *Hodegetica in Mischnam,* Leipzig, 1859; *Additamenta et index,* 1867; J. Brüll, *Einleitung in die Mischnah,* Francfort, 1876-1884; Weiss, *Zur Geschichte der jüdischen Tradition,* Vienne, 1871-1891; Derenbourg, *Les sections et les traités de la Mischnah,* dans la *Revue des Études juives,* Paris, 1881, t. III, p. 205-210; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.,* Leipzig, 1901, t. I, p. 113-125.

H. LESÊTRE.

MISÉRICORDE (hébreu : *ḥannâh* et *ḥannôt, ṭeḥinnâh, taḥănûnîm,* mots dérivés du verbe *ḥânan,* « avoir pitié; » *ḥéséd, raḥămîm* et en chaldéen : *raḥămin,* « entrailles, » voir t. II, col. 1818; Septante : ἔλεος, οἰκ-

τιρμός; Vulgate : *misericordia, miseratio*), sentiment qui porte à témoigner de la pitié, à porter affection et secours à celui qui est malheureux, soit physiquement, soit moralement.

I. Miséricorde de Dieu. — 1° Il est constamment fait mention de la miséricorde de Dieu dans l'Écriture Sainte. Même dans l'Ancien Testament, elle est rappelée à chaque page, et, selon les circonstances, implique compassion, amour, pardon, tendresses et prévenances de toutes sortes. Exod., xix, 4; Deut., xxxii, 11; Ps. xxv (xxiv), 6; xl (xxxix), 12; lxxxix (lxxxviii), 2, 50; xciv (xciii), 19; cvii (cvi), 43; I Esd., ix, 8; Dan., ii, 18, etc. — 2° La miséricorde divine est très grande. Num., xiv, 18, 19; Ps. v, 8; li (l), 3; lxviii (lxvii), 7; Is., lxiii, 15; Jon., iv, 2; Eccli., xvii, 28, etc. Elle remplit la terre. Ps. xxxiii (xxxii), 5; l (li), 3; cxix (cxviii), 64. Elle s'élève jusqu'aux cieux. Ps. xxxvi (xxxv), 6; lvii (lvi), 11. Elle s'étend sur toutes ses œuvres, c'est-à-dire se fait sentir à toutes ses créatures, Ps. cxlv (cxliv), 9. (Le parallélisme ne permet pas de traduire, dans ce dernier passage, que la miséricorde de Dieu est au-dessus de toutes ses autres œuvres.) Elle atteint toute chair. Eccli., xviii, 12. Elle s'étend jusqu'à la millième génération, c'est-à-dire indéfiniment. Exod., xx, 6; xxxiv, 7; Deut., v, 10. Elle est à jamais et remplit toute la durée des êtres créés. I Par., xvi, 34; II Par., vii, 3; Dan., iii, 89, 90; I Mach., iv, 24, etc. Ces paroles : « car sa miséricorde est à jamais, » reviennent même comme refrain dans deux Psaumes, cxviii (cxvii), 1-29; cxxxvi (cxxxv), 1-26. — 3° Plusieurs fois la Sainte Écriture associe en Dieu la miséricorde et la fidélité, pour faire entendre que Dieu s'est engagé à traiter ses créatures avec bonté et qu'il ne faillira pas à sa parole. Exod., xxxiv, 6; Ps. xxv (xxiv), 10; xl (xxxix), 12; lxi (lx), 8; lxxxv (lxxxiv), 11; lxxxix (lxxxviii), 15, 25. — 4° La miséricorde de Dieu s'est particulièrement exercée vis-à-vis de David et de ses descendants, à cause du Messie à venir. II Reg., vii, 15; xxii, 51; III Reg., iii, 6; I Par., xvii, 13; II Par., i, 8; Ps. xviii (xvii), 51; Is., lv, 3. — 5° Afin de marquer qu'il va être sans pitié pour la maison d'Israël, Dieu ordonne à Osée d'appeler l'un de ses fils *lo' ruḥamâh*, « celui pour qui on est sans miséricorde. » Ose., i, 6, 8. Mais ensuite Dieu pardonnera et fera appeler la maison d'Israël *ruḥâmâh*, « celle à qui on fait miséricorde. » Ose., ii, 21-23; cf. Rom., ix, 25. Voir Lo-Ruchamah, col. 363. — 6° Notre-Seigneur est ému de pitié pour les malheureux qui se présentent à lui. Luc., vii, 13; x, 37. — 7° Saint Paul appelle Dieu « Père des miséricordes », II Cor., i, 3, et dit qu'il est riche en miséricorde. Eph., ii, 4.

II. Miséricorde de l'homme. — 1° La miséricorde de l'homme envers son semblable constitue une partie essentielle du devoir de la charité envers le prochain. A ce titre, elle est souvent mentionnée par les auteurs sacrés. Gen., xxi, 23; Jos., ii, 14; xi, 20; II Reg., x, 2; iii, 8; ix, 1; Job, xxxi, 18; Eccli., xviii, 12; Zach., vii, 9, etc. Cette miséricorde honore l'indigent qui en est l'objet. Prov., xiv, 31. Elle doit être accompagnée de fidélité, c'est-à-dire de constance et de justice. Jos., ii, 14; Prov. iii, 3; xiv, 22; xvi, 6; xx, 28. — 2° La miséricorde est plus agréable à Dieu que le sacrifice, parce qu'elle tient à la charité commandée par la loi morale, tandis que le sacrifice est un rite extérieur commandé par la loi cérémonielle destinée à l'abrogation. Ose., vi, 6; Matth., ix, 13; xii, 7. Aussi est-il dit que « faire miséricorde, c'est offrir un sacrifice », Eccli., xxxv, 4, tandis que parfois l'offrande faite à Dieu peut constituer une violation formelle du devoir de la charité envers le prochain. Matth., xv, 5, 6; Marc., vii, 10-13. — 3° Notre-Seigneur recommande très instamment la miséricorde envers les autres hommes. Il promet au miséricordieux que miséricorde lui sera faite, Matth., v, 7, cf. Jacob., ii, 13, et lui-même pardonnera les fautes comme on les pardonnera au prochain. Matth., vi, 12; Luc., xi, 4. Les paraboles du bon Samaritain, Luc., x, 30-37, et du serviteur impitoyable, Matth., xviii, 23-35, sont la mise en scène de la miséricorde et de son contraire. — 4° Saint Paul recommande aux chrétiens d'avoir des entrailles de miséricorde. Phil., ii, 1; Col., iii, 12.

H. Lesêtre.

MISLIN, Jacques, prélat de la maison de Sa Sainteté, né à Porrentruy (Suisse), le 27 janvier 1807, mort à Vienne le 6 décembre 1878. En 1830, il était professeur au collège de Porrentruy et trois ans après il en devint le *principal*. Révoqué par le gouvernement bernois en 1836, lors des troubles politiques et religieux qui précédèrent et suivirent la promulgation des fameux *Articles de Baden*, il entra alors comme précepteur chez le comte Ch. de Bombelles, frère cadet du ministre d'Autriche à Berne; en cette qualité, il donna des leçons d'histoire et de géographie aux archiducs d'Autriche, qui devinrent l'empereur François-Joseph, et l'empereur Maximilien du Mexique. Plus tard à Parme, il remplit aussi les fonctions de bibliothécaire de l'impératrice Marie-Louise, veuve de Napoléon Ier, et assista cette princesse à ses derniers moments. C'est en 1848 que Mgr Mislin fit son premier voyage en Palestine; en 1856, il fut chargé d'accompagner le duc (aujourd'hui roi des Belges) et la duchesse de Brabant dans leur voyage en Orient. Le fruit de ces voyages et de ses études fut le livre intitulé : *Les Saints Lieux, Pèlerinage à Jérusalem en passant par l'Autriche, la Hongrie, la Slavonie, les Provinces danubiennes, Constantinople, l'archipel, le Liban, la Syrie, Alexandrie, Malte, la Sicile et Marseille*, 2 in-8°, Paris, 1851. La deuxième édition parut en 1858 en trois volumes in-8°, et la troisième en 1876, 3 in-8°, Paris. Il publia également : *De quelques sanctuaires de la Palestine*, in-8°, Paris, 1855; *La Très Sainte Vierge est-elle née à Nazareth ou à Jérusalem?* in-8°, Paris, 1863. Son ouvrage *Les Saints Lieux* a été traduit en italien : *I Luoghi Santi*, Milano, in-8°, 1858; en espagnol : *La Tierra Santa*, Barcelone, 1852; en allemand : *Die heiligen Orte*, Vienne, 1860. Une autre traduction faite par le Dr Hartwein et publiée à Ratisbonne est si imparfaite que l'auteur se crut obligé de protester. Le mérite de Mgr Mislin est d'avoir attiré l'attention du monde catholique sur la Terre Sainte et ses sanctuaires vénérables. Depuis l'*Itinéraire* de Chateaubriand, aucun ouvrage de ce genre n'avait excité pareil intérêt ni exercé autant d'influence. Voir *Revue de la Suisse catholique*, Fribourg, 1879, t. x, p. 156; *La Liberté*, Fribourg en Suisse, 1878, n. 290, 291; le *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 4e série, t. iii, p. 530-565; et dans le t. v, p. 36, le *Discours* de Malte-Brun *sur les Progrès des sciences géographiques;* H. Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, t. iii, 1895, col. 1275.

E. Folletête.

1. **MISOR** (hébreu : *Misôr*, « droit, plat »), haut plateau du pays de Moab, à l'est du Jourdain. Voir Moab, II, ii, 20. Comme ce mot signifie « plaine », Is., xl, 4; xlii, 16; Ps. cxliii, 10; I (III) Reg., xx, 23, 25, la Vulgate l'a toujours traduit par un nom commun, excepté Jos., xxi, 36. Voir Misor 2. Il est employé cependant comme nom propre et précédé de l'article, *ham-Misôr*, lorsqu'il désigne le plateau de Moab et spécialement la plaine de Médaba (fig. 297). Saint Jérôme l'a rendu par *planities*, Deut., iii, 10; par *terra campestris de tribu Ruben*, Deut., iv, 43; par *campestria Medaba*, Jos., xiii, 9; par *planities quæ ducit Medaba*, ℣. 16; par *in campestribus*, ℣. 17; par *omnes urbes campestres*, ℣. 21; par *campestris solitudo*, Jos., xx, 8; par *terra campestris*, Jer., xlviii, 21. Septante : Μισωρ, Deut., iii, 10; Jos., xiii, 9, 16, 17, 21; Jer., xlviii, 8, 21. Eusèbe, qui a pris *Misôr* pour une ville, l'appelle en grec Μισώρ, et saint Jérôme, *Misor*. *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 288, 289,

291. — La plaine de la tribu de Juda est appelée *Mišôr*, II Par., XXVI, 10. Jérémie, XXI, 13, donne à Jérusalem le nom de *Sûr ham-mišôr*, « le rocher de la plaine » (Vulgate : *Solidæ atque campestris*). Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 643. — Le plateau de Moab était appelé par excellence *ham-Mišôr*, « le (pays) plat, » à cause du contraste qu'il présente avec le sol inégal et rocheux de la partie occidentale de cette région et avec les montagnes boisées du pays de Galaad au nord. Le plateau commence à la hauteur des bancs élevés qui limitent la vallée du Jourdain à l'est et s'étend, avec de légères ondulations, jusqu'au désert d'Arabie. Il était célèbre par ses pâturages, où l'on élevait de nombreux troupeaux. Plusieurs villes, entre autres Médaba (col. 902), Jos., XIII, 9, 16, y étaient florissantes. Les nombreuses ruines qu'on y voit encore attestent l'antique prospérité du pays. J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 2 in-12, Londres, 1855, t. II, p. 183-181.



297. — *Misor* de Médaba. D'après une photographie de M. L. Heidet.

2. MISOR, ville lévitique de la tribu de Ruben, d'après la Vulgate. Jos., XXI, 36. Elle ne figure point dans le texte hébreu, mais elle se trouve aussi dans les Septante, sous la forme Μισω dans l'édition sixtine, sous la forme Μισώρ dans le *Codex Alexandrinus*. C'est certainement par erreur que ce nom a été introduit comme nom de ville dans les deux versions; elles disent l'une et l'autre qu'il y avait quatre villes lévitiques dans la tribu de Ruben, et elles en énumèrent cinq. Il n'y avait pas, en réalité, de ville appelée Misor, mais quelques manuscrits contenaient sans doute le nom de la plaine *ham-Mišôr* et de là a dû naître la confusion. Certains manuscrits hébreux et même quelques éditions imprimées ne contiennent pas le ꝟ. 36 du ch. XXI de Josué, relatif aux villes lévitiques de la tribu de Ruben.

MISPHAT (hébreu : *Mišpâṭ*, « jugement; » Septante : πηγὴ τῆς κρίσεως, « fontaine du jugement »), fontaine du désert de Sin. Nous lisons dans la Genèse, XIV, 5-7, que Chodorlahomor et ses alliés, ayant battu les Raphaïm à Astaroth Carnaïm, et avec eux les Zuzim, puis les Émim à Savé-Cariathaïm et enfin les Chorréens dans les montagnes de Séir jusqu'aux plaines de Pharan, « étant revenus sur leurs pas, allèrent à la fontaine de Misphat, qui est Cadès, et ravagèrent tout le pays des Amalécites et battirent les Amorrhéens, qui habitoient à Asasonthamar (Engaddi). » L'origine du nom est inconnue. Tout ce que nous apprend le texte, c'est que cette fontaine est la même qui fut plus tard appelée Cadès. Voir CADÈS 1, t. II, col. 13.

MITHRIDATE (hébreu : *Mitredâṭ*; Septante : Μιθραδάτης), nom de deux officiers perses. Ce nom, qui était commun chez les Mèdes et chez les Perses, et que les auteurs grecs ont transcrit sous les formes Μιθραδάτης, Μιθριδάτης, Μιτριδάτης, dérive de *Mithra*, nom du soleil et du dieu *Mithra* en iranien, et de la racine *da*, « donner. » Il signifie « don de Mithra » ou « donné par Mithra ».

1. MITHRIDATE, trésorier (hébreu : *gizbâr*) de Cyrus, roi de Perse. I Esd., I, 8. Cyrus lui donna l'ordre de remettre à Sassabasar, c'est-à-dire Zorobabel, les vases du temple de Jérusalem qui avaient été emportés par Nabuchodonosor à Babylone, afin que le chef des captifs, en retournant en Palestine, pût les reprendre avec lui. Les Septante ont considéré *gizbâr* comme un nom ethnique, Γασβαρηνός, et la Vulgate a pris ce mot comme nom du père de Mithridate, *filius Gazabar*, mais on ne peut douter que *gizbâr* ne soit le substantif perse qui signifie « trésorier ». Dans III Esd., II, 11, le grec rend exacte-

ment *gizbâr* par γαζοφύλαξ, « trésorier, » et la traduction latine placée à la fin de nos éditions de la Vulgate porte également : *Mithridatus qui erat super thesauros ipsius.* Saint Jérôme a traduit lui-même le pluriel chaldéen de *gizbâr,* dans I Esd., VII, 21, par *custodes arcæ publicæ,* c'est-à-dire par « trésoriers ». Septante : ταῖς γάζαις. Cf. Dan., III, 2, 3. Voir GAZABAR, t. II, col. 124.

2. **MITHRIDATE,** officier perse, un des chefs qui gouvernaient la Samarie, sous le règne d'Artaxerxès. I Esd., IV, 7. Il écrivit à ce roi, avec Besélam, Thabée, et les autres membres du conseil placé à la tête de la Samarie, afin d'obtenir de ce prince qu'il empêchât les Juifs de retour de la captivité sous Esdras, de rebâtir le temple de Jérusalem. Sur leur dénonciation, Artaxerxès fit, en effet, arrêter les travaux qui furent interrompus jusqu'à la seconde année du règne de Darius. I Esd., IV, 9-24.

MITRE (hébreu : *miṣnéfet* / *migbâ'âh ;* Septante : κίδαρις : Vulgate : *mitra, tiara*), coiffure des prêtres de l'ancienne loi dans les fonctions liturgiques. — 1° La mitre était une sorte de turban de fin lin, destiné à marquer la dignité sacerdotale de ceux qui le portaient et à leur servir de parure. Exod., XXVIII, 40; XXIX, 9; XXXIX, 28 (26); Lev., VIII, 13. Aucun détail n'est donné sur cette coiffure; mais Moïse la distingue très nettement de celle du grand-prêtre, appelée *misnéfet.* Exod., XXVIII, 4. Voir CIDARIS, t. II, col. 750; TIARE. La différence semble s'être beaucoup atténuée dans la suite des temps. La tiare du grand-prêtre est elle-même appelée κίδαρις, *mitra,* par le traducteur de l'Ecclésiastique, XLV, 14. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 3, 7, assimile l'une à l'autre la mitre du simple prêtre et la tiare du grand-prêtre. Il dit que cette dernière était faite d'une pièce d'étoffe plusieurs fois contournée sur elle-même et cousue. C'était donc un véritable turban et il en était de même de la mitre. Seulement celle-ci était plus haute et moins large. Cf. *Gem. Joma,* 12, 2; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 77; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 175. — 2° Le nom de mitre est donné par les versions à quelques autres coiffures. Judith, X, 3, se couvre la tête d'une mitre, μίτρα, *mitra,* avant d'aller trouver Holoferne. Les voiles des femmes de Jérusalem, *re'âlôt,* Is., III, 19, sont appelés κόσμος, « ornement, » dans les Septante et « mitres » dans la Vulgate. Baruch, V, 2, dit que Dieu mettra la mitre d'honneur sur Jérusalem restaurée. La droiture sert à Job, XXIX, 14, de turban, *ṣânîf, diadema,* c'est-à-dire de mitre. — Sur les *tebûlîm* babyloniens qu'Ézéchiel, XXIII, 15, mentionne sur la tête de Jérusalem et de Samarie, voir TIARE, COIFFURE, t. II, col. 828-829. H. LESÊTRE.

MITSAR (hébreu : *Miṣe'âr,* « petite (chose), » nom d'une montagne près de l'Hermon). Ps. XLII (XLI), 7. Toutes les anciennes versions ont pris ce mot pour un nom commun et l'ont traduit par « petit mont ». Septante : ὄρος μικρός ; Vulgate : *a monte modico.* Les voyageurs ont donné le nom de Petit-Hermon à une colline de la partie orientale de la plaine d'Esdrelon, mais le contexte du Psaume où est nommé *Miṣe'âr* semble montrer que cette « montagne », *har,* était près de l'Hermon. Le Psalmiste exilé exhale ainsi ses plaintes, Ps. XLII (XLI), 7 :

> Mon Dieu ! mon âme est abattue.
> Aussi je pense à toi, de la terre du Jourdain,
> De l'Hermon et de la montagne de *Miṣe'âr.*

Quelques interprètes traduisent « loin de la terre du Jourdain et loin de l'Hermon, loin de la petite montagne », qu'ils supposent être un nom donné au mont Sion ou à la colline sur laquelle le Temple était bâti. Voir Frd. Baethgen, *Die Psalmen,* 1892, p. 123.

MITYLÈNE (grec : Μιτυλήνη, latin *Mitylene*), capitale de l'île de Lesbos dans la mer Égée (fig. 298). A la fin de son troisième voyage de mission, en retournant de Macédoine à Jérusalem, saint Paul cotoya l'Asie Mineure et s'arrêta à Mitylène, venant d'Assos (t. I, col. 1138). Act., XX, 14. Le nom de Mitylène est très souvent écrit Μυτιλήνη. C'est l'orthographe des monnaies et d'un grand nombre d'inscriptions. Mionnet, *Description des médailles,* Suppl., t. VI, p. 58; *Corpus inscriptionum atticarum,* t. I, n. 52 c, 96; t. IV, p. 22, etc.

I. DESCRIPTION ET HISTOIRE DE MITYLÈNE. — Mitylène était la plus grande ville de l'île de Lesbos. Elle possédait deux ports dont l'un, au sud, qui était fermé et ne pouvait recevoir qu'une cinquantaine de navires; l'autre, celui du nord, plus vaste et plus profond, était protégé par un môle. En avant de ces deux ports était une petite île, qui formait un quartier de la ville. Mitylène était abondamment pourvu de tout. Thucydide, III, 6; Strabon, XIII, II, 2; Pausanias, VIII, 30. La beauté de la ville et la force de ses remparts étaient célèbres.



298. — Monnaie de Mitylène.

IOVΛIAN NEAN ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΥ MVTI. Tête de Julie. — ℟. KAIC[AP CEBA]CTON MYTI. Caligula, debout tenant une patère.

Horace, *Epist.,* I, XI, 17; Cicéron, *Contr. Rull.,* II, 16. Plutarque, *Pompée,* 42, parle de son théâtre et Athénée, *Deipnosoph.,* X, 24, de son prytanée; Vitruve, I, 6, dit que le vent y était violent et les changements de température très brusques. La ville actuelle (fig. 299), qui comprend environ 14 000 habitants, est peuplée pour les deux tiers de Grecs et pour un tiers de Turcs. Elle porte le nom de Métélin. La citadelle turque s'élève sur l'emplacement de l'ancienne acropole. Le port du Nord est aujourd'hui ensablé et ne peut contenir que quelques barques. La digue hellénique existe encore sur une étendue de 200 mètres; elle a près de 8 mètres de largeur.

Mitylène eut une part importante à l'établissement des Grecs à Naucratis en Égypte, Hérodote, II, 178, elle prit part à l'expédition de Cambyse en Égypte, Hérodote, III, 13-14; et à celle de Darius contre les Scythes. Hérodote, IV, 97. Pendant la guerre du Péloponèse, il est souvent question de Mitylène. Le révolte de Lesbos contre les Athéniens fut sévèrement réprimée. Les murs de Mitylène et sa flotte furent détruits et son territoire partagé entre les Athéniens. Thucydide, III, 36, 49, 50. Sous Alexandre, les Mityléniens firent un traité avec la Macédoine contre les Perses. Ils passèrent, après lui, sous le protectorat des Séleucides. Les Romains saccagèrent Mitylène parce qu'elle s'était ralliée à la cause de Mithridate. Suétone, *Cæsar,* 2. Elle fut ensuite comprise dans la province d'Asie et après avoir été embellie par Pompée, Strabon, XIII, II, 3, reçut le titre de ville libre. Pline, *H. N.,* V, 31 (39). Cf. J. Marquardt, *Organisation de l'Empire romain,* t. II ; *Manuel des Antiquités romaines,* de Th. Mommsen et S. Marquardt, trad. franç., t. IX, in-8°, Paris, 1892, p. 255, 258, 260. Telle était sa situation au temps où saint Paul y aborda. Il ne paraît pas qu'il y ait eu d'église chrétienne dans cette ville à l'époque apostolique. Voir Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* 1877, c. XX, p. 548. — Mitylène était la patrie de Pittacus, d'Alcée et de Sapho. Strabon, XIII, II, 3.

II. BIBLIOGRAPHIE. — Voir L. L. Plehn, *Lesbiacorum liber,* in-8°, Berlin, 1826; Boutan, *Mémoire sur Lesbos,*

dans les *Archives des Missions scientifiques*, t. v, 1864; A. Conze, *Reise auf der Insel Lesbos*, in-4°, Hanovre, 1865; M. C. Cichorius, *Rom und Mytilene*, in-8°, Berlin, 1888; Th. Mommsen, dans les *Sitzungsberichte der Königl. Akad. der Wissenschaften*, in-4°, Berlin, 1889, p. 953; R. Cagnat, dans la *Revue archéologique*, 3e série, t. xv, 1890, p. 143; R. Koldelvey, *Die antiken Bauresten der Insel Lesbos*, in-f°, Berlin, 1890; Pal. G. Candargy, *La végétation de l'île de Lesbos*, in-8°, Lille, 1899; W. Wroth, *Catalogue of Greek Coins of Troas, Eolis and Lesbos* (contenant les monnaies de Mitylène), in-8°, Londres, 1894, p. 184-215.

E. Beurlier.

MIZMOR (hébreu : *mizmôr;* Septante : ψαλμός; Vulgate : *psalmus*), appellation commune des Psaumes. Ps. iii, 1, iv, 1, et suivants. La racine זמר, « couper, tailler, » puis « diviser » les sons, avec l'instrument ou avec la voix, « moduler » (au sens ancien), a été appliquée à la composition, puis à la récitation chantée des vers, en même temps qu'au jeu des instruments à cordes. Ce verbe est en chaldéen l'équivalent de l'hébreu נגן, *niggên*, « toucher les cordes (avec la main), » ψάλλω, et *zimrâh* désigne dans Amos, v, 23, le son des harpes; mais ne arabe, زمر, *zamara*, s'applique particulièrement au jeu de flûte et du hautbois. Le terme *mizmôr* se rencontre parfois en apposition avec le mot *šir*, sous les formes de *mizmôr šir*, Ps. lxv, lxvii, lxviii, lxxxvii, et de *šir mizmôr*, Ps. xlviii, lxvi, lxxxiii, cviii; dont la première désignerait, d'après certains commentateurs, voir Eusèbe, *Comment. in Ps.*, t. xxiii, col. 66, la pièce chantée dans laquelle les paroles précédaient le jeu des instruments, et la seconde serait celle où le prélude musical devançait le texte. Mais la simple apposition grammaticale, qui ne constitue pas de dépendance d'un terme à l'autre, ne justifie pas cette distinction de sens que rien n'appuie par ailleurs. Voir Chant.

J. Parisot.

MNASON (grec : Μνάσων, « qui se souvient »), chrétien originaire de l'île de Cypre, qui est qualifié « d'ancien disciple » de Jésus-Christ. Il reçut saint Paul à Jérusalem dans sa maison, lors du dernier voyage de l'Apôtre dans cette ville. Act., xxi, 16. Le titre d'ancien disciple qui lui est donné indique qu'il fut un des premiers qui s'attachèrent au Sauveur. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiatique*, 1701, t. i, p. 27, le compte parmi les soixante-douze disciples. Comme ce furent les compagnons de saint Paul qui le conduisirent chez Mnason, il semble que l'Apôtre ne le connaissait pas auparavant. On ne sait rien autre chose de sa vie. Sa fête est célébrée le 14 juillet. *Acta sanctorum*, julii t. iii, 1723, p. 148-149.



299. — Mitylène. D'après *Das deustche Kaiserpaar in heiligen Lande*, in-8°, Berlin, 1899, p. 82.

MNESTHÉE (grec : Μενησθεύς), père d'Apollonius. II Mach., iv, 21. Apollonius fut un officier d'Antiochus IV Épiphane qui l'envoya en Égypte et en Palestine. Voir Apollonius 3, t. i, col. 777.

MOAB (hébreu : *Mô'âb;* Septante : Μωάβ), nom de l'un des deux fils de Lot, du peuple dont il fut la souche et du pays occupé par eux. — Ordinairement employé seul et sans complément, le nom de Moab désigne soit le pays, soit le pays avec son peuple, fréquemment le peuple seul et deux ou trois fois seulement le fils de Lot; le sens en est généralement déterminé par le contexte ou l'ensemble du récit.

1. MOAB, fils aîné de Lot. Voir Moab 2.

2. MOAB, contrée à l'est de la mer Morte, où demeurèrent le fils aîné de Lot et ses descendants, désignés sous le même nom.

I. Nom. — Le nom de Moab, le plus ordinairement employé seul pour désigner le pays, est remplacé parfois par l'expression « terre de Moab ». Ce terme se rencontre surtout dans le Deutéronome et les Juges. La formule *sedê Môâb* (ἀγρὸς Μωάβ, *regio Moabitis*), constamment usitée au livre de Ruth, semble être l'équivalent de « terre » ou « pays de Moab », bien que littéralement

elle désigne plus spécialement « la campagne de Moab » ou son haut plateau. Dans la Vulgate, l'expression hébraïque « terre de Moab » est fréquemment remplacée par le nom de *Moabitis,* « la Moabitide, » qui paraît être la transcription de la forme grecque Μωαβῖτις, employée par les Septante et par Josèphe. — Le nom de Moab fut à l'origine celui du fils de Lot, qui le transmit à ses enfants par qui il passa au pays habité par eux « Les deux filles de Lot, dit l'Écriture, conçurent de leur père et l'aînée enfanta un fils qu'elle nomma Moab; c'est le père de Moab. » Gen., XIX, 36-37. Les Septante et la Vulgate traduisent : « C'est le père des Moabites; » on pourrait entendre encore, d'après l'analogie d'autres passages : « C'est par lui que fut peuplé le pays de Moab. » — Le nom de Moab, selon Josèphe se fondant sur le récit biblique, signifie « du père », ἀπὸ πάτρος (מֵ-אָב *mê-'âb*). *Ant. jud.,* I, XI, 5. Cette étymologie a été défendue par de Wette, Tuch et plusieurs autres. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 775. L'orthographe du nom de Moab employée par les anciens Moabites semble favorable à cette interprétation. Dans l'inscription de la stèle de Dibân, le nom est constamment écrit מאב, *Mâb,* lig. 1, 2, 5, 6, 12, 20, et peut être vocalisé מֵאָב. Les Arabes ont conservé la forme مآب ou مَاب, *Maâb* ou *Mâb.* Les inscriptions cunéiformes transcrivent le nom d'une manière identique, *Ma-'-ab, Ma-'-a-ab;* mais on trouve aussi *Mu-'-a-ba* et *Ma-'-ba.* Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 1883, p. 140, 257-355. La transcription araméenne Μώβα, fréquemment employée depuis le IIIe siècle, paraît empruntée aux Assyriens. Voir d'autres étymologies dans Gesenius, *Thesaurus,* p. 775. — Selon les critiques rationalistes, pour qui le récit biblique est une simple légende, Moab fut originairement un simple nom de lieu, indiqué par מ, et dérivé de la racine יָאַב, *yâ'ab* (*avide desiderant*), signifiant *terra desiderabilis,* « pays plein de charmes. » Cf. Cheyne, *Encyclopedia biblica,* Londres, t. III, col. 3164. Cette étymologie, déjà soutenue par Maurer, est contestée par Gesenius, comme une conjecture sans fondement. *Thesaurus,* p. 775.

II. GÉOGRAPHIE. — *I. LIMITES ET ÉTENDUE.* — Le nom de « terre » ou « pays de Moab », dans la Bible et l'histoire, a une double signification ou extension: tantôt il s'applique seulement à la partie de la contrée possédée par le peuple de Moab au moment de l'arrivée de Moïse et des Hébreux et conservée par lui tout le temps de la période biblique et de son existence comme peuple distinct; tantôt il comprend toute l'étendue du territoire occupé par les Moabites avant la conquête que fit d'une partie le roi amorrhéen Séhon et qu'ils reprirent sous les rois schismatiques d'Israël. Dans le premier sens, c'est le pays de Moab proprement dit, celui qui fut l'héritage inaliénable du peuple issu du fils aîné de Lot, et qu'il n'était pas permis aux Israélites de toucher, Deut., II, 18-19; dans le second sens, c'est le pays de Moab historique ou de fait pour une longue période de l'histoire.

1° *Moab dans son sens restreint.* — 1. *Frontière septentrionale.* — Le pays de Moab, dans sa signification stricte, était tout entier au sud de l'Arnon qui formait sa frontière septentrionale. Cette rivière, au moment où les Israélites s'avançaient vers la Terre Promise, séparait Moab des Amorrhéens. Num., XXI, 13; cf. 26. L'Arnon devint la frontière entre Israël et Moab après la conquête par les Hébreux du royaume de Séhon. Num., XXI, 25, 26; Deut., II, 24, 36; III, 8, 12, 16; IV, 48; Jos., XII, 1, 2; XIII, 9, 16; Jud., XI, 18, 22. La même frontière était revendiquée par Jephté, comme la frontière légitime et constante entre Israël et Moab, depuis la conquête faite sur Séhon jusqu'alors, trois siècles plus tard. Jud., XI, 18-26. Elle l'était encore ou l'était redevenue au temps du roi Jéhu. IV Reg., X, 33. — L'identité du *Môdjeb* actuel avec l'antique Arnon, reconnue déjà par le livre de Josué ou Chronique des Samaritains (c. I, et XLII, édit. Juynboll, Leyde, 1848, p. 130 et 179), proposée par le rabbin Estôri, *Caftor va-Phérach,* Jérusalem, 1897-1899, p. 632, et fondée sur des données incontestables, est universellement acceptée aujourd'hui.

2. *Frontière méridionale.* — La frontière méridionale du pays de Moab passait près de *'Iyyim,* appelée aussi *Iyyê hâ-'Abârim,* dans la Vulgate Ijeabarim, et située à deux stations ou deux journées de marche au nord de Phunon. Les Israélites, en effet, « étant partis de Phunon vinrent camper à Oboth, et d'Oboth ils vinrent à *'Yyyê hâ-'Abârim* sur la frontière de Moab. » Num., XXXIII, 43-45. Phunon a été reconnue en septembre 1896, par le Dr A. Musil, dans le *Khirbet Feinân,* situé à quarante kilomètres environ au sud de *Tafiléh.* Cf. *Al Bachir,* journal arabe de Beyrouth, 20 décembre, 1897, et la revue *Al Machriq,* Beyrouth, 1898, p. 211-212. A quatre kilomètres au nord de *Tafiléh* est une ruine désignée dans la carte de Kiepert, Berlin, 1877, sous le nom de *'Aime* et du nom de *'Ime* dans d'autres cartes. Cette localité semble être le *'Iyyim* de la Bible. Le Deutéronome paraît d'ailleurs (cf. I, 1, et II, 9) placer Thophel dont *Tafiléh* rappelle évidemment le nom, près de la même frontière de Moab et, dans tous les cas, la distance indiquée entre Phunon et *'Iyyim* nous amène encore dans la même région. Or, à peu de distance au nord de *'Aiméh,* on descend dans une vallée profonde et abrupte connue aujourd'hui des Arabes sous le nom d'*ouad'el-Hasâ* ou *el-'Ahsâ :* il paraît très probable que c'est là l'antique frontière méridionale du pays de Moab. Les palestinologues modernes identifient assez communément cette vallée avec le torrent de Zared franchi par les Israélites après la station de *'Iyyim.* Num., XXI, 12; cf. Deut., II, 13-14. Voir ZARED. — Le territoire de Moab est également prolongé jusqu'à cette vallée par Isaïe. Annonçant les châtiments dont le Seigneur va frapper Moab, le prophète nous montre ce peuple en fuite « jusqu'à *Sô'ar* », les eaux de Nemrim desséchées et les habitants du pays portant les épaves du pillage au *nahal hâ-'Arâbim.* Is., XV, 5-7. — La vallée des *'Arâbim,* « des Arabes, » suivant les Septante (φάραγγα Ἄραβας), « des Saules, » d'après la Vulgate, pour d'autres interprètes, aurait été dans le texte primitif « la vallée des *'Abârîm* », près de *'Iyyim,* sur la frontière de Moab, que franchirent les Israélites pour pénétrer dans le désert à l'est de ce pays. Ce nom lui aurait été donné à la suite de ce passage et le nom d'*'Arâbim,* serait une mauvaise lecture des copistes, qui auraient confondu les lettres *b* et *r,* à peine différentes dans l'ancienne écriture hébraïque. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, si « les eaux de Nemrim » du prophète ne sont pas différentes, et les indications d'Eusèbe le supposent, de la rivière de l'*ouadi Nemeirâ* actuel que l'on rencontre à quinze kilomètres au sud du Kérak, la frontière de Moab est reculée par là au delà du bassin de cette rivière, c'est-à-dire jusqu'à l'ouadi *el-Hasâ,* la première vallée plus au sud. — Le site attribué à *Ṣô'ar,* la Ségor de la Vulgate, nommée Ζωὰρ et Ζωάρα par les Septante et d'autres écrivains, justifie cette induction. Josèphe, *Bell. jud.,* IV, VIII, 4, indique, en effet, cette vallée à l'extrémité du lac Asphaltite et en Arabie, c'est-à-dire à l'extrémité sud-est de la mer Morte. Eusèbe et saint Jérôme la placent au sud de « Nemrim dont parlent les prophètes Isaïe et Jérémie dans leurs visions contre Moab ». *Onomastic.,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 298, 299. La carte mosaïque de Médaba la représente, à l'orient de la mer Morte et vers son extrémité. Les auteurs arabes sont unanimes à lui attribuer la même situation. Ces indications nous amènent nécessairement à l'*ouad' el-Hasâ.* A sa sortie des montagnes, la rivière qui suit l'ouadi forme, dans le *Ghôr Ṣâfiéh,* un delta dont un des bras va se jeter dans la mer Morte exactement à son

extrémité sud-est, et l'autre plus au sud va se perdre dans la *Sebkhah*. *Ṣô'ar* devait se trouver soit près du premier embranchement, au nord, soit dans l'espace compris entre ces deux bras, dont le plus méridional marquait probablement de ce côté la frontière de la terre de Moab, au temps d'Isaïe. — Un autre argument montre cette frontière au même endroit au temps de Josèphe. Pour l'historien juif, la Gabalène (Γοβολίτις ou Γαβαλιτις), *Ant. jud.*, II, I, 1; cf. IX, IX, 1, est identique à l'Idumée ou une de ses divisions. Or, la Gabalène ou Gabalitide n'est pas différente du Gebâl des Arabes, dont la frontière septentrionale, qui la sépare du pays de Kérak et de Maâb, est précisément l'*ouad' el-Ḥasâ*. Cf. Ibn Khordabéh, *Kitâb el Masâlik ou el-Mamâlik*, édit. Goeje, Leyde, 1889, p. 56; El-Dimisqi, *Cosmographie*, édit. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866, p. 213; A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 67; Burkhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-8°, Londres, 1822, p. 400-402. — De ces diverses données il résulte que la frontière méridionale de Moab partait de l'extrémité de la mer Morte ou de la partie montagneuse qui lui fait suite et se confondait, selon toute probabilité, avec l'*ouad' el-Ḥasâ* des Arabes; il apparaît encore que depuis les temps les plus reculés jusqu'au Ier siècle de l'ère chrétienne et plus bas, elle demeura constamment la même.

3. *Frontière orientale.* — La frontière orientale de Moab était formée par le désert appelé, Deut., II, 8, « le désert de Moab, » et qui se développe à l'est jusqu'à l'Euphrate. Les Israélites, après avoir stationné à *'Iyyim*, près de ce « désert qui est en face de Moab, à l'orient », passèrent le torrent de Zared, selon toute apparence l'*ouad' el-Ḥasâ* actuel, en face de *'Iyyim* et de Thophel, au sud-est du territoire de Moab, là où la vallée commence à s'en éloigner. Moïse et son peuple avaient la défense de ne point toucher au territoire de Moab et de ne point y pénétrer contre le gré de ses habitants, et ceux-ci leur en avaient refusé l'entrée et le passage; ils suivirent le désert qui longe le pays, en le remontant jusqu'à l'Arnon. Num., XXI, 11; XXXIII, 44; Deut., II, 8, 13-14; Jud., XI, 17-18. La ligne où devait cesser l'occupation effective de Moab et où commence le désert se confond à peu près avec le chemin suivi chaque année par le grand pèlerinage musulman se rendant de Damas à la Mecque.

4. *Frontière occidentale.* — Tout le pays s'étendant entre le *Môdjeb* et le *Ḥasâ* est bordé, à l'occident, par la mer Morte, qui a toujours dû être, de ce côté, sa frontière naturelle.

5. Le pays de Moab ainsi limité mesure, dans sa plus grande longueur du nord au sud, environ soixante kilomètres, et dans sa largeur d'ouest à est, de la mer Morte au chemin du *hadjj*, environ quarante kilomètres. Sa superficie, si l'on tient compte des accidents du terrain, peut être de près de 4500 kilomètres carrés.

2° *Moab dans son extension la plus grande.* — 1. *Frontières orientale et occidentale.* — Dans sa plus grande étendue, le pays de Moab, outre la région au sud de l'Arnon dont nous venons de parler, a embrassé une portion considérable de la contrée située au nord de l'Arnon et comprise entre cette rivière et le Jaboc. Cf. Num., XXI, 26-30; Deut., I, 5. — Cette partie, ainsi que la première, était bornée du côté de l'orient par le désert sur le bord duquel passe le chemin du pèlerinage de la Mecque et qui est appelé, Deut., II, 26, « désert de Cadémoth, » de la ville de ce nom, située sur ses confins. Les villes de Jassa et de Méphaath, indiquées avec la précédente, se trouvaient également sur la limite de ce désert. Cf. Num., XXI, 23; Jos., XIII, 18; Jer., XLVIII, 21, et Eusèbe, *Onomastic.*, 1862, au mot Μηφαάθ, p. 288. — Les Araboth de Moab, c'est-à-dire la partie inférieure de la vallée du Jourdain qui appartint au peuple de Moab, aboutissait en face de Jéricho au Jourdain : ce fleuve devenait ainsi, jusqu'à la mer Morte qui la continuait, la frontière occidentale de cette partie du pays de Moab. Cf. Num., XXII, 1; XXVI, 63; XXXIII, 48-49; XXXV, 1; XXXVI, 13; Deut., XXXIV, 1, 8; Jos., XIII, 32.

2. *Frontière septentrionale.* — La frontière septentrionale n'est pas déterminée d'une manière précise et elle a plusieurs fois varié. Au temps les plus reculés, elle passait au nord d'Hésébon et des villes de sa dépendance, qui, avant la conquête de Séhon, appartenaient à Moab, Num., XXI, 25-30; elle se trouvait ainsi entre le territoire de ces villes d'une part, et celui de Jazer et les villes groupées autour de cette dernière qui formaient le territoire limitrophe des Ammonites, en face de Rabba (*'Ammân*) et qui furent conquises par Moïse après Hésébon. Cf. Num., XXI, 32; Jos., XIII, 25. Cette frontière se confondait vraisemblablement avec la vallée nommée aujourd'hui *ouadi Nâ'ûr* qui se trouve à peu près à égale distance entre le *Khirbet Ṣâr*, située au nord, assez communément identifiée avec Jazer et dont le site doit, en toute hypothèse, se chercher dans la région, et *Ḥesbân*, l'antique Hésébon, située au sud, à neuf kilomètres de cette dernière ruine. Dans la vallée du Jourdain, la frontière était sans doute formée par l'*ouadi Nimrin* actuel, limite naturelle, au nord de la région inférieure cultivable de la vallée du Jourdain, où se trouvent aujourd'hui les localités de *Sûeiméh, Tell-Râmeh* et *Kefrein*, identifiées avec Bethjésimoth, Betharam et Abelsatim, désignées comme villes des Araboth de Moab. Cf. Num., XXXIII, 49. Cet *ouadi* passe au nord et non loin du *tell Nimrim* qui lui donne son nom et est le site peu contestable de Nemra ou Bethnemra. Cette dernière ville n'est point indiquée avec les précédentes comme ville des Araboth; mais isolée du côté du nord de toute autre localité par un terrain pierreux et stérile, elle n'a pu être séparée de ses voisines, et son territoire appartient en quelque sorte nécessairement à celui des Araboth de Moab dont il forme l'extrémité septentrionale. — Le roi Mésa, quand il reconquit la contrée au nord de l'Arnon, ne put cependant reporter la frontière au delà de Médaba, car ni Hésébon, ni les villes des Araboth ne sont nommées dans son inscription de la stèle de Dibân, parmi les cités rendues par lui au pays de Moab. — Au temps des prophètes Isaïe et Jérémie, Moab avait repris ses anciennes limites. Parmi les localités de Moab nommées par le premier, XV, 4, à côté d'Hésébon on trouve Éléalé, l'*el-Al* actuel, situé au nord de *Ḥesbân*. Jérémie cite en outre, XLVIII, 21, Méphaath, dont le nom, un peu modifié par le temps, a été retrouvé naguère dans celui de *Nef'a*, donné à une ruine distante de quatorze kilomètres environ au nord-est de *Ḥesban*. Cette localité était sans doute la plus reculée au nord du territoire de Moab limitrophe de ce côté au pays des fils d'Ammon, dont la capitale était à peine éloignée de dix kilomètres de Méphaath. La partie du territoire de Moab, au nord de l'Arnon, ainsi limitée, offre une étendue d'environ cinquante kilomètres en longueur du nord au sud, et de quarante-cinq en largeur, d'ouest à est : elle était à peu près égale à la partie située au sud et les deux réunies avaient une longueur totale de cent dix kilomètres environ et une superficie approximative de neuf mille kilomètres carrés. Le pays de Moab, dans sa plus grande étendue, commençait au 31° de latitude nord et se prolongeait jusqu'au 31° 55', et du 33° 10' de longitude est de Paris jusqu'au 33° 45'.

3. L'étendue générale du pays de Moab serait plus considérable encore, d'après la traduction de la Vulgate, Num., XXII, 1 : [*Filii Israël*] *castrametati sunt in campestribus Moab, ubi trans Jordanem Jericho sita est.* D'après cette interprétation, il faudrait rattacher à Moab toute la région à l'occident du Jourdain où se trouve Jéricho. Les Septante traduisent : « ils campèrent à l'occident de Moab, non loin du Jourdain, près de Jéricho, παρενέβαλον ἐπὶ δυσμῶν Μωὰβ παρὰ τὸν Ἰορδάνην κατὰ Ἰεριχώ. Les massorètes lisent : « ils campèrent aux *'arbôth* de Moab, au delà du Jourdain de Jéricho. » L'his-

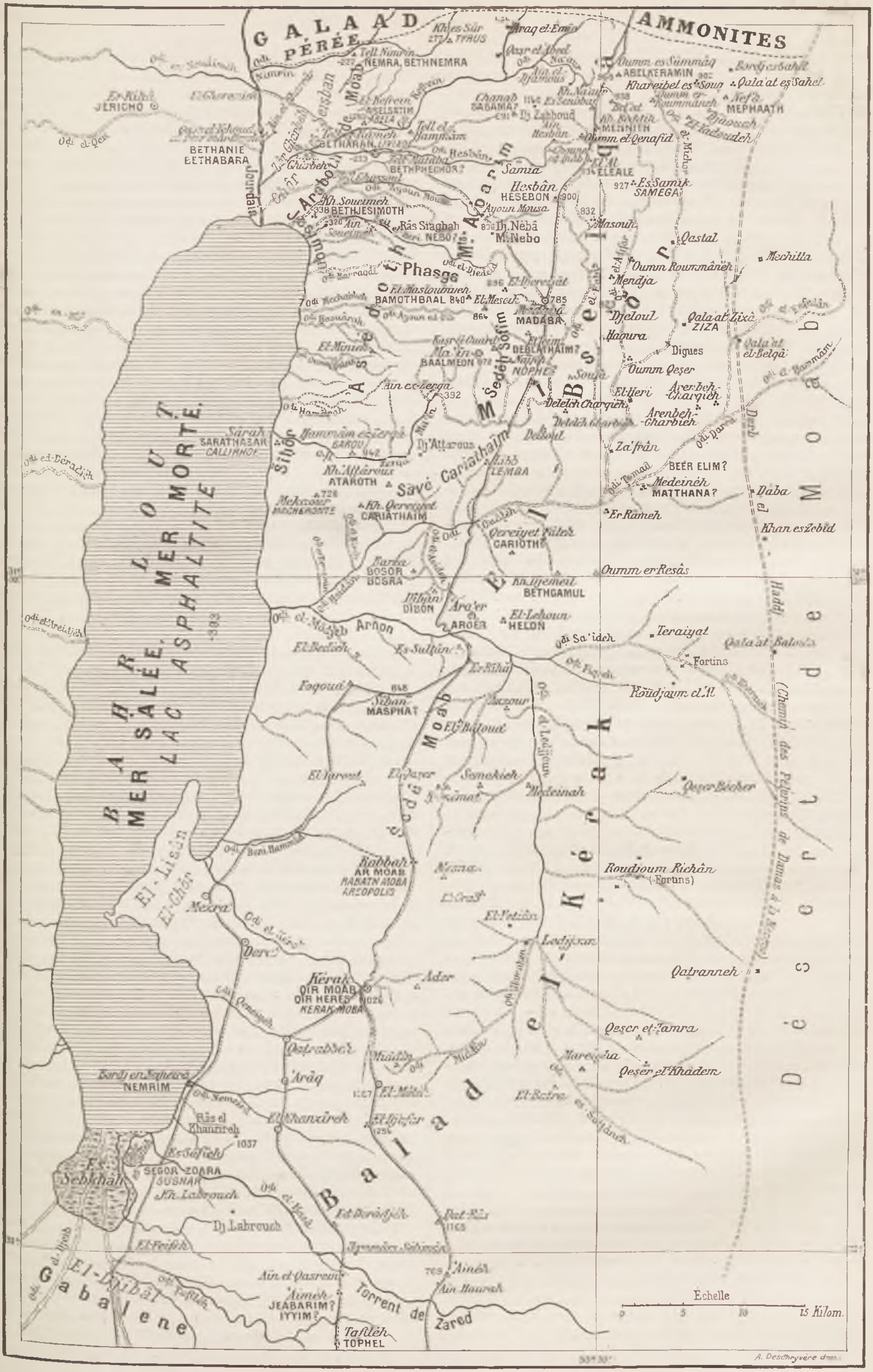
toire, le contexte, et les deux versions elles-mêmes dans les autres endroits où se retrouvent les mêmes expressions : *be-ʿarbôt Môâb mê-êber le-Iardên Ierêhô,* justifient la lecture massorétique; les deux traducteurs se sont trompés en faisant de Jéricho le complément local non du Jourdain, mais du verbe « camper ». Les Septante ont confondu en outre, ici, *be-ʿarbôt*, nom de lieu, avec la locution adverbiale « à l'occident ». Ces erreurs incontestables ne peuvent être prises en considération pour la détermination des limites et de l'étendue du pays de Moab.

II. DIVISIONS ET DESCRIPTION. — 1° *Division générale.* — Le pays de Moab, pris dans son ensemble, est naturellement divisé, par la gigantesque fissure appelée la vallée d'Arnon, en deux parties, qui, à cause de leur position respective, peuvent être appelées, l'une Moab méridional, l'autre Moab septentrional. La première partie, appelée encore au xve siècle *Maâb,* est connue aujourd'hui sous le nom de « pays de Kérak », *belad el-Kérak;* la seconde est comprise pour sa plus grande partie, dans l'appellation de *Belqâ*, qui, d'après les Arabes, signifierait le « pays de Balaq », nom du roi de Moab bien connu qui appela Balaam. Jusque vers le xive siècle le nom de *Belqâ* désignait toute la contrée depuis le *Zerqâ* (Jaboc) jusqu'au delà du Kérak, non compris le Ghôr ou vallée du Jourdain. Cf. Et-Tahiry, *Syria descripta,* édit. Rosenmüller, Leipzig, 1828, p. 18; Yaqût, *Géographie,* édit. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. I, p. 710. Peu différentes par leur caractère physique, les deux parties de Moab le sont profondément par le caractère moral que leur a imprimé leur destin particulier politique, historique et religieux. — Tandis que Moab méridional demeure la possession constante des Moabites depuis leur origine jusqu'à leur dispersion en tant que peuple, Moab septentrional passa par les vicissitudes les plus diverses. Propriété primitive de Moab, cette partie passe aux mains de Séhon qui en fait un royaume amorrhéen; les Hébreux le lui enlèvent peu après pour en faire la part de deux de leurs tribus, celles de Ruben et de Gad. Disputée plus tard entre les rois d'Israël et de Moab, ceux-ci finissent par la réunir à leur territoire. Reprise en grande partie par les Juifs, à cause d'eux, elle subira le choc terrible des Romains. Dans le déroulement de ces faits, elle tient constamment attachés sur elle les regards de l'histoire, tandis que Moab méridional n'apparaît qu'accidentellement. Mais ce qui distingue surtout chacune de ces deux parties, c'est la diversité de leur importance au point de vue religieux. Sans doute la partie méridionale n'est pas sans une supériorité relative par rapport aux autres nations, à cause de la parenté des ancêtres de son peuple avec les patriarches hébreux, et à cause de son voisinage de la Terre Promise et de ses relations avec Israël; elle ne reste pas moins confondue avec le commun des pays profanes et demeure comme eux constamment souillée par les erreurs et les ignominies de l'idolâtrie. Il en est tout autrement de la partie septentrionale. Incorporée par la conquête de Moïse à l'héritage du peuple de Dieu, elle devient partie intégrante de la Terre Sainte, et sanctifiée par le culte du vrai Dieu, elle acquerra elle-même un caractère sacré. Des souvenirs nombreux et grands se rattachent d'ailleurs à elle. Pour l'Ancien Testament ce sont d'abord ceux de la dernière période de la vie du législateur d'Israël; sa conquête, ses instructions suprêmes à son peuple, sa bénédiction aux douze tribus et sa mort sur le mont Nébo; puis le souvenir non moins illustre de l'ascension d'Élie. Pour le Nouveau Testament, c'est le souvenir de la prédication de Jean-Baptiste et de sa mort, du baptême du Sauveur et de son dernier séjour avant sa Passion. La mémoire de ces faits donne au pays septentrional de Moab un reflet de gloire et le couronne d'une auréole de sainteté dont l'éclat ne le cède pas à celui des saints lieux les plus célèbres et les plus vénérés.

2° *Division d'après le caractère physique.* — Le pays de Moab, dans son ensemble, tant au sud de l'Arnon ou du *Môdjeb* qu'au nord, est formé de trois régions s'étendant parallèlement dans le sens de la longueur du pays du nord au sud et complètement différentes l'une de l'autre par l'aspect comme par la nature : une région de haut plateau ou de plaine, une région accidentée ou de montagnes et une partie basse et déprimée.

1. *Le haut plateau.* — Il est ordinairement nommé *sedêh Môâb,* « la campagne de Moab. » Ainsi Gen., XXXVI, 35; Num., XXI, 20; Ruth, IV, 3; I Par., I, 46; VIII, 8; ou bien, au pluriel, *sedê Môâb,* « les champs de Moab, » Ruth, I, 1, 2, 22; II, 6; l'un et l'autre rendus par τὸ πεδίον Μωάβ ou ἀγρὸς Μωάβ dans les Septante et par *terra Moab, regio Moab, Moabitis,* dans la Vulgate. Appliqué tantôt à la portion septentrionale, tantôt à la méridionale, ce nom, on n'en peut douter, était primitivement donné en général à tout le plateau. Jérémie, XLVIII, 8, semble attribuer la même extension au nom *ham-Mišôr,* « la plaine. » Voir MISOR 1, col. 1132. Entre la conquête de Moïse et la réoccupation de la partie septentrionale par les Moabites, le nom de *Mišôr* était particulièrement affecté à cette partie, soit d'une manière générale, soit en le précisant par le nom d'une des villes principales de la région, comme le *Mišôr* [de] *Mêdâbaʾ*. Cf. Deut., III, 10; Jos., XIII, 9, 17, 21 (texte hébreu). La portion de la plaine où fut la ville de Cariathaïm a été désignée du nom de Savé Cariathaïm, hébreu : *Sâvêh Qiriâtâim,* « le plateau de Cariathaïm. » Gen., XIV. 5. Une autre portion, dans le voisinage de Bamoth et au haut du Phasga, était appelée *sedêh Ṣôfim,* « la campagne des sentinelles, » Vulgate : *locus sublimis.* Num., XXIII, 14. — Le plateau de Moab forme une large bande d'environ 30 kilomètres, s'étendant, du nord au sud, dans toute la longueur du pays, du côté de l'est, sur la lisière du désert oriental. Son altitude moyenne, comme celle du haut plateau de l'Asie occidentale dont il est le terme, est de 7 à 800 mètres. Son sol est ondulé, dominé çà et là de collines généralement en forme de mamelons, dont la base calcaire n'est que partiellement recouverte de terre végétale. Au nord de l'Arnon, le point appelé *Umm el-Djereisât,* à l'ouest de Médaba, a 896 mètres d'altitude, *Maʿîn* 872, *Djelûl* 823; *Hes bân* 900, *El'âl* 934, *es-Samik* 927, *Umm es-Summâq,* sur la limite septentrionale, en a 968; plus à l'ouest, le *Djébel Zabbûd* a 1 140 mètres d'altitude. Au sud de l'Arnon, le plateau s'élève graduellement et plusieurs de ces sommets ont une élévation de 1100 à 1200 mètres au-dessus du niveau de la mer Méditerranée et de 1500 à 1600 au-dessus du niveau de la mer Morte. Ainsi *Kérak* est à 1026 mètres d'altitude, *el-Môtéh,* plus au sud, à 1167 mètres, *Dat-Râs* à 1165 et *el-Djaʿfar* à 1254, c'est-à-dire à 1647 mètres au-dessus de la mer Morte. Le fond du plateau est une terre de couleur d'un brun plus ou moins sombre, d'une épaisseur de trois à quatre mètres et d'une grande fertilité. — Le plateau de Moab est sillonné par une multitude de ravins, dont les principaux, l'*ouadi Môdjeb,* l'*ouadi Ledjjûn,* l'*ouadi Saʿideh,* l'*ouadi Fiqréh,* l'*ouadi Ouâléh,* immenses fissures aux parois escarpées, se creusent jusqu'à 6 ou 700 mètres au-dessous du niveau de la plaine, en précipices d'un aspect à la fois terrible et grandiose. La plupart se ramifient au Môdjeb, ceux du sud en se joignant à l'*ouadi Ledjjûn,* qui traverse la plus grande partie du plateau méridional en se dirigeant du sud au nord, pour rejoindre le *Môdjeb* en face de *Arâʿér.* Au nord, le plus grand nombre sont les confluents de l'*ouadi Ouâléh,* qui coupe le plateau septentrional en diagonale pour s'unir, sous le nom d'*ouadi Ḥeidân,* au *Môdjeb,* à 4 kilomètres en amont de son embouchure. Les autres rejoignent les vallées moins importantes du *Zerqâ-Maʿîn,* au nord, de *Kérak,* de *Nemeirâ* et d'*el-Ḥasâ,* au sud.

2. *La région accidentée.* — En s'approchant de la grande dépression du Ghôr, le plateau qui forme la par-



300. — Carte (sans les montagnes) du pays de Moab.

tie principale de Moab, s'affaisse brusquement et s'incline en une pente rapide. En se précipitant vers la vallée du Jourdain ou vers la mer Morte, les torrents de l'hiver ont creusé à travers les terres et les rochers une multitude infinie de sillons qui ont formé une série de chaînes de collines, orientées d'est à ouest, et se succédant parallèlement dans toute la longueur du pays. Ces monts aux pentes accessibles, bien que parfois assez raides et glissantes dans leur partie la plus septentrionale, au-dessus de la vallée du Jourdain et le long du plateau supérieur, sont encore généralement couverts de terre où la végétation peut se développer; mais ils deviennent de plus en plus abrupts, sauvages et stériles à mesure qu'ils se rapprochent de la mer Morte. Le long de son rivage ce sont des masses [rocheuses de grès jaunes et rouges et de porphyre, d'épaisses coulées de lave, ou de noirs monceaux de pierres volcaniques, quelquefois séparés de distance en distance les uns des autres par de profondes crevasses à parois perpendiculaires de 100 à 200 mètres de hauteur et à peine larges de 10 mètres. — La superficie de cette région, trop accidentée pour pouvoir être mesurée avec précision, peut être estimée à la moitié de celle du plateau. — Cette longue lisière, formée ainsi d'une succession de groupes informes de collines tourmentées et entrecoupées de ravins et de gouffres, généralement d'altitude inférieure à l'altitude moyenne du plateau, ne pourrait qu'improprement être appelée une chaîne de montagnes, bien que de l'occident elle en ait l'aspect; les Israélites semblent l'avoir désignée sous le nom général d'*asédoth* (*'ašdôt*, plur. de *'éšéd* ou *'ased*). Le nom de *éšéd han-nehâlim* (Vulgate : *scopuli torrentium*), Num., XXI, 15, désigne précisément les escarpements des vallées de Moab. « Comme il est arrivé à la mer Rouge, ainsi [est-il advenu] aux torrents de l'Arnon, *les escarpements des torrents* se sont inclinés pour laisser [les fils d'Israël] s'arrêter à Ar et se reposer sur le territoire de Moab. » L'appellation d'Asédoth de Phasga employée pour désigner la portion accidentée de territoire s'élevant au-dessus de la mer Morte et au nord de l'Arnon, suppose l'usage de désigner de ce nom d'*Asédoth* toute la région ainsi accidentée de Moab, dont les parties étaient déterminées par des appellations spéciales. Les contreforts escarpés de la chaîne des monts du Judée formant la muraille occidentale du bassin de la mer Morte, furent également, aux temps anciens, désignés sous le nom d'Asédoth. Cf. 1° Deut., III, 17 (Vulgate : *radices montis Phasga*); (*Asedoth*), IV, 49 (*radices montis Phasga*); Jos., XII, 3 (Vulgate : *Asedoth, Phagga*); XIII, 20 (*Asedoth, Phasga*); 2° Jos., X, 40; XII, 8 (Vulgate : *Asedoth*). Pour n'être pas confondus avec ceux-ci, les contreforts escarpés du haut plateau de Moab devaient être appelés les Asédoth « de l'orient », *mizrâhâh* (Vulgate : *contra orientem*), Deut., III, 17, ou « les escarpements orientaux ». — La partie inférieure bordant la vallée du Jourdain et la mer Morte est nommée « la montagne de la vallée », *har hâ-'émêq, mons convallis*. Jos., XIII, 19. — Le massif des monts compris entre l'*ouadi Ḥesbân*, au nord, et *l'ouadi Zerqâ-Ma'in*, au sud, et par où passèrent les fils d'Israël, pour atteindre le Jourdain et la Terre Promise, fut connu sous le nom de monts Abarim. Voir ABARIM (MONTS), t. I, col. 16-17. Parmi les sommets du massif, on trouve mentionné « le mont Nébo, dans la terre de Moab, en face de Jéricho ». Deut., XXXII, 49; cf. Num., XXVII, 12; XXXIII, 47-48. Son nom s'est conservé jusqu'aujourd'hui dans celui de *Djébel Nébâ*, donné à un sommet de 806 mètres d'altitude, situé à 8 kilomètres au nord-ouest de Mâdaba. Voir NÉBO (MONT). [Non loin se trouvait « le sommet de Phasga », *r'ôš hap-Pisgâh*, dont le nom semble avoir servi à désigner un sommet particulier, Num., XXIII, 14, le groupe de collines dont cette hauteur était environnée et tout le massif dominant la mer Morte au nord-est. Cf. Deut., XXXIV, 1; Num., XXVII, 12; XXI, 20; XXXIII, 47. Le sommet du Phasga était au sud du Nébo et dominait la partie méridionale de la vallée du Jourdain, appelée jadis Jésimon, dont la ville de Bethjésimoth semble avoir pris le nom. Cf. Num., XXI, 20, et XXIII, 14. Voir JÉSIMON, t. III, col. 1400. Ces derniers noms se reconnaissent dans celui de *Sûeiméh*, donné à une source et à une ruine situées toutes deux vers la pointe nord-est de la mer Morte. Le sommet de Phasga pourrait être la hauteur connue sous le nom d'*el-Maslûbieh*, dont l'altitude est de 840 mètres et qui se dresse en face du Nébo, au sud, de l'autre côté de l'*ouad' edj-Djedeid*. Voir PHASGA. Le Nébo et le Phasga sont les seuls sommets de la région montagneuse de Moab dont l'Écriture fasse particulièrement mention. — Elle parle encore de deux vallées de cette région montagneuse, mais sans les désigner par des noms spéciaux, la vallée près de Phasga, dominant le Jésimon et où campèrent les Hébreux avant de descendre à la vallée du Jourdain, Num., XXI, 20, et « la vallée dans la terre de Moab, devant Bethphégor », où fut enseveli Moïse. Deut., XXXIV, 6. La première peut être identifiée assez probablement avec l'*ouad' edj-Djedeid* et la seconde paraît être l'*ouadi 'Ayûn Mûsâ*. « La vallée des passants, » *gê hâ 'Obrîm* (*vallis viatorum*) dont le nom pourrait être vocalisé *gê hâ-'Abârîm*, indiquée par le prophète Ézéchiel, XXXIX, 11, à l'orient de la mer, appartient sans doute à ce district. — Au temps du Sauveur, on désignait toute la région accidentée de Moab, depuis Liviade à Zoar, du nom de monts de Moab ou d'Arabie et le nom de « montagne de fer » paraît avoir été plus spécialement donné au pâté de rochers volcaniques qui domine la mer Morte. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, v, 2; *Bell. jud.*, IV, VIII, 2.

3. *La plaine inférieure*. — Située au pied des hauteurs, à 1100 mètres au-dessus du niveau moyen du plateau et à plus de 300 au-dessous du niveau de la mer Morte, par la singularité de cette dépression, par son climat, par sa flore et ses produits, cette région, qui appartient à la vallée du Jourdain et aux rivages de la mer Morte, diffère essentiellement des deux autres, dont elle est la plus occidentale. Comprise dans la dénomination générale de « cercle du Jourdain », *kikkâr hay-Yardên*, Gen., XIII, 10, 11, ou de « vallée des Bois », *'Éméq has-Siddîm*, Gen., XIV, 3, ou simplement de « la Vallée », Jos., XIII, 19, elle a dû être spécialement appelée 'Arabâh de Moab, du nom donné à la vallée du Jourdain. Dans l'hypothèse de la formation de la mer Morte postérieurement à la catastrophe de Sodome, cette région, comprise entre le Jourdain à l'ouest et la montagne à l'est, se serait étendue primitivement, du nord au sud, de Bethnemra à Bala, appelée plus tard Ségor. C'est une étendue de 100 kilomètres sur une largeur moyenne de 7 kilomètres. Même avec ces 700 kilomètres carrés de superficie, cette partie aurait été encore la moindre du pays de Moab, bien que près de trois fois environ plus étendue que ce qui en demeurait quand Moïse et les Hébreux vinrent camper dans cette région, au nord de la mer Morte. A cette époque, la partie basse se rattachant au pays de Moab se composait comme aujourd'hui de quatre morceaux ou districts principaux : 1° la partie inferieure de la vallée du Jourdain, à l'extrémité septentrionale de la mer Morte, 2° le territoire de *Ṣârah*, 3° la petite péninsule du *Lisân* actuel, à l'issue de la vallée de Kérak, et 4° le district appelé maintenant *Ghôr eṣ Ṣâfiéh*, à l'extrémité méridionale de la mer.

1) Le premier territoire, le plus important des quatre, est fréquemment mentionné sous le nom d'Araboth de Moab, *'Arbôt Moab, campestria Moab*, « la plaine [inférieure] de Moab. » Il est désigné aujourd'hui du nom spécial de *Ghôr Ṣeiṣbân* et sa portion la plus occidentale, en face de Râméh, de celui de *Zôr Ghârbéh*, radicalement semblable au nom de *'Arabâh*, avec lequel il pourrait n'être pas sans rapport. Sa longueur, de l'*ou-*

adi Nimrîn à la mer Morte, ne dépasse pas 15 kilomètres, et sa plus grande largeur est à peine de 13 kilomètres. Il est plat, légèrement incliné vers le Jourdain et la mer Morte. Sa dépression au point de jonction de l'*ouadi Ḥesbân* avec l'*ouadi Kefrein,* qui est à peu près au centre, est de — 338 mètres. Le sol, formé d'une terre noire, est généralement très fertile.

2) Le second district est situé à 20 kilomètres au sud du précédent et de l'extrémité septentrionale de la mer Morte ou de *Sûeiméh,* et à moins de 3 de l'embouchure du *Zerqâ Ma'in.* Le nom actuel de *Ṣârah* peut rappeler celui de la ville de Sarathasar, hébreu : *Sérét has-Šaḥar,* Jos., XIII, 19, qui rappelle lui-même le nom de la localité traduit Καλλιρόη par Josèphe. Cette induction est confirmée par la carte mosaïque de Médaba. Sur cette carte, au bord de la mer Morte, à l'ouest d'une montagne où se lit le nom de [B] ΑΡΟΥ, entre deux vallées dont l'une, au nord, ne peut être différente du *Zerqâ Ma'in* passant sous *Mekaûr* et où sont des sources thermales, le Βαάρας de l'historien juif, et dont la seconde au sud, est évidemment l'Arnon, est figurée une petite plaine plantée de palmiers. On y voit un édifice semi-circulaire d'où sort un cours d'eau et un autre édifice terminé en abside non loin duquel passe une autre rivière de bref parcours. Cette petite plaine, où se lit l'inscription ΘΕΡΜΑ ΚΑΛΛΙΡΟΗΣ, représente le territoire de *Ṣârah* dont nous parlons. — Il est indiqué, Jos., XIII, 19, « dans la montagne de la vallée, » c'est-à-dire sur la lisière de la montagne et de l'Arâbah ou du *Ghôr. Ṣârah* (ou *Sârah*), en effet, est encore dans la ligne de la montagne, mais par sa situation et ses caractères, il appartient en réalité à l'Arâbah. C'est un petit plateau incliné vers la mer Morte. De hautes collines de pierre volcanique l'entourent, rangées en hémicycle. Son étendue sur le rivage est de 3 kilomètres et sa profondeur de 2 environ. Une terre noire mêlée de pierres recouvre en partie son fond généralement de lave.

3) Le troisième territoire est à 30 kilomètres plus au sud et au delà de l'Arnon (le *Môdjeb*) : c'est le *Lisân,* « langue » de terre s'avançant en presqu'île dans la mer Morte, à l'issue de la vallée de Kérak. L'identité du nom l'a fait prendre par quelques-uns pour le *Lâšôn* de la Bible, Jos., XVII, 2; mais l'identité des lieux est bien moins certaine. Voir MORTE (MER). Dans sa plus grande longueur le *Lisân* mesure 17 kilomètres et forme un petit golfe, de 7 kilomètres de profondeur et de 3 de largeur, qui a servi autrefois comme aujourd'hui de port aux barques entretenant, par la mer Morte, des relations de commerce avec le pays de Moab. La superficie du *Lisân* avec le *Ghôr,* c'est-à-dire « la dépression » s'étendant le long de la montagne, n'est guère inférieure à celle du *Ghôr Ṣeiṣbân ;* mais formé d'une marne mêlée de sel, le Lisân est généralement stérile; dans le Ghôr seulement se trouvent quelques kilomètres carrés de terre cultivable.

4) Le quatrième territoire est le *Ghôr Ṣâfiéh,* ainsi nommé du nom d'un village bâti au milieu d'un terrain plat et fécond sur le bord de la ramification méridionale de l'*ouad 'el-Ḥasâ.* La partie du Ghôr s'étendant de l'extrémité méridionale de la mer Morte à cette limite, entre la montagne à l'est et la *Sebkhah,* région marécageuse prolongeant la mer Morte à l'ouest, est de 5 kilomètres de longueur et de 4 de largeur. D'après l'histoire et la carte de Médaba, c'est le pays de *Ṣô'ar* ou Ségor où Lot, fuyant Sodome, chercha un refuge et où prirent naissance les ancêtres des peuples d'Ammon et de Moab.

Çà et là, et à l'issue des vallées le long de la mer, se rencontrent encore de petits terrains plats, aptes à la culture : les Bédouins les appellent des *ghûeirs,* « des petits *ghôrs.* » Les sommets des arbres morts qui, aux alentours, s'élèvent des eaux de la mer, quelquefois jusqu'à plus de 50 mètres de distance, témoignent de l'élévation progressive des eaux, qui finiront par faire disparaître ces petits territoires, comme déjà sans doute elles en ont englouti d'autres de la même manière.

III. EAUX. — 1° *Eaux de pluie conservées dans les citernes et les piscines.* — Toute la région supérieure de Moab, c'est-à-dire les deux tiers de son territoire total, a toujours été complètement privée de sources et d'eau courante. Moïse, arrivé avec les Israélites à la hauteur de l'Arnon, à l'endroit qui fut appelé Béer, reçut de Dieu l'ordre de réunir le peuple et de lui procurer de l'eau en faisant creuser un puits. Le chan composé à cette occasion et conservé dans les Nombres, XXI, 17-18, témoigne de la joie éprouvée par les émigrants à l'apparition de l'eau et par là même de la pénurie dont ils avaient souffert en suivant le plateau méridional de Moab qu'ils venaient de parcourir, depuis le passage du Zared. La même pénurie est attestée pour le plateau septentrional, par la proposition de Moïse au roi Séhon pour lui demander de laisser passer les Israélites : « Permets que nous passions par ton territoire, lui disait-il; nous n'irons ni par les champs ni par les vignes et *nous ne boirons point de l'eau des puits.* » Num., XXI, 22. Il s'agit évidemment des citernes et de l'eau de pluie conservée par leur moyen et que les habitants de la région, alors comme aujourd'hui, gardaient avec un soin jaloux et ne cédaient qu'à prix d'argent. « L'eau que tu voudras bien nous donner à boire, nous la paierons, » avait ajouté Moïse. Deut., II, 28. On ne connaît guère qu'un endroit, et dans un cercle fort restreint, où l'eau se rencontre si l'on creuse des puits, à l'*ouadi Tamad,* en amont des ouadis *Ḥeidân* et *Ouâléh,* et à l'est de *Medeinéh,* sur la frontière du désert, où était la limite du royaume de Séhon, et où étaient arrivés Moïse et les Israélites quand le besoin d'eau leur fit creuser un puits où ils la trouvèrent en effet. Partout ailleurs sur le plateau, les habitants ont toujours dû se faire des citernes et des piscines pour recueillir les eaux de pluie de l'hiver, afin de les conserver pour les divers usages de la vie. Parmi les ouvrages de ce genre, les piscines d'Hésébon sont célébrées par l'Époux du Cantique des Cantiques, VII, 4, qui leur compare les yeux de l'Épouse. Le roi Mésa raconte avec fierté, dans l'inscription de sa stèle, comment il pourvut le *Qarḥâh* de Dibon d'une double piscine et fit creuser dans cette ville de nombreuses citernes pour procurer de l'eau à ses habitants.

2° *Sources et rivières.* — Il faut descendre dans la profondeur des ravins et des vallées pour trouver des sources. Là elles jaillissent nombreuses et beaucoup d'entre elles sont fortes et abondantes. Leurs eaux sont généralement saines, légères et agréables à boire. Les fontaines de Moab méridional furent jadis obstruées par les soldats de l'armée coalisée et victorieuse d'Israël, Juda et Édom au temps du roi de Moab Mésa. IV Reg., III, 25. Aucune des fontaines de Moab n'est désignée spécialement dans les Écritures, mais plusieurs sont célèbres dans l'histoire. Celles qui sortent du pied du mont Nébo étaient réputées avoir jailli à la prière de Moïse voulant donner de l'eau à son peuple. Elles sont depuis longtemps connues sous le nom de « Fontaines de Moïse », *'Ayûn Mûsâ.* Voir ASÉDOTH, t. I, col. 1076, et NÉBO (MONT). La fontaine de *Sûeimeh* (Bethjésimoth), dans le *Ghôr Seiṣbân,* a été, comme celle de Nébo, visitée par les pèlerins et estimée miraculeuse. Voir BETHJÉSIMOTH, t. I, col. 1687. Les anciennes relations mentionnent encore la fontaine dont les eaux servirent à l'usage de saint Jean-Baptiste, quand il résidait en cette région. Elle est désignée sur la carte mosaïque de Médaba sous le nom d'Ainôn, à l'endroit nommé Sapsas, près de Bethabara, en face de Jéricho : c'est sans doute le *'Aïn el-Kharrâr* actuel, qui sourd à un kilomètre du Jourdain, à l'est de ce fleuve et du couvent grec du Prodromos. Voir BETHABARA, t. I, col. 1650. Un grand nombre de ces sources donnent immédiatement nais-

sance à de forts courants d'eau qui, en se réunissant, forment des ruisseaux ou des rivières relativement considérables, vu surtout la grande inclinaison de leur lit, et la brièveté de leur parcours. La rivière de *Môdjeb,* la plus considérable de toutes, mesure à peine, avec sa plus longue ramification, le *nahar Ledjjûn* 50 kilomètres. La rivière qui arrosait les ouadis *Tamad, Ouâleh* et *Heidân* est le principal affluent du *Môdjeb,* dont elle égale presque la longueur et l'importance. Le bassin de ces deux rivières occupe la plus grande partie du territoire total de Moab. Il est tributaire de la mer Morte. — Au nord du *Môdjeb,* la seule rivière un peu considérable parmi celles qui se jettent directement à la mer Morte, est le *Zerqâ Ma'in,* ainsi nommé de *Ma'in,* ruine de l'ancienne Baalmaon sous laquelle elle prend naissance, au sud, au *'Aïn ez-Zerqâ.* La longueur de son parcours est de moins de 20 kilomètres. Les autres rivières de quelque importance parmi celles se rendant directement au lac, au sud du *Môdjeb,* sont le *seil-Djerrah* et les rivières des ouadis *Beni Hâmmad, Qéneiyeh, Kérak* et *Nemeira.* « Les eaux de Nemrim, » dont les prophètes Isaïe, xv, 6, et Jérémie, XLVIII, 34, annoncent le desséchement, ne paraissent pas différentes de la rivière de *Nemeirâ* actuelle. L'embouchure du courant est à 6 kilomètres au nord de l'extrémité méridionale de la mer Morte et du *Ghôr Ṣâfiéh* où il faut chercher Zoara ou Ségor, et c'est « au nord de Zoara » qu'était, selon Eusèbe, la ville de Nemrim, dont la rivière porte le nom. *Onomastic.,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 298. Plusieurs interprètes, il est vrai, ont cru pouvoir reconnaître les eaux auxquelles font allusion les prophètes dans celles de l'*ouadi Nimrin;* cette rivière, qui baigne la frontière septentrionale de Moab et arrose la plaine des Araboth, se développant autour de Bethnemra porte un nom également identique à celui de la prophétie. Il serait difficile de faire un choix, si le récit lui-même n'indiquait pas, avec suffisamment de clarté, le sud de Moab. Des eaux de Nemrim, Isaïe, xv, 7, fait en effet passer les fugitifs de Moab au *nahal hâ-'Arâbim,* le torrent des *Saules,* qui passait à l'extrémité de la terre de Moab, au sud, là où coulent les eaux de l'*ouad'el-Hasâ* actuel. Cf. NEMRIM. La rivière d'*el-Hasâ,* dont les eaux se divisent à la sortie des montagnes pour arroser le *Ghôr Ṣâfieh* et se jeter ensuite à la mer Morte après avoir traversé la *Sebkhah,* est la première après le *Môdjeb,* par le développement de son cours et par l'abondance de ses eaux. Elle est assez couramment, avons-nous dit, identifiée avec le Zared. Voir ZARED (TORRENT DE). Les eaux de l'*ouadi Nimrin,* au nord, sont celles de l'*ouadi Cha'ib* qui descend de l'ancien pays de Galaad et a sa source près du Salt actuel. Après avoir arrosé le *Ghôr,* elle se déverse au Jourdain à peu de distance au-dessus du gué *el-Ghoraniéh.* La rivière de l'*ouadi Kefrein,* qui coule au sud de l'*ouadi Nimrin,* envoie également ses eaux à la mer Morte par le Jourdain. Une partie considérable de celles-ci lui vient de l'*ouad eṣ-Sîr.* Cet affluent prend naissance sous les ruines d'*eṣ-Sîr,* à l'est de celles de *Ṣâr,* réputé l'ancien Jazer, en dehors du territoire de Moab. L'autre affluent principal du *nahar Kefrein* est le *nahar Ḥesbân.* Il a son origine à la source appelée *'Aïn Ḥesbân* du nom de *Ḥesbân,* l'ancienne Hésébon, située à 5 kilomètres au sud-est. Voir HÉSÉBON, t. III, col. 660. Le *nahar Ḥesbân* parcourt près de 30 kilomètres avant de se joindre au *nahar Kefrein,* 5 kilomètres à l'ouest du *Tell Râméh.* Tous deux, après avoir, arrosé soit seuls, soit ensemble, le *Ghôr* dans toute sa largueur, se jettent au Jourdain à 5 kilomètres en aval de leur point de jonction, au sud-est, et à 3 kilomètres en amont de l'embouchure du Jourdain. — Le camp des Israélites, dans les Araboth de Moab, dressé entre Bethjésimoth (*Sûeiméh*) et Abelsatim (*Kefrein*), était parcouru par ces deux courants.

3° *Eaux thermales.* — En outre de ces eaux naturelles et ordinaires, le pays de Moab possède encore de nombreuses sources thermales et minérales. On en connaît au sud du *Môdjeb,* dans les vallées *el-Hammad* et *el-Ḥasa.* Les plus connues des explorateurs modernes, au nord du *Môdjeb* sont celles de l'*ouadi Zerqâ-Ma'in.* Ces sources, au nombre d'une dizaine, jaillissent au fond d'un ravin abrupt, sauvage et presque inabordable de la rive droite du *Zerqâ* au nord de *Mekaûr,* la Machéronte de l'histoire. Leurs eaux sont chargées de diverses substances minérales, surtout de soufre, et leur température s'élève jusqu'à 70° centigrades. Elles sont désignées aujourd'hui sous le nom de *Hammâm ez-Zerqâ,* « les bains du *Zerqâ.* » Ce sont certainement les sources thermales de la gorge profonde qui protège Machéronte au nord, dont parle Josèphe et appelées par lui Baaru ou Baaras. *Bell. jud.,* VII, VI, 3. Ce nom est évidemment une transcription d'un des dérivés de *Béer* « puits, » et probablement le mot de forme araméenne *Béerah* ou *Béerath.* Au IV[e] siècle, saint Jérôme traduisant Eusèbe, indique « Béelméon près de Baaru en Arabie, où les sources chaudes jaillissent spontanément du sol ». *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 103. Voir CALLIRHOÉ, t. II, col. 69-72. — Les sources de Sârah ne sont pas très éloignées de celles du *Zerqâ,* mais elles en sont séparées par la vallée infranchissable du Zerqâ et par des montagnes abruptes de grés et de basalte. Le nombre des sources de Sârah ne peut être facilement déterminé. Les nombreux ruisseaux qui en dérivent sortent souvent de fourrés inextricables, de hauts roseaux entremêlés de broussailles de toute espèce. Ces ruisseaux se divisent et se subdivisent en une multitude infinie de petits courants qui se croisent et s'entrecroisent, sillonnant le plateau dans tous les sens, et le couvrant en quelque sorte d'un réseau de canaux dont il est impossible de remonter au point d'origine pour les compter. Plusieurs de ces petits ruisseaux apparaissent seulement pendant l'hiver et tarissent l'été, laissant marquée d'un mince dépôt de sel, la ligne de leur parcours. Le nombre des sources permanentes peut être de douze ou quinze, dont cinq ou six sont plus importantes par leur débit. Deux d'entre elles, au sud du plateau, forment de petites rivières qui courent dans des ouadis peu profonds, au milieu d'arbustes divers. Leurs eaux ont près de 40° de température et paraissent mêlées de substances minérales. Deux autres sont particulièrement remarquables. La première sourd, au nord du plateau, au pied d'un rocher, dans une petite vallée qui forme la limite du territoire de Sârah. La température de l'eau à sa sortie est de 50°. Elle forme aussitôt un gros ruisseau qui court se perdre dans la mer Morte, 200 mètres plus loin. Sans autre goût qu'une très légère saveur saline trahissant peut-être une nature alcaline, ces eaux sont potables et j'en ai usé pendant quinze jours sans être aucunement incommodé. La seconde source se précipite en grondant d'un orifice profond qui s'ouvre sous une colline de basalte et de lave, vers l'extrémité nord-est du plateau. Elle n'est pas moins abondante que la première. La température de l'eau est de 60°. Les dépôts de matière d'un jaune rougeâtre, laissés par ces eaux le long de leur parcours, indiquent qu'elles sont chargées de substances minérales, dont le soufre paraît, comme aux sources du Zerqa, être la plus considérable. Les eaux de Sârah ne nous paraissent pas différentes des bains de Callirhoé dont parle Josèphe, et célèbres dans l'histoire. Le vieil Hérode, se sentant pris de la maladie qui devait l'emporter, vint leur demander des forces qu'elles ne pouvaient lui rendre. *Ant. jud.,* XVII, VI, 5; *Bell. jud.,* I, XXXIII, 5. — Les anciens font allusion à d'autres sources autour de Bétharan ou de Bethjésimoth, qui jouissaient de vertus diverses ou qui, à cause de leur nature minérale, étaient estimées mauvaises ou peu potables. Voir BETHJÉSIMOTH, t. I, col. 1687. Cf. El-Muqaddassi, *Géographie,* édit. Goeje, Leyde, 1877,

p. 184. — Ces diverses eaux thermales de Moab, selon plusieurs interprètes, seraient désignées déjà, soit en général, soit en particulier, dans la Genèse, XXXVI, 24, où il est raconté qu'Ana, fils de Sébéon, « trouva les *yêmîm* au désert. » L'hypothèse, quoique contestable, a réuni un certain nombre de partisans. Voir ANA, t. I, col. 532-533. Celles de Sârah nous paraissent clairement indiquées dans le Sihor de la montagne de la vallée, sans toutefois qu'il soit fait allusion à leur nature et à leur usage. Il est cependant un passage de l'Écriture où il pourrait en être question à ce point de vue, c'est celui du psaume LIX (hébreu LX), 10, répété Ps. CVII (CVIII), 10. Personnifiant le peuple de Dieu, le Psalmiste énumère diverses tribus d'Israël et plusieurs des nations voisines, en spécifiant le rôle de chacune par rapport à lui. Après avoir appelé Éphraïm le soutien de sa tête, Juda son législateur, et avant d'ajouter : « ma chaussure, mon pied, s'appuiera sur Édom, » il dit : « Moab est le vase où je me lave, » *Môâb sir râhṣi*, dans la Vulgate, *olla spei meî*. Selon toute apparence, le chantre sacré veut dire que le pays de Moab sert à Israël pour ses bains salutaires. La conduite d'Hérode indique suffisamment qu'ils n'étaient ni inconnus, ni méprisés des Israélites et des Juifs.

IV. CLIMAT ET PRODUCTIONS. — 1° *Climat.* — Le pays de Moab, comme le pays de Galaad, ou comme la Judée prise sur le littoral méditerranéen, a deux climats distincts : celui de la région supérieure, et celui du *Ghôr :* le premier est un climat tempéré, l'autre un climat chaud. Pour l'un et l'autre, il y a deux saisons : la saison des pluies de l'hiver, de novembre à avril, et la saison sèche ou l'été, de mai à octobre. Les températures que l'on peut considérer comme extrêmes sont, pour la première zone élevée, — 3° centigrades et + 35°, et pour le *Ghôr* 0° et + 50° ; ces températures sont très rares, pour le Ghôr surtout. La température la plus ordinaire de l'hiver est de + 8° à + 16° au plateau supérieur et de + 15° à 22° dans le Ghôr. Les écarts de plus de 8 degrés entre les minima et les maxima sont peu fréquents. La distribution des pluies ne s'opère pas avec une régularité absolue : elles sont plus ou moins précoces et cessent plus ou moins tôt, et elles peuvent être plus ou moins abondantes. La quantité moyenne est de 60 centimètres. Environ deux années sur trois la neige descend sur le plateau qu'elle recouvre en entier, mais rarement deux fois dans un même hiver. Elle se maintient parfois au delà d'une semaine, surtout dans la partie méridionale, dont l'altitude est plus considérable. Les vents de l'occident sont les plus constants. Les vents d'est soufflent plus fréquemment en hiver et dans les mois intermédiaires de mars et d'avril, et de septembre à octobre. Brûlants pendant l'été, ils sont d'un froid vif pendant l'hiver. L'air des plateaux est sec et salubre. Quelques miasmes se développent dans le Ghôr, aux alentours de *Sueiméh*, où les eaux, abandonnées à elles-mêmes, forment des marais. Les Arabes du plateau et de la montagne descendent dans les diverses parties du Ghôr au commencement de la saison des pluies et l'abandonnent dès le mois de mai.

2° *Flore.* — Favorisée par un climat identique à celui de la Judée, la flore de Moab n'est ni moins riche, ni moins variée. Ce sont, en général, les mêmes espèces, parmi lesquelles dominent les anémones, les coquelicots et diverses sortes de lins. Les chardons et les arbustes épineux abondent après les récoltes et pendant l'été. Les bords des fontaines et des rivières sont couverts de cresson et de menthe. Le senevé se développe dans le Ghôr et sur les rives du Jourdain. La truffe abonde dans la plaine de Médaba. Dans les terrains spéciaux des vallées qui bordent la mer Morte, les explorateurs ont trouvé plusieurs espèces de plantes inconnues à la Judée. Le *retem*, genêt à fleur blanche odorante (fig. 301), remplit les vallées comme les flancs des collines inférieures. Le *'oscher* ou asclépiade se mêle partout au *retem* dans le Ghôr et à Ṣârah. Dans les touffes d'oléandres ombrageant les rivières, on en remarque à fleur blanche. Le tamaris, les roseaux et les diverses espèces de saules qui croissent sur les rives du Jourdain se retrouvent près de la plupart des autres rivières. Le prophète Isaïe, XV, 6-7, d'après la Vulgate, signalerait ces derniers arbres dans les vallées les plus méridionales de Moab et la végétation abondante, en général, de la région de Nemrim. Le nom de *'Arô'êr* donné à une ville bâtie sur le bord de l'Arnon et à une autre située plus au nord suppose la présence du genévrier dans leur voisinage. Quelques buissons de chêne et de térébinthes, de lentisques, de sumacs, épars sur les collines au nord de *Ḥesbân* et de *El'âl,* attestent l'existence, au temps passé, de forêts



301. — Genêt à fleurs blanches.
D'après une photographie de M. l'abbé Gélinet.

en cette région. Il y reste seulement maintenant un petit bosquet de pins rabougris et noueux. Tout le reste du plateau, tant au nord qu'au sud de l'Arnon, est complètement dépouillé de toute espèce d'arbres. On retrouve quelques chênes, quelques térébinthes et quelques caroubiers dans l'une ou l'autre des vallées qui aboutissent à l'*ouadi Ḥeidân* et qui sont au sud du *Môdjeb*. Le nom de *'Abel haš-Šiṭṭîm,* porté par une ville des Araboth, indique la présence du *sent* ou d'acacias désignés par l'appellation de *šiṭṭîm*. Cette espèce a disparu de l'endroit, mais on la retrouve à *Ṣârah* et en d'autres endroits. On voyait autrefois à Barou une plante, arbre ou arbuste, comparée par Josèphe à la rue et à laquelle il attribue des propriétés extraordinaires, entre autres celle de paraître semblable à une flamme pendant la nuit. *Bell. jud.*, VII, VI, 3. Des explorateurs ont cru reconnaître cette espèce dans un grand *retem* qui croit au *Ḥammâm ez-Zerqâ* et dont le tronc atteint jusqu'à 30 centimètres de diamètre, et l'arbre le développement d'un grand amandier ; mais cette plante n'a rien de la rue, ni les autres propriétés que lui attribue l'écrivain juif.

3° *Produits de la culture.* — Les diverses céréales, l'orge, les lentilles, les fèves, les pois chiches, le doura, le kersenné et plusieurs autres espèces, sont cultivées avec succès dans la terre de Moab ou pourraient l'être comme dans les pays voisins de Galaad et de la Palestine; toutefois la culture principale et spéciale de cette contrée paraît toujours avoir été le blé. Le blé de Moab, selon plusieurs commentateurs, est cité par le prophète Ézéchiel, XXVII, 17 (hébreu), comme le blé de choix vendu sur les marchés de Tyr, sous le nom de « blé de Mennith ». Voir MENNITH, col. 970. Les blés de la *Belqâ*, la région où se trouvait Mennith, et ceux du pays de Kérak sont les plus recherchés aujourd'hui sur les marchés de Jérusalem, que ces pays semblent avoir toujours approvisionnés. « La terre de Moab, appelée maintenant pays de Kérak, disait en 1840 le rabbin Schwarz exprimant le sentiment populaire, est jusqu'à présent une contrée comblée des plus abondantes bénédictions : ses blés sont excellents entre tous les blés du monde et c'est de là que s'approvisionne la Ville sainte. » *Tebuoth ha-Arez*, Jérusalem, 1900, p. 254. — La culture de la vigne se partageait avec celle du blé le territoire de Moab, dès l'époque la plus reculée. « Nous n'irons ni par les champs ni par les vignes, » disait Moïse à Séhon en lui demandant d'autoriser les Israélites à passer à travers le pays. Num., XXI, 22. Balaam allant rejoindre Balac, passait par des vignes entourées de murs en pierres sèches. Num., XXII, 24. Le nom de la vigne (*kérém*), porté par divers endroits et les innombrables pressoirs antiques taillés dans le roc, épars sur toutes les hauteurs de Moab, témoignent de la généralité de cette culture. Les diverses essences fruitières, le figuier, l'amandier, le grenadier, le cognassier et le poirier, le pommier, l'abricotier et le pêcher, dont la culture est toujours unie à celle de la vigne en Galaad, ne devaient pas être négligées dans le pays voisin de Moab. Quand Joram et Josaphat envahirent le territoire de Moab, le pays était couvert d'arbres fruitiers qui furent coupés par l'ennemi. IV Reg., III, 19-25. Le géographe arabe el-Muqadassi, *Géographie*, édit. Goeje, Leyde, 1874, p. 180, mentionne parmi les produits des pays de l'islam vantés et recherchés, les amandes de Moab. L'on rencontre aujourd'hui entre *Mekaûr* et le *Heidân*, deux vallées entièrement plantées d'amandiers abandonnés et devenus sauvages, restes sans doute de la culture à laquelle fait allusion l'auteur arabe du Xe siècle. De nombreuses localités sont désignées par les noms d'*Umm er-Rummânéh, er-Rememên*, comme des jardins de grenadiers, où l'on ne voit plus un seul pied de cette espèce. Quelques oliviers abandonnés au *djébel 'Aṭârûs*, près de *Na'ûr*, et en quelques autres endroits de la région du sud, sont également l'indice de la culture antique de cette espèce si estimée dans toutes les contrées du même climat. L'auteur cité nomme encore l'indigo, jadis cultivé sur une large échelle dans les parties inférieures du *Ghôr*. — La culture principale de cette dernière zone était celle du palmier et de la datte. A Sârah et dans divers autres endroits du Ghôr, on voit encore un certain nombre de palmiers, débris des anciennes plantations. Il n'en est pas parlé formellement dans la Bible, mais la situation de cette région identique de nature en face de Jéricho et d'Engaddi, où le palmier, au temps de l'empire romain, produisait, au dire de Pline, *H. N.*, V, 14; XIII, 4, la datte la plus estimée de l'univers, ne permet pas de douter qu'elle n'ait de tout temps partagé la même gloire. La carte-mosaïque de Médaba figure des plantations de palmiers dans les plaines de Liviade, de Callirhoé et de Zoara. En ce dernier endroit cette culture donna lieu à une industrie qui, en se perfectionnant, devait devenir l'une des principales du monde civilisé. Depuis l'occupation musulmane les habitants du haut plateau de Moab transformaient par la cuisson le jus de leurs raisins en *dibs*, ou en un sirop épais et condensé, pour le vendre au loin. Les habitants de *Sughâr* (Ségor ou Zoara) traitèrent de même les dattes de leurs palmiers. La substance ferme et compacte ainsi obtenue s'exportait jusqu'aux extrémités de l'Occident, où elle était très recherchée pour l'édulcoration des liqueurs et des mets. Cf. El Muqadassi, *loc. cit.* Elle était appelée, du nom du lieu de provenance, *Sughâr* ou *Suqqâr*. Le suc de la canne déjà cultivée dans le pays à cette époque, cf. Id., *ibid.*, p. 161, 162, 181, devait supplanter, le *dibs* de *Sughâr* et lui prendre son nom, conservé sous la forme *suggar* ou *sukkar*, le « sucre ». Saint Jérôme cite le baume avec la datte, comme produit de Ségor. *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 97. — Le prophète Jérémie, faisant allusion à la splendeur de ces cultures, appelle le pays de Moab un *carmel*, « un jardin divin, » où ne cessaient de retentir les cris de joie et de fête. La récolte cependant et la vendange cesseront de s'y faire; les pressoirs seront abandonnés et le vin cessera de couler. La désolation et la tristesse vont se répandre partout, et le prophète pleure sur les vignobles de Sabama dévastés et détruits. Jer., XLVIII, 32-33. — La plupart de ces cultures sont encore mentionnées au XIIIe siècle par le géographe arabe Edrisi, *Dikr eš-Sâm*, édit. Rosenmüller, Leipzig, 1823, p. 4, elles devaient cesser totalement un peu plus tard. La culture du blé et de l'orge a repris sur les hauts plateaux et au *Ghôr Seiṣbân*, près d'*er-Râméh*, *Kefrein* et *Tell-Nimrin*. Quelques arbres fruitiers ont été replantés dans la vallée de Kérak. Près des fontaines, les terrains étroits qui s'y trouvent sont encore semés de concombres, de poireaux, d'oignons et parfois de tabac.

4° *Faune.* — 1. *Animaux sauvages.* — Le nom des deux Ariel (« lion de Dieu ») de Moab tués par Banaias, un des vaillants guerriers de David, II Reg., XXIII, 20, et I Par., XI, 22, s'il ne désigne pas des lions, suppose du moins la présence de cet animal en Moab, comme les noms de Bethnemra, « la maison des léopards, » et Nimrîn, « les léopards, » supposent l'existence de ces derniers dans le voisinage des localités de ces noms. Le lion a depuis longtemps disparu, mais le léopard s'y retrouve encore assez fréquemment ainsi que les espèces similaires, la panthère et le guépard. La montagne au sud de *Nemeirâ* appelée *râs el-Khanâzir* a été également désignée ainsi des nombreux sangliers qui la hantent; de même *'Ayûn ed-Dib*, « les fontaines du loup, » *schaunet ed-Diâb*, « la retraite des loups, » *Umm el-Qenâfid*, « la mère des hérissons ou des porcs-épics, » attestent la présence des animaux de ces noms. La gazelle se montre sur les plateaux avec d'autres antilopes semblables au cerf. Le *beden* ou bouquetin vit en troupes à Ṣârah et circule sur toutes les montagnes rocheuses du rivage de la mer Morte. Le lièvre se rencontre au mont Nébo et en quelques autres lieux. L'autruche et l'onagre du désert apparaissent quelquefois sur les frontières de Moab, mais sans y fixer leur demeure. La plupart des oiseaux, des reptiles, serpents et lézards et des insectes communs à la Syrie se trouvent en Moab en plus grand nombre. Les sauterelles y font aussi de plus fréquentes apparitions. Les eaux du Môdjeb et de la vallée de Kérak sont remplies de poissons divers et estimés.

2. *Troupeaux et animaux domestiques.* — Soit à cause de la nature du sol et de sa disposition, soit surtout à cause de l'abondance de ses sources et de ses rivières, dans le pays de Moab l'herbe croît plus abondante et est plus permanente; pour cette raison, il était considéré dans les temps anciens comme « une terre de troupeaux », un pays essentiellement propice à leur élevage et à leur entretien : c'est à ce titre que les Rubénites et les Gadites, dont les troupeaux étaient innombrables, demandaient à Moïse de leur laisser la possession de la partie de Moab au nord de l'Arnon, conquise par les Israélites sur les Amorrhéens. Num., XXXII, 1-5. —

Les troupeaux des Rubénites étaient composés des mêmes espèces que les troupeaux des Israélites en général, et il n'est pas douteux qu'il en a été de même chez les Moabites et les autres populations qui occupèrent le pays. La vache et le bœuf devaient être communs et apparaissent comme victimes destinées aux sacrifices. Num., XXII, 40; XXIII, 1-4, 14, 30. Balaam, appelé par Balaq, demande sept jeunes bœufs, pour les immoler sur les sept autels dressés par ses ordres. Aujourd'hui le bœuf est élevé exclusivement en vue du labourage. L'espèce ovine paraît à côté de l'espèce bovine dans les rites religieux, et, avec les sept bœufs, Balaam demande également sept béliers. Num., XXIII, 1, 4; cf. XXII, 40. La masse des sujets de cette espèce devait être innombrable. Le tribut exigé par Achab du roi Mésa était, pour Moab méridional alors seul en possession des Moabites, de cent mille agneaux et cent mille béliers couverts de leur toison. IV Reg., III, 4. La chèvre, le chameau, l'âne et le cheval, bien que la Bible ne les spécifie pas, devaient faire partie des richesses de Moab, autrefois comme maintenant. Le mulet y est aujourd'hui très commun et employé pour les travaux de la campagne et le transport des fardeaux. *'Ain el-Djâmûs,* « la fontaine du buffle, » à l'ouest de *Nâ'ûr,* témoigne que cette espèce faisait autrefois partie des troupeaux.

V. *VILLES.* — Les ruines innombrables de villes et de villages dont est parsemé le sol de Moab, tout en attestant la multitude de ses habitants, témoignent en même temps qu'ils étaient surtout sédentaires, au contraire des habitants actuels, presque exclusivement nomades. De même qu'au pays de Chanaan, en Moab, autour des villes principales munies de remparts, *'ârê mibṣâr, civitates, urbes munitæ,* Num., XXXII, 36; IV Reg., III, 19, étaient des villes secondaires, les *benôt,* « filles, » *viculi.* Num., XXI, 25; Jos., XIII, 17, 23. Parmi ces dernières il y avait des villes plus « remarquables », *'ir mibḥôr, urbs electa.* IV Reg., III, 19. Il y avait encore « les villes de troupeaux », *gidrôt ṣ'ôn, caulæ pecorum,* ou « les villages », *ḥaṣrê, villæ.* Num., XXXII, 36; Jos., XIII, 23. — Le prophète Jérémie, XLVIII, 24, distingue les villes de Moab en deux catégories : « les villes éloignées et les villes rapprochées, » *hâr-rehoqôt re-haq-qerôbôṭ,* entendant sans doute par les premières les villes de Moab méridional et par les secondes celles de Moab septentrional.

1° *Villes de Moab méridional.* — On en trouve sept, ou clairement ou très probablement désignées comme étant de cette catégorie. Ce sont :

1. **Ar Moab** (hébreu : *'Ar Môâb*). Is., XV, 1; Num., XXI, 28. Son nom semble être l'équivalent de *'ir Môâb,* « la ville, la capitale de Moab, » comme l'indique d'ailleurs le nom de Rabbath-Moab ou Rabath-Môba qu'elle a longtemps porté. Elle a été appelée Aréopolis par les Grecs et les Romains. Cf. Eusèbe, *Onomastic.,* au mot *Moab,* 1862, p. 292, 293. C'est aujourd'hui *Rabbah.* Voir AR, t. I, col. 814-817.

2. **Gallim** (hébreu, *'Eglaim;* Septante : Ἀγαλλείμ), Is., XV, 8, est indiquée par Eusèbe, à 8 milles au nord d'Aréopolis. *Onomastic.,* p. 10. Elle est aujourd'hui inconnue. Voir t. III, col. 98.

3. **Kir Moâb** (hébreu : *Qir Môâb,* τὸ τεῖχος τῆς Μωαβίτιδος, *murus Moab,* Is., XV, 1; appelée encore *Qir Ḥérés,* Jer., XLVIII, 36 (cf. Is., XVI, 11 : τεῖχος ἐνεκαίνισας), lu par les Septante *q r ḥ r' s,* ש pour ש, κειράδας αὐχμοῦ; Vulgate : *murus fictilis, murus cocti lateris,* et *Qir Ḥărèśet,* Is., XVI, 7; IV Reg., III, 25). Elle fut réellement « le boulevard de Moab » et probablement sa capitale. Cf. IV Reg., III, 25. Nommée plus tard Kerak-Moba, c'est aujourd'hui le *Kérak,* le chef-lieu du pays. Voir KIR-MOAB, t. III, col. 1895-1907.

4. **Luith** (hébreu : *Lûhiṭ ;* Septante : Λουείθ). Is., XV, 5; Jer., XLVIII, 5. Il existait encore au IVe siècle, d'après le témoignage d'Eusèbe, une localité du nom de Luitha, entre Aréopolis et Zoara. *Onomastic.,* p. 266. F. de Saulcy croit l'avoir retrouvée dans une ruine appelée *Noueïd* ou *Noueïn.* Voir col. 414-415.

5. **Maspha** de Moab (hébreu : *Mispêh Môâb;* Septante : Μασσηφαθ τῆς Μωάβ). I Reg., XXII, 3. David y mit ses parents à l'abri des persécutions de Saül, sous la protection du roi de Moab. Elle semblerait avoir été une résidence royale. Il est possible qu'elle fut identique avec la colline couverte de ruines nommée *Šihan,* à laquelle le nom « d'échanguette de Moab » conviendrait très bien; mais ce n'est nullement certain. Voir MASPHA, col. 851-852.

6. **Nemrim** (hébreu : *Nimrim;* Septante : Νεμειρείμ et Νεβρείν). Is., XV, 6; Jer., XLVIII, 34. Cette ville est connue par les eaux ou la rivière à laquelle elle donne son nom. On connaissait au IVe siècle une localité du nom de Bennamarim (il faut probablement lire Bethnamarim) au nord de Zoara. Eusèbe, *Onomastic.,* p. 298. Le nom de *Nemeirâ* est encore porté aujourd'hui par une vallée et une rivière situées au nord du *Ghôr Sâfiéh,* où se trouvait l'ancien Ségor ou Zoara. Une forteresse du nom de *Bordj Nemeirâ,* bâtie à l'issue de la vallée, occupe peut-être le site de la ville ancienne. Voir NEMRIM.

7. **Ségor** (hébreu : *Sô'ar;* Septante : Σηγώρ, Ζογόρ, Ζόγορα). Is., XV, 5; Jer., XLVIII, 34. Cette ville s'appelait primitivement Bala (*Béla'*). Gen., XIV, 2. Elle fut le premier endroit où Lot se réfugia en fuyant Sodome. Gen., XIX, 22-30. Elle se trouvait à l'extrémité sud-est de la mer Morte. On l'a identifiée avec le village actuel d'*eṣ-Ṣâfiéh,* dans le *Ghôr* du même nom. Kitchener propose plutôt le *Khirbet Labrusch,* grande ruine s'étendant au pied de la montagne désignée du même nom, et située à 2 kilomètres au sud-est d'*eṣ-Ṣâfiéh. Pal. Expl. Fund, Quarterly Statements,* 1884, p. 216. M. Clermont-Ganneau préfère l'endroit où se trouvent les *tauâḥin es-Sukkar,* nom dont la traduction pourrait être « les moulins de Ségor » aussi bien que « les moulins à sucre ». *Ibid.,* 1886, p. 20. Voir SÉGOR.

2° *Villes de Moab septentrional.* — Arrachées aux Moabites par Séhon, elles furent conquises sur ce prince par Moïse et données quelques-unes à Gad, la plupart à Ruben. Le plus grand nombre d'entre elles sont citées à ce titre. Num., XXXII, 3, 33-34; Jos., XIII, 8-10, 27. Isaïe, XV-XVI, et Jérémie, XLVIII, nomment les mêmes villes avec quelques autres comme villes de Moab. Les noms d'un grand nombre d'entre elles sont reproduits dans une forme souvent identique dans l'inscription de Mésa. Les Évangiles et Josèphe mentionnent plusieurs autres localités du même territoire, pour des époques postérieures à l'organisation des tribus.

a) Villes moabites de Gad. — Elles sont au nombre de trois, situées dans la vallée du Jourdain ou les *Araboth* de Moab. Ce sont :

1. **Abelsatim** ou **Settim** et **Sétim** (*'Abêl-haš-Šiṭṭim,* Num., XXXIII, 49; *Šiṭṭim,* Num., XXV, 1; Jos., II, 1; III, 1). Son nom est remplacé dans l'ancienne version arabe par celui d'*el-Kefrein,* porté encore par une ruine située à 10 kilomètres du Jourdain. Josèphe la nomme *Abéla. Ant. jud.,* IV, VII, 5. Voir t. I, col. 33.

2. **Betharan** ou **Betharam** (*Bêt hâ-Rân,* Num., XXXII, 36; *Bêt hâ-Râm,* Jos., XIII, 27). Rebâtie par Hérode, elle fut appelée par lui Liviade, Connue du nom de *Beit er-Râméh,* chez les anciens Arabes, c'est aujourd'hui *Tell er-Râméh,* où sont seulement des ruines, à 2 kilomètres au sud d'el-Kefrein. Voir t. I, col. 1664.

3. **Bethnemra** ou **Nemra** (*Bêt Nimrâh,* Num., XXXII, 36; Jos., XVII, 27; *Nimrâh,* Num., XXXII, 3). Son nom se retrouve au *Tell Nimrîn,* situé à 5 kilomètres environ au nord de Kefrein. Voir GAD (TRIBU DE), t. III, col. 28, et au nom particulier de chacune de ces villes. Voir t. I, col. 1697.

b) Villes moabites de Ruben. — Elles sont au nombre de trente-deux ou trente-trois.

1. **Aroër** (*'Aro'êr*), Num., XXXII, 34; Jos., XIII, 9, 16; Jer., XLVIII, 19, située sur le bord de la vallée d'Arnon, aujourd'hui *'Ar'âer*, à 3 kilomètres au sud-est de Dibon, t. I, col. 1023.

2. **Asédoth du Phasga** (*'Ašdôt hap-Pisgâh*), Jos., XIII, 20, qui paraît désigner plutôt un territoire avec des habitations, dans le voisinage du mont Nébo. Voir t. I, col. 1076.

3. **Ataroth** (*'Atârôt*), Num., XXXII, 3, 34, aujourd'hui *Khirbet 'Atârûs*, au sud du *Zerqâ-Ma'in*. Voir t. I, col. 1203.

4. **Baalméon** ou **Belmaon** et **Béethmaon** (*Ba'al-Me'ôn*, Num., XXXII, 38; I Par., V, 8; *Bêt-Ba'al-Me'ôn*, Jos., XIII, 17; *Bêt-Me'ôn*, Jer., XLVIII, 23, t. I, col. 1340), aujourd'hui *Ma'în*, à 14 kilomètres au sud-sud-ouest de *Ḥesbân*.

5. **Bamoth** ou **Bamothbaal** (*Bâmôt*, Num., XXI, 19, 20; *Bâmôt-Ba'al*, Jos., XIII, 17). Elle se trouvait en face de Nébo, probablement au sud. Voir t. I, col. 1423.

6. **Béer-Élim** ou « le puits d'Élim » ou « des dieux » (*Beer 'Elîm, puteus Elim*, Is., XV, 8). C'est probablement le nom de la localité élevée près du puits creusé sur la frontière sud-est au nom de Moïse et des princes. Num., XXI, 16-18. Voir t. I, col. 1548.

7. **Béon** (*Be'ôn*). Num., XXXII, 3. Si ce nom n'est pas pour MAON, il faut chercher cette localité dans le voisinage du Nébo. Voir t. I, col. 1528, 1604.

8. **Bethgamul** (*Bêt-Gâmûl*, Jer., XLVIII, 23). Probablement *Khirbet-Djemeil*, à 12 kilomètres au nord-est de *'Ara'ér*. Voir t. I, col. 1685.

9. **Bethjésimoth** ou **Bethsimoth** (*Bêt-ha-Yesimôt*), Num., XXXIII, 49; Jos., XIII, 20, maintenant *Sûeiméh* dans la vallée du Jourdain et près de la mer Morte. Voir t. I, col. 1686.

10 **Bethphogor** (*Bêt Pe'ôr*), Jos., XIII, 20, était probablement située entre le Nébo et la vallée du Jourdain. Voir t. I, col. 1710.

11. **Bosor** ou **Bosra** (*Bosrâh*, Jer., XLVIII; 24, *Béṣér*, Jos., XX, 8; I Chron., VI, 63 [Vulgate, 78]) est identifié par plusieurs avec le *Qasr Beseir*, château ruiné situé à 2 kilomètres au nord-ouest de Dibân. A 2 kilomètres au nord-ouest de cette dernière localité, on trouve une ruine appelée *Barzâ*, dont le nom peut être une métathèse de Bosra. Voir t. I, col. 1856.

12. **Cariathaïm** (*Qiriâtâim*), Num., XXXII, 37; Jos., XIII, 19; Jér., XLVIII, 23; Gen., XIV, 5, probablement identique avec le *Khirbet Qereiyôt*, à 3 kilomètres au sud-ouest de *'Atârûs*. Voir t. II, col. 270.

13. **Carioth** (*Qeriyôt*). Jer., XLVIII, 24, 41. On rencontre un *Qereiyet fêléh*, entre l'*ouadi Ouâléh* et le Môdjeb, dont le nom rappelle celui de Carioth. Voir CARIOTH 2, t. II, col. 283.

14. **Cédimoth** ou **Cadémoth** (*Qedêmôt*, Jos., XIII, 18; XXI, 37 (hébreu); I Par., VI, 64 [79]). Elle paraît avoir été située sur la frontière du désert, à l'est de Médaba, entre Jasa et Méphaat. Voir t. II, col. 12.

15. **Deblathaïm** (*Bêt-Diblâtâîm*). Jer., XLVIII, 27. Le nom d'*et-Teim* attaché à une ruine située à 2 kilom. au sud de Médaba, est peut être un reste du nom de Deblathaïm. Voir t. II, col. 1330.

16. **Dibon**, appelée encore **Dibongad** (*Dibôn*), Num., XXI, 30; XXXII, 3, 34; Jer., XLVIII, 18; Jos., XIII, 17. Elle fut une résidence des rois de Moab. C'est aujourd'hui *Dibân*, ruine située à 2 kilomètres au nord du Môdjeb et à 3 au nord-ouest d'*'Arâ'ér*. Voir t. II, col. 1409.

17. **Éléaléh** (*'Ele'âlé*), Num., XXXII, 3, 33; Is., XV, 4; Jér., XLVIII, 34, aujourd'hui *El'âl*. Elle est à 2 kilomètres et demi au nord-est de *Ḥesbân*. Voir t. II, col. 1648.

18. **Helmondéblathaïm** (*'Almôn-Diblâtayemâh* pour *Diblâtâîm*). Num., XXXIII, 46-47. Voir HELMONDÉBLATHAÏM, t. III, col. 585 et DEBLATHAÏM, t. II, col. 1330.

19. **Hélon** (*Ḥolôn*), Jer., XLVIII, 21, ville du Misor, identique probablement avec *el-Lehûn*, ruine située à 3 kilomètres à l'est de *'Arâ'er*. Voir t. III, col. 586.

20. **Hésébon** (*Ḥešbôn*). Num., XXI, 26-30, 35; XXXII, 3, 37; Deut., I, 4; Jos., XIII, 10; Is., XV, 4; XVI, 8, 9; Jer., XLVIII, 2, 34; 45, etc. Aujourd'hui *Ḥesbân*, à 10 kilomètres au nord de Médaba. Elle fut la ville la plus importante de Moab septentrional et la capitale du royaume amorrhéen de Séhon. Voir t. III, col. 657.

21. **Jasa** ou **Jassa** (*Yâhsâh*). Num., XXI, 23; Jos., XIII, 18; Is., XV, 4; Jer., XLVIII, 34. Elle semble avoir été à la frontière sud-est; mais elle n'a pas été retrouvée. Voir t. III, col. 1138.

22. **Lésa** (*Léša'*). Gen., X, 19. Suivant le Targum de Jonathan, ce serait Callirhoé. Elle devait être dans le voisinage de *Ṣârah*. Voir col. 187.

23. **Matthana** (*Mattânâh*). Num., XXI, 18, 19. Comme la précédente elle était à l'est, sur la frontière du désert. Eusèbe l'indique à 12 milles de Médaba, à l'est. *Onomastic.*, p. 274. Or, à 18 kilomètres au sud-est, on trouve la ruine de *Medeinéh*, qui rappelle son nom. Voir col. 869.

24. **Médaba** ou **Madaba** (*Mêdbâ'*). Num., XXI, 30; Jos., XIII, 16; Is., XV, 2. La ville la plus importante et la plus célèbre après Hésébon et Dibon. Son nom n'a pas changé. Voir col. 902.

25. **Mennith** (*Minnît*). Jud., XI, 33. La situation que lui donne Eusèbe, à 4 milles d'Esbus, sur la route de Philadephie (*'Ammân*), en fait une ville de Moab. Le *Khirbet Beddih*, situé à 6 kilomètres au nord de *Hesbân*, correspond à cette indication. Voir col. 970.

26. **Méphaat** (*Mêfâ'at*). Jos., XIII, 18; Jer., XLVIII, 21. Son nom se trouve dans celui de Néf'a, ruine située à 12 kilomètres environ à l'est-nord-est de la précédente. Voir col. 978.

27. **Nabo** ou **Nébo** (*Nêbô*). Num., XXXII, 3, 38; Is., XV, 2; Jer., XLVIII, 1. Elle était sans doute à la montagne du même nom. Le Targum d'Onkélos semble la faire identique à *Ṣiâghah*. Num., XXXII. 3. Voir NÉBO.

28. **Nahaliel** (*Naḥăliêh*), Num., XXI, 19, était située entre Matthanah et Bamoth. Voir NAHALIEL.

29. **Nophé** (*Nôfah*). Num., XXI, 30. La carte *Portion of Eastern Palestine*, levée par Conder et Mantell, Londres, 1881, indique un *Nâiféh* à 3 kilomètres et demi à l'est-sud-est de *Ma'în*, mais l'indication est contestable. Voir NOPHÉ.

30. **Oronaïm** (*Ḥôrônaim*). Is., XV, 5; Jer., XLVIII, 3, 5. Elle n'a pas été retrouvée. Voir ORONAÏM.

31. **Qiriat Hussôt**. Vulgate : « la ville à l'extrémité des confins du royaume, » où Balac vint avec Balaam. Num., XXII, 39. Son site est inconnu. T. III, col. 272.

32. **Sabama** ou **Sabam** (*Sibmâh*). Jos., XIII, 19; Is., XVI, 9; Jer., XLVIII, 32. Est célèbre par ses vignobles. A 6 kilomètres au nord-ouest de *Hesbân*, on montre une ruine dont le nom *Sânab* pourrait être une corruption de *Sabama*. Voir SABAMA.

33. **Sarathasar** (*Ṣereṭ has-Saḥar*). Jos., XIII, 19. Son nom existe dans celui de *Ṣârah*. C'est la Callirhoé de Josèphe. Voir SARATHASAR.

c) Diverses autres villes. — La ville de « Béthanie au delà du Jourdain », ou Bethabara, où Jean-Baptiste résida, Joa., I, 28; X, 40, doit être placée dans Moab septentrional et la plaine de la vallée du Jourdain. Cf. t. I, col. 1647-1650, 1164-1165. Josèphe mentionne encore plusieurs villes qui ne sont pas nommées dans l'Écriture. Les noms de plusieurs d'entre elles ont été rendus méconnaissables, mais plusieurs autres sont certaines : telles sont Samega, Lemba et Machéronte. La première paraît identique avec la ruine appelée *es-Samik* que l'on trouve à 5 kilomètres à l'est de *Hesbân*. Lemba, peut-être pour Lebba, se reconnaît dans le nom de *Libb* porté par une ruine qui couvre le sommet d'une large colline située à 13 kilomètres au sud de Médaba, sur la route de l'Arnon. Machéronte, aujourd'hui *Mekaûr*

(fig. 302, col. 1173), est une ruine située entre le *Môdjeb* et le *Zerqâ-Ma'in*, et distante, au sud-ouest, de 11 kilomètres de *'Atârûs* et de 25 de Médaba. Cette ville est célèbre par la mort du Précurseur et la résistance acharnée qu'elle opposa aux Romains.

Prophétisant les malheurs de Moab, Jérémie lui annonçait que la dévastation passerait par toutes ses villes et qu'aucune n'y échapperait. XLVIII, 8. La prophétie s'est réalisée à la lettre. La seule ville qui pendant ces derniers siècles semble avoir conservé d'une manière à peu près constante une petite population, le Kérak, malgré la force de sa situation a été plusieurs fois prise et dévastée; elle ressemblait d'ailleurs, à cause du caractère sauvage de ses habitants semi-nomades, plutôt à un repaire de bandits qu'à une ville. Toutes les autres, nulle exceptée, ont été ruinées et sont demeurées des monceaux de décombres. Depuis trente ans seulement, Médaba a commencé à se relever, et quelques paysans, établis au milieu des ruines de *Râméh* et de *Djelûd*, ou, au sud du *Môdjeb*, à *Môtéh*, à *el-Khanziréh*, à *Qatrabbéh*, à *Mezra'* et à *Dera'*, en ont formé de tout petits villages, pauvres et misérables. Ce sont à peu près toutes les localités habitées actuellement; les autres restent la demeure des bêtes du désert et des reptiles.

VI. MONUMENTS ET DÉBRIS. — Dans plusieurs des principales villes anciennes de Moab, à Hésébon, à Médaba, à Rabbah, à Dibân, au Kérak, il n'est pas rare de rencontrer des colonnes entières ou en tronçons, des chapiteaux d'ordres divers, des pierres avec moulures, des inscriptions, des pavés en mosaïque aux dessins les plus variés et les plus artistiques. Dans ce dernier genre, la mosaïque-carte de Médaba représentant la Terre Promise avec le pays de Moab et les alentours est le plus curieux. Ces débris ont appartenu les uns à des demeures particulières, les autres à des édifices publics, portiques ou colonnades, temples, basiliques et églises. La plupart sont l'œuvre des habitants de race gréco-romaine qui depuis l'invasion des Macédoniens se sont, à diverses époques, répandus dans le pays de Moab. Plusieurs d'entre ces restes, mais dont il n'est pas facile de discerner l'origine, sont dus sans doute soit aux Arabes Nabuthéens, Ghassanides, Sassanides ou autres, qui depuis l'affaiblissement de la race moabite ont envahi peu à peu tout le pays, soit aux Juifs de l'époque asmonéenne ou hérodienne, soit quelques-uns aux Moabites eux-mêmes de l'époque ancienne. — Les œuvres qu'il faut faire remonter à ceux-ci sont certainement cette multitude de citernes entièrement creusées dans le roc et dont toutes les villes de Moab étaient abondamment pourvues; et probablement les piscines les plus antiques, comme celles d'Hésébon, de Dibân, de Kérak. L'inscription de la pierre de Dibân signale plusieurs travaux utilitaires de ce genre exécutés par les ordres du roi Mésa. Cette dernière ville avait aussi un palais royal et un *Qarhah* où fut dressée la stèle aujourd'hui au Louvre, dont l'inscription fait le récit de ces travaux. S'agit-il d'un temple et les villes de Moab en possédaient-elles? C'est douteux. Le nom paraît plutôt désigner une terrasse, une plate-forme à ciel ouvert, entourée vraisemblablement d'une muraille. Les édifices sacrés des peuples primitifs étaient le plus souvent des enceintes de pierres brutes ordinairement rangées en cercle, des stèles informes étaient leurs statues, et des blocs grossièrement taillés et disposés en table leur servaient d'autels. Ce sont des monuments de cette sorte qui sont indiqués au livre des Nombres, XXII, 41, et XXIII, où il est raconté comment Balac, sur la demande de Balaam, fit élever sept autels pour y immoler des victimes. On en retrouve d'innombrables à travers tout le pays de Moab, mais spécialement aux alentours du mont Nébo, précisément là où devaient se trouver les hauts lieux (*bâmôt*) de Baal et où le roi de Moab conduisit Balaam pour lui faire maudire Israël. Un grand nombre d'autres se voient encore sur les premières collines aux abords du Ghôr, à l'est de *Râméh* et de *Kefrein*, là même où les filles de Madian et de Moab invitaient les Israélites au culte impur de Béelphégor. Num., XXV. Sans doute l'*ariel* ou l'autel mentionné par l'inscription de Dibân, le *Qarhah*, et la stèle elle-même étaient des ouvrages moins imparfaits, mais c'était là probablement des exceptions. Les œuvres d'art et d'architecture ne durent pas être nombreuses en Moab : sa population, même celle de ses villes, était essentiellement vouée aux travaux de la vie agricole et pastorale et ne formait pas un peuple d'artistes.

VII. CHATEAUX ET CAMPS FORTIFIÉS. — Un genre de constructions, non pas exclusif au pays de Moab, mais qui s'y rencontre plus nombreux et plus remarquable que partout ailleurs, est celui du *Qaṣr*, appelé encore *Qal'ah*. Ces « châteaux » sont d'immenses casernes fortifiées, ou plutôt ce sont des villes militaires, occupant souvent plus d'espace qu'une ville antique, avec des rues, des places, des magasins, des édifices publics, et munies de remparts et de tours. On les rencontre fréquemment dans l'intérieur du pays, mais surtout sur la frontière du désert où ils formaient un système serré de défense, pour protéger le pays contre l'invasion des nomades. Ceux de *Zizâ*, de *Belqâ*, de *Balû'a*, de *Qatrannéh*, de *Qarahû*, d'*et-Tamrâ*, d'*el-Khâdem*, et une multitude d'autres, sont connus. Plusieurs se font remarquer par la force et la beauté de leurs murailles. Celui de *'Amra*, assez avancé dans le désert, est orné de peintures à fresque; celui de *Mechitta* se faisait admirer par sa façade, depuis peu transportée tout entière à Berlin, et recouverte de ciselures d'une incomparable finesse. Cf. Aloïs Musil, *Kúsejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab*, in-8°, Vienne, 1902. Le plus grand nombre de ces châteaux paraissent construits par les Arabes, à diverses époques. Quelques-uns, comme celui d'*el-Ledjjûn*, accusent manifestement le travail des Romains. Eusèbe et saint Jérôme font d'ailleurs mention de φρούρια στρατιωτικά, *præsidia militum romanorum*, établis de toute part, sur les deux côtés de l'Arnon, et spécialement de ceux de Mephaat et de Ségor ou Zoara. *Onomastic.*, p. 62, 63, 94, 95, 288, 289. La forteresse de *'Araq el-Émir*, près de *Sûr* (Tyr), au nord de *Ḥesbân*, fut fondée par Hyrcan, fils de Joseph. *Ant. jud.*, XII, IV, 11. Le château de Machéronte, relevé par les Asmonéens, remontait, semble-t-il, à une époque bien plus reculée. Cf. *Ant. jud.*, XIV, V, 2-4; XIV, VI, 6. Comme celui de Mephaath, il avait sans doute succédé à quelqu'une des anciennes villes fortifiées de Moab. Ces « villes fortifiées », *'ârê ham-mibṣâr*, opposées aux *gidrôt ṣ'ôn*, « parcs des troupeaux, » Num., XXXII, 16-17, ou villes ouvertes de la campagne, qu'étaient-elles d'ailleurs, sinon des camps retranchés ou des châteaux?

VIII. ROUTES. — Toutes les villes et localités de Moab étaient reliées par des voies publiques de communication. Moïse, demandant au roi Séhon, maître alors de Moab septentrional, de pouvoir passer sur son territoire pour se rendre avec les Israélites à la terre de Chanaan, lui disait par ses ambassadeurs : « Je vous en prie, laissez-moi passer par votre pays. Nous ne passerons ni par vos champs ni par vos vignes...; nous suivrons la route royale (*dérék ham-mélek*), jusqu'à ce que nous soyons hors de votre territoire. » Num., XXI, 22. La route royale était, selon toute apparence, un espace de terrain réservé pour le passage, large de 4 à 5 mètres, bordé de pierres des deux côtés et considéré comme propriété personnelle du roi, pour que personne n'eût l'audace de couper les chemins et de les annexer à ses champs. Les chemins de cette nature que l'on voit dans le même pays sont désignés comme autrefois du titre de « routes du roi », *tariq* ou *derb es-Sultân*. Les princes obligeaient leurs prisonniers de guerre, par-

fois peut-être leurs sujets, à aplanir et à régulariser les endroits escarpés ou difficiles. Le roi Mésa qui avait amélioré ainsi le passage de l'Arnon, dans l'inscription de sa stèle, lig. 26, écrit avec fierté ces paroles : « C'est moi qui ai fait le chemin de l'Arnon. » Le pays de Moab est ainsi un des premiers qui eut ce qu'on appelle aujourd'hui des routes classées et une sorte d'administration des chemins. — Les Romains, aménagèrent ces voies à leur usage, en les pavant aux endroits les plus scabreux et en les marquant de pierres milliaires sur lesquelles ils en attribuèrent l'établissement à leurs empereurs. La principale voie ancienne de ce genre traverse le pays dans toute sa longueur, du nord au sud, et passe par *el-Al, Hesbân, Mâdabâ, Dibân* et *Rabbah.* Au *Kérak* elle bifurque et un embranchement se dirige vers *Tafiléh* par *Qatrabbéh, Eraq, el-Khanziréh* et *Derâdjéh;* au centre, le second prend la direction du sud-est par *Môtéh, Dja'far, Dat-Râs* et *'Ainéh.* Diverses ramifications se séparent de la voie principale et vont vers l'est ou vers l'ouest. Une d'elles, partant de *Mâdaba,* descend près du Nébo, gagne *Tell er-Râméh* pour atteindre le Jourdain près du gué *el-Ghoraniéh :* c'est la route ordinaire de la Judée. Une seconde se sépare de la grande voie au sud du *Môdjeb,* descend par l'*ouadi bêni-Hammad,* suit le *Ghôr el-Lisân,* puis, après avoir côtoyé la mer Morte, se rend au *Ghôr es-Sâfiéh* pour gagner, par l'*Arâbah,* le golfe d'*'Aqâbah.* Cf. Germer-Durand, *La voie romaine* de *Pétra à Madaba,* dans la *Revue biblique,* t. VI, 1887, p. 574-572; Id., *Épigraphie palestinienne, ibid.,* 1896, p. 601-617.

X. HABITANTS. — 1° *Habitants primitifs.* — Fertile, salubre et varié dans son climat, le territoire de Moab pouvait entretenir une population nombreuse et dans les meilleures conditions de bien-être. Les ruines pressées dont il est recouvert témoignent assez qu'aux temps anciens la densité de sa population n'était pas inférieure à celle du pays d'Israël. Si l'on estime celle-ci à 8 millions d'âmes, la population totale de Moab, qui devait être au moins égale à la sixième partie d'Israël, peut être estimée à 1 million 300 000 âmes, ou 650 000 âmes pour chacune des deux grandes divisions du pays. — A l'origine la contrée qui devait être celle de Moab avait été occupée par un peuple de race pareille à celle des Raphaïm et des Énacim. Les Moabites les appelèrent les Émim. Deut., II, 10-11; cf. Gen., XIV, 5. Voir ÉMIM, t. II, col. 1732; ÉNACIM, *ibid.,* col. 1766, et REPHAIM. — Les Égyptiens semblent avoir rangé les pays ou s'établit Moab parmi les contrées habitées ou parcourues par les *Schaousou* ou *Schôs.* Ce nom qui a quelque apparence de similitude avec celui de *Zûz, Zûzim,* employé par les Ammonites pour désigner la race habitant les contrées à l'est du Jourdain et de la mer Morte, Gen., XIV, 5; Deut., II, 10-11; aurait-il quelque autre relation avec celui-ci ? on ne saurait le dire. Ce qui est certain, c'est qu'il était donné aux nomades de ces régions, représentés par les Bédouins actuels. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. II, p. 54, note 3. S'il est difficile de déterminer à quelle souche appartenaient les Émim ou les Zuzim, les *Schaousou* ont tous les caractères des Sémites.

2° *Moabites.* — Les Schaousou avaient peut-être pris pied déjà dans le pays à côté des Emim quand naquit Moab. La famille du fils de Lot se développa au milieu d'eux et finit par les supplanter, probablement en les dispersant par la guerre, peut-être en s'assimilant quelques-uns de leurs débris. La couleur arabe de la langue moabite, constatée dans l'inscription de la stèle de Mésa, semblerait justifier cette dernière hypothèse. Toutefois, la nature essentiellement hébraïque de cette langue confirme le récit de la Bible sur l'origine commune de la race du pays de Moab et de la race israélite. Voir MOABITES.

3° *Amorrhéens.* — Au retour de la famille de Jacob de l'Égypte, les descendants de Moab, après avoir occupé tout le pays auquel ils donnèrent leur nom, avaient été refoulés au delà de l'Arnon par un rameau de la souche des Amorrhéens qui avait pris possession de toute la région au nord de cette rivière. Voir AMORRHÉENS, t. I, col. 504. Plusieurs interprètes croient avoir reconnu un reste de cette race dans la famille de Jambri, appelée « fils d'Amori » dans les Septante, I Mach., IX, 37, et qui étaient établis à Médaba à l'époque des Machabées. Voir JAMBRI, t. III, col. 1115. Ce nom n'indiquerait-il pas plutôt déjà la présence à cet endroit de l'élément arabe? Le nom de *'Amr, 'Amrû,* ou Omar, est très fréquent dans les familles de cette race.

4° *Madianites.* — Aux côtés du roi Balac réclamant l'intervention de Balaam, on voit des Madianites avec leurs princes. Num., XXII, 4, 7. Peu après, on les trouve, simultanément avec les Moabites et avec leurs femmes et leurs filles dans le territoire qui sera concédé par Moïse aux Rubénites et aux Gadites, aux alentours du mont Nébo et sur la lisière de la vallée du Jourdain. Num., XXV. Pour les châtier de leurs procédés de corruption à l'égard d'Israël, Moïse leva contre eux un corps d'armée et les poursuivit jusqu'à extermination. Les Israélites ne paraissent pas s'être éloignés beaucoup de leur camp. Num., XXXI, 1-18. Le territoire occupé par les princes de Madian semble avoir été dans le royaume même de Séhon. *Ṣûr,* le nom de l'un d'eux est aussi celui d'une localité située à quelques kilomètres seulement au nord-ouest de *Hesbân,* et celui de *Reqém* (Vulgate : Récem), compagnon du précédent, se retrouvait encore au Xe siècle dans le nom d'*er-Raqeim,* village indiqué par le géographe arabe el Muqadassi (édit. Goeje, p. 175), à un parasange (environ 7 kilomètres) de *'Ammân,* sur la frontière du désert. Cf. Jos., XIII, 21. On trouve encore des Madianites battus dans la terre de Moab par le roi d'Édom, Adad, qui régna avant que les Israélites n'eussent des rois. Gen., XXXVI, 35; I Par., I, 46. Une ruine du nom de Madian, située au au sud de l'Arnon et non loin d'Aréopolis, attestait encore au IVe siècle, au témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, l'antique séjour de cette race en cet endroit. *Onomasticon,* au mot *Madian,* p. 274, 275. Voir MADIANITES, col. 534.

5° *Israélites.* — Moïse s'étant emparé sur les Amorrhéens de toute la région au nord de l'Arnon qui avait été à Moab, en concéda tout le haut plateau et toute la région accidentée, avec Bethjésimoth, à la tribu de Ruben, et à la tribu de Gad les Araboth de Moab. Ces deux tribus achevèrent d'occuper ce territoire après la conquête de la terre de Chanaan. Num., XXI, 25-31; XXXII, 33-38 ; Jos., XIII, 8-15, 21-29. Les Gadites paraissent avoir occupé encore la ville de Dibon, appelée de leur nom Dibon-Gad, et le territoire des alentours, compris entre l'*ouadi Ouâléh* actuel et le *Môdjeb* ou l'Arnon. Cf. Num., XXXII, 34; XXXIII, 45, et l'inscription de la stèle de Diban. — Les Israélites occupèrent la région du nord jusqu'après la mort d'Achab. Le roi Mésa, en y ramenant son peuple, ne les extermina pas entièrement et on les retrouve nombreux sous le règne de Jéroboam II. A cette époque, le nombre total des guerriers israélites d'élite de la Transjordane, exercés au combat et munis de toutes les armes nécessaires, était de 44 760. I Par., V, 18, ce qui indique un chiffre d'environ 15 000 pour la partie du pays de Moab occupée par eux. Cette portion formait alors à peu près le tiers du territoire oriental d'Israël. Cf. I Par., V, 8 ; IV Reg., X, 33, XIV, 25, et la stèle de Mésa. Le pays septentrional de Moab, dépeuplé par la déportation des Israélites au temps de Téglathphalasar, roi d'Assyrie, I Par., V, 26, fut réoccupé par les Moabites. Cf. Is., XV-XVI, et Jer., XLVIII.

6° *Arabes.* — Tandis que les Moabites étaient affaiblis par les Assyriens, les Chaldéens, les Grecs et les Ro-

mains, leur territoire, serré de toutes parts par les tribus arabes, était complètement envahi par cet élément, dans lequel eux-mêmes devaient finir par disparaître. Hyrcan, fils de Joseph et neveu du grand-prêtre Onias, quand il vint s'établir à Tyr (*Ṣûr*) sur la frontière de Moab, trouvait déjà toute la région d'Hésébon, c'est-à-dire toute la partie septentrionale de Moab, occupée par les Arabes. Jos., *Ant. jud.*, XIV, IV, 9. — Le nom d'Arabie, donné communément depuis cette époque à tout le pays de Moab, indique la prédominance de l'élément arabe. Le plus illustre des groupes arabes qui l'habitèrent fut celui des Nabuthéens. Jean Machabée venait leur demander du secours quand il fut assassiné par les fils de Jambri, près de Madaba. I Mach., IX, 31-37. Voir NABUTHÉENS. Une inscription tumulaire découverte en cette dernière ville et écrite dans la langue et avec les caractères propres à cette nation, montre les Nabuthéens, au Ier siècle de l'ère chrétienne, établis dans tout le pays de Moab. Voir MÉDABA, col. 902.

7° *Juifs.* — Les succès de Jean Hyrcan et plus tard ceux d'Alexandre Jannée permirent aux Juifs d'établir des colonies dans un grand nombre de localités de la région au nord de l'Arnon. Jos., *Ant. jud.*, XIII, IX, 1; *Bell. jud.*, I, II, 6. Elles y persistèrent jusqu'à la fin de la guerre de Judée, et c'est là que nous verrons les Romains poursuivre les Juifs des derniers coups de leur fureur (70 ap. J.-C.).

8° *Colonies diverses.* — Les colonies gréco-romaines qui se fondèrent depuis la ruine de Jérusalem, tant au sud qu'au nord de l'Arnon, dans les principales villes, furent supplantées au VIIe siècle par des colonies arabes musulmanes, venues du Yémen. Les quelques familles franques qui s'y portèrent au XIIe siècle, ne firent qu'y apparaître. Voir KIR MOAB, t. III, col. 1906. Depuis, si l'on excepte quelques familles de marchands syriens, celles des employés des gouvernements égyptien et turc qui se sont supplantés sur ce sol, la population a été composée exclusivement d'Arabes bédouins, vivant sous la tente, groupés en tribus et en familles. La plupart ont la prétention, difficile à justifier, de descendre des anciens habitants. — Le nombre total de la population actuelle, en permanence dans l'ancien pays de Moab, peut s'élever à près de 10 000 âmes.

III. HISTOIRE. — Ire PÉRIODE : DEPUIS L'ORIGINE JUSQU'AUX INVASIONS ASSYRIENNES. — *I. LES ORIGINES.* — La contrée qui allait devenir le pays de Moab apparaît au principe, avec tous les pays des alentours, assujettie à la domination ou à la suzeraineté de Chodorlahomor, roi d'Élam et des princes de l'Asie centrale. « Pendant douze années, raconte l'auteur de la Genèse [les rois de Sodome, de Gomorrhe, d'Adama, de Seboïm et de Bala qui est Ségor] demeurèrent soumis à Chodorlahomor et la treizième année, ils se révoltèrent. La quatorzième année, Chodorlahomor vint avec les rois qui étaient avec lui [Amraphel, roi de Sennaar, Arioch, roi d'Ellasar, et Thadal, roi de Goïm]. Ils battirent les Raphaïm à Astaroth-Carnaïm avec les Zuzim, et les Émim à Savé-Cariathaïm, » c'est-à-dire dans les plaines du pays de Moab que ces derniers occupaient. Gen., XIV, 1-5. Les Émim partagèrent le sort de leurs voisins, parce qu'ils avaient participé à leur rébellion. Les rois de la Pentapole furent battus à leur tour, leurs villes pillées et leurs habitants traînés en captivité. Parmi les captifs se trouvait Lot, père de Moab. Gen., XIV, 12. Délivré par Abraham, Lot revint à Sodome, d'où les anges le tirèrent pour le faire échapper à la catastrophe qui allait surprendre cette ville coupable. Lot, avec ses deux filles, gagna Ségor, qui faisait partie du pays de Moab; il alla habiter ensuite les montagnes voisines. C'est là que naquit Moab, qui devait donner son nom au pays et être la souche de sa population. Gen., XIX, 29-37. — Tandis que la famille de Jacob grandissait en Égypte, les fils de Moab se multipliaient également dans le pays de naissance de leur père et devenaient assez nombreux et assez forts pour en faire disparaître les Émim et l'occuper complètement à leur place. Deut., II, 9-10. 19-20.

II. CONQUÊTE DE MOAB SEPTENTRIONAL PAR LES AMORRHÉENS, PUIS PAR LES ISRAÉLITES. — Cependant vers l'époque de la sortie d'Égypte (1493) et pendant que les Israélites parcouraient les déserts de la péninsule sinaïtique, l'Amorrhéen Séhon, à la tête d'une armée, réussit à s'emparer de toute la région habitée par les fils de Moab au nord de l'Arnon et à les refouler au delà de cette rivière. Il fit d'Hésébon la capitale de son royaume. Num., XXI, 26-30. Voir HÉSÉBON, t. III, col. 657-663. Les quarante années que les Israélites devaient passer au désert étant près de finir, Moïse, dont le dessein était de pénétrer dans la Terre Promise par l'est, envoya de Cadès au roi de Moab des ambassadeurs chargés de lui demander l'autorisation de passer sur son territoire. Le passage par là était plus court et il était plus facile de s'y procurer de l'eau dans les rivières des vallées qui parcourent le pays. Le roi de Moab, qui probablement était déjà Balac, refusa. Le Seigneur dit alors à Moïse : « N'attaque pas Moab et n'engage pas le combat avec lui : je ne te donnerai rien de sa terre en possession, car j'ai donné Ar en héritage aux fils de Lot. » Deut., II, 9; Jud., XI, 18. Les Israélites ne voulurent pas forcer le passage, contournèrent le pays et se dirigèrent, par le désert de l'est, vers la frontière du royaume de Séhon. Arrivés au sud-est, vers l'origine des vallées de l'Arnon, Moïse fit faire au roi d'Hésébon la même demande qu'il avait faite à son voisin, le roi de Moab. Non seulement l'Amorrhéen refusa d'accéder à la proposition, mais il se porta aussitôt à la frontière, non dans le dessein d'en empêcher le passage, mais pour prendre l'offensive, repousser les Hébreux et les disperser. La bataille eut lieu à Jasa. Séhon fut vaincu et tué et les Amorrhéens furent complètement exterminés; toutes les villes et le territoire au nord de l'Arnon passèrent aux mains des Israélites (1453). Num., XXI, 21-31; Deut., II, 26-36.

III. LE ROI BALAC. — Le pays de Moab, à l'arrivée des Israélites, était gouverné par des rois. Le premier nommé est Séphor. Num., XII, 2, 10. Son fils Balac régnait quand Moïse s'empara sur les Amorrhéens du pays au nord de l'Arnon. Épouvanté par les succès des Israélites, le roi de Moab appela près de lui les chefs madianites qui se trouvaient dans la région : « Cette masse, leur disait-il, va tout dévorer autour de nous, comme le bœuf dévore l'herbe des champs. » Num., XXII, 4. Il semble avoir profité de leur présence et de ce que les Israélites étaient absorbés à la poursuite du roi Og et à la conquête de Basan pour franchir l'Arnon et occuper la partie de la montagne située entre cette rivière et le mont Nébo. Il s'y trouvait avec les princes de Madian quand les Israélites établirent leur camp dans la vallée du Jourdain, à l'est, en face de Jéricho. Comprenant qu'il ne pouvait attaquer une armée qui venait de défaire deux rois puissants, ni défendre contre elle son territoire dans le cas où elle en voudrait tenter la conquête, ce qu'il redoutait avec son peuple, il se décida, sur le conseil, semble-t-il, des Madianites à recourir aux sortilèges et aux moyens extra-naturels. Il appela Balaam, dont le nom était célèbre au loin, pour maudire Israël. On sait comment le Seigneur obligea au contraire le devin à bénir son peuple. Num., XXII-XXIV. Cf. BALAAM, t. I, col. 1396-1398. Balac voulait à tout prix trouver le moyen d'affaiblir Israël, pour l'empêcher de lui nuire. Balaam lui conseilla d'user de la corruption et de la perversion. Les Madianites prêtèrent leur infâme concours aux Moabites. La sévérité de Moïse, le zèle de Phinées et l'intervention divine triomphèrent de la tentative. Num., XXV; XXXI, 1-18; Deut., IV, 3; Jos., XXII, 17. Balac d'ailleurs n'avait pas attendu le résultat du com-

plot pour repasser l'Arnon et laisser aux Israélites la tranquille possession de la région septentrionale. Voir Balac, t. i, col. 1399. Cependant, en châtiment de la conduite de Balac et de son peuple qui avaient appelé Balaam pour maudire Israël et lui nuire et aussi de leur dureté quand ils refusèrent de fournir des vivres et de l'eau aux Israélites et de les laisser passer sur leur territoire, Moïse défendit au peuple de Dieu d'accueillir jamais comme un de ses membres aucun Moabite. Deut., xxiii, 3; cf. II Esd., xiii, 1-2.

iv. le roi églon. — Ce prince, après la mort d'Othoniel (1361), neveu de Caleb, qui avait fait respecter Israël de ses voisins, forma le dessein de l'assujettir à Moab. Ne se sentant pas assez fort pour réaliser son projet, il demanda l'aide des Ammonites et des Amalécites. Les Israélites, tombés alors dans l'idolâtrie, étaient sans énergie, divisés et abandonnés de Dieu. Après avoir soumis d'abord, comme il était nécessaire, les tribus de Ruben et de Gad, Églon passa le Jourdain et avec le concours de ses alliés, se rendit maître de Jéricho, « la ville des Palmiers. » Il avait là un palais où il résidait et venait recevoir le tribut imposé aux vaincus. Pendant dix-huit ans les Moabites maintinrent les Israélites sous le joug. Aod, de la tribu de Benjamin, à laquelle appartenait le territoire de Jéricho, résolut de délivrer son pays de la servitude étrangère. Délégué par ses compatriotes pour porter le tribut à Eglon, il lui enfonça dans le flanc le poignard qu'il avait préparé à cette fin. Sonnant alors de la trompette, il rallia autour de lui les Israélites qui accoururent des montagnes d'Éphraïm, et il alla avec eux occuper tous les gués du Jourdain par où les Moabites devaient passer pour retourner à leur pays. Ils ne se présentèrent que pour tomber sous les coups d'Aod et de ses compagnons. Près de dix mille périrent ainsi et la puissance de Moab dut se renfermer de nouveau derrière la frontière de l'Arnon (1343). Jud., iii, 11-30.

v. relations entre moab et israel avant saul et sous les premiers rois. — Après ces événements, Moab entretint avec Israël, et pendant une période assez longue, des relations moins hostiles. Il n'apparaît pas avec les Madianites et les Amalécites dans leurs incursions sur la terre d'Israël, au temps de Gédéon, et il ne se joint pas aux Ammonites dans leurs revendications au temps de Jephté. Cf. Jud., v-viii, xi. Plus d'une fois, au contraire, pendant cette période, on voit des groupes d'Israélites ou des familles entières émigrer dans la terre de Moab et y chercher un refuge et des secours contre les malheurs du temps et les persécutions des hommes. Cf. I Par., iv, 22; viii, 8; Is., xvi, 4; Jer., xl, 11-12. La plus célèbre émigration de ce genre est celle d'Élimélech de Bethléhem avec son épouse Noémi et ses deux fils à qui leur mère fit épouser deux femmes Moabites dont l'une fut Ruth, ensuite épouse de Booz, ancêtre du roi David et du Messie. Voir Ruth. — Sous le règne de Saül (1095-1055), Moab est désigné le premier parmi les peuples voisins d'Israël adversaires du nouveau roi. Saül triompha d'eux et de tous les autres. I Reg., xiv, 47. Cette inimitié des Moabites pour le roi d'Israël fut peut-être une des causes qui disposèrent leur roi à bien accueillir David, le compétiteur de Saül, quand il lui amena ses parents pour lesquels sans doute il redoutait la vengeance de Saül, son antagoniste. I Reg., xxii, 34. — Devenu roi de tout Israël, David n'en eut pas moins à combattre à son tour les Moabites. Quelle fut la cause de la rupture entre eux? on l'ignore. David toutefois devait avoir à leur reprocher quelque méfait odieux, car il les traita avec une grande rigueur. Il fit coucher par terre les prisonniers de guerre, les partagea en deux parties, dont l'une devait être mise à mort et l'autre épargnée. Le pays de Moab fut assujetti au tribut et son peuple considéré comme esclave. II Reg., viii, 2; I Par., xviii, 2. C'est probablement dans cette expédition que Cabséel tua les deux *Ariel* de Moab. II Reg., xxiii; 20 ; I Par., xi, 22. Tout l'or, l'argent et le bronze de Moab recueilli par David en cette guerre, fut consacré au Seigneur et destiné pour le Temple futur. II Reg., viii, 12; I Par., xviii, 11. — Salomon prit des femmes du pays de Moab, et laissa introduire à Jérusalem le culte de leur dieu Chamos. III Reg., xi, 1, 7, 33. — La scission du royaume d'Israël en deux obédiences et les luttes de rivalités entre elles, puis les troubles intérieurs du royaume du Nord à cause des compétitions au trône et des révolutions incessantes, permirent à Moab de se relever et de secouer le joug que lui avait imposé David. Les récits de l'inscription de Mésa supposent qu'avant l'avènement au trône de la maison d'Amri, la région au nord de l'Arnon avait été, en grande partie du moins, réunie au royaume de Moab. Sous le règne de Josaphat, le roi de Moab n'avait pas craint de venir avec les Ammonites et les Iduméens porter la guerre au centre même du royaume de Juda. Mais la discorde avait éclaté entre ces alliés; ils s'étaient massacrés entre eux et leur projet n'avait pas eu de suite. II Par., xx, 1-29.

vi. le roi mésa. — Contemporain d'Achab, roi d'Israël, de Josaphat, roi de Juda, et de leurs successeurs, Mésa chercha à délivrer son pays et à lui rendre ses anciennes frontières. Il réussit en partie. Profitant de la mort d'Achab (897), le roi de Moab refusa de payer le tribut imposé par les rois d'Israël. Joram ayant succédé à son frère Ochozias, demanda l'assistance du roi Josaphat, et le roi ou prince d'Idumée, vassal du roi de Juda, se joignit à eux pour contraindre Mésa. Les trois alliés prirent le chemin des déserts, contournèrent la mer Morte pour attaquer Moab par le sud. Le prophète Élisée, qui accompagnait l'armée, la sauva d'un désastre en obtenant du ciel de l'eau pour l'abreuver. Les Moabites, accourus sur la frontière pour la protéger contre l'invasion, voyant l'eau rougie par les rayons de l'aurore, la prirent pour du sang et se jetèrent sur le camp pour le piller, croyant que leurs adversaires s'étaient entre-égorgés. Ceux-ci les accueillirent de pied ferme, les mirent en déroute et les poursuivirent au cœur du pays. Toutes les villes de Moab furent prises et saccagées, les champs et les jardins bouleversés et couverts de pierres, les arbres fruitiers abattus et les fontaines obstruées. Il ne restait à Mésa que sa capitale, Kir Moab, dans laquelle il s'était réfugié. Assiégée à son tour, la ville allait succomber, la brèche était ouverte, et le roi avait vainement tenté de s'échapper avec ses meilleurs guerriers. Désespéré, Mésa saisit son fils aîné qui devait régner après lui et l'immola en holocauste sur la muraille de la ville : « Une immense indignation saisit Israël qui se retira de lui et retourna en son pays » (895). IV Reg., iii. Mésa attribua à la protection de Chamos, dieu des Moabites, cette délivrance subite à laquelle il paraît faire allusion dans l'inscription de la stèle commémorative élevée par lui à Dibon. La mort de Josaphat, survenue peu de temps après l'expédition de Moab et la guerre que Joram dut soutenir contre les Syriens en Galaad, permirent à Mésa de se venger de ses échecs. Il raconte lui-même, dans le document dont nous venons de parler, comment il le fit en franchissant l'Arnon, en s'emparant de Médaba et des principales villes de la région, et en remettant tout le territoire, depuis le Nébo et Médaba sous l'hégémonie de Moab. Il fixa en outre sa résidence à Dibon, après l'avoir embellie et rendue plus forte. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. iii, p. 464-474; Mésa, col. 1014. Les successeurs de Mésa, avant de devenir les possesseurs définitifs de la région septentrionale, durent cependant se retirer plus d'une fois encore au delà de l'Arnon. Sous le règne de Jéhu, Hazaël, roi de Syrie, combattant les Israélites sur leur territoire, poursuivit son incursion jusqu'à Aroër, sur le bord de l'Arnon, IV Reg., x, 33; et Jéroboam II (824-872), rétablissant Israël dans toutes

ses anciennes limites, IV Reg., XIV, 25, dut lui rendre tout le territoire possédé auparavant par Ruben et par Gad. C'est au temps de Phacée, roi d'Israël, et vers la fin du règne d'Ozias qu'eut lieu la déportation en Assyrie des tribus orientales d'Israël, par Téglathphalasar (809). Moab rentra alors en possession complète de son territoire primitif.

IIe PÉRIODE : DEPUIS LES INVASIONS ASSYRIENNES JUSQU'A LA DOMINATION ROMAINE. — *I. MENACES DES PROPHÈTES D'ISRAEL CONTRE MOAB.* — Les prophètes Isaïe, XV-XVI, et Jérémie, XLVIII, dépeignant la situation de Moab, alors qu'il se trouvait en possession de tout son territoire, le premier au temps des rois de Juda, Ozias, Joatham et Ézéchias (810-897), le second au temps de Josias et Joachim (642-611), le montrent l'un et l'autre au comble de la prospérité. Le pays de Moab est un *carmel,* un « jardin divin » où règnent l'abondance. la joie et le bonheur. Les moissons couvrent son sol, les chants des vendangeurs retentissent de toute part et le vin coule à torrent des pressoirs. Is., XVI, 10; Jer., XLVIII, 33. La force et la splendeur de Moab vont cependant disparaître, et le Seigneur va le frapper en punition de ses crimes. — Le prophète Jérémie, XLVIII, énumère contre lui plusieurs griefs. Moab a mis sa confiance dans ses œuvres et ses trésors, ℣. 7 ; dès sa jeunesse il a vécu dans la corruption, ℣. 11 ; son orgueil et sa présomption sont indomptables et sans limite, ℣. 14, 29-30. Cf. Is., XVI, 6. Moab s'est plongé dans les ignominies de l'idolâtrie, et il a fait de Chamos son dieu, dans lequel il a mis son espoir, Jer., XLVIII, 13, 46. Cf. Jud., XI, 24; IV Reg., XXIII, 13; CHAMOS, t. II, col. 528-529. Moab s'est élevé et s'est glorifié contre Dieu, et l'a méprisé dans son peuple d'Israël dont il s'est moqué, et qu'il a insulté, 26-27. Isaïe, XVI, 4, insiste sur les torts de Moab à l'égard d'Israël ; faisant sans doute allusion à la campagne de Sennachérib contre Juda, il reproche à Moab de n'avoir pas accueilli les fugitifs d'Israël réduits aux abois ; il paraît même l'accuser de les avoir livrés à leur persécuteur. Dans la campagne d'Holopherne contre Béthulie, les Moabites conseillèrent, en effet, au général assyrien de faire garder les fontaines pour empêcher les habitants assiégés d'y puiser de l'eau et pour les obliger à se rendre. Judith, VII, 8-9. Ézéchiel, XXV, 8, ne formule d'autre motif de la colère divine contre Moab que ces paroles de joie maligne : « Voici que la maison de Juda est devenue pareille aux autres nations ! » — Sophonie, II, 8, 10, met le reproche dans la bouche même du Seigneur : « J'ai entendu les sarcasmes de Moab et les blasphèmes des fils d'Ammon, comment ils ont insulté mon peuple et se sont exaltés sur leurs frontières. » — Selon l'expression du Psalmiste, LXXXII (LXXXIII), 3-7, Moab est entré dans le complot général des nations ennemies de Dieu ; il s'est ligué avec elles contre le peuple saint; avec elles il a jeté le cri de haine : « Venez, faisons-le disparaître du nombre des peuples et que le nom d'Israël soit éteint à jamais ! » Cf. Exod., XV, 15; IV Reg., XXIV, 2. Le prophète Amos, II, 1, ayant probablement en vue ces trois catégories d'infâmies et de crimes : sa corruption morale, son idolâtrie et sa haine du peuple de Dieu, conclut : « A cause des trois infamies de Moab, et à cause d'une quatrième, je ne lui pardonnerai pas, parce qu'il a réduit en cendre les ossements du roi d'Édom. » A la jalousie et à la haine contre Israël, Moab avait joint l'inhumanité à l'égard de ses voisins et des autres peuples. — C'est à cause de ces crimes et de ces méfaits que Moab sera châtié. Il sera broyé comme la paille sous le triturateur. Is., XXV, 10. Il mourra dans la confusion et le tumulte de la guerre. Amos, II, 2. Moab sera traité comme Sodome et deviendra un désert pour toujours. Soph., II, 9. Le pillage et la dévastation passeront par toutes les villes de Moab. Jer., XLVIII ; Is., XV-XVI ; Ezech., XXV, 9. Sa capitale sera ruinée. Is., XV, 7 ; XVI, 7, 11 ; Jer., XLVIII, 31-36. Le feu dévorera les demeures et les palais. Amos, II, 2 ; Jer., XLVIII, 15, 45. Les fils et les filles de Moab, ses vaillants et ses princes, ses magistrats et ses prêtres, seront exterminés par le glaive ou emmenés en captivité et dispersés. Amos, II, 3 ; Jer., XLVIII, 7, 15, 42, 46. Moab cessera d'être un peuple. Jer., XLVIII, 42 ; cf. Is., XVI, 14. Ses vallées et ses plaines seront ravagées et désolées. Is., XV, 6 ; Jer., XLVIII, 8, 32-34. Ses eaux, mêlées de sang, ne pourront servir à la boisson. Is., XV, 6, 9 ; Jer., XLVIII, 18, 34. Cependant, à la fin des temps, le Seigneur ramènera les captifs de Moab. Jer., XLVIII, 47. Moab, avec Édom et une partie d'Ammon seront les seuls pays qui échapperont à la tyrannie du roi impie. Dan., XI, 41. C'est sur son territoire, semble-t-il, que seront anéanties les armées de Gog et de Magog. Ezech., XXXIX, 11.

II. MOAB ET LES ASSYRIENS ET LES CHALDÉENS. — Le plus terrible instrument des vengeances divines contre Moab devait être le même dont le Seigneur voulait se servir contre les nations voisines de Moab, le bâton de sa colère, l'Assyrien dont la passion était de ruiner et de broyer les peuples, Is., X, 5-7, et le Chaldéen devait continuer son œuvre. Les premiers malheurs sont indiqués au livre de Judith, dont les documents assyriens complètent les renseignements. A la proposition du roi d'Assyrie aux nations de l'Asie occidentale de le reconnaître pour leur suzerain et de lui offrir des présents, toutes avaient refusé. Rempli de fureur, le potentat chargea son général Holoferne de le venger : « Tu n'épargneras aucun royaume et tu me subjugueras toutes les cités fortifiées, » avait dit le prince en remettant le commandement de ses troupes à ce général. Judith, II, 7 (grec). La destruction des villes, le pillage des richesses, l'incendie des moissons, les arbres coupés, les vignes arrachées, les guerriers et tous ceux qui pouvaient faire de le résistance massacrés; les populations emmenées en captivité, les territoires occupés, les jeunes gens incorporés dans les armées, tels furent les traitements que le vainqueur fit subir aux pays domptés. Judith, II, III. Le pays de Moab est particulièrement désigné parmi ceux qui repoussèrent les propositions des ambassadeurs ninivites, Judith, I, 12 (grec), et il est inscrit dans les documents cunéiformes avec ceux qui subirent ces traitements. — Depuis longtemps déjà, le pays de Moab était contraint de payer le tribut aux souverains de Ninive. Salamanou, roi de Moab, est mentionné parmi les rois tributaires de Théglathphalasar III (732 ou 731 av. J.-C.). Smith, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. II, p. 67. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 526. Les inscriptions du règne de Sargon parlent de Moab au même titre (710). Vigouroux, *ibid.*, p. 590. En 701, le roi de Moab Kamosnadab vient à la rencontre de Sennachérib qui s'avance vers la Judée pour soumettre Ezéchias, lui offre le tribut et lui baise le pied. *Prisme de Taylor,* col. 2, lig. 53; cf. Vigouroux, *ibid.*, t. IV, p. 25. Le roi Moussouri est nommé après Manassé de Juda et le roi d'Édom, parmi les rois qui viennent (673) apporter le tribut à Asarhaddon. *Prisme brisé d'Asarhaddon,* col. 4, lig. 15; Vigouroux, *ibid.*, p. 71. Le nom de ce même prince se trouve encore parmi les noms des vingt-deux tributaires de l'Assyrie, au temps d'Assurbanipal (668). Cylindre C, lig. 5; Vigouroux, *ibid.*, p. 87. — Quelques années plus tard, à la sollicitation de Samassamoukin, le frère révolté d'Assurbanipal (667-625), tous les princes de l'Asie antérieure se soulevèrent contre le roi de Ninive en lui refusant le tribut. C'est le même fait, croit-on, dont parle le livre de Judith. Cf. Vigouroux, *ibid.*, l. III, c. V, p. 90-92. Dans tous les cas, les châtiments infligés aux peuples rebelles sont identiques, et après avoir mentionné les Arabes bédouins et plusieurs peuples dont les noms se retrouvent au livre de Judith, Assurbanipal ajoute comment il entra sur les territoires de Bet-Ammon, du Hauran

et de Moab. *Annales d'Assurbanipal,* Cylindre A, col. 6, lig. 121; cf. Vigouroux, *ibid.*, p. 120. — Moab s'était remis de ses désastres et la prospérité à laquelle Jérémie fait allusion leur est postérieure. A quelle époque et comment arrivèrent les nouveaux malheurs dont ce prophète, Sophonie et Ézéchiel menacent Moab ? la Bible ne le dit pas. Moab toutefois, on le voit par l'histoire, après la ruine de Ninive et au temps de Nabuchodonosor (582) passa, avec ses voisins, sous le joug de Babylone. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7. Sa décadence paraît dater de cette époque. Au retour des Juifs de la captivité, la race amoindrie de Moab achevait de se confondre avec les tribus arabes par lesquelles son sol était envahi : elle cessait d'être un peuple.

III. ENVAHISSEMENT DE MOAB PAR LES ARABES. — 1° *Sous les Perses et les Grecs.* — Moab passa sous le joug des Perses, avec Babylone et le reste de l'Asie occidentale. Les Juifs revenus à Jérusalem retrouvèrent parmi leurs voisins de la Transjordane méridionale des Moabites, avec les filles desquels plusieurs d'entre eux contractèrent des alliances. I Esd., IX, 1; II Esd., XIII, 1-4, 23. Il semble que ce soit dans la même région qu'il faille chercher la résidence de Gosem l'Arabe dont les Juifs de Jérusalem eurent plus d'une fois à se plaindre. II Esd., II, 19; VI, 1, 2, 6; cf. IV, 7. — L'invasion d'Alexandre (332) et des Grecs macédoniens avait placé Moab sous l'hégémonie de ces conquérants. Hyrcan, fils de Joseph, avait profité du départ pour la Perse du roi Antiochus III, pour exercer pendant sept années (182-175) une sorte de souveraineté sur le district septentrional de Moab. L'avènement d'Antiochus Épiphane, auquel les Arabes pouvaient se plaindre, mit fin, par la mort volontaire d'Hyrcan, à cette tentative d'ingérence des Juifs dans le pays. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 11. Voir GALAAD, t. III, col. 56-57. Dès ce moment, le pays de Moab était considéré déjà comme une simple province de l'Arabie. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 4; V, 2; *Bell. jud.*, I, IV, 3; XIII, XIII, 3.

2° *Au temps des Juifs.* — Les Asmonéens cherchèrent à remettre les Juifs en possession de la partie de territoire de Moab dont Moïse avait fait la conquête sur les Amorrhéens. Profitant des troubles dans lesquels se trouvait la Syrie, Jean Hyrcan vint s'emparer de Médaba, de Saméga et de tout le pays des alentours. *Ant. jud.*, XIII, IX, 1; *Bell. jud.*, I, II, 6. Son petit-fils, Alexandre Jannée, devenu roi de Judée (106-79), pénétra dans le pays au delà du Jourdain. Il y trouva les Galaadites et les Moabites, les combattit et les assujettit au tribut. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5. Il occupa les deux villes déjà conquises par son père et s'empara en outre d'Hésébon, de Nabo, de Betharam, appelée plus tard Liviade, de Lemba (Libb), de Zara (Sarath), d'Oronaïm et de plusieurs autres villes. *Ant. jud.*, XIII, XV, 4. — Si les noms de Rabba et d'Agallaïm, dont font mention certains manuscrits, étaient authentiques, il en résulterait que le roi juif aurait poussé ses conquêtes assez loin au sud de l'Arnon. Josèphe semble l'affirmer ailleurs. Il désigne en effet, *Bell. jud.*, III, III, 5, comme limite entre la Judée et l'Arabie, au commencement du règne d'Hérode l'Ancien, une localité du nom de Jarda. Cet endroit ne paraît pas différent du lieu situé au sud de Machéronte et appelé, *ibid.*, VII, VI, 5, Jardès, transcription fautive, semble-t-il, pour Zarda ou Zardès, forme grécisée employée par l'historien juif à la place du nom du Zared. — Les places prises par Jannée appartenaient auparavant à Arétas, roi des Arabes-Nabuthéens, dont la résidence était alors à Pétra, au sud de la Moabitide. *Ibid.* Cette nation paraît avoir été en possession de la Moabitide méridionale depuis longtemps déjà. C'est de là peut-être que les Nabuthéens vinrent à la rencontre de Judas Machabée (166-161) et de son frère Jonathas, quand ils franchirent le Jourdain pour aller au secours de leurs frères de Galaad, I Mach., V, 25; et c'est vers cette région que paraissait se diriger Jean Machabée pour leur demander du secours, quand il fut surpris et assassiné par les hommes de la famille de Jambri. *Ibid.*, IX, 35-36. Cette ville et son territoire n'étaient sans doute pas en ce moment en possession des Nabuthéens, alors alliés et amis des Asmonéens et des Juifs. *ibid.*, mais elle dut tomber en leur pouvoir peu après cet événement et peut-être à son sujet. L'opposition que faisait à Alexandre le parti des Pharisiens et les avantages que remporta sur lui Arétas durent lui faire négliger un instant sa conquête. Il ne laissa pas moins en mourant la plupart de ces villes en la possession des Juifs et tout le territoire situé au nord du grand affluent de l'Arnon, le *nahar el-Ouâlêh* actuel, et dont Machéronte formait la frontière. *Ant. jud.*, XIII, XIV, 2; XIV, I, 4; cf. *Ant. jud.*, XVIII, V, 1; *Bell. jud.*, III, III, 3. — Hyrcan II, fils aîné d'Alexandre, pour obtenir l'appui d'Arétas contre son frère et rival Aristobule, promit de lui rendre toutes les villes conquises par son père. *Ant. jud.*, XIV, I, 4. Cette promesse ne paraît pas avoir été tenue. La discorde des deux frères attira les armes des Romains dans cette partie de la Moabitide (63). Alexandre, fils d'Aristobule, songeait à en faire son refuge et à se retirer à Machéronte. Avant d'avoir pu atteindre cette forteresse, il dut l'abandonner aux mains du préteur Gabinius dont il était poursuivi et qui la fit démanteler. *Ant. jud.*, XIV, V, 2-4; *Bell. jud.*, I, VIII, 5-6. Aristobule, échappé de Rome, s'y réfugia avec son fils Antigone, et essaya de s'y défendre; mais, après deux jours de siège, se voyant tout couvert de blessures, il dut se rendre de nouveau aux Romains. *Ibid.*, XIV, VI, 1. — Hérode l'Ancien (47-4), en se faisant attribuer par le sénat romain le royaume de Judée, reçut en même temps la partie de la Moabitide reconquise par les princes asmonéens. Elle fut dès lors annexée à l'ancien pays de Galaad, devenu la province de Pérée. Un des premiers soins d'Hérode fut de chercher à s'en assurer la possession en fortifiant Hésébon et en y mettant une garnison. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VIII, 5.

Ce pays fut souvent l'objet de son attention et de ses soins. Il y fonda la ville de Machéronte (fig. 302) près du château du même nom, *Bell. jud.*, VII, VI, 2. Il y releva et embellit la ville de Bétharam à laquelle il donna le nom de Liviade. *Ant. jud.*, XVIII, II, 1; *Bell. jud..*, II, IX, 1. Se sentant défaillir, il se fit transporter de Jéricho à Callirhoé, espérant y recouvrer la santé par l'usage des bains. Ils ne firent qu'aggraver son mal. *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5. Par son testament, il légua la Pérée à son fils Hérode Antipas, et lui transmit ainsi le domaine de cette région. *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1. — Ce prince semble l'avoir choisie pour son séjour préféré, et il fit de Machéronte sa résidence. Ces lieux devinrent ainsi le théâtre de son union incestueuse et adultère, et du drame qui la suivit. Antipas avait d'abord épousé la fille d'Arétas III, son voisin, qui régnait sur le reste de la Moabitide. Épris d'une passion coupable pour Hérodiade, la femme de son frère Philippe, il vécut avec elle et renvoya la fille d'Arétas. Celle-ci, instruite du pacte, demanda d'aller à Machéronte; elle voulait s'échapper et de là gagner les États de son père, « car Machéronte était sur la frontière du royaume d'Hérode et d'Arétas. »

Revenu de Rome où il avait dû se rendre, Hérode prit Hérodiade. Jean-Baptiste était alors dans les anciennes Araboth de Moab et près de Bétharam, non loin de Machéronte, où il prêchait le baptême de la pénitence (30 après J.-C.). Le monde venait à lui en foule de la Judée, de la vallée du Jourdain et de tous les pays circonvoisins, pour l'écouter et demander le baptême. C'est alors que Jésus de Nazareth voulut être baptisé par lui. Jean condamnait la conduite d'Hérode. Celui-ci le fit prendre et le jeta dans la prison de Machéronte. Hérode avait invité tous les grands de la Galilée, dont il était

également le tétrarque, à venir en cette ville célébrer avec lui la fête de l'anniversaire de sa naissance. Hérodiade profita du serment imprudent du prince pour lui demander la tête de l'homme de Dieu. Hérode le fit aussitôt décapiter. Joa., I, 28; X, 40. Voir BETHABARA, t. I, col. 1647, et BETHANIE, t. I, col. 1661; Matth., III, 1-17; XIV, 1-12; Marc., I, 2-11; VI, 17, 29; Luc., III, 1-23; Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 1-2. Arétas, irrité de la conduite d'Hérode à l'égard de sa fille, lui déclara la guerre. Le tétrarque fut complètement défait et le peuple crut à une vengeance du ciel, à cause du crime de Machéronte. *Ibid.* — Quelques années plus tard, Antipas, poussé par Hérodiade jalouse du titre de roi obtenu de Caligula par Agrippa Ier, étant allé demander le même titre, fut exilé dans les Gaules et sa tétrarchie en général réunie à la province romaine de Syrie (39). *Ibid.*, XVIII, VII, 1-2. La Moabitide septentrionale paraît avoir été réunie au royaume arabe-nabuthéen dont toute la Moabitide méridionale, depuis Machéronte, n'avait pas cessé de faire partie. C'est ce qu'indique l'inscription nabuthéenne de Médaba écrite la 46e année du règne d'Arétas IV Philodème. — Claude, en même temps qu'il nommait Félix gouverneur de Judée (52), séparait du territoire moabite Juliade (Liviade-Bétharam) avec 14 bourgs des alentours et Abela (Al-belsatim), pour les annexer au royaume d'Agrippa le Jeune. *Bell. jud.*, II, XIII, 2; *Ant. jud.*, XX, VIII, 4. — Au commencement de la guerre de Judée, les Juifs, échappés de Gadara, et poursuivis par Placide, lieutenant de Vespasien, se portèrent en cette partie de la vallée du Jourdain; mais repoussés de partout, la plupart périrent dans les eaux du Jourdain et du lac Asphaltite, ou sous les coups des soldats. *Bell. jud.*, IV, VII, 6. Les Romains prirent possession de la région jusqu'à Machéronte, près de laquelle ils laissèrent un corps de troupes pour la surveiller; car dès les premiers jours de la révolte, les Juifs s'étaient empressés de l'occuper (67). *Ibid.* La guerre était achevée et déjà Vespasien et Titus avaient triomphé à Rome, et Machéronte, pourvue d'armes et de munitions laissées par Hérode l'Ancien, était encore aux mains des Juifs (71). Lucilius Bassus fut envoyé avec une armée et la Xe légion prise en Judée, pour l'assiéger. Il avait ordre de la ruiner jusque dans ses fondements. Les Romains craignaient qu'elle ne demeurât pour les Juifs un centre de ralliement où ils pourraient continuer la guerre ou la recommencer. Elle eût prolongé la résistance si un incident n'eût mis les assiégeants en sa possession. Un des plus vaillants défenseurs de la ville ayant été pris par les Romains, ses compagnons proposèrent de rendre la place en échange de la vie et de la liberté de cet homme et de la leur. Les Romains acceptèrent et ils épargnèrent en effet le guerrier et les auteurs de la proposition, mais ils massacrèrent impitoyablement le reste des habitants qu'ils trouvèrent encore. Le plus grand nombre, prévoyant qu'ils ne seraient pas épargnés, s'étaient enfuis pendant la nuit et réfugiés dans la forêt de Jarden, sur la frontière d'Arabie, où, depuis le commencement du siège de Jérusalem, étaient déjà venus se cacher un grand nombre de Juifs. Bassus poursuivit les fugitifs, fit envelopper la forêt par sa cavalerie et y mit le feu. Les Juifs réunis en groupe tentèrent de forcer le cordon en se précipitant sur les Romains. Ceux-ci ne se laissèrent pas entamer et trois mille Juifs succombèrent dans cet effort suprême. Un seul put s'échapper furtivement, Judas, fils d'Ari. *Bell. jud.*, VII, VI, 5. C'est ainsi que le pays de Moab fut le dernier boulevard de la défense du peuple juif contre les Romains.



302. — Machéronte. D'après de Luynes, *Voyage autour de la mer Morte*, pl. 36.

IIIe PÉRIODE : DEPUIS LA DOMINATION ROMAINE. — *1. ASSERVISSEMENT AUX ROMAINS.* — Les premiers rap-

ports de Moab avec les Romains remontent à la venue de Pompée à Damas (63 av. J.-C.). Damas était alors la capitale du royaume arabe-nabathéen, dont Moab faisait partie. Le roi Arétas II y avait établi son siège, appelé par les Damasquins, après la mort d'Antiochus Denys, tandis qu'Alexandre Jannée régnait en Judée. *Ant. jud.*, XIII, XV, 2. Les Romains s'étaient contentés alors de soumettre l'Arabie au tribut et Moab ne les vit pas encore. Gabinius paraît être le premier d'entre eux qui mit le pied sur la terre de Moab, quand il poursuivait Alexandre, fils d'Aristobule. Bassus abandonna, semble-t-il, aux Arabes, la région où il venait d'exterminer les Juifs. Ce fut Trajan qui réduisit définitivement l'Arabie, qui comprenait le pays de Moab, en province romaine (106). *Bell. jud.*, IV, VIII, 1. — De cette époque datent le commencement de l'administration du pays par ce peuple, l'établissement des colonies étrangères et l'expansion de la civilisation occidentale dont on retrouve les nombreuses traces dans toute la contrée. — Avant les Romains, les Grecs, il est vrai, avaient couvert de leurs colonies et de leurs établissements les régions voisines de Basan, de Galaad et d'Ammon, mais ils ne paraissent pas avoir eu aucun établissement important en Moab. Si l'on excepte quelques œuvres des Asmonéens et les travaux d'Hérode à Hésébon, à Liviade et à Machéronte, c'est encore par les Romains, disciples des Grecs, et par les Byzantins que la terre de Moab s'est embellie de monuments et de fondations marquées à l'empreinte de l'art et de la civilisation helléniques. Le plus grand nombre des œuvres des Arabes paraissent exécutées sous l'influence du prestige romain. Prolongée par les empereurs de Constantinople, la domination romaine s'exerça jusqu'au temps de l'invasion musulmane (325-635).

II. LE CHRISTIANISME EN MOAB. — Parallèlement à la civilisation gréco-romaine se développait en Moab une autre civilisation plus grande et plus noble dans son expression, plus importante et plus salutaire dans ses effets, la civilisation morale et religieuse du christianisme. La terre de Moab en fut le berceau simultanément avec la Judée et la Galilée. Théâtre principal des prédications du Précurseur et école où se préparèrent les premiers apôtres, Pierre et André, pour s'attacher à Jésus lors de son baptême, elle fut encore témoin de la première manifestation publique du Messie et Rédempteur aux hommes et de l'inauguration de son ministère évangélique. Joa., I, 19-40. Ce que dit l'Évangéliste du séjour du Sauveur, à la fin de sa carrière, « à Béthanie au delà du Jourdain, » c'est-à-dire en cette même région de Moab, où un grand nombre vinrent l'entendre et « crurent en lui », Joa., X, 40-42; cf. I, 28, ne permet pas de douter que sa prédication n'y ait laissé des disciples. Le pays de Moab fut vraisemblablement évangélisé, deux ou trois ans plus tard, par le converti Saul, qui deviendra l'apôtre des nations sous le nom de Paul. Après s'être échappé de Damas, Saul passa en effet en Arabie, Gal., I, 17, et le pays de Moab était l'endroit de l'Arabie où résidaient principalement les Juifs auxquels Saul s'adressait à cette époque. Cf. Act., IX, 20, 22; XIII, 46. De bonne heure du moins, cette contrée vit se former chez elle d'importantes églises judéo-chrétiennes, car selon le témoignage de saint Épiphane, *Adv. hær.*, t. XLI, col. 436, la Moabitide et la Nabathée furent les principales régions où se recruta et se développa la secte des Ébionites. — Au IVe siècle, la Moabitide était tout entière couverte d'innombrables communautés chrétiennes groupées autour des sièges épiscopaux d'Hésébon, de Médaba, de Liviade, de Rabbath-Moba, de Kérak-Moba, de Zoara et quelques autres moins célèbres. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, XVI, 1, t. XXV, col. 176; Reland, *Palæstina*, p. 212-224; Lequien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. III, p. 698-734. Coraiatha, l'ancienne Cariathaïm, était une des rares localités de cette époque formées exclusivement de chrétiens. Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 25. Les nombreuses églises de Medaba, dont les ruines témoignent de la splendeur, indiquent combien florissantes étaient ces chrétientés. Voir MÉDABA, col. 902. A côté des sanctuaires de Bethabara, de Liviade, du mont Nébo, et d'autres établis pour consacrer leurs souvenirs bibliques et évangéliques, s'étaient élevés de vastes monastères où se perpétuait la vie de prière, de sacrifice et de sainteté. Les pèlerins y accouraient des contrées les plus lointaines, pour se fortifier dans la foi et la vertu, à la vue des saints exemples et par la méditation des récits de l'Écriture dont ces lieux virent se dérouler les événements. Voir BÉTHABARA, t. I, col. 1649-1650; BÉTHARAN, t. I, col. 1664-1665, et NÉBO (MONT). Cependant, l'excessive prospérité temporelle ne devait pas tarder à produire en Moab, comme dans le reste de l'empire, le relâchement des mœurs (cf. S. Grégoire de Nysse, *Ep. II, De his qui adeunt Jerosol.*, t. XLVI, col. 1012-1013) et à sa suite, l'insouciance, l'imprévoyance et la faiblesse qui devaient ouvrir le pays à une nouvelle invasion : celle de l'islam. Par elle devait s'achever la ruine de Moab et se réaliser les derniers traits du tableau de désolation tracé par les prophètes d'Israël.

III. LA CONQUÊTE MUSULMANE. — Situé sur la limite du Hedjâz, et frontière de l'Empire au midi, le pays de Moab devait être le premier à subir les attaques des armes musulmanes. Dès l'an 8 de l'hégire (629), Mahomet avait dirigé une première expédition contre la Belqâ. Ses guerriers avaient été complètement défaits à Môtéh. Une seconde expédition avait été arrêtée dans sa marche par la mort du prophète (632). Abou Bekr confia la direction d'une troisième à Khâlid ben Sa'îd (634). Le général musulman fut à peine arrêté dans sa marche par la résistance des Arabes chrétiens de la contrée, et il vint fixer son camp à la hauteur de Qastal, au nord de Médaba, près de la frontière septentrionale antique de Moab. Yazîd et Abou Obeidah, avec les nouvelles troupes réclamées par Khâlid, vinrent achever rapidement l'occupation de toute la contrée, dont la victoire décisive de Yarmouk, sur les troupes d'Héraclius, devait assurer à l'islâm la tranquille possession (636). Cf. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, Paris, 1847, t. III, p. 211-214, 313-322, 422-448. — La prospérité matérielle ne disparut cependant pas immédiatement du pays de Moab. Les descriptions des géographes arabes, la liste des produits et les statistiques des revenus des khalifes attestent que jusqu'au XIIe siècle l'agriculture et les diverses industries qui s'y rattachent n'étaient guère moins florissantes qu'aux époques antérieures.

En 1100, Godefroy de Bouillon, ayant fait une incursion dans la région, en avait ramené d'innombrables troupeaux. Guillaume de Tyr, *Historia rerum transmarinorum*, l. IX, c. XXII, t. CCI, col. 453-454. De même le roi Baudouin Ier pénétra deux fois dans la Moabitide, et pour soustraire les chrétiens de la contrée aux vexations des princes musulmans, en même temps que pour peupler sa capitale presque déserte, il leur proposa de venir à Jérusalem, ce que firent un grand nombre en venant s'y établir avec leur famille, leurs richesses et leurs troupeaux. Id., *ibid.*, l. X, c. VIII, XI, col. 463, 464; l. XI, c. XXVII, col. 514-516. La principauté du Kérak établie en 1136, en plaçant le pays sous la sauvegarde des Francs, mit ses habitants à l'abri des attaques du côté de la Syrie et de l'Égypte et des incursions des Bédouins, et en retarda un instant la déchéance. La capitulation de Kérak, en 1188, livra bientôt le pays aux compétitions des princes de Damas et du Caire. La décadence ne pouvait manquer de marcher rapidement. L'occupation de la Syrie par les Turcs (1517) fut le signal de la ruine totale. Laissé, avec les contrées voisines, à des gouverneurs ayant leur résidence à Damas, et dont l'unique souci était de rançonner les populations, il n'y eut plus

aucune sécurité dans le pays. La culture devint impossible. Les villes et les villages se vidèrent absolument d'habitants et tombèrent en ruine. Toute la contrée ne différa bientôt plus en rien du désert et finit par être complètement abandonnée aux tribus nomades. Au commencement du XVe siècle, s'il faut en croire Et-Tahiry, *Syria descripta*, édit. Rosenmüller, Leipzig, 1828, p. 19, 21, la principauté de Kérak était encore couverte d'un nombre immense de bourgades florissantes et la Belqâ, c'est-à-dire la partie septentrionale de Moab seule comptait plus de 300 villages. Au commencement du XIXe siècle, il n'y en avait plus un seul debout sur tout le territoire de l'ancien Moab. — La ruine religieuse n'a pas été moins profonde. Les Arabes vainqueurs n'imposèrent point formellement leur religion au pays soumis ; mais les habitants des principales villes, en grande partie gréco-romains et qui formaient en quelque manière l'ossature du peuple chrétien, ne tardèrent pas à disparaître et furent remplacés par des émigrés du Yémen ou des autres régions de l'Arabie, tous disciples du Coran. L'arrivée des Francs (1099) et la création au Kérak d'un évêché latin appelé la Pierre du Désert (1136) relevèrent pendant quelque temps le courage des chrétiens. Voir KIR-MOAB, t. II, col. 1795-1797. En 1301, la majorité de la population du pays de Kérak était encore chrétienne et se sentait assez forte pour refuser d'obtempérer à un décret vexatoire du sultan d'Égypte, maître de la région. Cf. Makrizi, *Histoire des sultans mameluks*, trad. Quatremère, Paris, 1845, t. II, p. 177. Cependant depuis la chute du royaume franc de Jérusalem, les chrétiens, livrés sans appui et sans recours aux caprices du fanatisme aigri des adversaires de la Croix, semblent avoir perdu courage et des défections plus ou moins considérables finirent par donner la prépondérance à la religion de Mahomet. Le groupe de ces chrétiens peut être considéré comme le dernier reste de l'ancienne population moabite, bien qu'il soit mêlé de l'élément arabe-nabuthéen. Isolés et sans relation possible avec le monde catholique, sans évêque de leur rite syriaque pour leur donner des prêtres, ils recoururent pour en obtenir aux patriarches grecs, quand ceux-ci furent revenus à Jérusalem. C'est ainsi qu'ils se trouvèrent engagés dans le schisme photien. Leur nombre, dans la première partie du siècle dernier, se trouvait réduit à peine au sixième de la population totale, descendu lui-même au centième de l'ancien. Ils sont demeurés groupés au Kérak et dans ses alentours, jusqu'à l'année 1879. A cette époque, une fraction de deux à trois cents environ d'entre eux demanda un prêtre au patriarche latin de Jérusalem. Le missionnaire s'établit, avec son petit troupeau, dans les ruines de Médaba. La modeste colonie a été, pour la région et pour tout le pays, le principe d'un mouvement de renaissance auquel il faudra peut-être appliquer les paroles de la prophétie : « Je ramènerai les captifs de Moab, aux derniers jours, dit le Seigneur. » Jer., XLVIII, 47. Vers le même temps, le missionnaire de Mâdabâ tentait d'établir au Kérak un autre centre catholique; et y a réussi depuis 1894. L'année précédente, un détachement de troupe turque s'était emparé du Kérak, après une résistance insignifiante de la population, et avait pris possession de la contrée (octobre 1893). L'ancien pays de Moab, auquel a été rattachée toute la partie qui s'étend jusqu'au *Zerqâ*, l'ancien Jaboc, forme actuellement un *sandjak* ou département dirigé par un *mutsarref*, ou préfet. Son chef-lieu est le Kérak et il dépend de la province (*ouâlayiéh*) de Damas.

4. BIBLIOGRAPHIE. — Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte, dans l'Arabie Pétrée et sur la rive gauche du Jourdain*, in-4°, Paris (sans date), t. I, p. 23-182; Mauss et Sauvaire, *Voyage de Jérusalem à Kérak et Chaubak*, appendice de l'ouvrage précédent, t. II, p. 81-140; L. Lartet, *Géologie, ibid.*, t. III, p. 61-75, 180-188, 206-208, 232-237, 292-293; F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 266-399; t. II, p. 1-60; Lucien Gautier, *Autour de la mer Morte*, in-8°, Genève, 1901, p. 48-122; Tristram, *Land of Moab*, in-8°, Londres, 1874; Conder, *Heth and Moab*, in-8°, Londres, 1884; *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs*, 2 in-4°, Londres, 1889; Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-8°, Londres, 1822, p. 363-404; Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, Berlin, 1854, t. I, p. 406-427; t. II, p. 317-377; Irby et Mangle, *Travels in Egypt and Nubia, Syria and Asia Minor*, in-8°, Londres, 1823, p. 335-487; E. Palmer, *The desert of the Tih and the country of Moab*, dans *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement*, 1871, p. 40-73; F. J. Bliss, *Narrative of an expedition to Moab and Gilead, ibid.*, 1895, p. 203-235, 332-373; Gray Hill, *A journey East of the Jordan and the Dead See, ibid.*, 1896, p. 24-47; G. A. Smith, *The Roman Road between Kerak and Madeba, ibid.*, 1904, p. 367-385; 1905, p. 39-48; Schick, *Berichte über eine Reise nach Moab*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1879, p. 1-13; R. Brünow, *Reisebericht*, dans *Mitheilung und Nachrichten des deutschen Palastina Vereins*, 1898, p. 33-39, 49-57; 1899, p. 23-29; R. E. Brünow et A. Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, in-4°, Strasbourg, 1904, t. I, p. 1-110.

L. HEIDET.

MOABITE (hébreu : *Mô'âb, ham-Mô'âbî, Mô'âbî, ham-Mô'âbiyâh* [*Mô'âbî, ham-Mô'âbî*, ne se lit que dans le Deutéronome, les Paralipomènes et I Esdras, *ham-Mô'âbiyâh* que dans Ruth; I (III) Reg., XI, 1, II Par., XXIV, 26 (*ham-Mô'âbit*), II Esd., XIII, 23]; Septante : Μωάβ, Μωαβίτης, Μωαβῖτις; Vulgate, au masculin : *Moabita, Moabites;* au féminin : *Moabitis*), nom ethnique des descendants de Moab et des habitants du pays de ce nom. Gen., XIX, 37; Num., XXI, 13, etc. — La capitale des Moabites est appelée *Ar Moabitarum* par la Vulgate. Num., XX, 28; cf. XXII, 36; Deut., II, 29. — La Vulgate nomme le pays de Moab *regio Moabitis*, dans le livre de Ruth, I, 1, 2, 6; II, 6; IV, 3. — La loi interdisait, Deut., XXIII, 3 (4), de faire entrer les Moabites dans l'assemblée du peuple, même après la dixième génération. — L'Écriture nomme plusieurs rois moabites, Balac, fils de Séphor, Num., XXII, 10, etc.; Églon, Jud., III, 12, etc.; Mésa, IV Reg., III, 4, etc. Jethma, t. III, col. 1520, un des vaillants soldats de David, était d'origine moabite. I Par., XI, 46. David descendait lui-même de Ruth la Moabite. Ruth, I, 22, etc. La belle-sœur de Ruth, Orpha, était aussi Moabite. Ruth, I, 4, etc. — Salomon épousa des femmes moabites qui le firent tomber dans l'idolâtrie. III Reg., XI, 1. — Un des meurtriers du roi Joas était fils d'une Moabite appelée Semarith. II Par., XXIV, 26.

MOADIA (hébreu : *Mô'adyâh ;* Septante : Μααδαι), un des prêtres qui revinrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., XII, 17. Au ỳ. 5, son nom est écrit Madia. Voir MADIA, col. 532.

MOBONNAÏ (hébreu : *Mebunnaï;* Septante : ἐκ τῶν υἱῶν; ils ont lu *mibné*, « du fils »), nom d'un des principaux officiers de David dans II Reg., XXIII, 27. Un grand nombre de commentateurs croient que dans II Reg., XXII, 18, il est appelé Sobochaï au lieu de Mobonnaï, de même que dans I Par., XX, 4, et, avec une légère différence d'orthographe, Sobbochaï, dans I Par., XI, 29, et XXVII, 11. *Sibekaï*, qui se lit partout en hébreu, excepté II Sam., XXIII, 27, doit être le nom véritable, d'après la plupart des critiques. Il était Husatite ou originaire de Husat, de la race de Zarahi. I Par., XXVII, 11. Voir HUSATHITE et HUSATI, t. III, col. 784. Il fut un des *gibbôrim*, I Par., XI, 29, et un des *šelišim* de David. II Reg., XXIII, 27. Voir ARMÉE, t. I, col. 978. Il s'était rendu célèbre en terrassant Saph ou

Saphaï, géant de la race d'Arapha ou des Raphaïm. II Reg., XXI, 18; I Par., XX, 5. Il fut placé à la tête du huitième corps d'armée, lequel était chargé du service le huitième mois de l'année et comprenait vingt-quatre mille hommes. I Par., XXVII, 11.

MOCHMUR (Septante : Μοχμούρ; omis dans l'*Alexandrinus* et dans la Vulgate), torrent (χειμάῤῥος) mentionné seulement dans le texte grec de Judith, VII, 18 : « Les enfants d'Ésaü montèrent avec les enfants d'Ammon et ils campèrent dans les montagnes vis-à-vis de Dothaïn, et ils envoyèrent des hommes au sud et à l'est vis-à-vis d'Ékrébel, qui est près de Chus, sur le torrent de Mochmur, et le reste de l'armée des Assyriens était campé dans la plaine. » Les noms propres Mochmur et Ékrébel sont peut-être altérés. L'ouadi appelé Mochmur devait être situé au sud-est de Dothaïn.

MOCHONA (hébreu : *Mekônah;* manque dans les Septante), ville de Juda qui fut habitée après la captivité par des hommes de cette tribu. II Esd., XI, 28. Elle paraît avoir eu une certaine importance, car le texte mentionne ses dépendances. D'après le contexte, elle était dans le voisinage de Siceleg et, par conséquent, dans le sud de la Palestine, mais son site n'a pas été identifié. Reland, *Palæstina illustrata,* 1714, t. II, p. 892, croit que Mochona est le *Mechanum* (ou plutôt *Machanim*), mentionné par saint Jérôme (*Onomastic.*, au mot *Bethmacha,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 117), entre Éleuthéropolis et Jérusalem. Cette hypothèse est inconciliable avec le contexte de II Esd., XI, 28.

MOCHORI (hébreu : *Mikri;* Septante : Μαχίρ; *Alexandrinus :* Μοχορέ), fils d'Ozi, de la tribu de Benjamin. I Par., IX, 8. Il était l'ancêtre d'Éla, un des principaux Benjamites qui s'établirent à Jérusalem après la captivité.

MODIN (Septante : Μωδεΐν et Μωδεείμ; on rencontre encore Μωδεϊν, Μωδεειν, Μωδαεΐν et Μωδαείμ), ville de Judée, patrie des Machabées et où ils furent ensevelis. — Dans le Talmud ce nom est écrit : *Môdi'im* et *Môdi'it*. Il semble dériver de la racine *yâda'*, « connaître, » et signifier « la ville de l'étude, de la science ou des savants » (fig. 303).

I. SITUATION. — 1° *D'après l'Écriture et Josèphe.* — Modin appartenait à la région montagneuse de la Judée, bien qu'elle fût peu éloignée de la plaine. La Vulgate, I Mach., II, 1, la place dans la montagne, en rendant l'expression ἐν Μωδεΐν, par *in monte Modin.* Le récit biblique, I Mach., XVI, 1-10, indique d'ailleurs cette situation indirectement. Simon Machabée averti par son fils Jean Hyrcan des menées de Cendebée, dont la résidence était à Jamnia, contre les Juifs, chargea Jean et son frère Juda d'attaquer cet adversaire de leur peuple. Jean vint passer la nuit à Modin et le lendemain descendit dans la plaine. Arrivé au bord d'un torrent, il se trouva en face de l'ennemi qui se tenait sur la rive opposée. Jean passa le ravin à la tête de ses troupes et livra le combat. Battus, les Grecs se réfugièrent à Cédron (ou Gédor, probablement *Qâtrah,* entre *'Aqir* et *'Esdûd,* l'Azot des Grecs). Voir CÉDRON 2, t. II, col. 386-387. Jean les y poursuivit et jusqu'aux forts d'Azot qu'il livra aux flammes. Il résulte de ce récit que Modin était au nord de l'*ouâdi-Şurâr,* l'ancien Sorec, qui paraît être le torrent auquel l'histoire de cette expédition fait allusion. D'après l'interprétation la plus commune d'un autre passage, I Mach., XIII, 29, le monument sépulcral élevé



303. — *Scheikh el-Gharbaouy,* près d'*El-Médieh.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

par Simon sur la tombe de ses parents, à Modin, était en vue de la mer, d'où il apparait que cette ville était en un lieu élevé et dominant, pas trop éloigné de la côte. Elle semble avoir été sur le seuil de la Judée, d'après II Mach., XIII, 13-15. Josèphe l'appelle « un village de la Judée », κώμη τῆς Ἰουδαίας. *Ant. jud.*, XII, VI, 1.

2° *D'après le Talmud et les anciens documents chrétiens.* — Le Talmud de Babylone, *Pesahim*, 3, b, indique Modin à quinze milles de Jérusalem; l'expression de « distance éloignée », employé ailleurs, 93, b, permet de croire que les milles auxquels ce texte fait allusion sont plus considérables que le mille romain. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 99; Estori ha-Parchi, *Caftor va-Phérach*, nouvelle édit., Jérusalem, 1897-1899, p. 291. — Eusèbe place « le bourg de Modeim près (πλησίον) de Diospolis (Lydda) », *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 290. Sur la carte-mosaïque de Madaba, Modin, figurée par un groupe de maisons avec cette inscription : « Modeim qui est maintenant Moditha d'où étaient les Machabées, » se trouve au nord de Nicopolis (Emmaüs) et à l'est de Diospolis (Lydda).

3° *D'après les pèlerins et écrivains du XIIe siècle et des âges suivants.* — A partir de l'époque des Croisades, les indications sont différentes des précédentes et contradictoires entre elles. D'après Jean de Würzbourg (vers 1130) copiant Fretellus (vers 1120) Modin est à sept milles de Jérusalem, sur la route de Ramatha (Ramleh), et à huit milles de Lydda. *Descriptio Terræ Sanctæ*, c. VI, t. CLV, col. 1071. Cette distance équivalant à 15 kilomètres nous conduirait au *khirbet Kebâra*, situé entre *Qastal* et *Qariat el-'Enab*. Théodorich, vers 1172, la place dans les montagnes appelées alors Belmont, entre la patrie de saint Jean (*'Aïn-Kârim*) et Fontenoid-Emmaüs (*Qariat el-'Enab*). *De locis sanctis*, édit. Tobler, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 87. La localité indiquée peut être la précédente, ou *Sôbâ* ou *Qastal*. De Villamont (1589) désigne, l. II, c. XI, assez clairement *Qastal*, en indiquant « le château de Modin » entre *Qariat* que l'on prenait alors pour Anathoth et la vallée de *Qoloniéh*, sur une cime dominante, et en les distinguant, c. XII, de la localité bâtie également sur une haute montagne et appelée par les Turcs *Soba*, qu'il identifie avec Ramatha, *Voyages du seigneur de Villamont*, Lyon, 1611, p. 212. Depuis cette époque et presque jusqu'à nos jours, la grande multitude des pèlerins nomment ou indiquent *Soba*. — Burchard, Marin Sanut, et plusieurs des cartes du XIIIe siècle ou du XIVe semblent confondre Modin avec *Tell eṣ-Ṣâfiéh*. Au Juif Ishaq Helo, en 1334, on l'indiquait à Ramléh. *Les chemins de Jérusalem*, dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte*, Bruxelles, 1847, p. 247. Le cordelier Jean Thenaud (1512) parait s'arrêter au même lieu. *Le voyage d'Oultremer*, édit. Schefer, Paris, 1882, p. 117. Toutes ces indications et d'autres encore, qui sont données comme l'expression de la tradition locale, sont de simples hypothèses, souvent naïves, dont l'une ou l'autre plus ou moins généralement acceptée, s'est transmise pendant une période assez longue pour prendre l'apparence d'une tradition.

II. IDENTIFICATION. — Le rabbin Schwarz, en 1833, pensait avoir retrouvé le nom de Modin dans une localité située à l'ouest du *khirbet Djéba'*, à quatre heures de marche à l'ouest de Jérusalem et à une heure de Qastal, dont le savant israélite se figurait avoir entendu prononcer le nom *Mêdâ'n*. *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 116. A l'endroit indiqué on trouve une ruine appelée *Baten* (non *Medân*) *es-seghir*, ou Bathen-le-Petit. Robinson, en 1838, combattant la prétendue tradition de Sôbâ, proposait *Latroûn*, fondé sur les seules données scripturales et sur Eusèbe. *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, p. 64, note. V. Guérin avait accepté, en 1863, cette identification; mais, ayant eu plus tard connaissance de l'existence d'une localité appelée *el-Médiéh*, dans laquelle le P. Emmanuel Forner, curé franciscain de Bethléhem, avait déjà reconnu, en 1866, le nom de Modin, il se rallia à cette identification et la soutint énergiquement. *Médiéh*, ou *Modiéh*, a pu en effet dériver de Modeim ou Modiith, comme *el 'Azarîeh* de Lazarium, *Tabariéh*, de *Tiberias*, etc. *El-Mediéh* est d'ailleurs *près* de Lydda, dont il n'est distant que de 10 kilomètres, au sud-sud-est. De *Mediéh*, V. Guérin avait distingué très clairement des navires passant près de la côte, ce qui lui permettait de conclure que de la mer on avait pu apercevoir le monument sépulcral des Machabées. A ces trois arguments, l'illustre palestinologue en ajoute un quatrième. Ayant découvert en 1870, près d'*el-Mediéh*, des tombeaux qui paraissaient avoir été recouverts d'une construction monumentale, il crut pouvoir les identifier avec les sépulcres des Machabées, et conclure de là à l'identification indubitable d'*el-Mediéh* avec Modin. *Samarie*, t. II, p. 403. Plusieurs savants contestèrent l'exactitude de la conclusion de V. Guérin à propos des tombeaux, mais, à cause des autres raisons, l'identification de la localité avec la patrie des Machabées fut généralement adoptée. — Cette identification a été combattue cependant dans la *Revue biblique*, en 1892, dans l'article intitulé : *La Bible et les études topographiques en Palestine*, p. 109-111. Selon l'auteur de l'article : 1° il est douteux qu'*el-Mediéh*, qui dut faire partie de la tribu de Dan, appartînt à la Judée au temps des Machabées; 2° le passage I Mach., XIII, 25-30, doit s'interpréter : « il fit sculpter des navires dont les navigateurs sont à même d'apprécier le fini de l'œuvre; » 3° Modin doit se trouver assez près de Jérusalem, sur la route directe de Jérusalem à Cédron et non à plus de 20 kilomètres au nord de cette route; 4° le nom d'*el-Mediéh*, n'ayant pas la troisième consonne de Modin, ne peut en dériver; 5° on conteste en outre l'identité des tombeaux découverts par M. Guérin avec ceux des Machabées. — « Ces arguments ne sont nullement concluants pour la thèse, » dit M. Is. Abrahams dans l'article *Modin*, de l'*Encyclopedia biblica* de Cheyne, t. III, Londres, 1903, col. 3181. 1° Le territoire de Dan, en effet, avait certainement été occupé par les Juifs, au retour de Babylone, avec les villes de Hadid, aujourd'hui *Haditâ*, Neballat (*Beit-Nebâlâ*) et *Lod* (Lydda), situées au nord ou à l'ouest d'*el-Mediéh*. Cf. II Esd., XI, 34. *El-Mediéh* avait été *inclus* à la Judée avec ces localités. La cession ou plutôt la restitution faite aux Juifs par Démétrius Nicator des villes de Lydda, Ramathaïm et Éphraïm (I Mach., XI, 34), qui avaient été enlevées aux Juifs et rattachées à la Samarie, démontre qu'*el-Mediéh* n'en avait jamais été distraite. — 2° Quelle que soit l'interprétation que l'on puisse donner à I Mach., XIII, 25-30, la marche militaire de Jean et de Judas, de Jérusalem à Modin, suppose une distance de 30 à 40 kilomètres et *amène* sur le bord de la plaine où le récit les montre descendant de suite le lendemain matin. — 3° Les circonstances obligent souvent les armées en campagne à prendre des détours, et l'on peut supposer mille raisons pour expliquer celui d'Hyrcan et des Juifs; rien d'ailleurs dans le récit n'indique une marche directe. — 4° Il n'est pas possible de nier qu'*el-Mediéh* ou *Modiéh* (مديّة), qui se prononce devant une voyelle *Mediét*, avec *t* articulé, ne soit bien dérivé de *Moditha* usité aux Ve et VIe siècles, comme *eṣ-Ṣâfiéh* est dérivé de *Saphitha* et que le Moditha de cette époque ne soit pas le site de l'actuel *Mediéh*. — 5° On peut contester actuellement l'identité de tels tombeaux d'*el-Mediéh* avec ceux des Machabées; mais leur monument existait encore, comme en témoignent Eusèbe et saint Jérôme, aux IVe et Ve siècles de l'ère chrétienne et avant l'invasion arabe, et il n'est pas possible de rejeter l'identification de la Moditha d'alors avec la Modin de la Bible, identification garantie par la présence du mo-

nument sépulcral des Machabées. — La carte de Médaba, découverte en 1896, en témoignant de cette dernière identification, et en montrant Moditha dans la situation générale où se trouve *el-Mediéh,* a achevé de confirmer l'identification proposée par le P. Forner, soutenue par V. Guérin et adoptée par la généralité des palestinologues. Toutefois, par suite de l'extension du nom à plusieurs places différentes de la même région, il est moins facile de déterminer l'emplacement précis de la ville antique, comme on va le voir par la description du lieu.

III. Description. — Le territoire auquel s'applique le nom d'*el-Mediéh* s'étend sur les deux côtés d'un ravin assez profond appelé *ouâd'el-Mediéh.* Il est en grande partie couvert d'oliviers, parmi lesquels se trouve le petit village d'*el-Mediéh,* et plusieurs ruines. Le village, situé à l'ouest de l'ouâdi, se compose de trente à quarante maisons mal bâties où habitent environ 200 *fellahin* musulmans. Les citernes, taillées dans le roc, que l'on voit soit au village, soit aux alentours, indiquent qu'*el-Mediéh* occupe la place d'une ancienne localité et que cette localité était plus étendue que le village actuel. Au sud et à peu de distance se dresse un monticule en forme de cône tronqué, en partie artificiel, dont la hauteur au-dessus de la mer Méditerranée est de 243 mètres. Son sommet est couvert de ruines informes. Les *fellahin* appellent ces ruines *el-'Arba'in,* « les Quarante [martyrs], » nom attribué, en Palestine, à une multitude de ruines d'anciens monastères ou de monuments religieux; le monticule est désigné sous le nom de *râs el-Mediéh,* « le sommet de *Mediéh.* » Au pied, au nord-ouest, est une ancienne piscine et dans son voisinage on remarque plusieurs grottes sépulcrales d'aspect judaïque. — Le terrain onduleux situé en face du village d'*el-Mediéh,* au côté occidental de la vallée, est désigné généralement du nom de *Khirbet el-Mediéh,* à cause des ruines qui le recouvrent. Une nécropole remarquable, entièrement creusée dans le roc, attire d'abord l'attention lorsqu'on arrive du sud. Une première grotte sépulcrale affectant la forme ordinaire des tombeaux juifs anciens, montre son entrée tournée vers l'orient. Une douzaine de grands blocs monolithes, de 2 mètres environ de longueur sur 1 de largeur, sont épars sur le sol rocheux supérieur. Destinés à fermer l'entrée des autres chambres sépulcrales, pratiquées horizontalement dans le roc, plusieurs d'entre eux gardent leur place, tandis que quelques-uns en ont été écartés par les violateurs des tombeaux. La plupart de ces chambres renferment deux tombes formées chacune d'un arcosolium cintré recouvrant une auge sépulcrale. Cette nécropole est connue sous le nom de *qobûr el-Yahûd,* « les tombeaux des Juifs. » Tout à côté se voit un pressoir à vin à plusieurs compartiments, différent par ses formes des pressoirs antiques de la Judée. Le sommet de la colline dans laquelle ont été pratiquées ces tombes, du côté du sud-est, est couvert de débris de poterie, de maçonnerie, de cubes de mosaïque et on y observe quelques arasements de constructions. Selon V. Guérin, cet emplacement est appelé *khirbet el-Yehûd;* il est inscrit sur la grande carte anglaise du *Palestine Exploration Fund,* 1887, sous le nom de *khirbet Mediéh.* C'est le nom qu'à plusieurs reprises j'ai entendu employer, bien qu'il serve encore à désigner l'ensemble de toutes les ruines que l'on trouve à l'ouest de l'*ouâdi.* Plus au nord, au bas de la colline, se trouve une piscine en partie creusée dans le roc et en partie construite, et, à côté, les restes d'une construction bâtie en blocage. Les habitants d'*el-Mediéh* leur donnent le nom, ainsi qu'au reste des débris de constructions qui les avoisinent, de *khirbet el-Ḥammâm,* « la ruine des Bains. » En cet endroit, M. Clermont-Ganneau, alors chancelier du consulat de France à Jérusalem, a découvert un baptistère chrétien, avec une inscription grecque relatant le nom de la donatrice Sophronia, et non loin une grotte sépulcrale avec une autre inscription grecque. Cette dernière partie des ruines a été désignée à M. Guérin sous le nom de *khirbet Zakariéh.* — Ces ruines occupent un col assez large formé par la colline dont nous venons de parler et une autre située au nord-nord-est, dominée par un petit sanctuaire musulman à coupole appelé *scheikh el-Gharbaouy.* L'altitude du lieu est de 233 mètres. Parmi les restes d'habitations arabes construites autour du monument précédent, on remarque, sur une belle plate-forme, les arasements d'un grand édifice rectangulaire mesurant 27^{m}77 de longueur sur 6^{m}71 de largeur. « Un certain nombre de magnifiques blocs encore en place dominent cette enceinte et permettent d'en déterminer l'étendue, » dit V. Guérin. Les Arabes l'appellent *el-Kala'h* (*qala'ah*), « le Château. » Il s'y trouve divers tombeaux, comme on le verra plus loin. — « Le tombeau dont on voit les ruines à cet endroit, » ajoute M. Mauss qui visita le *khirbet Mediéh,* en 1870, quelques jours après V. Guérin, « est complètement isolé... L'importance des ruines permet de supposer qu'il a appartenu à une famille puissante dans le pays. Il devait avoir un aspect monumental à en juger par les dimensions de ce qui a été conservé. Il y a place pour sept tombes, ainsi qu'on peut s'en assurer par l'examen du plan. J'ai supposé à l'extrémité occidentale du rectangle un sépulcre double, comme celui de l'extrémité est. Si l'hypothèse est juste, on peut facilement dans l'intervalle placer trois autres sépulcres simples qui pouvaient avoir chacun son vestibule ou corridor de dégagement. » Dans V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 411-412.

IV. Emplacement précis de la ville de Modin. — Parmi les diverses ruines dont nous venons de parler, les palestinologues se demandent lesquelles sont celles de l'antique Modin. Rien de ce que l'on voit au village d'*el-Mediéh* ou au sommet du monticule voisin ne paraît annoncer à V. Guérin une ville de quelque importance, comme dût être la ville des Machabées. Le scheikh de la localité lui a en outre assuré que le village était nommé autrefois *el-Miniéh.* Il faut, selon ce savant, chercher le site de la ville ancienne à l'occident de la vallée. Modin, dans cette hypothèse, aurait occupé la colline méridionale dans laquelle sont creusés les *qobûr el-Yahûd* et ces tombes seraient la nécropole de la ville. Le *khirbet el-Ḥammâm* ou *Zakariéh* serait les restes d'un faubourg de la ville byzantine qui succéda à la ville juive. — Pour d'autres au contraire, tous ces débris, au milieu desquels on rencontre des inscriptions grecques, des emblèmes et des monuments chrétiens, sont purement romains ou byzantins. Le pressoir décrit et d'autres que l'on voit non loin sont différents des pressoirs anciens que l'on rencontre si fréquemment dans les montagnes de la Judée, et l'on constate à la fraîcheur de leur état qu'ils appartiennent à une époque relativement récente. Le site d'*el-Mediéh* est bien celui de la ville juive. Rien dans l'Écriture ou l'histoire n'attribue à Modin une grandeur spéciale. Elle est qualifiée du nom de ville comme tant d'autres localités, qui dans notre manière de parler seraient appelées des villages. Josèphe, Eusèbe et saint Jérôme ne la nomment du reste pas autrement : κώμη, *vicus.* Les citernes constatées au delà du périmètre du village actuel la montrent cependant plus étendue que celui-ci, et la forme de ces citernes et des tombeaux voisins atteste son antiquité. Seule la piscine et les ruines du monticule, qui ressemble lui-même à une acropole, indiquent qu'elle pourrait bien avoir eu une certaine importance. *Meniéh* est une prononciation défectueuse de *Mediéh,* et l'existence simultanée de deux noms différents de consonance si rapprochée pour deux localités voisines paraîtrait bien peu probable. — A défaut de documents historiques, des fouilles faites au *Râs el-Mediéh* pourraient donner la solution de la question. Bien qu'il ne soit pas absolument absurde de placer la ville de Modin à l'est de la

vallée et son monument sépulcral à l'ouest, il est plus naturel de chercher celui-ci, conformément aux usages des Hébreux, dans le voisinage immédiat de la ville; sa découverte, si toutefois elle est encore à faire, pourrait fournir un argument prépondérant. Nous toucherons à cette dernière question après avoir relaté les quelques faits historiques qui constituent l'histoire de Modin, parmi lesquels l'érection de ce monument est un des plus importants.

V. Histoire. — La gloire de Modin est le reflet de l'éclat dont brille l'illustre famille des Machabées : cette ville fut leur berceau, le centre où ils levèrent l'étendard de l'indépendance religieuse et politique en face du despotisme cruel de l'hellénisme, où plus d'une fois ils réunirent leurs forces pour les organiser, et enfin le champ de triomphe où le monument sépulcral élevé sur leurs tombes célébra longtemps devant les générations leur foi, leur sublime patriotisme et leur héroïque vaillance. — La famille sacerdotale des Machabées ou des Asmonéens aurait été originaire de Jérusalem et serait venue s'établir à Modin vers le commencement de la persécution religieuse d'Antiochus IV Épiphane, d'après I Mach., II, 1, du moins selon l'interprétation qu'en donne l'historien Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 1, suivi par un grand nombre d'autres. L'écrivain juif a mal lu, ce semble, ce passage. L'expression « il fut enseveli par ses fils dans le *tombeau de ses pères à Modin* », formulée I Mach., II, 70, une première fois à propos de Mathathias le père des Machabées, répétée pour Judas, IX, 19; et celle analogue employée, XIII, 25, pour Jonathas, « il [Simon] recueillit les ossements de son père Jonathas et les ensevelit à Modin sa ville, » ne permettent pas de douter que leur famille, à supposer qu'elle eût d'abord été établie à Jérusalem, ne fût depuis longtemps fixée à Modin. Au lieu de lire : « En ces jours-là se leva Mathathias... de la famille de Joarib de Jérusalem et il vint s'établir à Modin, » le verset de I Mach., II, 1, doit se lire : « Mathathias... de la famille de Joarib, quitta Jérusalem (où il pouvait être pour son ministère) et se retira à Modin, » ἀνέστη ἀπὸ Ἱερουσαλήμ et non Ἰωαρὶβ ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. — Aux premiers temps de la persécution hellénique, un certain nombre de personnes s'étaient réfugiées à Modin où elles pensaient peut-être demeurer tranquilles, en raison de son éloignement de la capitale de la Judée; mais l'agent d'Antiochus chargé d'imposer aux populations le culte de la Grèce les y suivit. I Mach., II, 15. Mathathias, qui était selon toute apparence le principal personnage de la localité, fut appelé; l'employé chercha à le séduire pour entraîner les autres par son exemple. Mathathias répondit par un refus catégorique, et comme en même temps un Juif se présentait pour apostasier, Mathathias indigné l'égorgea sur l'autel même élevé par les païens où il venait immoler, tua l'envoyé royal renversa l'autel et appela tous les Juifs fidèles à s'unir à lui et à ses fils pour défendre la religion. *Ibid.*, II, 15-27. La situation de Modin n'était pas assez forte pour qu'ils pussent s'y maintenir contre les dominateurs du pays; Mathathias l'abandonna pour se retirer dans les régions plus escarpées des hautes montagnes. Ses succès paraissent lui avoir permis de revenir en sa patrie pour y mourrir; du moins ses fils purent y ensevelir sa dépouille mortelle. Si les triomphes de ses fils et l'intérêt de leur cause les obligèrent à se tenir plus au centre de la Judée, ils aimèrent à retourner de temps en temps à leur patrie, pour s'y retremper dans les généreux sentiments qui avaient donné l'impulsion à ce mouvement. C'est ainsi que Juda vint organiser à Modin la petite armée qu'il voulait opposer à Antiochus Eupator et à Lysias, son lieutenant, qui venait d'envahir de nouveau la Judée, en face du tombeau de son glorieux père il pouvait, plus éloquemment qu'ailleurs, exhorter ses compagnons « à combattre vaillamment et jusqu'à la mort pour la loi, le temple, la ville [sainte], la [patrie et le peuple ». II Mach., XIII, 14. Pour la même raison peut-être, Jean Hyrcan et son frère Juda amenèrent-ils leur troupe à Modin, avant d'attaquer Cendebée sous les murs de Cédron. I Mach., XVI, 4. Le monument élevé, par leur frère Simon, comme un temple sur le sépulcre de Mathathias et de ses quatre autres fils, tous tombés victimes de leur patriotisme religieux, ne pouvait qu'exciter le courage dans les cœurs et le noble désir de les venger.

VI. Le monument sépulcral des Machabées. — C'est après avoir enseveli à Modin la dépouille mortelle de son frère Jonathas, que Simon songea à honorer la mémoire de ses parents par un mausolée monumental. L'Écriture raconte ainsi cette œuvre : « Simon construisit sur le sépulcre de son père et de ses frères un monument élevé aux regards, de pierre polie de face et en arrière. Il dressa au-dessus sept pyramides, celles (en mémoire) de son père et de sa mère en face l'une de l'autre et les quatre autres (en mémoire) de ses frères. Il les entoura d'une vaste construction formée de grandes colonnes et fit sur les colonnes des panoplies en souvenir éternel, et près de ces groupes d'armes des navires sculptés de nature à être vus de tous ceux qui naviguent sur la mer. Tel est le sépulcre qu'il fit à Modin [et qui subsiste] jusqu'aujourd'hui. » I Mach., XIII, 27-30. La septième pyramide, Simon se la réservait sans doute. Le monument était encore debout vers la fin du Ier siècle, après la guerre de Judée, quand Josèphe écrivit ses *Antiquités judaïques*, XIII, VI, 5. Au IVe siècle, Eusèbe atteste que « le mausolée des Machabées se montrait jusqu'alors ». *Onomasticon*, p. 290. Au Ve siècle, saint Jérôme constate encore leur permanence et s'étonne que l'on puisse montrer leurs reliques à Antioche. *De nominibus et locis hebraicis*, t. XXIII, col. 911. Ou bien saint Jérôme accuse les Antiochéniens de confondre les sept frères martyrs de II Mach., VII, dont les restes paraissent en effet avoir été vénérés à Antioche, avec la famille de Mathathias, ou bien il confond lui-même celle-ci avec les premiers. Cette confusion a été invoquée pour expliquer la présence d'une croix dans la mosaïque des tombeaux découverts par V. Guérin au *khirbet Scheikh el-Gharbaouy*, et identifiés avec le monument des Machabées. — Depuis le Ve siècle ce monument s'était perdu de vue, à cause sans doute de la situation de Modin, en dehors des routes suivies par les pèlerins. Au moyen âge on en parle quelquefois, mais si ce n'est pas une simple mention historique c'est une confusion. Il n'est pas douteux qu'il n'ait été détruit dans la triste période qui suivit les croisades, si déjà il ne l'avait été auparavant. En 1870, V. Guérin pensait que la construction rectangulaire du *khirbet el-Gharbaouy* avait contenu sept chambres contiguës, construites en belle pierre de taille et contenant chacune une auge sépulcrale pratiquée dans le roc dont le fond était tapissé de petits cubes de mosaïques; ces sept chambres auraient été surmontées d'une série de sept pyramides dressées sur la même ligne et qui reposaient chacune sur le plafond de chaque chambre. Selon lui, le rectangle aurait été lui-même environné d'un portique soutenu par les colonnes monolithes que décoraient les ornements dont parle le livre des Machabées; les tronçons découverts auraient été les débris de cette colonnade et l'attestation de son existence en cet endroit. Le docte explorateur concluait : « Il n'y avait plus de doute possible, j'avais définitivement retrouvé le tombeau des Machabées, et la fosse que j'avais rencontrée avait peut-être reçu les cendres de l'héroïque et saint vieillard Mathathias, qui, étant mort le premier, avait occupé probablement la première chambre sépulcrale. » Le rapport de M. Mauss, bien que supposant aux tombes une disposition relative un peu différente, confirmait la plupart des détails relevés par M. Guérin. — Cependant la même année 1870, le Dr Sandreczki

contestait indirectement les conclusions de l'explorateur français en présentant pour les tombeaux des Machabées, les *qobûr el-Yahûd.* — M. Guérin fit observer que le nombre de 28 à 30 tombes renfermées dans cette nécropole est trop considérable pour que l'on puisse y voir le sépulcre dont parle le livre des Machabées. On ne voit non plus au-dessus aucune trace de construction rappelant le monument élevé par Simon et l'état du sol ne permet pas d'en supposer. On peut objecter en outre la forme des tombeaux, plutôt gréco-romaine que judaïque, et l'existence d'une croix taillée en relief sur le côté d'un des blocs monolithes destinés à fermer ces sépulcres. — Ces deux dernières objections sont aussi celles qui ont été faites contre l'identification du monument du *khirbet Scheikh el-Gharbaouy* avec celui des Machabées. M. Clermont-Ganneau, ayant exécuté de nouvelles fouilles à cet endroit, en 1873, constata dans le fond blanc de la mosaïque du tombeau découvert par M. Guérin, une croix formée de cubes rouges, jaunes et noirs, et conclut à l'origine chrétienne du tombeau et du monument. — M. Guérin répliqua que les chrétiens ayant confondu avec la famille de Mathathias les sept frères martyrs, avaient, à dessein d'orner les tombeaux vénérés par eux comme ceux de ces derniers, fait ultérieurement cette mosaïque. — Mais à cette première difficulté, M. Clermont-Ganneau joignit cette autre : les restes de la construction découverte, par la nature et la forme de leur appareil et par la disposition de celui-ci, sont identiques, à une multitude de constructions similaires, comme par exemple le monument sépulcral de *Teïâsir,* non loin de *Beisân,* qui sont certainement d'origine gréco-romaine ou byzantine et non judaïque. — Un grand nombre de savants, avec Conder, Is. Abrahams et d'autres, pensent que l'on devrait chercher les tombeaux des Machabées et les restes de leur monument au *Râs el-Mediéh.* Ce monticule, regardé comme un lieu saint, un *maqâm,* par les habitants du pays, et remarquable par sa forme, renferme incontestablement d'anciennes constructions dont la nature étudiée pourrait apporter quelque lumière dans la question.

VI. Bibliographie. — Victor Guérin, *Description de la Samarie,* 1875, t. II, p. 51-64, 403-426; cf. *Découverte du tombeau des Machabées au khirbet el-Mediéh,* dans la *Revue archéologique,* t. XXIV, 1872, p. 264-277; Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine,* Londres, t. II, 1896, p. 358-377, 475-478; Fr. Liévin de Hamme, *Guide indicateur de la Terre-Sainte,* 2e édit., Jérusalem, 1887, p. 130-131; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 297-298, 340-352; Sandreczki, dans *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement, The Rock of el-Medyeh,* 1870, p. 245-252, cf. p. 390; *Ibid.,* 1873, p. 93; 1897, p. 221; *Revue biblique,* t. I, 1892, p. 123-124; Is. Abrahams, *Modin,* dans Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. III, Londres, 1903, col. 3180-3181.

L. Heidet.

MOELLE (hébreu : *moaḥ;* Septante : μυελός; Vulgate : *medulla*), substance jaunâtre ou rougeâtre qui remplit les cavités osseuses. Elle a les apparences de la graisse, mais elle en est très différente par sa composition, qui comprend des éléments propres et en outre des capillaires et des nerfs dont la section est très douloureuse dans les amputations. — Il est des hommes heureux qui meurent « avec la moelle de leurs os toute fraîche », c'est-à-dire sans avoir connu la souffrance qui dessèche les os. Job, XXI, 24. La parole de Dieu est pénétrante comme le glaive qui sépare les jointures d'avec la moelle. Heb., IV, 12. Voir Nerfs. Des mets succulents sont des mets « pleins de moelle », *memuḥâyîm, medullata.* Is., XXV, 6. La moelle constitue en effet un aliment délicat. — Dans plusieurs autres passages, Gen., XLV, 18; Num., XVIII, 12; Deut., XXXII, 14, les versions mentionnent la moelle au lieu de la graisse, *ḥêleb,* nommée en hébreu. La laine, *ṣamméréṭ,* des cèdres est la partie supérieure de leur frondaison, et non τὰ ἐπίλεκτα, « les choses de choix, » ou la moelle, *medulla,* comme traduisent les versions. Ezech., XVII, 3, 22.

H. Lesêtre.

MOHAR (hébreu : *môhar;* Septante : φερνή; Vulgate : *dos*), prix payé par les parents du fiancé, d'après la coutume orientale, aux parents de la jeune fille donnée en mariage à leur fils. Gen., XXXIV, 12; Exod., XXII, 16; I Sam., XVIII, 25. Voir Dot, II, t. II, col. 1495.

MOHOLA (hébreu : *Maḥlâh,* « maladie [?]; » Septante : ὁ Μαελά), nom, dans la Vulgate, d'une personne dont le sexe est controversé : c'est, selon les uns, un fils, selon les autres, une fille de *Hammôléké†* (Vulgate : *Regina,* « Reine »), de la tribu de Manassé. Le nom de son père n'est pas mentionné, mais celui de deux de ses frères, *'Išhôd* (Vulgate : *Virum decorum,* Homme Beau ou Bel Homme; voir Ishod, t. III, col. 989) et Abiézer (voir Abiézer 1, t. I, col. 47), nous est donné dans I Par., VII, 18. On ne connaît d'ailleurs que leurs noms. — Dans le texte hébreu, l'aînée des cinq filles de Salphaad qui héritèrent de leur père est aussi appelée *Maḥlâh,* comme le personnage de I Par., VII, 18, mais la Vulgate a transcrit son nom *Maala* comme l'avaient fait les Septante. Num., XXVI, 30, etc. Voir Maala, col. 468.

MOHOLI (hébreu : *Maḥli,* « malade [?] »), nom de deux Lévites. Ce nom dérive de la même racine que *Maḥlah.* Voir Mohola.

1. **MOHOLI** (Septante : Μοολεί, Exod., VI, 19; Μοολί, Num., III, 20; I Par., VI, 19 (hébreu, 4); XXIII, 21; XXIV, 26, 28; I Esd., VIII, 18), fils aîné de Mérari et petit-fils de Lévi. Il fut la souche de la famille des Moholites, une des branches de la grande famille lévitique des Mérarites. Voir Mérarites, col. 988, et Moholites. Nous ne savons rien de particulier sur sa personne, sinon qu'il eut deux fils appelés Éléazar et Cis, I Par., XXIII, 21; XXIV, 28 (voir Éléazar 4, t. II, col. 1651, et Cis 3, col. 781), et un troisième appelé Lobni, I Par., VI, 29 (hébreu, 14), s'il n'y a pas de lacune dans le texte. Voir Lobni 2, col. 319. — Un des descendants de Moholi est mentionné I Esd., VIII, 18.

2. **MOHOLI** (Septante : Μοολί), lévite de la famille de Mérari, de la branche des Musites, portant le même nom que son oncle, le fils aîné de Mérari. Il eut deux frères, Eder et Jerimoth, I Par., XXIII, 23; XXIV, 30, et un fils appelé Somer. I Par., VI, 46-47 (hébreu, 31-32).

MOHOLITES (hébreu : *ham-Maḥli;* Septante : δῆμος ὁ Μοολί; Vulgate : *Moholitæ,* Num., III, 33, et partout ailleurs : *Moholi, familia Moholi*), branche de la famille lévitique des Mérarites descendant de Moholi. Num., III, 33; XXVI, 58. Lorsqu'on fit le dénombrement des deux branches de Mérarites au mont Sinaï, les Moholites et les Musites, elles comptaient ensemble six mille deux cents hommes. Num., III, 34. Les Moholites eurent, comme leurs frères, des fonctions particulières à remplir lorsque David les partagea entre les lévites. I Par., XXIII, 21; XXIV, 26, 28, 31. — Esdras mentionne un descendant de Moholi parmi les Lévites qui retournèrent avec lui de captivité en Palestine. Il est d'ailleurs difficile de savoir quel était son nom. Esdras ayant envoyé des messagers à Chasphia pour lui amener des ministres de la maison de Dieu, « ils nous amenèrent, dit-il, comme la main bienfaisante de notre Dieu était sur nous, *'iš śékél,* d'entre les fils de *Maḥli* (Moholi), fils de Lévi, fils d'Israël, et *Šêrêbyâh.* » I Esd., VIII, 18. La Vulgate a traduit *'iš śékél,* par *virum doctissimum,* « homme très savant » ou homme de sens, et elle fait, comme le texte

hébreu, de *Sĕrêbyâh,* qu'elle transcrit *Sarabia,* un personnage différent de *'iš šékél,* distingué du premier par la conjonction *et.* Parmi les exégètes modernes, les uns croient que la conjonction *et* est fautive et ils prennent Sarabia pour le nom de l'homme de sens; d'autres supposent que *'iš šékél* est simplement un nom propre signifiant « homme de sens » et distinct de Sarabia; d'autres enfin, tout en admettant que Sarabia est un second personnage, ne pensent pas que le premier s'appelait *'iš šékél,* mais que son nom propre, qui précédait cette qualification, s'est perdu. L'explication la plus simple est celle qui regarde *'iš šékél* comme un nom propre, désignant un lévite autre que Sarabia, mais elle a contre elle les raisons suivantes : 1° Esdras indique après chaque nom le nombre des personnes qui accompagnaient celui dont il vient de parler et le nombre n'est marqué ici qu'après le nom de Sarabia. 2° Il n'est pas question de *'iš šékél* dans la suite du livre d'Esdras, non plus que dans Néhémie, tandis qu'il y est fait plusieurs fois mention de Sarabia. I Esd., VIII, 28; II Esd., VIII, 7 (Sérébia); IX, 4; XII, 8 (Sarébias); IX, 5; X, 12; XII, 24 (Sérébia). Sans doute *'iš šékel* aurait pu mourir aussitôt après son arrivée en Palestine, mais on peut penser qu'Esdras ne l'aurait pas nommé le premier de la liste, I Esd., VIII, 18, s'il n'avait pas joué un rôle important après son retour dans sa patrie. Quoi qu'il en soit, le contexte semble bien désigner Sarabia comme un Moholite. Les Septante ont fait du premier élément de *'iš šékél* un nom commun et du second un nom propre (défiguré dans la dernière lettre) : ἀνὴρ Σαχών. Voir SARABIA.

MOINEAU. Voir PASSEREAU.

MOIS (hébreu : *ḥôdeš,* c'est-à-dire « nouvelle [lune] »; *yéraḥ,* qui signifie « lune », et par extension le mois qui était lunaire; Septante : μήν qui signifie aussi « lune » et « mois »; Vulgate : *mensis*), douzième partie de l'année. III Reg., IV, 7; I Par., XXVII, 1-15. Comme les mois hébreux étaient lunaires, ils ne fournissaient pas en un an trois cent soixante-cinq jours. Pour les faire coïncider avec les saisons, nous savons qu'on intercalait en moyenne tous les trois ans, un treizième mois, mais il n'en est jamais fait mention dans l'Écriture. Pour la description des mois, voir CALENDRIER, III, t. II, col. 65-67, et chacun des noms de mois. Du temps des Séleucides, on se servit en Palestine des noms de mois macédoniens. II Mach., XI, 21, 30, 33, 38. Sur la manière dont les Hébreux célébraient le premier jour du mois, voir NÉOMÉNIE.

MOÏSE (hébreu : *Môšéh;* Septante : Μωϋσῆς; Vulgate : *Moyses*), libérateur et législateur d'Israël.

I. DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'A SA MISSION. — 1° *Naissance.* — Au plus fort de l'oppression des Israélites en Égypte, alors que le roi avait ordonné de tuer à leur naissance tous les enfants mâles du peuple opprimé, Exod., I, 22, un homme de la famille de Lévi épousa une femme de sa tribu. Celle-ci conçut et enfanta un fils. Exod., II, 1-2. De prime abord, il semblerait que ce fils est le premier-né du mariage de parents innommés, si la suite du récit n'introduisait sur la scène une sœur de l'enfant plus âgée que lui, ℣. 4. Une généalogie incomplète des fils de Jacob nous renseigne plus loin, Exod., VI, 20, sur les noms des parents, Amram, voir t. I, col. 522, et Jochabed, voir t. III, col. 1580, et sur l'existence d'un frère aîné, Aaron, ayant trois ans de plus que son puîné. Exod., VII, 7; cf. VI, 26-27. Le nom de la sœur, Marie, est donné Num., XXVI, 59. Voir col. 776. Pour expliquer comment le troisième enfant de cette famille avait pu être présenté comme un premier-né malgré la naissance antérieure d'Aaron et de Marie, le targum de Jérusalem a imaginé un véritable roman. Selon lui, quand le roi d'Égypte eut ordonné aux sages-femmes égyptiennes de faire périr les petits garçons d'Israël, Exod., I, 15, 16, Amram quitta sa femme, déjà mère de Marie et d'Aaron, et la reprit plus tard. Moïse fut le premier-né de ce second mariage. Quelques commentateurs modernes, à l'encontre d'Exod., VI, 20, ont supposé qu'Amram avait eu deux femmes, dont la première aurait donné le jour à Marie et à Aaron. La mère, ayant vu que le nouveau-né était beau et bien fait, désobéit à l'ordre cruel du Pharaon, et au lieu de faire mourir l'enfant, elle le cacha pendant trois mois. Exod., II, 2. En agissant ainsi les parents étaient guidés par la foi, Heb., XI, 23, parce que Dieu avait sur cet enfant des vues spéciales. Act., VII, 20. Josèphe, *Ant. jud.,* II, IX, 3, 4, raconte qu'Amram, voyant sa femme enceinte, avait imploré Dieu qui le réconforta dans une vision et lui prédit la naissance d'un fils qui délivrerait les Israélites. Cette prédiction remplit de crainte les époux; mais Jochabed accoucha sans douleur, ce qui présageait le grand rôle que son fils devait remplir. Le texte sacré ne mentionne rien de miraculeux dans la naissance de Moïse. Il ne l'appelle pas « premier-né », et s'il ne parle pas d'abord d'Aaron, qui était né avant lui, c'est parce qu'il va raconter l'histoire de Moïse.

2° *Exposition sur le Nil.* — Quand la mère crut ne pouvoir plus cacher l'existence de l'enfant, craignant, dit Philon, *De vita Mosis,* l. I, Paris, 1640, p. 604, les perquisitions et la délation, elle résolut de l'exposer sur le fleuve, le confiant ainsi à la Providence. Elle fit une nacelle de papyrus, qu'elle enduisit de bitume et de poix; elle plaça le petit enfant dans cette sorte de berceau, qu'elle déposa parmi les roseaux sur le bord du fleuve. Exod., II, 3. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 282, 587-588. La sœur de l'enfant, retenue par l'amour fraternel, dit Philon, *De vita Mosis,* l. I, in-f°, Paris, 1640, p. 604, apostée par sa mère, pensent les commentateurs modernes, demeura sur la rive et se tint à quelque distance pour observer et voir ce qu'il adviendrait. Exod., II, 4. D'après les rabbins, elle attendit ainsi une heure. Talmud de Jérusalem, traité *Sota,* I, 9, trad. Schwab, Paris, 1885, t. VII, p. 240, 241. Or la fille du Pharaon, nommée Θέρμουθις d'après Josèphe, *Ant. jud.,* I, IX, 5, Μέρρις d'après Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 27, t. XXI, col. 729, et Bathya selon les rabbins d'après I Par., IV, 18, vint au fleuve pour se baigner, ou, selon Josèphe, *loc. cit.,* pour s'égayer sur la rive. Suivant Philon, elle était la fille unique du roi. Mariée et sans enfant, elle désirait ardemment un fils. Elle se tenait ordinairement renfermée dans son palais; mais elle en était sortie ce jour-là pour se baigner avec ses suivantes. Cf. Artapan, dans Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 27, t. XXI, col. 729. Pendant que ses dames d'honneur allaient et venaient sur les bords du fleuve, elle aperçut la petite barque au milieu des roseaux; elle envoya une esclave la prendre et la lui apporter; l'ouvrant, elle vit un enfant qui vagissait et, émue de compassion à ce spectacle, elle dit : « C'est un enfant des Hébreux. » Exod., II, 5, 6. Elle reconnut son origine, sinon à la circoncision que pratiquaient les Égyptiens, du moins aux circonstances de la persécution. Philon et Josèphe disent qu'elle fut frappée de la grandeur et de l'élégance de l'enfant. Le premier ajoute qu'elle l'adopta dès lors pour son fils. Mais, parce qu'il n'aurait pas été prudent d'introduire tout de suite à la cour cet enfant hébreu, elle résolut de le faire élever avant de l'amener chez elle. Josèphe, *Ant. jud.,* II, IX, 5, dit qu'elle fit appeler successivement plusieurs femmes égyptiennes pour l'allaiter, mais que l'enfant refusa leur sein. Marie, sa sœur, intervint alors comme par hasard et proposa de le confier à une femme israélite. Elle alla chercher sa mère, dont l'enfant accepta le sein. Sauf ce détail, qui semble peu

d'accord avec le texte sacré, cette intervention de Marie est racontée dans l'Exode, II, 7, 8. La fille du roi confia l'enfant à sa mère, comme s'il lui était étranger; elle lui recommanda de le nourrir et lui promit un salaire. Cf. Act., VII, 21. La mère prit son fils avec joie et l'éleva. Philon signale le soin mis par la Providence de confier à la famille la première éducation du futur libérateur d'Israël. Voir t. III, col. 1580. Quand l'enfant fut assez fort, quand il eut trois ans, selon Josèphe, *Ant. jud.*, II, IX, 6, quand il fut sevré, vers trois ou quatre ans, selon Philon et les commentateurs, cf. Gen., XXI, 8, sa mère le rendit à la fille du roi, qui l'adopta. Exod., II, 9, 10. L'enfant était plus grand que ne le sont les enfants de son âge; il était beau et bien fait. La fille du roi, au dire de Philon, avait simulé une grossesse en vue de faire passer son fils adoptif pour son véritable fils. Suivant Josèphe, *Ant. jud.*, II, IX, 7, elle le présenta à son père, à qui elle le proposa comme son successeur au trône, si elle n'avait pas elle-même de fils. Elle déposa l'enfant dans les bras du roi, qui le serra sur sa poitrine et lui mit son diadème sur la tête. Mais l'enfant jeta bas le diadème royal et le foula aux pieds. Cet acte fut regardé comme un mauvais présage pour l'Égypte, et un scribe fit une prédiction de malheur. Pour effacer la fâcheuse impression produite sur le roi par ces incidents, Thermutis emporta bien vite son fils adoptif. Ce sont là des fables inventées plus tard par les Juifs.

3° *Nom.* — En adoptant l'enfant hébreu, la fille du roi lui donna un nom. Elle le nomma מֹשֶׁה, *Môšéh*, « parce que, dit-elle, je l'ai sauvé de l'eau. » Exod., II, 10. Le récit de l'Exode rattache ainsi le nom de Moïse à la racine hébraïque מָשָׁה, *mâšâh*, employée à la forme hiphil. II Sam., XXII, 17; Ps. XVIII, 17. Mais les critiques modernes rejettent cette étymologie pour deux raisons : 1° parce que la forme active du nom de Moïse signifie : « sauveur » et non « sauvé »; 2° parce que la fille du Pharaon, ne parlant pas hébreu, n'a pu donner à ce nom la dérivation et la signification indiquées dans l'Exode. Le nom de Moïse a donc plutôt, selon eux, une origine égyptienne. Les Juifs alexandrins s'en rendaient compte; aussi ont-ils recherché dans la langue copte l'étymologie de ce nom. Josèphe, *Ant. jud.*, II, IX, 6, faisait dériver le nom de Moïse de deux mots égyptiens : μῶ, signifiant « eau », et ὐσῆς, signifiant « sauvé », et il arrivait ainsi à la signification de l'Exode; Moïse voulait dire « sauvé des eaux ». Ailleurs, *Cont. Apion.*, l. I, n. 31, il indique seulement la dérivation de μῶυ, « eau », en gardant le même sens : ἐκ τοῦ ὕδατος σωθέντα. Philon, *De vita Mosis*, p. 605, tient le nom de Moïse pour un nom égyptien qui signifie : « sauvé des eaux, » μῶς désignant l'eau. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 23, t. VIII, col. 897; Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 27, t. XXI, col. 729. Eusèbe cite Artapan qui dit que les Juifs appelèrent Μουσαῖον celui que la fille du roi avait nommé Μώϋσον. Plusieurs savants maintiennent encore cette dérivation et font provenir le nom de מֹשֶׁה de *mu*, « eau, » et de *ses*, « tirer. » La plupart des égyptologues pensent aujourd'hui que מֹשֶׁה est la transcription hébraïque du mot égyptien *mes*, *mesu*, qui signifie « enfant » et qui était employé à l'état isolé ou en composition comme dans les noms propres Amosis, Tuthmosis. Ils se demandent seulement si la fille du roi égyptien s'est bornée à appeler son fils adoptif *mes*, l'enfant, cf. Exod., II, 6, ou si elle avait fait entrer dans son nom celui de quelque divinité égyptienne, qui serait tombé plus tard pour écarter toute allusion idolâtrique du nom du libérateur d'Israël. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 824. — Quoi qu'il en soit de l'étymologie, les Hébreux ont conservé à leur libérateur le nom égyptien que sa mère d'adoption lui avait donné. On ignore quel nom ses parents lui avaient imposé à la circoncision, et si ce nom était vraiment Joachim, comme le prétend une tradition juive recueillie par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 23, t. VIII, col. 897. Manéthon, cité par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 26, 28, prétendait que le législateur des Hébreux était un prêtre d'Héliopolis, nommé Ὀσαρσίφ, nom dérivé de la divinité Osiris, et que, changeant son nom, il s'était fait appeler Μωϋσῆς. Manéthon ajoutait, d'ailleurs, que ce prêtre, lépreux lui-même, s'était mis à la tête des lépreux relégués par les Égyptiens et s'était révolté contre l'Égypte. Voir col. 179.

4° *Éducation.* — La tradition juive, Act., VII, 22, rapporte que Moïse, à la cour royale, fut élevé dans toute la sagesse des Égyptiens, et qu'il était puissant en paroles et en œuvres. Philon, *De vita Mosis*, I, p. 606, énumère complaisamment les sciences que Moïse aurait étudiées, même la doctrine occulte des Égyptiens, cachée sous les hiéroglyphes, et les sciences des Chaldéens et des Assyriens. Il vante aussi les vertus de ce jeune homme, qui était regardé comme le petit-fils du roi et son successeur, qui demeura chaste et modeste au milieu des richesses et des plaisirs, et qui se conduisait comme un philosophe digne de ce nom. Eupolème, cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 23, t. VIII, col. 900, et par Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 26, t. XXI, col. 728, fait de Moïse un sage, qui le premier connut l'alphabet et la grammaire. Josèphe, *Ant. jud.*, II, IX, 7, ajoute que les Hébreux mettaient en lui leur espérance, tandis que les Égyptiens se tenaient en défiance. Il raconte ensuite, *ibid.*, X, 1, 2, que Moïse fut placé par le roi à la tête de l'armée égyptienne pour marcher contre les Éthiopiens. Les Égyptiens pensaient le faire périr dans cette guerre. Moïse sut habilement garantir son armée contre les morsures des serpents, gagna une bataille et mit le siège devant Saba, qui fut plus tard Méroé. Tarbis, la fille du roi éthiopien, s'éprit d'amour pour lui et lui fit proposer de l'épouser. Moïse accepta sa main et revint victorieux en Égypte. Cf. Artapan, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 27, t. XXI, col. 729. On ne peut faire aucun fonds sur ces renseignements.

5° *Fuite au pays de Madian.* — Lorsqu'il fut devenu homme, Exod., II, 11, âgé de 40 ans d'après saint Étienne, Act., VII, 23, Moïse sortit pour visiter ses frères, les fils d'Israël. Le diacre Étienne a compris cette démarche, non pas d'une visite passagère, mais bien d'une résolution définitive de partager leur sort. L'Épître aux Hébreux, XI, 24-26, célèbre la foi de Moïse qui le pousse à renoncer à l'adoption royale de la fille du Pharaon et à préférer aux richesses et aux plaisirs de la cour l'affliction des siens, dans l'espoir de la récompense divine. Moïse constata l'oppression des Israélites, et Philon ajoute que, ne pouvant empêcher les sévices, il consolait les malheureux opprimés. Ayant vu un Égyptien maltraiter un de ses frères, il le tua et l'ensevelit dans le sable. Eupolème rapporte, d'après les apocryphes, que Moïse tua l'Égyptien λόγῳ μόνῳ, « par sa seule parole. » Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 23, t. VIII, col. 900. Il se croyait seul et sans témoin, quand il accomplit cet homicide, cédant à un mouvement d'indignation que saint Augustin, *Cont. Faustum*, XXII, 70, t. XLII, col. 444, n'excuse pas complètement. Au jugement de saint Étienne, Act., VII, 24, 25, Moïse, en frappant l'Égyptien oppresseur, pensait que ses frères comprendraient que Dieu voulait les sauver par son moyen ; mais ils ne le comprirent pas. En effet, cet acte de justice avait été remarqué. Moïse le sut le lendemain, quand, s'interposant entre deux Hébreux qui se querellaient, le coupable lui reprocha cette ingérence et lui demanda qui l'avait constitué chef et juge sur eux, ajoutant : « Est-ce que tu veux me tuer comme tu as tué hier l'Égyptien? » Moïse eut peur lorsqu'il se vit ainsi découvert. Exod., II, 11-14; Act., VII, 26-28. Le Pharaon, probablement Ramsès II (voir ce nom), apprit ce qui s'était passé, et il cherchait à faire mourir Moïse. Mais celui-ci se cacha et

s'enfuit au pays de Madian. Philon fait remarquer que le mécontentement du Pharaon ne provenait pas du meurtre accompli, le roi n'ayant pas un si grand respect de la vie de ses sujets, mais il lui déplaisait de constater que son petit-fils et successeur avait, au sujet de l'oppression des Israélites, des sentiments différents des siens. D'ailleurs, les grands du royaume calomnièrent Moïse, qui s'enfuit afin de mettre sa vie en sûreté. Cf. Artapan, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 27, t. XXI, col. 732. Les rabbins ajoutent d'autres fables et racontent comment Moïse avait été sauvé de l'épée du Pharaon. Selon les uns, l'épée rebondit sur le cou de Moïse et tua par contre-coup le bourreau. Selon d'autres, un ange prit la forme de Moïse et fut arrêté à sa place. Selon d'autres encore, tous les hommes du Pharaon devinrent sourds ou muets, ou aveugles, et ne purent renseigner leur maître sur Moïse. Talmud de Jérusalem, traité *Berachoth*, IX, 2, trad. Schwab, Paris, 1871, t. I, p. 155. Ignorant les mœurs du pays de Madian, il se cacha quelque temps. Fatigué, il s'assit auprès d'un puits, Exod., II, 15, n'osant pas entrer dans la ville de Madian, malgré la faim qui le tourmentait. Josèphe, *Ant. jud.*, II, XI, 1.

Les sept filles de Raguël ou Jéthro, voir t. III, col. 1521-1522, vinrent au puits abreuver les troupeaux de leur père. Des bergers survenant les en empêchèrent. Moïse se levant prit la défense des bergères et fit boire leurs brebis. De retour chez leur père, elles louèrent la belle conduite de l'Égyptien qui était venu à leur aide. Raguël l'envoya chercher et lui offrit l'hospitalité. Moïse consentit à demeurer avec lui; il épousa une de ses filles, la plus belle, dit Philon, nommée Séphora. Elle lui donna un fils, qu'il appela Gersam. Exod., II, 16-22. Voir t. III, col. 213. La Vulgate, Exod., II, 22, mentionne immédiatement après la naissance d'Éliézer, second fils de Moïse; mais le texte hébreu ne contient pas à cet endroit cette mention, qui probablement a été empruntée à Exod., XVIII, 4. Si, comme le dit saint Étienne, Act., VII, 30, Moïse passa 40 années au pays de Madian, il faut en conclure qu'il servit Raguël plusieurs années avant d'épouser Séphora ou que celle-ci n'enfanta Gersam qu'après un certain nombre d'années de mariage, puisque Gersam était encore petit enfant quand son père retourna en Égypte. Exod., IV, 20. Moïse eut la garde des troupeaux de son beau-père, et Philon admire dans cette circonstance la sollicitude de la Providence qui faisait ainsi faire à Moïse l'apprentissage du gouvernement des hommes.

II. MISSION DE MOÏSE. — 1° *Dieu la révèle.* — Longtemps après la fuite de Moïse, Exod., II, 23, après 40 ans, Act., II, 30, puisque Moïse avait 80 ans quand il se présenta devant le Pharaon, Exod., VII, 7, le roi d'Égypte, dont la fille avait adopté Moïse, mourut. Les Israélites qu'il avait opprimés crièrent vers le ciel, et au souvenir de son alliance avec leurs pères, Dieu eut pitié d'eux. Exod., II, 23-25. Or, dans ces conjonctures, Moïse, qui faisait paître le troupeau de son beau-père, le conduisit au fond du désert et parvint au mont Horeb. Exod., III, 1. Voir t. III, col. 753. Dieu (ou son ange) lui apparut dans un buisson ardent, qui ne se consumait pas. Exod., III, 2. Voir t. I, col. 1969-1970. Attiré par cette merveille, Moïse s'approcha pour s'en rendre compte; mais Dieu lui interdit d'avancer plus loin et lui ordonna d'ôter ses sandales, parce que le lieu que ses pieds foulaient était une terre sainte. Exod., III, 3-5. Dieu se fit connaître à lui comme le Dieu de ses pères, et Moïse se cacha le visage, n'osant regarder le Seigneur. Il lui annonce ensuite qu'il l'a choisi pour délivrer son peuple de l'oppression d'Égypte et pour le conduire au pays des Chananéens. Exod., III, 6-10; Act., VII, 30-35. Moïse décline modestement cet honneur; mais Dieu lui promet son assistance et l'assure du succès de sa mission, en lui donnant l'ordre de lui faire offrir, après la délivrance de son peuple, un sacrifice sur le mont Horeb. Exod., III, 11, 12. Moïse accepte la mission qui lui est confiée; mais il demande quel est le nom de ce Dieu qui l'envoie. Dieu lui révèle alors son nom. Exod., III, 13-15. Voir t. III, col. 1223-1233. C'est au nom de ce Dieu que Moïse annoncera aux anciens du peuple la mission dont il est chargé. Ils l'écouteront et ils iront avec lui demander, au nom de leur Dieu, au Pharaon d'aller à trois journées de chemin dans le désert pour offrir un sacrifice. Le Pharaon ne cédera que par la force; mais Dieu frappera l'Égypte de grands coups. Les Égyptiens laisseront enfin partir les Hébreux et leur feront de grands présents. Exod., III, 16-22.

Moïse craint de nouveau de ne pas être cru par les siens. Dieu détruit sa résistance par des actes et lui fait produire les signes qui attesteront sa mission divine. La verge qu'il tenait à la main est changée en serpent, à l'aspect duquel Moïse prend la fuite. Dieu lui ordonne de saisir par la queue ce serpent qui redevient verge. La main de Moïse, mise dans son sein, se couvre de lèpre, et remise une seconde fois dans son sein, reprend son état naturel. Si ces deux signes, réalisés sur place, ne suffisent pas à convaincre les Israélites, Dieu dit à Moïse qu'il pourra changer l'eau en sang. Exod., IV, 1-9. Moïse recourt encore à un dernier refuge. Il n'a jamais eu de facilité de parler, vraisemblablement par suite d'un défaut naturel qui rend sa langue épaisse (d'après Philon, sa voix était grêle et sa parole lente); mais depuis que Dieu converse avec lui, sa langue est encore moins libre et plus empêchée. Dieu lui rappelle sa puissance créatrice et lui promet de l'assister spécialement et de lui apprendre ce qu'il devra dire. Moïse récuse encore la mission et prie Dieu d'en charger un autre. Dieu s'irrite de tant de résistance. Il donne à Moïse un aide. Aaron, son frère, qui est éloquent, viendra à sa rencontre et parlera à sa place; il sera auprès du peuple son porte-parole et Moïse lui suggérera ce qu'il devra dire. Enfin, Dieu commande à Moïse d'emporter la verge, avec laquelle il opérera des miracles. Exod., IV, 10-17.

2° *Moïse exécute sa mission.* — Moïse retourne donc chez son beau-père, et sans lui divulguer la mission divine dont il était chargé, il lui annonce seulement qu'il retourne en Égypte voir si ses frères sont encore en vie. Les rabbins, Talmud de Jérusalem, traité *Nedarim*, IX, 1, trad. Schwab, Paris, 1886, t. VIII, p. 226, ont conclu que le vœu, fait par Moïse, de demeurer toujours chez Jéthro, avait été annulé pour une cause survenue postérieurement. Jéthro laisse partir son gendre en paix. Moïse prend avec lui Séphora, sa femme, et ses fils, dit le texte actuel; mais si la naissance d'Éliézer, Exod., II, 22, est une addition, le récit original n'aurait parlé que de Gersam, et Moïse n'aurait eu alors qu'un fils, le seul mentionné. Exod., IV, 25. La mère et l'enfant étaient sur un âne, et Moïse tenait dans sa main la verge miraculeuse. Au début de son voyage, Dieu lui prédit l'endurcissement du Pharaon, qui ne sera vaincu que par la mort de son fils aîné. Exod., IV, 18-23. En cours de route survint un incident sur lequel nous ne sommes pas clairement renseignés. Durant une halte de nuit, le Seigneur se jeta sur Moïse pour le tuer. Exod., IV, 24. Le récit biblique ne dit explicitement ni pourquoi ni comment. Mais du contexte on conclut que la menace divine était provoquée par le fait que Gersam n'avait pas été circoncis. Le targum de Jérusalem a imaginé que Jéthro s'était opposé à la circoncision de son petit-fils. Les rabbins ne pouvaient admettre que Moïse ait négligé de remplir ce devoir; ils ont supposé que son unique tort fut de retarder la circoncision soit avant son départ de Madian, soit à cette halte en remettant l'opération au lendemain. Talmud de Jérusalem, traité *Nedarim*, III, 10, *ibid.*, p. 187. Séphora comprit la raison du danger que courait son mari ou son enfant, d'après les mêmes

rabbins, et prenant une pierre aiguë, elle circoncit son fils. Puis elle toucha ses pieds. De qui? De Dieu, ou de son ange, présent sous une forme sensible, suivant le targum d'Onkelos; mais plutôt ceux de Moïse ou de l'enfant, en faisant toucher, à dessein ou par hasard, du prépuce ou de la pierre ensanglantée les pieds de son mari ou de son fils. Targum de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 188. B. Baentsch, *Exodus*, Gœttingue, 1903, p. 35, suppose que Moïse n'était pas circoncis (il interprète Jos., v, 9, dans le sens que les Israélites avaient cessé de circoncire leurs enfants pendant leur séjour en Égypte) et que Séphora fit toucher le prépuce de son fils aux pieds (euphémisme pour *virilia*) de son mari afin de lui appliquer le rite de la circoncision et le mettre à l'abri de la colère divine. Elle expliqua, en effet, son geste par ces paroles : « Vous m'êtes un époux de sang, » et Dieu laissa Moïse, quand elle eut dit ces paroles, à cause de la circoncision accomplie. Exod., iv, 25, 26. Quant à l'expression : « époux de sang, » les rabbins l'entendaient en deux sens différents. Selon une version, Séphora aurait dit à l'ange : « L'époux de sang (mon mari, pour qui j'ai circoncis mon fils et accompli l'alliance de sang), est recherché par toi, laisse-le-moi en vie. » Selon une autre, elle aurait dit à son fils : « Toi circoncis, grâce au sang versé, tu me restes vivant. » Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 187. Le mot arabe, *hathan*, signifie, en effet, « circoncis. » En outre, la phrase : « Et il le laissa, » qui est généralement entendue de Dieu qui, satisfait, épargna la vie de Moïse, est appliquée dans le Pentateuque samaritain à Moïse qui renvoya Séphora chez son père. Le P. de Hummelauer, *Comment. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 63-64, nonobstant la forme masculine du verbe, l'entend de Séphora, qui quitta Moïse. Il veut ainsi rendre compte de l'absence de Séphora dans la suite du récit et de son retour mentionné Exod., xviii, 2.

Cependant Dieu ordonnait à Aaron d'aller à la rencontre de son frère. Aaron vint dans la région de l'Horeb et ayant rencontré Moïse, il le baisa. Moïse lui raconta la mission qu'il avait reçue de Dieu et les miracles qui s'étaient réalisés. Dès lors, Aaron fut le compagnon et l'interprète de son frère. Arrivés ensemble à la terre de Gessen, ils réunirent les anciens. Aaron leur rapporta tout ce que Dieu avait dit à Moïse et fit devant le peuple les miracles qui devaient confirmer la mission reçue. Le peuple crut et comprit que Dieu voulait le délivrer; aussi tous se prosternèrent-ils devant Moïse et Aaron. Exod., iv, 27-31.

3e *Moïse devant le Pharaon.* — Reçus par le peuple, Moïse et Aaron remplissent auprès du roi d'Égypte la difficile mission dont Dieu les avait chargés. Au nom du Dieu d'Israël, ils demandent au Pharaon la liberté pour les Israélites d'aller dans le désert offrir un sacrifice. Pharaon, qui ne connaît pas le Dieu d'Israël, refuse l'autorisation demandée. Moïse et Aaron insistent et déclarent qu'ils doivent sacrifier au désert sous peine d'être punis par la peste ou par le glaive. Le roi ne voit dans cette demande qu'un moyen détourné de faire chômer les Israélites; il congédie brutalement les deux frères et il surcharge les Israélites, exigeant la même quantité de briques, tout en refusant de fournir la paille nécessaire. Voir t. i, col. 1933. Les préposés des travaux furent battus de verges, parce que leurs ouvriers n'aboutissaient plus à satisfaire à la tâche imposée. Leurs réclamations ayant été vaines, ils se plaignirent amèrement à Moïse du sort que sa démarche leur avait attiré. Moïse, à son tour, se plaignit à Dieu que son intervention n'ait fait qu'aggraver les maux d'Israël. Exod., v, 1-23. Pour le réconforter, Dieu lui renouvela toutes ses promesses. Exod., vi, 1-8. Voir t. iii, col. 1233. Moïse le rapporta aux Israélites, qui ne l'écoutèrent point, tant ils étaient accablés par l'angoisse et l'oppression. Exod., vi, 9. Dieu lui ordonna d'aller trouver de nouveau le Pharaon. Moïse, rejeté par les Israélites, craint que le roi l'écoute moins encore, d'autant que ses lèvres sont incirconcises; mais Dieu réitère ses ordres. Exod., vi, 10-13, 27-30. Aaron sera le prophète ou l'interprète de son frère. Dieu endurcira le cœur du Pharaon et multipliera les prodiges pour l'amollir. Il n'aboutira que par la sévérité; mais les Égyptiens sentiront la puissance de son bras. Moïse et Aaron se soumirent aux ordres de Dieu. Moïse avait alors 80 ans. Exod., vii, 1-7. Artapan prétend que Moïse fut mis en prison par le roi d'Égypte, mais qu'il put s'échapper et parvenir auprès du Pharaon endormi. Il l'éveilla et lui dit à l'oreille le nom de Dieu; le roi tomba aussitôt sans vie; mais Moïse le ressuscita. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, i, 23, t. viii, col. 900-901; Eusèbe, *Præp. evang.*, ix, 27, t. xxi, col. 733.

La suite du récit biblique nous apprend comment Moïse et Aaron remplirent leur mission auprès du Pharaon et par quels signes Dieu triompha de l'endurcissement du roi d'Égypte. Le premier prodige réalisé devant le roi fut le changement de la verge en serpent. C'est par la main d'Aaron qu'il eut lieu. Le Pharaon appela des sages et des magiciens, qui par leurs enchantements et les secrets de leur art changèrent, eux aussi, des verges en serpents. Voir t. ii, col. 1444, 1445; t. iv, col. 564. La tradition juive a conservé les noms de deux de ces magiciens, Jannès et Mambrès. II Tim., iii, 8. Voir t. iii, col. 1119; t. iv, col. 635-636. Ce prestige endurcit le cœur du roi, qui resta insensible à la demande de Moïse et d'Aaron. Exod., vii, 8-13. Alors Dieu résolut de frapper de plus grands coups, et le récit sacré rapporte dix miracles successifs, connus sous le nom de « plaies d'Égypte ». Ces événements, quoique conformes à des phénomènes naturels à l'Égypte, sont miraculeux et sont présentés comme des fléaux ou des calamités publiques. Même ceux qui rentrent dans la catégorie des faits qui se produisent tous les ans en Égypte apparaissent comme des prodiges divins par leur caractère extraordinaire; ils ont lieu aussi au moment choisi et annoncé par Dieu. Ils ont toujours été considérés dans la Bible comme de véritables miracles de Dieu. Deut., vi, 22; vii, 18-20; xi, 3; xxix, 2-4; xxxiv, 11; Jos., xxiv, 5; Ps. civ, 26-38; cv, 12, 21-23; Act., vii, 36. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. ii, p. 305-313. On peut les partager en deux groupes : les uns sont des actes de vengeance ou des représailles par lesquels Dieu punit sévèrement le refus de laisser partir son peuple; les autres sont plutôt des prodiges, des signes, par lesquels Moïse et Aaron légitiment leur mission divine, et que les magiciens ne peuvent imiter. C'est ou bien Aaron sur l'ordre de Moïse, ou bien Moïse sur l'ordre de Dieu, ou bien Dieu lui-même qui les accomplissent tour à tour. Les deux premiers sont imités par les magiciens, dont l'art est impuissant à reproduire le troisième. Ils sont aussi gradués et deviennent de plus en plus forts. Les trois premiers s'étendent à toute l'Égypte; les suivants épargnent les Israélites. Les uns sont annoncés; les autres arrivent soudain et sans avertissement préalable. L'ensemble constitue entre Dieu et le Pharaon un combat, dans lequel se manifeste la toute-puissance divine sur la nature entière. L'impression produite va aussi croissant : si les premiers prodiges laissent le roi insensible, les autres l'ébranlent, l'épouvantent et le dernier le terrifie et le fait céder, de sorte que le triomphe reste à Dieu.

1. La première plaie est celle de l'eau changée en sang. Elle a pour but d'amollir le cœur du roi et elle doit être annoncée au roi comme une preuve de la divinité du Dieu des Hébreux. Elle est opérée par la verge de Moïse et d'Aaron et elle a pour effet que l'eau du Nil et de ses bras, des canaux, des marais et des réservoirs est changée en sang dans toute l'Égypte. Il ne s'agit pas du phénomène annuel, connu sous le nom de « Nil rouge », voir Nil, mais du changement réel de l'eau en

sang véritable. La simple coloration rouge ne serait un miracle qu'autant qu'elle aurait eu lieu à une époque différente de celle où les eaux du Nil deviennent naturellement rouges. D'ailleurs, l'eau ainsi changée fit périr les poissons et cessa d'être potable non seulement dans le fleuve lui-même et ses canaux, mais encore dans les étangs et réservoirs de l'Égypte entière. Ces effets n'arrivent pas dans le phénomène du Nil rouge. Les magiciens imitèrent ce prodige par leurs enchantements, et le Pharaon ne fut pas touché. Il rentra dans son palais sans avoir accordé à Moïse ce qu'il demandait. Exod., VII, 14-24. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 314-322.

2. Sept jours après, Exod., VII, 25, Dieu fit annoncer par Moïse au Pharaon que, s'il ne laissait pas partir le peuple d'Israël, tout son empire serait envahi par des grenouilles qui, sortant du Nil, pénétreraient partout, même dans les maisons, et souilleraient le pain et les viandes. L'événement se réalisa comme il avait été prédit. Les magiciens imitèrent le prodige opéré par Aaron; mais leur contrefaçon ne fit qu'aggraver le fléau. Le Pharaon dut recourir à l'intercession de Moïse et d'Aaron pour faire cesser la plaie. A l'heure fixée par le roi et sur la prière de Moïse, les grenouilles périrent. Pharaon, délivré de ce fléau, n'accorda pas à Moïse l'objet de sa demande. Exod., VIII, 1-15. Voir t. III, col. 347-348; F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 323-325.

3. La troisième plaie, dont Dieu frappa l'Égypte pour vaincre l'obstination du roi, fut l'invasion des moustiques. Voir ce nom. Les magiciens ne purent imiter ce prodige et reconnurent son caractère divin. Exod., VIII, 19; Vigouroux, *loc. cit.*, p. 325-327.

4. Le Pharaon, ne cédant pas, attira sur son royaume un quatrième fléau, qui lui fut annoncé; c'est celui des mouches (voir ce nom), qui couvrirent l'Égypte entière à l'exception de la terre de Gessen où habitaient les Israélites. L'événement se réalisa au lendemain de sa prédiction. Le Pharaon épouvanté permit à Moïse d'offrir à Dieu le sacrifice qu'il réclamait, mais sur la terre d'Égypte. Moïse refusa la transaction proposée et réitéra sa demande d'aller dans le désert à trois jours de marche. Le Pharaon céda et réclama l'intercession de Moïse. Celui-ci pria le Seigneur et le lendemain les mouches disparurent de l'Égypte. Mais le roi revint sur la parole donnée et ne permit plus aux Israélites de partir. Exod., VIII, 20-32; F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 327-328.

5. Un cinquième fléau, la peste des animaux, fut annoncé au roi pour l'amener à changer de résolution. Le lendemain de cette prédiction, les bestiaux de l'Égypte périrent, mais pas ceux des Israélites. Le prodige constaté ne suffit pas encore à vaincre la résistance du Pharaon. Exod., IX, 1-7.

6. Une représaille divine vint punir l'endurcissement royal. Une poignée de cendre, jetée en l'air par Moïse devant Pharaon, produisit des ulcères chez les hommes et les animaux; le mal atteignit les magiciens eux-mêmes. Mais le cœur du roi demeura dur et insensible. Exod., IX, 8-12. C'est pourquoi Dieu résolut de frapper de plus grands coups.

7. Il fit annoncer par Moïse au Pharaon une grêle extraordinaire qui tuerait les hommes et les bêtes restés dans les champs. Les Égyptiens qui tinrent compte de la menace divine firent rentrer chez eux leurs serviteurs et leurs bestiaux; les autres les laissèrent à la campagne. Moïse ayant levé sa verge vers le ciel, il tomba sur toute l'Égypte une grêle, accompagnée d'éclairs et de coups de tonnerre, telle qu'on n'avait jamais vu la pareille dans le pays, où elle est rare et bénigne. L'orge et le lin furent ainsi détruits; mais le froment et l'épeautre, qui étaient plus tardifs, ne furent pas hachés. La terre de Gessen fut entièrement épargnée. Voir t. III, col. 336-337. Le Pharaon reconnut sa faute et supplia Moïse et Aaron d'intercéder auprès de Dieu pour obtenir la cessation de l'orage. Mais quand ses vœux furent exaucés, il oublia sa promesse et refusa encore de laisser partir les Israélites. Exod., IX, 13-35. Sur ces trois dernières plaies, voir Vigouroux, *loc. cit.*, p. 329-333.

8. Pour vaincre l'obstination du roi et manifester de plus en plus sa puissance, Dieu augmenta les coups de sa vengeance et envoya les sauterelles (voir ce mot) ravager le reste des récoltes que la grêle avait épargné. Cette huitième plaie fut annoncée à Pharaon pour le lendemain, s'il ne cédait pas. Sur les instances des grands de sa cour le roi consentait à laisser partir les hommes seulement pour offrir à Dieu dans le désert le sacrifice demandé; mais les femmes, les enfants et les troupeaux devaient rester en Égypte. Moïse n'accepta pas ces conditions; il fut congédié brutalement, mais aussitôt il étendit sa main et sa verge sur l'Égypte. Dieu fit souffler un vent d'est, qui souleva des essaims considérables de sauterelles, en quantité telle qu'on n'avait jamais vu une pareille invasion. Elles ravagèrent tout le pays. A la vue du désastre, le Pharaon reconnut de nouveau ses torts et pria Moïse d'intercéder encore. Dieu fit lever un vent d'ouest qui enleva les sauterelles et les jeta dans la mer Rouge. Le Pharaon, toujours endurci, refusa de laisser partir les Israélites. Exod., X, 1-20; voir Vigouroux, *loc. cit.*, p. 334-340.

9. Par représailles, Dieu répandit sur l'Égypte pendant trois jours des ténèbres si épaisses qu'on pouvait les toucher, tandis que le soleil continuait à luire au pays occupé par les Israélites. Pharaon fit alors de plus larges concessions; il ne retenait plus que les troupeaux. Moïse refusa, puisqu'il fallait des animaux pour le sacrifice. Le Pharaon persista dans son refus, et défendit à Moïse de reparaître devant lui. Exod., X, 21-29; voir Vigouroux, *loc. cit.*, p. 341-347. Moïse déclara fièrement qu'il ne reviendrait plus et sortit du palais en colère. Exod., XI, 9.

10. Une dernière plaie, plus terrible que les précédentes, devait vaincre l'obstination du roi. Dieu l'annonce à Moïse, qui recommandera aux Israélites de demander aux Égyptiens des vases d'or et d'argent. Le coup décisif sera la mort de tous les premiers-nés des hommes et des animaux durant la même nuit. Alors les Égyptiens supplieront les Israélites de partir. Exod., XI, 1-8. Dieu institua à ce moment les rites tant de la première Pâque que de sa célébration annuelle à l'avenir, Exod., XII, 1-20, voir PÂQUE, et Moïse communiqua aux anciens du peuple les ordres de Dieu. Exod., XII, 21-27. Les Israélites célébrèrent la première Pâque. Or il arriva qu'au milieu de la nuit le Seigneur fit mourir tous les premiers-nés d'Égypte, de sorte qu'il n'y avait aucune maison où il n'y eût un mort. Un cri de terreur s'éleva dans tout le pays, et le Pharaon, ayant fait appeler Moïse et Aaron cette nuit même, leur ordonna de partir et d'emmener même les troupeaux. Les Égyptiens pressaient les Israélites de s'éloigner au plus vite, et ils leur donnèrent de bon cœur des vases d'or et d'argent et beaucoup de vêtements. Exod., XII, 28-36.

4° *Sortie d'Égypte.* — Après un séjour de 430 ans en Égypte, les Israélites quittèrent ce pays; ils partirent de Ramessès et vinrent à Socoth, où ils firent cuire la pâte non levée qu'ils avaient emportée. Exod., XII, 37-41. C'est à cette occasion que fut instituée la fête de la Pâque, Heb., XI, 28, et que Dieu exigea la consécration des premiers-nés d'Israël. Exod., XII, 42-XIII, 16. Les rabbins prétendaient que la voix de Moïse, lorsqu'il promulgua l'immolation de l'agneau pascal, fut entendue dans toute l'Égypte, longue de 40 jours de marche, comme celle de Pharaon, autorisant le départ des Israélites. Talmud de Jérusalem, traité *Pesahim*, V, 5, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 76. Moïse emportait les ossements de Joseph pour se conformer à la recommandation de ce patriarche. Exod., XIII, 19. Les Israélites, guidés par la nuée lumineuse, se dirigèrent vers la mer

Rouge et de Socoth vinrent camper à Étham. Exod., XIII, 17-22. Moïse reçut de Dieu l'ordre de changer la direction de sa marche et d'aller vers la pointe septentrionale de la mer Rouge. Le Pharaon (voir MÉNEPHTAH, col. 965), se repentant d'avoir laissé partir les Israélites, les poursuivit avec son armée. Il les rejoignit à Phihahiroth, en face de Béelséphon. Se voyant serrés de près par les Égyptiens, les Israélites se plaignirent à Moïse, qui leur rendit confiance en leur annonçant la miraculeuse protection de Dieu. Exod., XIV, 1-14. Cf. Talmud de Jérusalem, traité *Taanith,* II, 6, trad. Schwab, Paris, 1883, p. 158. Dieu, en effet, donna ses ordres à Moïse et lui communiqua son plan de faire passer aux Israélites la mer Rouge à pied sec et d'y engloutir l'armée égyptienne. Exod., XIV, 15-18. Protégés par l'ange du Seigneur, qui se tenait à l'arrière du camp, les Israélites passèrent la mer, entr'ouverte sur un geste de Moïse, mais les Égyptiens périrent au milieu des flots qui se rejoignirent. A la vue de cet éclatant prodige, les Israélites eurent confiance en Dieu et en Moïse, son serviteur. Exod., XIV, 19-31. Voir ROUGE (MER). Michée, VI, 4, reconnaît Moïse, Aaron et Marie comme les libérateurs d'Israël et ses guides dans la sortie d'Égypte. Le passage de la mer Rouge est resté dans la tradition juive comme un des bienfaits les plus signalés de Dieu à l'égard de son peuple. Josué, XXIV, 6, 7; Deut., XI, 4; Ps. LXXVI, 17-21; CIV, 39; CV, 7-12; Is., LXIII, 11-13; I Cor., X, 2; Heb., XI, 29. Moïse entonna un cantique d'action de grâces, que les Israélites chantèrent avec lui. Exod., XV, 1-21. Les rabbins ont imaginé des circontances extraordinaires sur la manière dont le chant de ce cantique fut exécuté, et ils ont prétendu que les enfants, sur les genoux ou dans le sein même de leurs mères, ont pris part à ce chant. Talmud de Jérusalem, traité *Sota,* V, 4, trad. Schwab, Paris, 1885, p. 287-288.

III. MOÏSE, CHEF ET LÉGISLATEUR D'ISRAEL DANS LE DÉSERT. — 1° *De la mer Rouge au Sinaï.* — Des rives de la mer Rouge, Moïse conduisit les Israélites dans le désert de Sur, où ils marchèrent trois jours sans trouver d'eau. Quand ils rencontrèrent une source, ils n'en purent pas boire parce qu'elle était amère; aussi appelèrent-ils ce lieu Mara. Le peuple murmura contre Moïse qui, au moyen d'un bois, adoucit miraculeusement les eaux et les rendit potables. Dieu éprouvait ainsi les siens, et il leur donna cette leçon que, s'ils lui obéissent et lui sont fidèles, ils n'ont rien à redouter. Exod., XV, 22-26. Voir col. 707-711. La station suivante fut à Élim. Exod., XV, 27. Voir t. II, col. 1680-1683. Dans le désert de Sin, le peuple murmura de nouveau contre Moïse et Aaron; il regrettait les viandes d'Égypte et craignait de mourir de faim dans la solitude. Dieu lui promit un pain du ciel et de la viande à satiété. Le soir même, une quantité de cailles couvrirent le camp. Voir t. II, col. 33-37. Le lendemain matin, il y eut tout autour du campement une couche de rosée, qui fut appelée manne et qui servit de nourriture aux Israélites durant tout leur séjour au désert. Exod., XVI, 1-31. Voir col. 656-663. Cf. Ps. CIV, 41; CV, 13-15; Joa., VI, 32; I Cor., X, 3. A Raphidim, il n'y avait pas d'eau. De nouveaux murmures s'élevèrent encore contre Moïse qui, craignant d'être lapidé, eut recours au Seigneur. Le rocher d'Horeb, frappé par la verge de Moïse, donna de l'eau en abondance. Exod., XVII, 1-7. Cf. Deut., VI, 16; Ps. LXXVII, 15, 16; CXIII, 8; I Cor., X, 4, Les Amalécites attaquèrent les Israélites à Raphidim. Tandis que Josué combattait dans la plaine, Moïse priait sur la montagne. Tant que ses mains étaient élevées, Israël était victorieux; quand, vaincu par la fatigue, il les abaissait, Amalec avait l'avantage. Aaron et Hur firent donc asseoir Moïse sur une pierre et lui soutinrent les mains des deux côtés. La victoire fut complète au coucher du soleil. Moïse en écrivit le récit et dressa un autel comme mémorial éternel. Exod., XVII, 8-16. Cf. Judith, IV, 13. Voir t. I, col. 430. Cf. Talmud de Jérusalem, traité *Rosch haschana,* III, 8, trad. Schwab, Paris, 1883, t. V, p. 90-91.

Jéthro, ayant appris l'exode des Israélites, ramena à Moïse Séphora et ses deux fils. Si Gersam seul était primitivement mentionné, Exod., II, 21; IV, 20, il faudrait conclure qu'Éliézer est né après le départ de son père. F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus,* p. 184. Moïse prévenu alla à la rencontre de son beau-père, le salua et le baisa. Il lui raconta ce que Dieu avait fait pour Israël en Égypte; Jéthro en bénit Dieu à qui il offrit des sacrifices. Le lendemain, Moïse s'assit pour rendre la justice et il y fut occupé du matin au soir. Jéthro s'étonne que Moïse seul remplisse la fonction de juge. En vain, Moïse allègue-t-il que le peuple le consulte et qu'il lui apprend les ordonnances de Dieu. Jéthro conseille à son gendre d'établir des juges pour le règlement des affaires courantes et de se réserver les questions religieuses. Moïse suit ce conseil et établit des juges et des chefs en Israël. Exod., XVIII, 1-27; Deut., I, 12-18. Voir t. III, col. 1522-1523.

2° *Au pied du Sinaï.* — Le troisième mois après l'exode, les Israélites arrivèrent au pied du Sinaï et y dressèrent leurs tentes. Dieu appela Moïse du sommet de la montagne et le chargea de proposer au peuple une alliance spéciale. Le peuple accepta les propositions divines. Après trois jours de préparation, le Seigneur se manifesta au milieu des éclairs et du tonnerre, et dans cet appareil saisissant, il promulgua les conditions de l'alliance, le décalogue et un code spécial, nommé le livre de l'alliance. Exod., XIX, 1-XXIII, 33. Cf. Deut., I, 6; III, 10-19, 33, 36; V, 5-22; Act., VII, 38; Heb., XII, 21. Voir t. I, col. 388. Moïse servait d'intermédiaire entre Dieu et son peuple. Deut., V, 23-31. L'alliance fut conclue par l'engagement du peuple à observer toutes les ordonnances divines et par un sacrifice solennel. Moïse lut le livre de l'alliance et il répandit sur le peuple la moitié du sang versé. Dieu se manifesta à Moïse et aux anciens. Exod., XXIV, 1-11. Moïse monta ensuite seul au sommet du Sinaï et y passa quarante jours et quarante nuits, Exod., XXIV, 12-18, durant lesquels il ne prit aucune nourriture. Deut., IX, 9. Dans cet intervalle de temps, Dieu communiqua à Moïse une série d'ordonnances sur les objets du culte et les vêtements sacerdotaux. Exod., XXV, 1-XXXI, 17. En le congédiant, il lui remit les deux tables de la loi, écrites de sa main. Exod., XXXI, 18.

Pendant le long séjour de Moïse sur le Sinaï, le peuple, ignorant ce qui lui était advenu, pria Aaron de lui fabriquer des dieux, une idole, et Aaron leur fit un veau d'or. Il éleva un autel et annonça pour le lendemain une grande solennité. Dieu avertit Moïse de cette apostasie, qu'il voulait punir par l'extermination des coupables. Moïse s'interposa et calma la colère de Dieu, en lui rappelant ses antiques promesses. Il descendit de la montagne avec les tables de la loi. Josué, entendant les cris du peuple, crut aux clameurs d'une bataille; mais Moïse, mieux au courant, discernait le bruit des chœurs. En approchant du camp, il vit le veau d'or et les Israélites qui dansaient tout autour. Entrant alors dans une grande colère, il jeta les tables de l'alliance qu'il tenait à la main, et les brisa au pied de la montagne. Exod., XXXII, 1-19. Cf. Deut., IX, 8-21; Ps. CV, 19-23; Talmud de Jérusalem, traité *Taanith,* IV, 5, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 184-185. Saisissant ensuite le veau d'or, il le fit fondre au feu et le réduisit en poudre; il jeta cette poudre dans l'eau et la fit boire aux Israélites. Il adressa des reproches à Aaron. Comme le peuple était désarmé, il rassembla tous ceux qui étaient demeurés fidèles au Seigneur. C'était la tribu de Lévi. Moïse ordonna aux fils de Lévi de tuer les coupables, qui périrent au nombre de 23 000 hommes, ou 3 000 seulement, selon le texte hébreu. Moïse promit aux fils de Lévi une bénédiction

spéciale en récompense de leur fidélité et de leur courage. Exod., XXXII, 20-29. Voir col. 202.

Le lendemain, Moïse reprocha au peuple son crime et s'engagea à en obtenir de Dieu le pardon. Étant remonté vers le Seigneur, il sollicita l'oubli de la faute, préférant plutôt être effacé du livre des vivants. Le Seigneur promit à Moïse son assistance pour l'accomplissement de sa mission, mais refusa de pardonner aux coupables. Exod., XXXII, 30-35. Il tiendra ses promesses, mais il menace d'abandonner son peuple. Celui-ci se mit à pleurer. Dieu exigea la continuation du deuil. Moïse transporta sa tente hors du camp, où le peuple allait le consulter et où Dieu se manifestait à Moïse face à face. Exod., XXXIII, 1-11. (Ce récit est enchevêtré.) Moïse intervient de nouveau auprès de Dieu et le supplie de ne pas l'abandonner et de l'aider dans l'accomplissement de sa mission. Dieu cède à sa sollicitation et lui révèle sa gloire comme preuve qu'il le protège et qu'il ne délaisse pas son peuple. Exod., XXXIII, 12-23. Voir t. III, col. 251.

Après avoir ainsi rendu sa grâce à son peuple coupable, Dieu voulut renouveler l'alliance violée par l'adoration du veau d'or. Il dit à Moïse de tailler deux tables de pierre pareilles aux premières et de monter seul le lendemain matin auprès de lui. Moïse obéit à son ordre et monta avec les deux tables. Exod., XXXIV, 1-4. Un rabbin a imaginé que Moïse s'était enrichi par les déchets de ces tables, taillées dans des matériaux fort précieux. Mais un autre rabbin expliquait autrement la richesse de Moïse; il disait que Dieu lui découvrit dans sa tente une mine de pierres précieuses et de perles. Talmud de Jérusalem, traité *Scheqalim,* V, 2, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 295. Dieu descendit dans la nuée, et Moïse le priait humblement d'effacer les iniquités de son peuple. Dieu renouvela ses promesses, promulgua de nouveau le décalogue et résuma les ordonnances du culte qu'il imposait. Exod., XXXIV, 5-26. Moïse écrivit ces paroles de l'alliance et demeura sur le Sinaï quarante jours et quarante nuits sans manger ni boire. Exod., XXXIV, 27, 28; Deut., IX, 18, 25; X, 10. Il descendit de la montagne avec les deux tables écrites de sa main. Des rayons de lumière partaient de son visage, depuis qu'il s'était entretenu avec Dieu, et il l'ignorait. Aaron et les anciens d'Israël n'osaient l'approcher. Moïse les convoqua avec le peuple et leur communiqua les ordres qu'il avait reçus de Dieu. Moïse couvrit ensuite son visage d'un voile, qu'il enlevait pour parler à Dieu et qu'il remettait pour converser avec les Israélites. Exod., XXXIV, 29-35. Cf. II Cor., III, 7, 13-16. La Vulgate disant que Moïse était *cornutus,* on a pris l'habitude de le représenter avec des cornes sur le front, en donnant à ce mot un sens qu'il n'a pas. Moïse renouvela les prescriptions relatives au tabernacle, aux vases sacrés et aux vêtements sacerdotaux. Les Israélites offrirent volontairement et surabondamment les matériaux nécessaires que des ouvriers habiles mirent en œuvre. Exod., XXXV, 4-XXXIX, 42. Quand tout fut achevé, Moïse bénit le peuple. Exod., XXXIX, 43. Dieu lui donna ensuite ses ordres pour la consécration du tabernacle et des prêtres. Moïse les exécuta fidèlement, érigea le tabernacle, le plaça dans l'arche, disposa tous les instruments du culte, et Dieu vint habiter le tabernacle. Exod., XL, 1-36. De ce tabernacle, Dieu promulgua les lois sur les sacrifices. Lev., I-VII. Il régla aussi ce qui concernait la consécration d'Aaron et de ses fils. Moïse leur imposa les vêtements sacrés, oignit Aaron, Eccli., XLV, 18, et tous les objets du culte, et offrit un triple sacrifice pour la consécration des prêtres. Il ordonna enfin à ces derniers de demeurer dans le tabernacle pendant sept jours. Lev., VIII. Le huitième jour, les prêtres inaugurèrent leurs fonctions. Lev., IX. Les deux fils aînés d'Aaron, Nadab et Abiu, furent dévorés par le feu pour avoir mis un feu profane dans leurs encensoirs. Moïse fit porter leurs cadavres hors du camp et défendi de prendre le deuil. Lev., X, 1-7. Dieu promulgua à Moïse et à Aaron les lois relatives à la pureté. Lev., XI-XV. Il communiqua à Moïse seul les rites de la fête de l'expiation, Lev., XVI, voir t. II, col. 2136-2139, les lois de la sainteté, Lev., XVII-XXVI, et quelques autres lois. Lev., XXVII. Les rabbins concluent de Lev., XXIII, 44, que Moïse institua parmi les Israélites l'usage de lire le Pentateuque, les samedis, jours de fêtes, néoménies et jours de demi-fêtes, Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla,* IV, 1, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 247.

Le premier jour du second mois de la deuxième année après l'exode, Dieu ordonna à Moïse de faire le dénombrement du peuple, tribu par tribu, sauf celle de Lévi. Num., I. Sur le procédé suivi par Moïse dans ce dénombrement selon les rabbins, voir Talmud de Jérusalem, traité *Sanhédrin,* I, 4, trad. Schwab, Paris, 1888, t. X, p. 241-243. Dieu régla aussi l'ordre des campements et des marches. Num., II. Il associa les lévites aux prêtres, en ordonna le dénombrementet détermina leurs fonctions propres. Num., III, 5-IV, 49. Voir col. 205-207. Diverses lois particulières furent encore promulguées. Num., V, VI. Les chefs des douze tribus firent des offrandes au tabernacle. Num., VII, 1-88. Quand Moïse entrait dans le tabernacle, il entendait la voix de Dieu qui lui parlait du propitiatoire. Num., VII, 89. Il lui indiqua à quelle place il fallait mettre le candélabre et lui décrivit les rites de la consécration des lévites, et fixa la durée de leur ministère. Num., VIII. Quand l'époque de la célébration de la seconde Pâque fut venue, Dieu renouvela ses ordonnances relatives à cette fête et régla quelques particularités de la solennité. Num., IX, 1-14. Il détermina aussi les signaux du départ et de l'arrêt dans les campements. Num., IX, 15-X, 10.

3° *Les campements dans le désert.* — Le vingtième jour du même mois, les Israélites quittèrent le Sinaï et vinrent camper au désert de Pharan. Num., X, 11-28. Moïse invita Hobab à s'associer au peuple d'Israël et à lui servir de guide dans le désert. Num., X, 29-32. Voir t. III, col. 725-726. Pendant trois jours, les Israélites marchèrent guidés par l'arche, et Moïse priait au départ et à la halte. Num., X, 33-36. Le peuple fatigué de la marche s'irrita contre le Seigneur, qui mit le feu à l'extrémité du camp. Deut., IX, 22. Il recourut à Moïse, qui intercéda pour lui auprès du Seigneur, et le feu s'éteignit. Num., XI, 1-3. La troupe des Égyptiens qui s'était jointe aux Israélites se dégoûta de la manne et se prit à regretter les viandes de son pays. Elle entraîna Israël dans sa convoitise. Moïse entendant les pleurs de ses frères se plaignit vivement au Seigneur irrité, préférant la mort à la lourde charge qu'il lui avait imposée. Dieu fit convoquer soixante-dix anciens et annoncer au peuple pour le lendemain la viande nécessaire à l'alimentation de tous pendant un mois entier. Pour vaincre l'incrédulité de Moïse, il lui assura que sa parole est toute-puissante; Moïse convaincu fit choisir soixante-dix anciens et les plaça auprès du tabernacle; Dieu leur communiqua une part de l'esprit qu'il lui avait donné à lui-même. Moïse ne fut pas jaloux des dons prophétiques faits à Eldad et Médad, et il répondit à Josué que son désir était de voir le peuple entier prophétiser. Num., XI, 4-30. Des cailles vinrent une seconde fois rassasier le peuple, qui fut puni de sa gourmandise. Num., XI, 31-34; Deut., IX, 22; Ps. LXXVIII, 25-31. Voir t. II, col. 33-34.

Marie et Aaron eux-mêmes parlèrent contre Moïse à cause de sa femme qui était Éthiopienne. Les commentateurs se sont demandé quelle était cette femme éthiopienne de Moïse. Quelques-uns ont cru qu'après la mort de Séphora, Moïse avait réellement épousé au désert une autre femme d'origine éthiopienne, et ils ont rapporté à ce mariage la légende de Moïse ayant, d'après Josèphe, *Ant. jud.,* X, II, pris pour femme la fille du roi d'Éthiopie. Voir t. II, col. 2013-2014. Mais

on comprendrait difficilement que Moïse, au lieu de choisir une femme de son peuple, ait pris une étrangère. Aussi d'autres commentateurs pensent-ils que cette femme est la Madianite Séphora, naguère ramenée au camp par Jéthro. Ils estiment ou que le nom de « Couschite » pouvait désigner une Madianite, ou que Séphora avait des Éthiopiens parmi ses ancêtres, et ils supposent que cette femme ayant pris de l'influence et de l'autorité sur Moïse, Marie et Aaron en conçurent de la jalousie et firent ressortir qu'eux aussi avaient reçu des oracles divins. Moïse, qui était le plus doux des hommes, ne vengea pas son autorité contestée; mais Dieu intervint, affirma la supériorité de Moïse, à qui il parlait face à face, et punit Marie de la lèpre. Aaron avoua sa faute, et Moïse intercéda pour sa sœur. Mais Dieu voulut que Marie, comme lépreuse, demeurât sept jours hors du camp. Num., XII, 1-15. Voir col. 776-777.

Au désert de Pharan, Dieu ordonna à Moïse d'envoyer en Chanaan des explorateurs constater les forces et les richesses du pays. Au bout de quarante jours ils revinrent à Cadès et rendirent au peuple rassemblé compte de leur voyage. Si le pays était riche, il était occupé par de fortes races. Aussi la foule commença-t-elle à murmurer contre Moïse. Caleb essaya en vain de la calmer. Les autres explorateurs exagérèrent la taille et la puissance des Chananéens. Talmud de Jérusalem, traité *Taanith*, IV, 5, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 187-188. Le peuple se mit à crier et pleura toute la nuit. Il se révolta contre Moïse et Aaron, et voulut se donner d'autres chefs pour retourner en Égypte. Moïse et Aaron se prosternèrent devant lui, Cabeb et Josué tentèrent de calmer son effervescence; ils auraient été lapidés, si Dieu ne s'était montré dans sa gloire. Le Seigneur irrité voulait faire périr tous les rebelles. Moïse intercéda pour Israël coupable; il fit appel à l'honneur de Dieu qui serait compromis aux yeux des païens par la mort de son peuple de choix; il en appela aussi à sa miséricorde. Dieu mitigea sa sentence de mort et décida que tous les Israélites murmurateurs, depuis l'âge de vingt ans, sauf Caleb et Josué, mourraient dans le désert et n'entreraient pas dans la Terre Promise. Leurs enfants seuls y pénétreront après 40 années de vie errante dans le désert. Les explorateurs coupables moururent, frappés par le Seigneur, et le peuple reçut avec douleur la sentence qui le condamnait. Num., XIII, 1-XIV, 39; Deut., I, 19-45; Ps. CV, 24-27; Heb., III, 8-10, 15-19. Voir t. II, col. 57. Le lendemain, malgré les remontrances de Moïse, les Israélites tentèrent d'avancer vers le pays de Chanaan et attaquèrent les Amalécites et les Chananéens. Moïse et l'arche n'allèrent pas au combat, et les Israélites furent battus et repoussés. Num., XIV, 40-45.

Dieu communiqua alors à Moïse de nouvelles lois. Num., XV. Survint bientôt la révolte de Coré, de Dathan et d'Abiron. Les révoltés rejetaient l'autorité de Moïse et d'Aaron. Moïse en appela au jugement de Dieu. Dathan et Abiron refusèrent de s'y rendre. Moïse irrité supplia Dieu de ne pas agréer leurs sacrifices. Coré et sa troupe de lévites se présentèrent avec leurs encensoirs. Dieu ordonna au peuple de se séparer de Dathan et d'Abiron, qui furent engloutis en terre avec leurs familles et leurs biens, parce qu'ils avaient blasphémé contre le Seigneur. Les lévites furent brûlés dans le feu, et leurs encensoirs furent réduits en lames, qui demeurèrent attachées à l'autel comme un monument de la vengeance divine. Num., XVI, 1-40; Deut., XI, 6; Ps. CV, 16-18. Voir t. II, col. 969-972. Cf. Talmud de Jérusalem, traité *Sanhédrin,* X, 1, trad. Schwab, Paris, 1889, t. XI, p. 42-43. Le lendemain, le peuple murmura contre cette punition et reprocha à Moïse et à Aaron de faire périr le peuple de Dieu. Moïse et Aaron s'enfuirent au tabernacle, et aussitôt la gloire du Seigneur s'y manifesta. Dieu était décidé à exterminer le peuple entier que déjà le feu dévorait; mais Moïse envoya Aaron avec son encensoir se placer entre les vivants et les morts et grâce à cette intervention, le châtiment cessa, après avoir atteint 14700 hommes. Num., XVI, 41-50. Dieu confirma encore l'honneur sacerdotal d'Aaron par le miracle de sa verge fleurie. Num., XVII. Voir t. I, col. 7-8. Il régla alors les droits et les devoirs des prêtres et des lévites, Num., XVIII, ainsi que la manière de se purifier de l'impureté contractée au contact d'un cadavre. Num., XIX.

Ces événements s'étaient produits à Cadès. Voir t. II, col. 13-22. Les Israélites y demeurèrent longtemps. Deut., I, 46. Comme ils y manquaient d'eau, ils se mutinèrent de nouveau contre Moïse et Aaron, qui supplièrent le Seigneur de désaltérer son peuple. Dieu ordonna à Moïse de frapper le rocher, de sa verge miraculeuse, devant le peuple assemblé. Moïse interpella les rebelles et levant la main, frappa deux fois de sa verge le rocher. Il en sortit une grande abondance d'eau. Dieu cependant reprocha à Moïse et à Aaron de n'avoir pas eu en lui assez de confiance pour le glorifier devant le peuple, et en punition de ce manque de confiance, il déclara qu'ils n'introduiraient pas eux-mêmes les Israélites dans la terre de Chanaan. Num., XX, 2-12; Deut., XXXII, 51. En quoi a consisté leur faute? Est-ce parce que Moïse a frappé deux fois le rocher, comme si un seul coup n'eût pas suffi? Il semble plutôt que son discours, Num., XX, 10; trahit quelque défiance, non pas sans doute à l'égard de la toute-puissance divine, mais plutôt à l'égard de sa miséricorde, comme s'il craignait qu'à cause des murmures du peuple, Dieu ne voulût plus faire de prodiges pour lui. Moïse irrité parla inconsidérément, dit le psalmiste. Ps. CV, 33. Voir t. I, col. 8. Le P. de Hummelauer, *Numeri,* Paris, 1899, p. 154-220, a supposé à cet endroit du livre des Nombres une lacune provenant de la suppression du récit de ce qui s'était passé à Cadès-Barné pendant 37 années de séjour. Par respect pour Moïse et pour le peuple juif, on a fait disparaître l'histoire de la mésaventure du législateur d'Israël et d'une longue apostasie de la masse des Israélites. Moïse aurait frappé le rocher deux fois, non pas le même jour, mais à 37 ans d'intervalle. La première fois, l'eau ne coula pas, et le peuple, croyant qu'il avait perdu sa puissance, s'éloigna de lui et abandonna le culte du Seigneur. Après 37 années d'égarement, il revint à Moïse et au Seigneur. Moïse frappa une seconde fois le rocher et les eaux coulèrent en abondance. Le P. de Hummelauer a accumulé en faveur de son sentiment une longue série d'arguments qui sont loin d'être concluants. Laissant de côté les détails étrangers, recueillons seulement ce qui concerne le séjour des Israélites à Cadès-Barné.

Le P. de Hummelauer croit avoir trouvé une preuve de cette longue apostasie dans Amos, V, 25, 26. Le prophète demande aux Israélites si pendant les 40 années de leur séjour dans le désert, ils ont offert des sacrifices à Dieu et il leur reproche d'avoir pratiqué l'idolâtrie. Saint Étienne répète les mêmes accusations. Act., VII, 42-43. Josué fut obligé de faire circoncire tous les Israélites, parce que tous ceux qui étaient nés dans le désert n'avaient pas reçu ce signe de l'alliance. Jos., V, 4-7. Le P. de Hummelauer interprète encore dans ce sens Ps. LXXX, 8, et il pense que les lévites seuls étaient restés fidèles à Moïse durant cette longue et universelle apostasie; c'est pourquoi le sacerdoce leur fut maintenu. Deut., XXXIII, 8-10. Le Talmud de Jérusalem, traité *Taanith,* III, 4, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 168, dit aussi « que durant les 38 ans du séjour d'Israël au désert, ce peuple mis pour ainsi dire au ban n'a pas parlé à Moïse ». Quoi qu'il en soit, il est certain que l'histoire de ces 38 années n'est pas racontée en détail dans le Pentateuque. L'auteur du Deutéronome, II, 14, la résume en disant que ces 38 années se passèrent dans les stations qui eurent lieu depuis le départ de Cadès-Barné jusqu'à l'arrivée au torrent de Zared. Cf. II, 1-13. Or, quelle qu'en

soit la cause, Moïse n'intervient que dans quelques incidents de cette période.

De Cadès, il envoya une ambassade au roi d'Édom pour lui demander de passer sur ses terres. Les envoyés rappelaient à ce roi la parenté des deux peuples, la sortie d'Égypte et s'engageaient à traverser directement le pays, sans se livrer au pillage et en payant leur nourriture. Le roi refusa le libre passage et déclara qu'il s'y opposerait à force armée. Les Israélites durent donc faire un détour. Num., XX, 14-21; Deut., II, 1-8. De Cadès ils arrivèrent au mont Hor. Là, Dieu annonça à Moïse la mort prochaine d'Aaron son frère et lui ordonna d'investir Éléazar du sacerdoce, sur la montagne même où mourut Aaron. Num., XX, 22-30; XXXIII, 38-39; Deut., X, 6. Voir t. I, col. 8. Après avoir battu Arad, les Israélites contournèrent le pays d'Édom; mais le peuple s'ennuya de la longueur du chemin et se récria contre Dieu et contre Moïse. Des serpents venimeux en firent périr beaucoup par leurs morsures. Reconnaissant leur faute, les Israélites prièrent Moïse d'intercéder pour eux. Le Seigneur ordonna à Moïse d'élever un serpent d'airain, dont la vue guérit les blessés. Num., XXI, 1-9. Cf. IV Reg., XVIII, 4; Sap., XVI. 5-7; Joa., III, 14, 15; Talmud de Jérusalem, traité *Rosch haschana*, III, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 91, 92; traité *Aboda Zara*, III, 3, Paris, 1889, t. XI, p. 211.

Après diverses stations sur les confins de Moab, Num., XXI, 10-20; Deut., II, 8-25, les Israélites firent demander libre passage à Séhon, roi des Amorrhéens, qui refusa, livra bataille, mais fut taillé en pièces. Ils s'emparèrent de la contrée qu'il occupait. Num., XXI, 21-31; Deut., II, 26-37. Voir t. III, col. 660. Moïse envoya prendre Jazer. Num., XXI, 32. Les Israélites défirent aussi Og, roi de Basan. Dieu avait déclaré à Moïse qu'il le leur livrait. Num., XXI, 33-35; Deut., III, 1-11; XXIX, 7, 8; XXXI, 4. Cette double victoire fut pour Moïse une occasion d'encourager Josué, chef de l'armée. A cette époque, Moïse supplia le Seigneur de le laisser entrer dans la Terre Promise. Mais Dieu n'exauça pas sa prière et lui permit seulement de considérer cette terre du haut d'une montagne. Deut., III, 21-27. Balac, roi de Moab, appela Balaam pour maudire les Israélites. Num., XXII-XXIV. Voir t. I, col. 1390-1398, 1399. A Settim, les Israélites péchèrent avec les filles moabites et adorèrent Béelphégor. Deut., IV, 3. Voir t. I, col. 1543. Dieu ordonna à Moïse de faire pendre les chefs du peuple. Phinées fut loué pour son zèle, et Dieu décréta l'extermination des Moabites. Num., XXV, 1-18. Dieu fit faire à Moïse un nouveau dénombrement du peuple. Aucun de ceux qui avaient été dénombrés au Sinaï, à l'exception de Josué et de Caleb, ne fut plus trouvé vivant. Num., XXVI. A l'occasion des filles de Salphaad, Moïse régla la succession des filles héritières. Num., XXVII, 1-11. A cette époque, Dieu interdit encore à Moïse d'attaquer les Ammonites. Deut., II, 16-23.

Dieu avertit Moïse de sa mort prochaine et le fit monter sur le mont Abarim pour contempler de là la Terre Promise, dans laquelle il ne devait pas entrer. Moïse demanda au Seigneur de lui donner un successeur. Dieu désigna Josué, que Moïse présenta au grand-prêtre Éléazar et qu'il intronisa. Num., XXVII, 12-23; Deut., III, 28; XXXI, 7, 8, 14-21, 23. De nouvelles lois furent promulguées. Num., XXVIII-XXX. Dieu prescrivit à Moïse d'attaquer les Madianites avant sa mort. L'armée envoyée par Moïse fut victorieuse et, dans son butin, elle ramena les femmes et les enfants madianites. Moïse fit tuer les petits garçons et les femmes qui avaient fait pécher les Israélites; il ne réserva que les petites filles et les vierges. Num., XXXI, 1-20. Dieu régla ensuite le partage du butin qui fut effectué par Moïse et Éléazar. Num., XXXI, 25-54.

Les Israélites occupaient dès lors tout le pays situé à l'est du Jourdain. Les fils de Ruben et de Gad demandèrent à Moïse cette portion du territoire chananéen pour leur part. Moïse leur reprocha vivement leur égoïsme et compara leur conduite à celle des explorateurs qui découragèrent le peuple. Mais les Rubénites et les Gadites promirent d'aider leurs frères à conquérir le reste de la Palestine. Moïse accepta leurs généreuses propositions et les fit agréer par les autres tribus. Le pays situé à l'est du Jourdain fut donc attribué aux deux tribus de Ruben et de Gad et à la moitié de la tribu de Manassé. Num., XXXII, 1-33; Deut., III, 12-20. Dans la plaine de Moab, Dieu donna à Moïse l'ordre d'exterminer toute la population chananéenne et de partager le territoire par le sort. Num., XXXIII, 49-56. Il fixa aussi les limites du pays à conquérir, Num., XXXIV, 1-15, et les noms des chefs qui devaient présider au partage. *Ibid.*, 16-29. Il détermina encore les villes lévitiques et les villes de refuge, Num., XXXV, 1-15, ainsi que les lois sur l'homicide. *Ibid.*, 16-34. Une démarche des descendants de Galaad fournit à Moïse l'occasion de régler le mariage des femmes héritières pour que le lot, une fois échu à une famille, ne passe pas à une autre famille. Num., XXXVI.

C'est encore dans les plaines de Moab et après la victoire remportée sur les rois Séhon et Og que, le premier jour du onzième mois de la 40e année après l'exode, Moïse résuma dans un discours les faits qui s'étaient produits depuis le départ de Sinaï, aussi bien que les principales obligations morales, imposées par Dieu à Israël. Deut., I, 1-IV, 43. Après ce discours Moïse désigna trois villes de refuge pour la partie du pays située à l'est du Jourdain. Deut., IV, 41-43; cf. Num., XXXV, 14. Un second discours de Moïse exposa à tout le peuple réuni l'ensemble des prescriptions morales, données par Dieu au Sinaï, et les motifs de les observer. Deut., V, 1-XXVI, 19. Voir PENTATEUQUE. Cette seconde promulgation de la loi fut suivie de l'ordre donné par Moïse d'en faire plus tard une solennelle proclamation sur le mont Hébal. On en gravera le texte sur un autel de pierre et on prononcera des bénédictions pour ceux qui l'observeront et des malédictions contre ceux qui y seront infidèles. Deut., XXVII, 1-XXVIII, 68. Dans un autre discours, Moïse rappelle encore les bienfaits de Dieu à l'égard des Israélites et exhorte vivement ceux-ci à obéir aux commandements de leur bienfaiteur. Deut., XXIX, 1-XXX, 20.

4° *Derniers actes et mort de Moïse.* — Moïse, âgé de 120 ans, déclare aux Israélites qu'il ne peut plus les conduire; il les fortifie dans la confiance en Dieu et transmet ses fonctions à Josué devant tout le peuple assemblé. Deut., XXXI, 1-8. Il écrivit le Deutéronome et le remit aux lévites qui devaient le garder et le lire au peuple tous les sept ans. *Ibid.*, 9-13, 24-29. Dieu dit à Moïse d'amener Josué au tabernacle. Il lui révéla les égarements futurs d'Israël et la vengeance qu'il en tirera. *Ibid.*, 14-18. Il lui ordonna ensuite d'écrire un cantique qui témoignerait contre les Israélites prévaricateurs. Moïse l'écrivit et l'apprit au peuple. *Ibid.*, 19-22, 30. Ce cantique est reproduit, Deut., XXXII, 1-43. Après l'avoir lu, Moïse recommanda au peuple de ne pas en oublier le contenu. *Ibid.*, 44-47.

Dieu ordonna ensuite à Moïse de monter sur le mont Abarim pour y mourir. *Ibid.*, 48-52. Moïse bénit toutes les tribus d'Israël. Deut., XXXIII. Gravissant la montagne, il contempla tout le pays de Chanaan, et Dieu lui renouvela la promesse faite aux patriarches, de le donner en possession aux Israélites. Deut., XXXIV, 1-4. Moïse, le serviteur de Dieu, mourut donc en ce lieu sur l'ordre de Dieu. Le Seigneur l'ensevelit lui-même, ou plutôt, comme ont traduit les Septante, on ensevelit Moïse dans la vallée en face de Phogor, et personne n'a jamais connu l'endroit de sa sépulture. Moïse avait 120 ans. Sa vue n'avait pas baissé, et ses dents ne s'étaient pas ébranlées. Les Israélites portèrent le deuil de Moïse dans les plaines de Moab pendant trente jours. Deut., XXXIV, 5-8.

Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, a défiguré le récit de la mort de Moïse. D'après lui, quand Moïse eut remis la loi aux prêtres, le peuple assemblé se mit à pleurer. En s'éloignant, Moïse fit signe qu'il ne fallait pas le pleurer et demanda à ceux qui étaient à côté de lui de ne pas le suivre. Seuls, Éléazar, Josué et les anciens l'accompagnèrent. Parvenu au sommet du mont Abarim, il congédia les anciens et embrassa Éléazar et Josué. Soudain, la mort se jeta sur lui; on cessa de le voir, et il fut emporté dans une vallée étroite. Il a écrit lui-même qu'il était mort, pour qu'on ne crût pas que, à cause de sa grande vertu, il était allé à Dieu. Philon, *Vita Mosis,* l. III, p. 696, dit aussi que Moïse, encore vivant, a raconté sa mort prochaine. Il a été enseveli sans témoin par les puissances immortelles et il n'a pas de sépulcre. Les rabbins ont pris à la lettre l'expression : « Il mourut sur la bouche du Seigneur, » Deut., XXXIV, 5, et ils ont prétendu que l'âme de Moïse s'envola après un baiser de Dieu. Ils disent aussi que personne n'a été autant honoré après sa mort que Moïse, dont Dieu lui-même daigna s'occuper pour l'ensevelir dans la vallée. Selon eux encore, il était pour ainsi dire étendu sur les ailes de la providence, lorsqu'il mourut à quatre milles du campement de la tribu de Ruben; il a été enterré sur le territoire de la tribu de Gad. Deut., XXXIII, 21. Les anges de service et les Israélites dirent ensemble de Moïse : La paix viendra; ils reposeront sur leurs couches ceux qui ont marché dans le droit chemin. Is., LVII, 2. Talmud de Jérusalem, traité *Sota,* I, 9, trad. Schwab, Paris, 1885, t. VII, p. 240, 242. Rabbi Abahou déclarait que Moïse s'était égaré et était monté au ciel, parce qu'il s'était dit fils de l'homme. *Ibid.*, traité *Taanith,* II, 1, Paris, 1883, t. VI, p. 156. Dans l'*Assomption de Moïse,* soi-disant dernier entretien du patriarche avec Josué, voir t. I, col. 759, il était parlé de l'altercation de l'archange Michel avec le diable au sujet du corps de Moïse. Selon quelques exégètes, l'apôtre saint Jude dans son Épître, 9, aurait emprunté à cette source apocryphe la mention de ce combat et notamment les paroles de l'archange : *Imperet tibi Deus.* Cf. Didyme, *Enarrat. in epist. Judæ,* t. XXXIX, col. 1814, 1815. Quelques écrivains ecclésiastiques ont connu cet apocryphe et ont extrait de la partie qui n'a pas encore été retrouvée des détails sur le trépas de Moïse. Origène, *In Josue,* hom. II, 1, t. XII, col. 834, avait lu dans un petit livre qu'après la mort de Moïse, on avait vu deux Moïse, l'un vivant en esprit et l'autre à l'état de cadavre. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, t. IX, col. 356-357, est plus précis. Josué vit en esprit deux Moïse, l'un enlevé avec les anges, l'autre emporté sur les montagnes pour être honorablement enseveli dans les vallées. Caleb avait eu la même vision, mais n'avait pas vu autant de choses que Josué. Il descendit le premier et raconta ce qu'il avait vu; Josué, descendu à son tour de la montagne, parla et du corps de Moïse et de la gloire de Moïse avec les anges; il avait vu davantage, parce qu'il était plus pur. Ailleurs, *Strom.*, I, 23, t. VIII, col. 897, 900, Clément dit, selon les apocryphes, que Moïse après son enlèvement se nommait Μελχί. Dans une lettre à saint Augustin, *Epist.* CLVIII, n. 6, t. XXXIII, col. 695-696, Evode parle aussi des deux Moïse d'après les apocryphes, auxquels il n'accorde pas créance. Œcuménius, *Comment. in Epist. Judæ,* t. CXIX, col. 713, expliquant le combat de saint Michel avec Satan au sujet du corps de Moïse, rapporte que l'archange ensevelissant Moïse, en fut empêché par le diable qui reprochait à Moïse l'assassinat de l'Égyptien, crime pour lequel Moïse ne méritait pas une sépulture honorable. Voir MICHEL, col. 1071. Les rabbins ont imaginé toute sorte de légendes sur la mort de Moïse. Sur cette littérature légendaire, voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, t. III, 1898, p. 219-220. Le targum sur les hagiographes assure en deux endroits, Ps. LXVIII; Cant., I, 5, que Moïse a été enlevé au ciel. Quelques Pères semblent croire ou affirment positivement que Moïse n'est pas mort, parce que, comme Hénoch et Élie, il conversa avec Jésus transfiguré. S. Hilaire de Poitiers, *In Matth.*, XX, 10, t. IX, col. 1032; S. Ambroise, *De Cain et Abel,* I, 2, n. 8, t. XIV, col. 319. S. Jérôme, *Comment. in Amos,* t. XXV, col. 1089, dit que Moïse était monté au ciel. Mais la plupart distinguent le trépas de Moïse de l'enlèvement d'Élie et ne parlent que de la translation de l'âme de Moïse au paradis. Les commentateurs pensent généralement que Dieu a permis que le tombeau de Moïse fût ignoré pour empêcher les Hébreux, trop enclins à l'idolâtrie, de rendre à leur libérateur des honneurs divins.

IV. JUGEMENT SUR MOÏSE. — 1° L'Écriture a fait à plusieurs reprises l'éloge de Moïse. Selon la finale du Deutéronome, XXXIV, 10-12, « il ne s'éleva jamais en Israël de prophète semblable à Moïse, qui ait vu le Seigneur face à face, ni qui ait fait des miracles et des prodiges pareils à ceux que Dieu opéra par son intermédiaire en Égypte devant le Pharaon, ses serviteurs et tout son royaume, ni qui ait agi avec un bras aussi puissant et exécuté des merveilles comparables à celles que fit Moïse en présence de tout Israël. » Cf. Act., VII, 36. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLV, 1-6, a célébré l'amour que Dieu et les hommes ont eu pour Moïse. Dieu l'a glorifié devant les rois et lui a fait opérer des prodiges. Il l'a élevé devant son peuple, et à cause de sa foi et de sa douceur, l'a choisi comme son intermédiaire entre lui et Israël; il en a fait le législateur d'Israël. La mémoire de Moïse est en bénédiction parmi les siens. L'épître aux Hébreux, III, 1-6, a comparé Jésus, l'apôtre et le pontife de notre foi, à Moïse. Tous deux ont rempli avec fidélité leur mission dans la maison du Seigneur. La gloire de Jésus est cependant supérieure à celle de Moïse, parce que sa mission a été supérieure à la mission de Moïse. Dans la maison du Père céleste, Moïse n'était qu'un serviteur; Jésus était le fils de la famille. Saint Paul a loué encore en Moïse sa foi ayant résisté à toute épreuve. Heb., XI, 23-29.

2° La mission de Moïse fut double : il a été le libérateur et le législateur de son peuple. Le souvenir de l'oppression des Israélites en Égypte et de leur délivrance miraculeuse par le ministère de Moïse est demeuré très vivant dans la tradition juive, et l'exode est un fait dont la vérité historique est indéniable. Cf. abbé de Broglie, *Caractère historique de l'Exode,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* mai 1887. Sur le rôle de Moïse comme législateur et sur les caractères de sa législation, voir LOI MOSAÏQUE, col. 329-347. Moïse a-t-il codifié cette législation et est-il l'auteur du Pentateuque? Voir PENTATEUQUE. Si l'on en croit le titre du Ps. LXXXIX (héb. XC), ce chant serait une prière, *tefillâh,* de Moïse, homme de Dieu. Origène, adoptant en cela l'opinion des rabbins, attribuait encore à Moïse les onze Psaumes suivants, qui sont anonymes. *Selecta in Psalmos,* t. XII, col. 1056-1057. Cf. S. Hilaire de Poitiers, *Tract. super Psalmos,* prol., n. 3, 4, t. IX, col. 233-235. Les rabbins rapportaient, en effet, au même auteur tous les chants anonymes qui dans le Psautier succédaient à celui qui lui était attribué par le titre. Mais Cosmas Indicopleuste, *Chronographia,* l. V, t. LXXXVIII, col. 248, rapportait le Ps. XC à un chef de chœur, nommé Moïse, de l'époque de David. Sur l'*Assomption de Moïse,* voir t. I, col. 759, et sur l'*Apocalypse de Moïse, ibid.*, col. 764-765. Sur ces livres apocryphes et d'autres encore, attribués à Moïse, voir Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.*, Hambourg, 1722, t. I, p. 835-849; G. Brunet, *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1858, t. II, col. 623-631. James a publié une prière que Moïse aurait faite le jour de son décès. *Apocrypha anecdota,* dans *Texts and Studies,* Cambridge, 1893, t. II, n. 3, p. 166-173. Elle était imprimée déjà dans le *Liber antiqui-*

tatum biblicarum, publié sous le nom de Philon, Bâle, 1527.

3° Enfin, Moïse fut poète inspiré et prophète. Il a chanté le passage de la mer Rouge, Exod., xv, 1-18, le cantique des derniers jours de sa vie, Deut., xxxii, 1-43, adressé à son peuple. Apoc., xv, 3. La prédiction d'un prophète semblable à Moïse, qu'elle annonce toute la série des prophètes israélites ou le grand prophète messianique, Deut., xviii, 15-19, et la bénédiction prophétique, prévoyant le sort futur des tribus d'Israël, Deut., xxxiii, 1-29, placent Moïse à la tête des grands voyants, que Dieu a suscités au milieu de son peuple choisi. Au jour de la transfiguration, il apparut aux Apôtres s'entretenant avec Jésus et Élie. Matth., xvii, 3-4; Marc., ix, 3-4; Luc., ix, 30. 33. Jésus en a appelé à son témoignage et a déclaré aux Juifs que Moïse les accuserait, parce que sur sa parole, ils n'avaient pas cru que Jésus était lui-même le fils de Dieu. Joa., v, 45-47. La parole de Moïse, comme celle des prophètes, suffisait par sa propre autorité à confirmer les doctrines qu'elle exprimait. Luc., xvi, 29, 31; Act. xxvi, 22. Les Juifs considéraient comme un blasphème toute parole qu'ils estimaient contraire à la loi et aux traditions dérivant de Moïse. Act., vi, 13-14. — Les Pères de l'Église n'ont pas seulement considéré ces prophéties comme étant de Moïse, ils ont reconnu encore dans le sauveur et le législateur d'Israël une figure prophétique du Messie, véritable sauveur et législateur de l'humanité entière. Cf. card. Meignan, *De Moïse à David,* Paris, 1896, p. 326-329. C'est le dernier trait, et non pas le moins beau, de la physionomie religieuse de Moïse. Les premiers chrétiens ont fréquemment reproduit dans les catacombes des traits de l'histoire de Moïse dans lesquels ils reconnaissaient des allusions prophétiques aux mystères de la religion chrétienne spécialement au baptême, symbolise par l'eau sortant du rocher. « Moïse frappant le rocher, figure aussi saint Pierre, le chef du nouvel Israël de Dieu. » Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, p. 473-475; P. Allard, *Rome souterraine,* 2e édit., Paris, 1877, p. 367-368, 416-421; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* t. i, *Notions générales,* Paris, 1900, p. 281-282, 328; J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms,* in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 40, 143, 266-281, 388-389, 421-423.

Artapan, dans Eusèbe, *Præp. evang.,* ix, 27, t. xxi, col. 736, retrace ce portrait physique de Moïse : « On dit que Moïse était de haute stature, de couleur blonde, couvert de longs cheveux grisonnants et majestueux. » Γεγονέναι δέ φησι τὸν Μωϋσον μακρὸν, πυῤῥάκην, πολιὸν κομήτην, ἀξιωματικόν.

V. Moïse d'après les critiques rationalistes. — Les critiques rationalistes modernes accordent généralement peu de valeur historique à la tradition juive sur Moïse, telle qu'elle est consignée dans la Bible. La plupart, acceptant les conclusions de la critique littéraire du Pentateuque, distinguent diverses rédactions de cette tradition et prétendent que la plus ancienne est postérieure de plusieurs siècles aux faits qu'elle est censée rapporter. Voir Pentateuque. A une pareille distance des événements, la tradition est déjà embellie par la légende et elle représente non pas le Moïse historique, mais le Moïse tel que l'imagination populaire l'avait grandi aux cours des âges. H. Winckler explique par l'astronomie la légende historique de Moïse, qui n'est plus à ses yeux qu'une émanation du Jahvé-Tammouz de la steppe. *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen,* 2e partie, Leipzig, 1900, p. 86-95; *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Berlin, 1902, p. 209-212. Pour Cheyne, *Encyclopædia biblica,* art. *Moses,* Londres, 1902, t. iii, col. 3203 sq., Moïse était primitivement un clan, le clan de Jahvé, qui habitait au nord de l'Arabie. Ce nom ethnique a été appliqué par la tradition à un individu, dont l'histoire légendaire reproduit quelques traits de l'histoire réelle du clan. Ordinairement toutefois les critiques regardent Moïse comme un personnage historique, dont l'existence est certaine ou au moins très probable, mais dont l'histoire a été embellie et le rôle grandi par la légende. Ils s'appliquent dès lors à dégager des embellissements légendaires le fond historique de la vie et de la mission de Moïse.

Moïse appartenait au clan hébreu qui avait pénétré en Égypte et qu'on appelle, soit le clan de Joseph, soit la tribu d'Éphraïm-Manassé. Ces Hébreux nomades s'étaient établis sur les frontières de l'Égypte, et avaient reconnu ou subi la suzeraineté des Hyksos ou rois pasteurs de cette contrée. Ils séjournaient dans les environs de Tanis et ils continuèrent à y mener la vie pastorale. Après un assez long séjour de tranquillité, ils furent employés par une nouvelle dynastie à de dures corvées, aux travaux de terrassiers et de briquetiers, dans les constructions publiques. Las enfin des exactions dont ils étaient l'objet et profitant peut-être de grands malheurs qui tombèrent sur l'Égypte, ils quittèrent le pays et se jetèrent avec d'autres bandes dans le désert de la péninsule du Sinaï, où ils étaient à l'abri des poursuites de l'Égypte, d'ailleurs affaiblie. Ils s'établirent ensuite à Cadès, où ils abandonnèrent peu à peu la vie nomade de bergers pour s'adonner à l'agriculture. Or Moïse fut le chef de cet exode de l'Égypte et l'organisateur de la nationalité et de la religion hébraïque tant au Sinaï qu'à Cadès. Plus tard, l'histoire et le rôle de ce chef d'expédition et de cet organisateur furent grandis par l'imagination. Les éléments légendaires se retrouvent notamment dans l'enfance de Moïse, ses miracles devant le Pharaon et sa fuite au Sinaï.

Pour les critiques, la circonstance de Moïse sauvé des eaux n'a aucun fondement historique. Le point de départ de cette légende est dans cette idée des Hébreux que leur libérateur avait dû la conservation de sa vie à un dessein providentiel de Dieu. D'autres personnages de l'histoire ancienne, Sémiramis, Œdipe, Cyrus, Romulus, ont été de même préservés de grands dangers à leur naissance. Voir A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients,* Leipzig, 1904. p. 254-258. Le nom égyptien de Moïse, signifiant « enfant », a été interprété plus tard dans le sens de la légende et a reçu la signification de « sauvé des eaux » qu'il a dans le récit biblique. Cette étymologie, trouvée après coup, ne prouve pas la réalité du fait, dont elle prétend donner l'explication. De même, c'est pour glorifier leur libérateur que les Hébreux ont imaginé son adoption, fort invraisemblable en elle-même, par la fille du Pharaon et son éducation à la cour royale. On l'a fait aussi pour le même motif instruire dans la science et la sagesse des Égyptiens. Ses rapports réels avec les Madianites et les Kénites (Cinéens) ont été enjolivés dans la légende de son voyage au pays de Madian et de son séjour auprès de Jéthro. Il avait peut-être épousé une femme d'une de ces tribus. La légende a fait de son beau-père le scheik et le prêtre de la contrée. Dans ses relations avec les Kénites, Moïse apprit à connaître Jahvé, le dieu du Sinaï, à moins que, comme quelques-uns le pensent, Jahvé n'ait été déjà le dieu de sa famille ou de son clan, ou même, selon d'autres, des quelques tribus nomades israélites en contact avec les Kénites. Moïse aurait présenté à ses contribules ce dieu comme le dieu des ancêtres. Il aurait fait peut-être de la sortie d'Égypte une affaire de religion. De là la légende des apparitions de Jahvé à Moïse au désert du Sinaï et la mission divine de délivrer les siens.

La tradition historique de Moïse libérateur de son peuple a, aux yeux de la plupart des critiques, un fondement historique. Mais la fable s'y est jointe au point qu'il est difficile de discerner exactement les faits réels. Il pourrait se faire qu'il n'y eût à retenir que le fait seul

de la sortie d'Israël de l'Égypte et de son entrée dans la péninsule du Sinaï. Voir Valeton, dans le *Manuel de l'histoire des religions,* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, p. 190-191. Bien que la plupart des critiques maintiennent ce fait à la date traditionnelle, c'est-à-dire sous le règne de Ménephtah, quelques-uns en devancent la réalisation, parce que Ménephtah aurait battu les Israélites, lorsqu'ils étaient déjà établis en Palestine. Mais les premiers distinguent deux clans d'Hébreux, l'un, celui de Joseph, ayant émigré en Égypte, l'autre étant demeuré constamment au sud de la Palestine, et ils concilient par cette distinction tous les faits qu'ont révélés les inscriptions. Quant aux détails de cette sortie et notamment ceux qui concernent les plaies d'Égypte, ils sont légendaires. Leur caractère historique ne ressort ni de la triple attestation qui en est faite dans les documents E, J et P, ni de la couleur spécifiquement égyptienne de la plupart des plaies, ni de leur correspondance avec des phénomènes naturels. Ce serait faire acte de rationalisme que de les ramener à de simples phénomènes naturels, puisque les trois narrations les présentent comme des actes miraculeux, ayant une portée théologique et devant prouver au Pharaon la puissance de Jahvé. Les narrateurs, au courant des choses égyptiennes, ont donné à leurs récits la couleur locale. Mais leur triple témoignage ne prouve pas la réalité des faits. Une légende, répétée deux ou trois fois, cent fois même, n'en devient pas pour cela une histoire réelle. Toutefois ces rédacteurs n'ont peut-être pas inventé cette légende et il est possible qu'ils l'aient empruntée à la tradition antérieure. Mais on ne peut plus aujourd'hui rétablir l'état primitif de la tradition hébraïque sur la sortie d'Égypte, et Baentsch, qui développe ces idées, ne s'y intéresse plus. *Exodus, Leviticus, Numeri,* Gœttingue, 1903, p. 57. Il se demande toutefois s'il y a, sous cette triple tradition, un fond historique. On a supposé qu'à l'époque où les Israélites préparaient leur départ d'Égypte pour se soustraire à la tyrannie du Pharaon, ce pays a éprouvé des calamités particulièrement graves, qui ont facilité aux Israélites la réalisation de leur projet et qu'ils ont attribuées à l'intervention de leur Dieu. Cette supposition ne paraît pas à Baentsch absolument nécessaire. Les Israélites ayant toujours été persuadés que Jahvé les avait arrachés à la puissance égyptienne « d'une main forte et de son bras étendu », le peuple a donné libre carrière à son imagination, a inventé les événements par lesquels Dieu aurait manifesté sa puissance et les a présentés sous la forme d'un drame vivant, joué entre Moïse et le Pharaon. L'imagination populaire a grandi aussi le passage miraculeux de la mer Rouge, qui n'a peut-être pour base qu'un accident de marée ayant englouti une caravane. D'ailleurs, la poursuite des fuyards israélites par l'armée égyptienne est la plus invraisemblable de toutes les fables qui remplissent cette légende. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* 6e édit., Paris, 1887, t. I, p. 163-164.

Pour des raisons tirées du contenu, de la forme poétique et du style du cantique chanté par Moïse après le passage de la mer Rouge, les critiques modernes nient généralement son authenticité. Les plus modérés, tels que Dillmann et Kittel, pensent que la tradition d'un cantique chanté alors par les Israélites est fondée et même qu'il a existé un cantique plus court, réellement composé par Moïse, mais retouché et développé pour former le morceau actuel. Cornill voit dans le poème entier une amplification récente d'Exod., XV, 1, renseignement qui appartenait seul à l'ancienne tradition. C'est d'ailleurs un chant liturgique, un véritable cantique pascal. *Einleitung in das A. T.,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 61. Kuenen, Wellhausen et Reuss, sans regarder le chant d'un cantique immédiatement après le passage de la mer Rouge comme absolument impossible, le tiennent toutefois pour invraisemblable. Le genre et le style du cantique ne présentent aucun indice d'une haute antiquité, et les idées exprimées ramènent sa composition à l'époque de Salomon. Jülicher en rabaisse encore la date. La forme, le cercle des idées et la théologie exprimée répondent à l'âge deutéronomique. L'auteur est ou bien le rédacteur qui a combiné les documents éloïste et jéhoviste, ou même un rédacteur postérieur qui l'a composé sur la donnée jéhoviste. Exod., XV, 20, 21. Baentsch, *op. cit.*, p. 128-129, attribue ce cantique au rédacteur deutéronomiste. Le P. Lagrange, *Deux chants de guerre,* dans la *Revue biblique,* 1899, t. VIII, p. 532-541, reconnaît que le cantique actuel, de structure compacte, répond bien au temps qui a suivi le passage de la mer Rouge, et que rien n'empêche, absolument parlant, d'en attribuer la composition à Moïse. Mais un poème si régulier n'a pu être rédigé dans un moment d'enthousiasme, et l'auteur a dû se mettre dans la situation supposée et développer une donnée historique. Le fond du cantique serait donc de Moïse, mais la forme est un indice de modernité. Osée, II, 15, fait peut-être allusion à Exod., XV, 21. Isaïe, XII, 2, cite le cantique actuel; mais ce passage n'est pas un des plus anciens du recueil. Une inspiration semblable se retrouve, Is., LXIII, 11. Ces souvenirs et l'espérance voilée de nouveaux prodiges de Dieu pour ramener Israël vers la sainte montagne du temple, font penser que le cantique est du temps de la captivité à Babylone. Le P. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus,* p. 152, attribue le cantique à Moïse, tout en reconnaissant, p. 160, qu'il suffirait que le fond provienne de Moïse, et qu'on pourrait admettre que la forme ou, au moins, la dernière strophe est d'un rédacteur postérieur, tel qu'Esdras. Cf. H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 233-235.

Le séjour du clan hébreu fugitif au Sinaï sous la conduite de Moïse est un des faits dont les critiques reconnaissent généralement la réalité et qu'ils placent à la base de la légende mosaïque. Ils y rattachent même le rôle qu'ils attribuent à Moïse dans la constitution de la religion d'Israël. Le voyage d'Israël au désert fut une traversée plutôt qu'un séjour; néanmoins l'impression en resta très vivace dans la mémoire du peuple, et toutes les circonstances dont on avait gardé le souvenir plus ou moins déformé furent présentées comme des interventions miraculeuses du dieu protecteur du clan. Bien que Moïse n'ait pas reçu sur le Sinaï ou l'Horeb une révélation surnaturelle de Jéhovah, il ne doit pas moins être considéré comme le fondateur et le premier organisateur de la religion du clan israélite. Que Jéhovah ait été le nom du dieu, honoré par les ancêtres, ou celui du dieu local du Sinaï, que Moïse aurait donné au dieu du clan, Moïse fit accepter son culte à la confédération de tribus placée sous sa direction. Le clan fugitif emmenait avec lui des mécontents égyptiens et il s'adjoignit d'autres tribus nomades de sa parenté, qui avaient toujours habité au désert ou sur les frontières méridionales de la Palestine. Moïse réunissant des populations si disparates en constitua un peuple, une nation compacte, sinon très homogène, par le lien religieux. Jéhovah, le dieu des Cinéens et peut-être le dieu des ancêtres du principal clan israélite, devint le dieu propre et exclusif d'Israël, qui fut dès lors son peuple spécialement consacré à son culte. Jéhovah n'était pas encore, pour l'Israélite, le Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, mais seulement l'unique Dieu national. Moïse serait ainsi le fondateur, non pas du monothéisme qui sera l'œuvre des prophètes d'Israël, mais d'un certain hénothéisme qui fit de Jéhovah le dieu exclusif des Israélites, en sorte que pour Israël servir un autre dieu était un crime digne de mort. Moïse fut reconnu par les tribus confédérées comme l'envoyé et le mandataire de Jéhovah. Il institua un sacerdoce, qui ressembla peut-être au sacerdoce des Cinéens, s'il est bien vrai que lui-même ait été

le gendre de Jéthro, prêtre de la contrée sinaïtique. Pour quelques critiques, Moïse serait aussi l'inventeur de l'oracle sacerdotal par *urim* et *tummim*, qui permettait de consulter Jéhovah dans toutes les circonstances de la vie ordinaire. Moïse aurait aussi organisé le culte et il faudrait lui attribuer l'ancienne fête de Pâque, qui n'était que l'offrande des premiers-nés des animaux et des prémices des fruits, et l'institution des néoménies ou nouvelles lunes. Moïse, qui fut le fondateur de la nation autant que de la religion israélite, dut donner à son peuple quelques règlements qui furent considérés comme provenant de Dieu. A cette époque, on ne faisait encore aucune différence entre le droit humain et le droit divin. Toutes les ordonnances étaient des préceptes ou des défenses divines; on ne connaissait que des péchés et pas de délits. Mais les critiques sont en désaccord au sujet de savoir si l'ancienne tradition avait conservé le souvenir d'une loi morale édictée par Moïse et si notamment le décalogue avait été promulgué par Moïse durant le séjour d'Israël au désert. Wildeboer n'hésite pas à attribuer à Moïse la promulgation du décalogue. Mais plus généralement les critiques nient que le décalogue en tout et même en partie puisse remonter si haut. La principale raison qu'ils en donnent, c'est que les rédacteurs des documents élohiste et jéhoviste, qui reproduisent chacun un texte un peu différent des dix préceptes moraux, en relatant l'ancienne tradition, rapportent bien que Moïse a brisé les tables de la loi, mais ne disent pas qu'il en a fait de nouvelles; dans leurs récits, la restauration de ces tables est une addition rédactionnelle. Les critiques cherchent par suite à fixer l'âge de la rédaction du décalogue; ils n'aboutissent pas à des conclusions identiques. Le P. Lagrange, qui admet les résultats des critiques au point de vue de la composition littéraire du Pentateuque, est loin d'accepter toutes leurs conclusions. Aussi n'éprouve-t-il aucune difficulté à reconnaître que le code de l'alliance, code à la fois civil, criminel, moral et religieux, Exod., XX, 1-XXIII, 33, peut être aussi ancien que Moïse. *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 175-176. D'ailleurs, il estime que le document élohiste, qui contient ce code, est un « document voisin des faits et véritablement historique ». *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 632.

Les critiques accordent encore un certain fondement historique aux événements qui se sont passés au désert, par exemple, aux révoltes et aux murmures dont la tradition avait gardé le souvenir. Ces faits s'expliquent par la difficulté de grouper en un unique corps social les éléments divers de la population. Le long séjour à Cadès, le plus loin possible de l'Égypte dans le désert, servit à l'organisation du peuple. Quelques-uns y rattachent la construction de l'arche faite à l'imitation des temples égyptiens, pour remplacer dans le camp la montagne de Jéhovah dont on s'était éloigné. Plus généralement, on pense que les Israélites, tout en continuant à mener encore la vie pastorale, s'y livraient de plus en plus à l'agriculture et s'y habituaient à la vie sédentaire. Ils y formèrent finalement un peuple, une nation; et ayant conscience de leurs forces, ils attaquèrent les tribus chananéennes, leurs voisines, et battirent les rois Og et Séhon. Ils firent peu à peu la conquête de la Palestine, mais Moïse était mort et Josué, le chef guerrier, est le héros légendaire de l'expédition.

La mort de Moïse, comme celle de tous les grands hommes, a été entourée de circonstances extraordinaires. En particulier son dernier cantique, Deut., XXXII, et la bénédiction des tribus d'Israël, Deut., XXXIII, sont des morceaux poétiques dont la composition est postérieure au séjour des Israélites dans les plaines de Moab. Si Dillmann rapporte le dernier cantique à l'époque des luttes d'Israël contre les Syriens au IXe siècle, les autres critiques le rabaissent d'un ou de deux siècles, en le rapportant aux guerres ou des Assyriens ou même des Chaldéens. La bénédiction des tribus est regardée par Dillmann et Kittel comme antérieure à l'écrivain élohiste qui l'a insérée dans son œuvre. Reuss l'attribue au contraire au document jéhoviste et en place la composition à la fin du IXe siècle ou au commencement du VIIIe. Kuenen y voit l'œuvre d'un lévite, qui ne peut pas être plus ancienne que le VIIIe siècle. Cornill l'attribue à un Israélite du royaume du nord de la première moitié du VIIe siècle. Cf. H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, p. 236-242; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, p. 63-65; Steuernagel. *Deuteronomium und Josua*, Gœttingue, 1900, p. 114. 122-123.

Sur l'ensemble des vues des critiques, voir H. Ewald, *The History of Israel*, trad. anglaise, Londres, 1883, t. II, p. 35-42; J. Wellhausen, *Israel*, dans *Encyclopädia britannica*, reproduit à la suite de *Prolegomena to the History of Israel*, trad. anglaise, Édimbourg, 1885, p. 429-440; E. König, *The religious history of Israel*, trad. anglaise, Édimbourg, 1885, p. 27-40; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1881, t. I, p. 113-141; Id., *Die Entstehung des Volkes Israel*, 3e édit., Giessen, 1899, p. 7-15; Id., *Biblische Theologie des A. T.*, Tubingue, 1905, t. I, p. 28-46; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 6e édit., Paris, 1887, t. I, p. 154-210; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 32-45, 280-285; K. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, Giessen, 1900, p. 1-35; H. Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, 4e édit., Strasbourg, 1903, p. 16-27.

La réfutation de ces vues exigerait de nombreuses pages. Nous signalerons seulement l'arbitraire de la méthode. Après avoir traité de légendaire toute l'histoire de Moïse, les critiques rationalistes extraient de la légende ce qui leur paraît possible ou vraisemblable et abandonnent le reste comme inadmissible. Or on voudrait savoir quel critérium leur sert à faire ce départ. Ils n'en ont le plus souvent d'autre que leur propre sentiment, fondé sur une conception spéciale de l'histoire et de la religion des peuples anciens en général et d'Israël en particulier. Ce n'est pas là la vraie critique. Ce qui est rationnel, c'est d'accepter la tradition d'Israël sur ses origines historiques et religieuses, quelle que soit d'ailleurs l'époque de sa rédaction que nous n'avons pas à étudier ici. Voir PENTATEUQUE. Supposé même que la critique des sources pût servir à élaguer quelques détails ou à interpréter quelques événements, elle ne pourrait suffire à elle seule à contredire l'ensemble de la tradition israélite sur Moïse, le libérateur du peuple choisi et son législateur civil et religieux.

BIBLIOGRAPHIE. — Philon, *De vita Mosis*, dans *Opera*, in-f°, Paris, 1640, p. 602-696; Josèphe, *Ant. jud.*, l. II, c. IX-XVI; l. III, IV, dans *Opera*, édit. Havercamp, 2 in-f°, Amsterdam, 1726, t. I, p. 97-258; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 23-28, t. VIII, col. 895-925; Eusèbe, *Præp. evang.*, l. IX, c. XXVI, XXVII (cité Eupolème et Artapan), t. XXI, col. 727-736; G. Mylius, *Commentatio de persona, vita et rebus gestis Mosis*, in-4°, Wittemberg, 1585; A. de Fuentes y Biota, *Vita del profeta Moyssen*, in-8°, Bruxelles, 1657; Ch.-L. Hugo, *Histoire de Moïse*, in-8°, Luxembourg, 1699, 1709; J. Campbell, *Life of Moses*, in-f°, Londres, 1728; Eisfeld, *Leben Mosis*, in-8°, Iéna, 1761; J. J. Hess, *Geschichte Mosis*, 2 in-8°, Zurich, 1777; L. Berthold, *Dissertatio de rebus a Mose in Ægypto gestis*, in-4°, Erlangen, 1795; Thym, *Dissertatio de vita Mosis a Philone conscripta*, in-4°, Halle, 1793; J. Townsend, *The character of Moses established as an historian*, 2 in-4°, Londres, 1813, 1815; W. F. Hufnagel, *Moseh, wie er sich selbst zeichnet in seinen fünf Büchern*, in-8°, 1822; G. A. Schumann, *Vitæ Mosis pars I*, in-8°, Leipzig, 1826; F. Nork (Korn). *Das Leben Mosis aus*

dem astrognostischen Standpunkt betrachter, in-8°, Leipzig, 1838; Vervost, *Appendix de Moysis vita et gestis,* in-18, Paris, 1843, 1846; J. G. Breay, *The history of Moses pratically considered,* in-8°, Londres, 1848; B. Beer, *Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sache* (inachevé), in-8°, Leipzig, 1863; J. Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.,* in-8°, Vienne, 1862, p. 93-128; J. Lauth, *Moses der Ebräer,* Munich, 1868; G. Rawlinson, *Moses, his life and times,* 2e édit., in-12, Londres (1887); F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 280-592. Pour une bibliographie plus détaillée, voir E.-M. Œttinger, *Bibliographie biographique universelle,* Paris, 1866, t. I, col. 1249-1251; G. Brunet, *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1858, t. II, col. 631-634.

E. Mangenot.

2. MOÏSE (APOCALYPSE DE), livre apocryphe. Voir Apocalypses apocryphes, t. I, col. 764-765.

3. MOÏSE (ASSOMPTION DE), livre apocryphe. Voir Apocalypses apocryphes, t. I, col. 759.

MOISSON (hébreu : *qâṣîr;* Septante : θερισμός; Vulgate : *messis*), récolte des céréales (fig. 304). Voir t. I, fig. 45, col. 277-278. Pour celle des fruits, voir Récolte, Vendange.

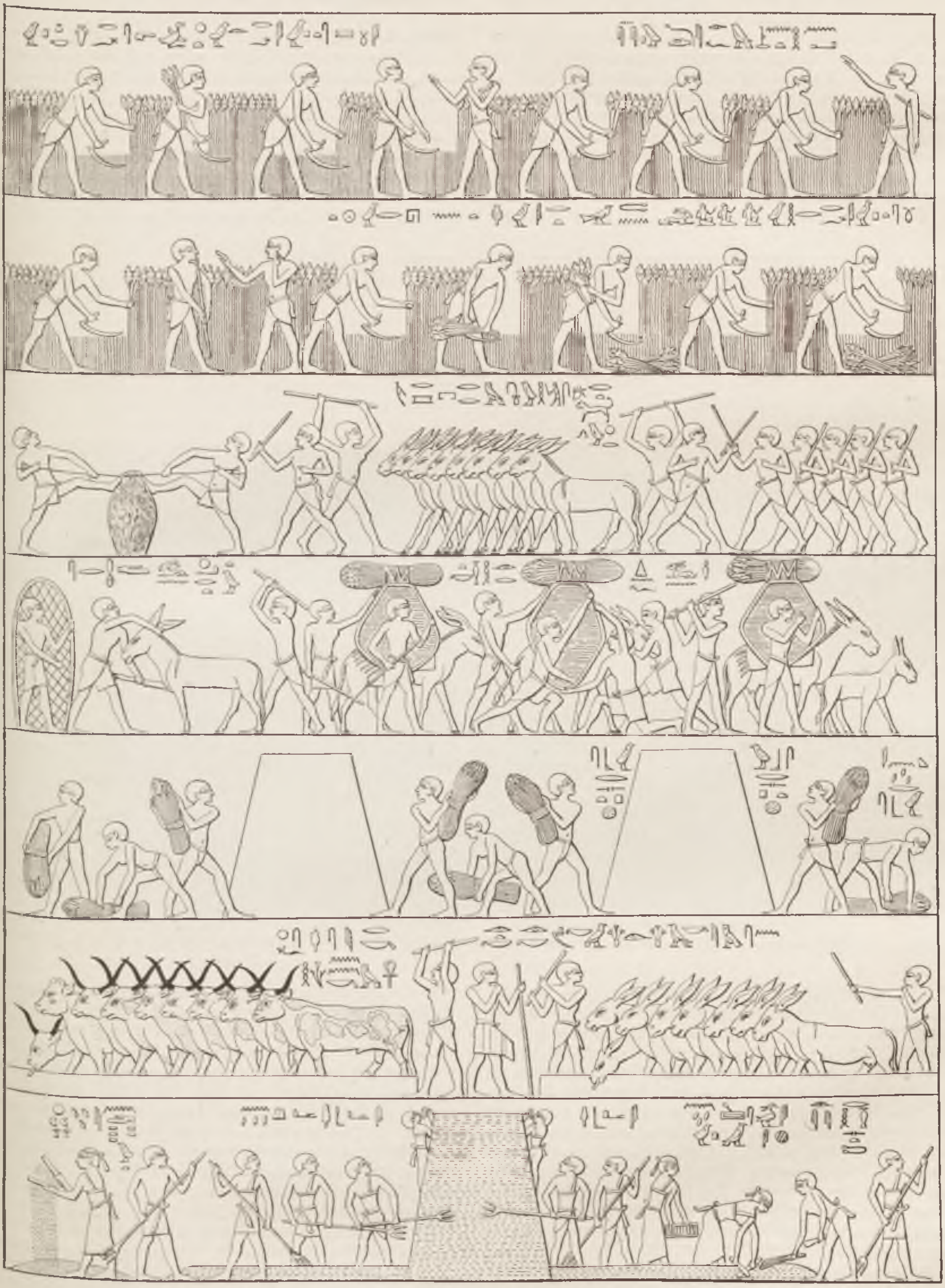
I. Au sens propre. — 1° *Son époque.* — En Palestine, la moisson de l'orge se faisait en avril et s'ouvrait légalement le second jour de la fête de la Pâque; celle du blé pouvait tarder jusqu'en mai. Sur les plateaux, les moissons mûrissaient moins vite. Un peu après la Pâque, les apôtres trouvent déjà du blé mûr et le mangent. Matth., XII, 1; Luc., VI, 1. On comptait sur la pluie de l'arrière-saison ou du printemps pour rendre la moisson abondante. Deut., XI, 14; Jer., III, 3; V, 24. Si elle faisait défaut, la moisson était chétive. Job, XXIX, 23; Prov., XVI, 15; Zach., X, 1. La première pluie, trois mois avant la moisson, était également nécessaire. Am., IV, 7. Après la pluie du printemps, on pouvait faire la moisson sans en avoir d'autre à redouter. Jer., V, 24; Prov., XXVI, 1. Le « temps de la moisson » marque, dans la Sainte Écriture, la saison du printemps, c'est-à-dire le commencement de la saison sèche, s'étendant du milieu du nisan au milieu de sivan, comprenant par conséquent avril et mai. Gen., XXX, 14; Jud., XV, 1; I Reg., XII, 17; II Reg., XXI, 9, 10; XXIII, 13; Judith, VIII, 2; Prov., VI, 8; Jer., VIII, 20, etc. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 440. La chaleur commençait alors à devenir très forte, Is., XVIII, 4, le Jourdain, grossi par la fonte des neiges du Liban, débordait, Jos., III, 15, et la neige fournissait un rafraîchissement apprécié. Prov., XXV, 13. Les semailles se faisaient depuis la seconde quinzaine d'octobre jusqu'en décembre, quelquefois même jusque soixante-dix jours avant la Pâque. Cf. *Babyl. Berachoth,* f. 18, 2; *Menachoth,* f. 85, 1. C'est donc entre novembre et janvier que Notre-Seigneur pouvait dire à ses apôtres : « Encore quatre mois, ἔτι τετράμηνός ἐστι (sous-entendu χρόνος), encore (un temps) de quatre mois, et c'est la moisson. » Joa., IV, 35. La présence du mot ἔτι, « encore, » ne semble pas indiquer que la phrase de Notre-Seigneur soit un proverbe pouvant se dire en tout temps. Il n'en est pas moins possible pourtant de la prendre en ce sens; car, en Palestine, les moissons mettent à peu près régulièrement quatre mois à mûrir; elles sont plus ou moins tardives selon que les semailles elles-mêmes l'ont été. Cf. Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1901, p. 339.



304. — Moissonneurs égyptiens. Musée du Louvre.

2° *Ses conditions.* — On coupait le blé ou l'orge à la faucille, Is., XVII, 5, ordinairement assez près de l'épi, Job, XXIV, 24, de manière à n'avoir pas trop à se courber

pour moissonner. C'est ainsi que procédaient les moissonneurs égyptiens (fig. 304). Voir aussi t. I, fig. 45, col. 277; t. II, fig. 629, 670, col. 2181, 2183. De la main gauche, on saisissait une poignée d'épis et on la coupait de la droite. On faisait des gerbes, Ps. CXXIX (CXXVIII), 7, qu'on rassemblait en tas, Ruth, III, 7, pour les transporter ensuite à dos d'animaux ou sur des chariots, Am., II, 13, soit dans des greniers, Matth., XIII, 30, soit plus ordinairement jusqu'à l'aire où l'on battait le grain. Voir AIRE, t. I, col. 324. La moisson était accompagnée de réjouissances.



305. — Tableau complet de la moisson. Tombeau de Ti. Musée Guimet.

Is., IX, 3. Sur le second registre supérieur de la figure 305 qui reproduit une scène de moisson, on voit à gauche un joueur de flûte et en face de lui un autre Égyptien qui bat des mains en cadence et chante probablement, pour entraîner les moissonneurs à la besogne. Les gais propos et les rafraîchissements achevaient d'entretenir les courages. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, p. 342; Id., *Études égyptiennes, La culture et les bestiaux dans les tableaux de l'Ancien Empire,* in-8°, Paris, 1888. C'était une honte de dormir à l'heure où il fallait moissonner. Prov., X, 5. — Après le déluge, Dieu avait promis à Noé que désormais les moissons se succéderaient régulièrement. Gen., VIII, 22. Mais divers accidents pouvaient empêcher le maître du champ de moissonner : la sécheresse, qui ne permettait pas au grain de germer et engendrait la famine, Gen., XLV, 6; le pillage de la moisson par les affamés, quand le maître ne veillait pas, Job, V, 5; l'incendie de la moisson encore sur pied, Jud., XV, 5; Judith, II, 17; les ravages des sauterelles. Joel, I, 11, etc. Le paresseux et le contemplateur de nuages ne devaient pas s'attendre à recueillir une moisson. Prov., XX, 4; Eccle., XI, 4; II Cor., IX, 6. — Les moissons de Palestine étaient assez abondantes pour fournir les marchés d'exportation de Tyr. Ezech., XXVII, 17; cf. Is., XXXVI, 17. — Les oiseaux du ciel sont nourris par la Providence sans avoir besoin de semer ni de moissonner. Matth., VI, 26; Luc., XII, 24.

3° *Dispositions législatives.* — L'observation du sabbat était rigoureusement prescrite, même en temps de labourage ou de moisson. Exod., XXXIV, 21. En moissonnant, on devait laisser un coin du champ pour le pauvre. Lev., XIX, 9; XXIII, 22. En dehors de ce cas, personne ne pouvait moissonner dans le champ d'autrui; mais le passant avait le droit d'y cueillir des épis pour les consommer sur place. Deut., XXIII, 25. Le droit de glanage était aussi consacré par la loi. Lev., XIX, 9; Deut., XXIV, 19. Voir GLANAGE, t. III, col. 249. Cf. Is., XVII, 5. On ne pouvait moissonner ni l'année sabbatique ni l'année jubilaire. Lev., XXV, 5, 11. Quelquefois une année sabbatique et une année jubilaire, en se suivant immédiatement, empêchaient deux moissons consécutives. IV Reg., XIX, 29; Is., XXXVII, 30. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1750. A la fête de la Pâque, on présentait au sanctuaire les prémices de la moisson de l'orge, qui mûrissait avant le blé. Exod., XXXIV, 22, et, à la Pentecôte, celles de la moisson du blé. Lev., XXIII, 10. Cette dernière fête, qui terminait la période de la moisson, s'appelait *hag haq-qâṣir,* « fête de la moisson. » Exod., XXIII, 16.



306. — La moisson dans la Palestine actuelle (dans la plaine au sud de Jérusalem). D'après une photographie de M. L. Heidet.

4° *Coutumes juives.* — Voici comment les Juifs s'acquittaient de ces dernières prescriptions. Le soir de la Pâque, dès le début de la nuit qui commençait le 16 du mois de nisan, des délégués du sanhédrin partaient solennellement de Jérusalem avec une corbeille et une faucille, traversaient le Cédron, et, dans un champ voisin, coupaient une certaine quantité d'orge, acheté aux frais du trésor. Ils l'apportaient aux prêtres dans les parvis du Temple. Ceux-ci en tiraient un dixième d'éphi de fleur de farine, qu'ils mélangeaient d'huile et d'encens, pour faire les gâteaux qui devaient être offerts, puis mangés par les prêtres. Josèphe, *Ant. jud.,* III, X, 5, dit que l'on croyait juste de faire honneur à Dieu des prémices de l'orge, pour le remercier des biens reçus de sa munificence. Tant que cette offrande de prémices n'était pas faite, personne n'avait le droit de mettre la faucille au blé, à l'orge, à l'épeautre, à l'avoine ou au seigle. Cf. *Sukka,* III, 12; *Gem., Rosch Haschana,* 7, 2; *Challa,* I, 1; *Menachoth,* X, 3; VI, 6; *Schekalim,* IV, 1. Quand les Apôtres prirent des épis dans un champ et les froissèrent, la Pâque était donc certainement passée; car,

au lieu de leur faire remarquer que leur action n'était pas permise le jour du sabbat, on leur eût objecté que la moisson n'était pas encore ouverte. Matth., XII, 2; Luc., VI, 2. — A la Pentecôte, on offrait au Temple deux pains fermentés, faits avec de la farine provenant de la moisson du froment de l'année. Ce froment avait dû être moissonné en terre d'Israël. Cf. *Siphra,* f. 77, 1. A partir de ce jour, on pouvait présenter au Temple des gâteaux faits avec la farine de l'année. Cf. *Menachoth,* X, 6; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 233, 234, 239. — La moisson commençait donc officiellement en Palestine au milieu de nisan, soit dans la première quinzaine d'avril, et elle se prolongeait jusqu'au milieu de sivan, ou fin de mai. On moissonnait l'orge au début et le blé à la fin.

II. AU SENS FIGURÉ. — 1° *La prospérité ou le malheur.* — La moisson, effet de la semence et de la culture, figure les effets heureux ou funestes de la bénédiction ou de la malédiction divines, de la conduite bonne ou mauvaise de l'homme. La joie de la moisson figure celle que cause la confiance en Dieu. Ps. IV, 8. Une moisson est préparée à Juda, quand Dieu ramènera les captifs de son peuple. Ose., VI, 11. Alors ceux qui ont semé dans les larmes moissonneront dans la joie. Ps. CXXVI (CXXV), 5, 6. Par contre, le cri de guerre retentit sur les moissons de Moab, pour annoncer la ruine de ce peuple. Is., XVI, 9. Tyr et Sidon, condamnées par le Seigneur, sont comme une moisson que la faucille va couper. Joel, III, 13. Une nation vengeresse doit dévorer la moisson de la maison d'Israël. Jer., V, 17. Israël coupable sèmera, mais ne moissonnera pas. Mich., VI, 15. Ses ennemis eux-mêmes sèmeront du froment et récolteront des épines. Jer., XII, 13. En général, l'homme recueille ce qu'il a semé, c'est-à-dire subit les conséquences de ses actes. II Cor., IX, 6; Gal., VI, 8, 9. Ceux qui sèment l'iniquité moissonnent le malheur. Prov., XXII, 8; Ose., VIII, 7; X, 12, 13; Eccli., VII, 3. — Saint Paul dit qu'en retour des biens spirituels qu'il sème dans les âmes des fidèles, il a bien le droit de moissonner un peu de biens temporels. I Cor., IX, 11.

2° *La fin du monde.* — Elle est représentée sous la figure d'une moisson. Matth., XIII, 30,39; Apoc., XIV, 15, 16.

3° *La moisson spirituelle.* — La semence évangélique est jetée dans les âmes; la conversion et la sanctification de ces âmes est comparée à une moisson, en vue de laquelle il faut demander à Dieu des ouvriers. Matth., IX, 37, 38; Marc., IV, 29; Luc., X, 2; Joa., IV, 36-38. Le maître du champ moissonne là où il n'a pas semé, au dire du mauvais serviteur. Matth., XXV, 24, 26; Luc., XIX, 21, 22. Le maître relève cette insolence en rappelant au serviteur négligent qu'il a reçu un bien à faire valoir et qu'il aurait dû travailler pour que ce bien fructifiât, c'est-à-dire pour que la grâce divine produisît en lui une moisson spirituelle. H. LESÊTRE.

MOISSONNEUR (hébreu : *qôṣèr,* ʾ*anšê qâṣîr,* « hommes de moisson, » Is., XVII, 5; Septante : θερίζων, θεριστής; Vulgate : *messor*), celui qui moissonne (fig. 307). — Dans le livre de Ruth, II, 3-III, 15, on voit les moissonneurs au travail. Ils ont un surveillant, Ruth, II, 5, des vases pour se désaltérer, Ruth, II, 9, du grain rôti à manger, Ruth, II, 14; ils moissonnent successivement l'orge et le froment, Ruth, II, 23, et en font des gerbes. Ruth, II, 7, 15; III, 7. Ce furent des moissonneurs de Bethsamès qui virent l'Arche les premiers à son retour de chez les Philistins. I Reg., VI, 13. Samuel avertit les Israélites que le roi qu'ils désiraient prendrait leurs fils pour récolter ses moissons. I Reg., VIII, 12. Jérémie, IX, 22, parle des hommes qui, frappés par la mort, tomberont comme la gerbe derrière le moissonneur. L'herbe des toits ne suffit pas à remplir la main du moissonneur. Ps. CXXIX (CXXVIII), 7. Le prophète Habacuc allait porter leur nourriture aux moissonneurs, quand l'ange le saisit et le transporta auprès de Daniel. Dan., XIV, 32. Saint Jacques, V, 4, réprimande ceux qui font tort de leur salaire aux moissonneurs qu'ils ont



307. — Moissonneur égyptien. Bas-relief du tombeau d'Uranna. D'après N. de G. Davies, *The Rock tombs of Sheikh Saïd,* in-f°, Londres, 1901, Frontispice.

employés. — Le laboureur suit de près le moissonneur, quand la moisson est tellement abondante qu'elle réclame un long temps pour être fauchée, recueillie et battue. Am., IX, 13. — Les ennemis qui viendront frapper Israël feront comme le moissonneur qui fauche les blés et ne laissent que quelques épis pour le glanage. Is., XVII, 5. Les moissonneurs de la fin du monde seront les anges. Matth., XIII, 39. H. LESÊTRE.

MOLADA (hébreu : *Môlâdâh ;* Septante : Μωλαδᾶ; on trouve encore les leçons erronées : Μωδαδά, *Alexandrinus,* Jos., XV, 26; Καλαδαμ, *Vaticanus,* Jos., XIX, 2), ville primitivement assignée à Juda, Jos., XV, 26, donnée ensuite à Siméon, XIX, 2, et repeuplée de Juifs après le retour de Babylone. II Esd., XI, 26. — 1° *Situation.* — Nommée avec Bersabée et Sabée, elle doit, sans doute, se chercher sous la même latitude ou dans leur voisinage. Les interprètes croient généralement Molada identique à la ville de Malatha de l'Idumée, près de laquelle Agrippa Ier se retira, à son retour de Rome et avant la mort de Tibère. Jos., *Ant. jud.,* XVIII, VI, 6. Cf. Reland, *Palæstina,* p. 901, 886. L'Idumée, d'après l'historien juif, commençait alors à Bethsur (*bordj Sûr*), au nord d'Hébron, et comprenait Adora (auj. *Dôra*) et Marissa, voisine de la Bethogabra de Josèphe (*Beit Djibrîn*), c'est-à-dire une grande partie du territoire de l'ancienne tribu de Juda et tout le territoire de Siméon. — La forme *Malatha* permet de supposer que le vrai nom de cette localité pouvait être *Malaḥah* ou *Malḥata'* ; il dériverait ainsi, non de *yâlad,* « enfanter, » comme l'a cru Gesenius, *Thesaurus,* p. 595, mais de *mâlaḥ,* « être salé. » Cette conjecture peut sembler d'autant plus probable que le nom *Maleaha* (variante *Maleathia*) se trouve pour désigner la même ville dans la *Notitia dignitatum imperii*

Romani. Cf. Reland, *Palæstina,* p. 231. Elle était la résidence de la première cohorte, *flavia,* et est nommée entre Arindela et Thamana.

2° *Identification*. — Eusèbe indique Molada dans la tribu de Siméon, et Malatha, écrit par lui Μαλαάθοι et Μαλαθοί dans la Daroma ou région méridionale de la Palestine, près d'Éther ou Jéther et à quatre milles d'Arad. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Londres, 1862, p. 178, 232, 292. Jos. Schwarz croit avoir retrouvé Molada à une heure et demie au sud-ouest de *tell 'Arad. Tebuoth ha-Arez,* nouvelle édit., Jérusalem, 1900, p. 120. Le rabbin semble désigner ainsi la ruine appelée *Kuseiféh,* située à 6 kilomètres au nord-ouest de *Tell 'Arad,* distance qui correspond exactement à celle indiquée par Eusèbe. — Robinson identifie Molada avec *Tell el-Milh* ou *el-Meléh,* situé à 12 kilomètres à l'ouest-sud-ouest de *Tell 'Arad*. Pour cet explorateur, *el-Milh* est une corruption de la forme grecque *Malatha* dérivée elle-même de *Molada*. Cf. *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 619-627. Cette identification a été acceptée comme certaine ou du moins comme très probable par un grand nombre de palestinologues. Cf. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 218; V. Guérin, *La Judée,* t. III, p. 183-185; R. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 65; Id. *Bibel-Atlas, ibid.,* 1882, p. 21. — *Tell el-Meléh* est une colline artificielle composée de débris de constructions et de terre. Ces restes n'ont rien de remarquable. Le sommet de la colline sert de cimetière aux Arabes de la région. Au nord-est est un puits environné d'auges en pierre d'apparence très antique, où les Bédouins viennent abreuver leurs nombreux troupeaux. Les eaux sont abondantes mais saumâtres, et les chevaux se décident difficilement à en boire. — En raison de cette circonstance, quelques géographes pensent que le nom du puits, *bir el-Meléh,* qui est d'origine arabe, passé au *tell*. La distance marquée par Eusèbe doit aussi faire chercher ailleurs Molada. Suivant Conder, *Tell el-Meléh* occuperait plutôt le site de la ville appelée, *'ir ham-Melah, civitas Salis,* « la ville du Sel, » Jos., XV, 62, et il faudrait chercher Molada au *khirbet Dereidjât,* situé à 6 kilomètres, équivalant exactement aux quatre milles d'Eusèbe, au nord-ouest de *Tell 'Arad*. Cf. C. R. Conder, dans *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 404-416; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 128; Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1890, p. 182. — A 12 kilomètres au sud-sud-ouest de *Tell 'Arad,* on signale encore une localité appelée *Metallah,* dont le nom pourrait être une de ces métathèses, si fréquentes dans le pays, pour *Malatha;* mais la distance de l'*Onomasticon* ne lui convient pas exactement non plus. Cette difficulté, aussi bien pour cette localité que pour *tell el-Meléh* vu les erreurs de mesures assez nombreuses de l'*Onomasticon,* n'est pas très sérieuse. Pour cette dernière, celle du nom ne l'est pas davantage : les anciens ont pu, comme les modernes, désigner la ville de la nature saline des eaux voisines, et former son nom d'un dérivé de la racine *mélah,* en usage chez eux comme chez les Arabes. L. HEIDET.

MOLATHI, MOLATHITE (hébreu : *ham-Meḥôlâṭî;* Septante : ὁ Μαουλαθίτης, ὁ Μωουλαθί; *Alexandrinus :* Μωθουλαθίτης; Vulgate : *Molathita, de Molathi*), originaire de *Meḥôlâh* ou habitant de cette ville. Hadriel, fils de Berzellaï, à qui le roi Saül donna sa fille Mérob en mariage, est appelé « le Molathite », I Reg. (Sam.), XVIII, 19; II Reg. (Sam.), XXI, 8, probablement parce que lui ou ses ancêtres étaient nés à *Meḥôlah*. Un certain nombre de commentateurs pensent que *Meḥôlah* n'est pas autre qu'Abelméhulah, avec suppression du premier élément du nom. Cette opinion ne manque pas de vraisemblance, mais elle n'est point certaine. Pour le site d'Abelméhula, voir t. I, col. 33.

MOLCHOM (hébreu : *Malkâm,* « leur roi [?] ; » Septante : Μελχάς; *Alexandrinus :* Μελχάμ), le quatrième des sept fils de Sabaraïm et de Hodès, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 9.

MOLID (hébreu : *Môlîd,* « qui fait engendrer; » Septante : Μωήλ; *Alexandrinus :* Μωλάδ), le second des fils d'Abisur et d'Abihaïl, de la tribu de Juda, descendant de Jéraméel. I Par., II, 29.

MOLLET, partie postérieure de la jambe, entre l'articulation du genou et le talon. Cette partie charnue, située en arrière du tibia et du péroné, se compose des jumeaux, muscles extenseurs de la jambe, et du soléaire, muscle extenseur du pied, rattachés à l'os du talon par le tendon d'Achille. Il n'est point question du mollet proprement dit dans le texte hébreu ni dans les Septante. Mais, par deux fois, Deut., XXVIII, 35, Jud., XV, 8, la Vulgate traduit par *sura,* « mollet, » l'hébreu *šôq,* « jambe. » Voir JAMBE, t. III, col. 1113. Le sens de ces passages n'en est pas modifié. H. LESÊTRE.

MOLLIK Tobie, bénédictin, né le 13 juin 1751, à Raab en Hongrie, mort dans la même ville le 15 avril 1824. Il embrassa la vie monastique de l'abbaye de Saint-Martin de Pannonie le 17 novembre 1768. Parmi ses écrits nous remarquerons : *Pentateuchus secundum litteralem mysticumque sensum familiari sanctis Patribus methodo per breves videlicet homilias explicatus atque omnigena historiæ theologiæque eruditione illustratus,* in-4°, Erlau, 1785; *Dissertationes trinæ de LXXII interpretum græca Veteris Testamenti versione,* in-8°, Raab, 1819. — Voir *Scriptores Ord. S. Benedicti qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico* (1881), p. 301. B. HEURTEBIZE.

MOLOCH (hébreu : *ham-Môlêk,* toujours avec l'article, excepté I (III) Reg., XI, 7), dieu des Ammonites.

I. NOM. — Son nom signifie « roi », ce qui explique les manières diverses dont il a été rendu par les Septante et par la Vulgate. Les Septante l'ont rendu par ὁ Μολοχ, IV Reg., XXIII, 10, 13; ὁ Μολὸχ βασιλεύς, Jer., XXXII, 35; ἄρχων, Lev., XVIII, 21; XX, 2, 3, 4, 5; ὁ βασιλεὺς αὐτῶν, III Reg., XI, 7; IV Reg., XXIII, 10; Μελχός (*Alexandrinus*); Μελχόμ (*Lucien*); IV Reg., XXIII, 13; Ἀμελχόμ (*Alexandrinus*), IV Reg., XXIII, 13; Μελχόλ, Jer., XLIX, 1, 3; Μολόχ, Amos, V, 26. On trouve aussi Μολχόλ, Μολχόμ, etc., dans quelques manuscrits. Dans les Actes, VII, 43, son nom est écrit Μολόχ. C'est le seul endroit du Nouveau Testament où il soit mentionné, dans le résumé historique que fait le diacre saint Étienne des infidélités d'Israël. — Plusieurs savants modernes, G. Hoffmann, *Versuche zu Amos,* VIII, 14, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1883, p. 124, croient que le nom du dieu devait se prononcer régulièrement *Mélek,* comme le mot signifiant « roi », mais que c'est par dérision qu'on l'appelait *Môlek,* en lui attribuant les voyelles du mot *bôšet,* « honte. » Cf. la substitution de *bôšet* à *Ba'al,* Jer., III, 24. Voir MIPHIBOSETH, col. 1108.

La signification « roi » du nom du dieu Moloch crée une ambiguïté dans plusieurs passages de l'Ancien Testament où traducteurs et commentateurs se divisent, les uns y voyant un nom propre, les autres un nom commun. Dans le texte hébreu lui-même, il n'est pas toujours aisé de reconnaître si le mot MLK signifie le dieu Moloch ou simplement un roi. Les massorètes l'ont ponctué comme désignant le dieu dans Lev., XVIII, 21; XX, 2, 3, 4, 5; I (III) Reg., XI, 7; II (IV) Reg., XXIII, 10. Ils l'ont ponctué comme désignant un roi dans les pas-

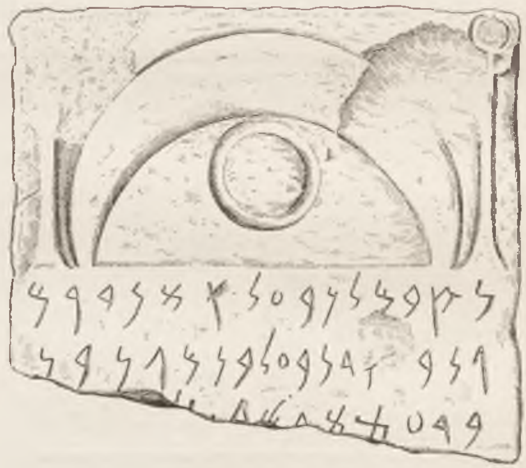
sages suivants, où, d'après certains commentateurs, ils auraient dû lire Moloch : Is., xxx, 33; LVII, 5. — Les massorètes ont considéré le mot MLKM comme nom divin, *Milcom*, dans trois passages seulement, I (III) Reg., XI, 5, 33, et II (IV) Reg., XXIII, 13. Ils ont lu *Malkam*, « leur roi, » dans plusieurs endroits où divers critiques lisent *Milcom*. II Sam. (II Reg.), XII, 30 (Septante : Μολχὸμ τοῦ βασιλέως); I Par., XX, 2 (Septante : Μολχομ τοῦ βασιλέως); Jer., XLIX, 1, 4. Cf. Amos, I, 15 (Septante : οἱ βασιλεῖς); Amos, V, 26; Soph.,-I, 5. D'après les Septante (τοῦ βασιλέως αὐτῶν), la Vulgate et divers critiques modernes, dans ce dernier passage, il s'agit du dieu Moloch et non du roi, et cette opinion est fort probable. Sur Amos, I,



308. — Stèle votive à Moloch-Baal. Haut. : 0m20; larg. : 0m14. Musée Lavigerie à Saint-Louis de Carthage.
On y lit : Cippe de Moloch-Baal ; vœu fait par Bod-Astaroth, fils de Bod-Melqarth, etc.

15, les sentiments sont très partagés : les uns traduisent : « leur roi (des Ammonites) sera emmené en captivité; » les autres : « Milcom (ou Moloch) sera emmené captif. » On peut alléguer en faveur de cette dernière explication que le passage semblable de Jérémie, XLIX, 3, s'applique certainement à Moloch. Dans Amos, V, 26, au contraire, l'interprétation de Milkam par Moloch, au lieu de « votre roi », souffre plus de difficultés. Les anciens commentateurs ont généralement vu dans ce passage une allusion à l'idolâtrie des Israélites dans le désert du Sinaï et supposé qu'ils y avaient adoré Moloch. Les Septante, Aquila, la Vulgate, la Peschito ont rendu *Malkekém* par Moloch. Cf. Act., VII, 43. Beaucoup de modernes adoptent une autre explication et, au lieu de « tente de Moloch », traduisent Sikkuth (ou Sakkuth), « votre roi. » Voir KIOX, t. III, col. 1892.

Le mot *mélék* ou *mélech* entre comme élément composant dans un grand nombre de noms propres, chez tous les peuples sémites, et il y a lieu de croire que dans beaucoup de cas, c'est de Moloch ou d'un dieu considéré comme roi qu'il s'agit, par exemple, dans les stèles votives de Carthage (fig. 308, 309), quoiqu'on puisse soutenir que dans certains noms *Mélech* doive s'entendre du roi régnant. Sennachérib, dans le Prisme de Taylor, mentionne un roi édomite appelé *Malik-rammu*. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 57. Dans l'onomastique phénicienne, plusieurs noms propres renferment aussi l'élément MLK, Malkyathon, Abdmalk, Bodmalk, etc. Voir M. A. Levy, *Phönizischer Wörterbuch*, 1864, p. 28, 35; Id., *Phönizische Studien*, t. IV, 1870, p. 82. Cf. M. de Vogüé, *Stèle de Yehavmélek, roi de Gebal*, Paris, 1875, p. 6. Chez les Hébreux eux-mêmes, nous rencontrons *Malkišû'a* (Melchisua), I Reg., XIV, 49; *Malkiram* (Melchiram), I Par., III, 18; 18; *Natanmélék* (Nathanmélech), IV Reg., XXIII, 11; *Regem mélek* (Rogommélech), nom d'un Juif babylonien, Zach., VII, 2. *Ébedmélek* (Abdémélech), mentionné Jer., XXXIX, 16, était Éthiopien. Il est possible que dans la catégorie de noms hébreux *Mélek* désigne Jéhovah,



309. — Autre stèle votive à Moloch-Baal. Haut. : 0m32; larg. : 0m16, Musée Lavigerie à Saint-Louis de Carthage.
On y lit : Cippe de Moloch-Baal ; vœu fait par Magon, fils d'Adonibaal, fils de Magon, fils de Bod-Astharoth, etc.

considéré comme le roi de son peuple. Cf. Is., VI, 5, où le Dieu d'Israël est appelé *ham-mélek*, « le roi. »

II. CULTE. — Moloch était le dieu des Ammonites. III Reg., XI, 5, 7, 33; IV Reg., XXIII, 13. Cf. Amos, I, 15 (?). Des prêtres particuliers étaient attachés à son culte, Jer., XLIX, 3, mais nous n'avons aucun détail sur la manière dont ils l'honoraient. C'est par l'histoire de l'idolâtrie en Israël que nous savons qu'on lui offrait des victimes humaines et surtout des enfants. On « faisait passer », *hé'ĕbir*, les enfants par le feu et on les consumait en l'honneur du dieu, Lev., XVIII, 21; Jer., XXXII, 35; Ezech., XX, 26, à qui ils servaient de nourriture. Ezech., XVI, 20; XXIII, 37 (*le'ĕkôl, le'oklah;* Vulgate : *ad devorandum*). Le Lévitique interdit sévèrement ce rite barbare. Lev., XVIII, 21; XX, 2, 3, 4, 5. Cf. Deut., XVIII, 10. Il n'en fut pas moins pratiqué plus d'une fois dans le royaume d'Israël, IV Reg., XVII, 17, et même dans le royaume de Juda. IV Reg., XXIII, 10; Is., LVII, 5; Jer., VII, 30-32; XIX, 1-13. Cf. Ps. CV (CVI), 37-38; Ezech., XVI, 20-21; XXIII, 37-39. Les rois eux-mêmes eurent la cruauté d'offrir ainsi leurs fils à Moloch : c'est ce que fit Achaz, roi de Juda, IV Reg., XVI, 3; II Par., XXVIII, 3; c'est ce que fit aussi son petit-fils Manassé. IV Reg., XXI, 6. Ces sacrifices s'accomplissaient à Topheth (voir TOPHETH), dans la vallée de Géennom (t. III, col. 153), ce qui, du temps de Notre-Seigneur, avait fait donner le nom de cette vallée, transformé en γέεννα ou

géhenne, à l'enfer. Voir Géhenne, t. iii, col. 155. S. Jérôme, *In Jer.*, vii, 31, t. xxiv, col. 755; *In Matth.*, x, 28, t. xxvi, col. 66. Jérémie, xix, 5, dit que les enfants immolés à Topheth étaient offerts à Baal, mais il emploie le nom de Baal comme synonyme de Moloch. Cf. Jer., xxxii, 35. — En même temps que Moloch était honoré par ces sacrifices humains dans la vallée qui s'étend au sud de Jérusalem, on lui rendait aussi un culte sur un *bâmâh* ou haut lieu que lui avait érigé Salomon, devenu idolâtre, sur le mont du Scandale, au sud-est de Jérusalem. III Reg., xi, 5, 7, 33. Il est fait encore mention de ce *bamâh*, à l'occasion de sa destruction par Josias, IV Reg., xxiii, 13, mais nous ignorons de quelle manière on honorait Moloch sur ce haut lieu. — Sophonie, i, 5, reproche aux Juifs de jurer par Melchom ou Moloch en même temps que par Jéhovah, et confirme ainsi ce que nous apprennent les autres livres sacrés des hommages rendus par les Israélites au dieu des Ammonites. Certains interprètes traduisent cependant Melchom par « leur roi » dans ce passage de Sophonie. Après la captivité de Babylone, on ne trouve plus de traces du culte de Moloch chez les Juifs.

III. Les sacrifices humains chez les Assyro-Chaldéens. — On admet généralement aujourd'hui que Moloch était une personnification du soleil divinisé,



310. — Sacrifice d'enfant. Cylindre chaldéen en hématite provenant de la collection du duc de Luynes. Biblioth. nationale.

comme le Baal phénicien. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* 1876, p. 152. C'est sans doute pour cette raison qu'on lui offrait des victimes humaines qu'on brûlait en son honneur. Les Phéniciens, qui personnifiaient le soleil en Baal, lui immolaient également des hommes. Eusèbe, *Præp. evang.*, iv, 16, t. xxi, col. 272. Les Carthaginois faisaient de même. Diodore de Sicile, xx, 14; S. Augustin, *De civ. Dei,* vii, 19, t. xli, col. 209. Il y a lieu de croire que cette coutume barbare existait également chez les Chaldéo-Assyriens. En effet, l'Écriture, IV Reg., xviii, 31, raconte que les Sépharvaïtes qui furent déportés par Sargon, roi d'Assyrie, en Samarie, brûlaient au feu leurs enfants pour honorer Adramélech et Anamélech qui étaient les dieux de Sépharvaïm ou Sippara. On peut observer que le second élément de ces deux noms divins est *Mélech,* le nom même de Moloch. On n'a aucune raison de confondre Moloch avec ces deux divinités, mais l'existence des sacrifices d'enfants chez ces colons assyriens est ainsi constatée. Les inscriptions cunéiformes n'ont fourni jusqu'à ce jour, il est vrai, aucune preuve positive constatant cette coutume. Les textes que M. Sayce et Fr. Lenormant avaient cru pouvoir traduire dans ce sens n'ont pas cette signification. *Western asiatic Inscriptions,* t. iv, pl. 26; t. iii, pl. 61, Obv., l. 33; Sayce, *On human sacrifice among the Babylonians,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. iv, part. i, 1876, p. 25-31; Id., *Astronomy of the Babylonians, ibid.*, t. iii, 1874, part. i, ligne 162, p. 274; Fr. Lenormant, *Études accadiennes,* t. iii, part. i, p. 112; Id., *Les premières civilisations,* 2 in-8°, Paris, 1874, t. ii, p. 197. Cf. C. Ball, dans les *Proceedings of the Society of Bibl. Arch.*, 2 février 1892, p. 149-152. Mais quelques cylindres chaldéens paraissant bien représenter des scènes de sacrifices humains. Voir J. Menant, *Les sacrifices humains,* dans ses *Recherches sur la glyptique orientale,* part. i, in-4°, Paris, 1883, p. 150-156; Id., *Collection de Clercq,* 2 in-f°, Paris, 1885, p. 18. L'un d'entre eux (fig. 310) nous montre la victime à demi agenouillée devant un dieu et derrière elle un personnage qui tient le bras levé pour la frapper. Rien n'indique qu'on la fasse passer par le feu. Il faut remarquer à ce sujet qu'on ne brûlait pas vifs ceux qu'on offrait à Moloch; on ne les jetait dans le feu comme une sorte d'holocauste qu'après les avoir immolés en sacrifice. Deut., xii, 31; cf. xviii, 10; Ezech., xvi, 20; xxiii, 37; Jer., vii, 31; xix, 4-6; cf. xxxii, 35; IV Reg., xvii, 31. Un autre cylindre, en basalte noir, publié par M. C. J. Ball, *Glimpses of Babylonian Religion, Human Sacrifices,* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* 2 février 1892, t. xiv, p. 152-153, nous montre les flammes qui manquent dans le précédent (fig. 311). Le dieu à qui l'on offre le sacrifice est debout sur une pyramide à quatre degrés, qui est son temple. Le pied gauche est posé sur le plus bas degré, le pied droit sur le plus haut.



311. — Autre sacrifice humain. Cylindre chaldéen. D'après C. J. Ball, *Glimpses of Babylonian Religion*, dans les *Proceed. of the Society of Bibl. Arch.*, t. xiv, p. 152.

De la main droite il tient une épée courte et recourbée, de la gauche, un sceptre. Derrière lui est dressé un petit autel avec des offrandes. Devant lui, un roi ou un prêtre ou plutôt sans doute un roi pontife tient son sceptre avec les deux mains. La scène capitale se passe devant ces deux personnages, en tenant compte de la forme cylindrique de l'objet sur lequel elle est représentée, quoique, pour éviter de couper les acteurs du drame, elle soit figurée derrière eux sur le dessin. Deux personnages revêtus de la peau de léopard qui distingue les prêtres égyptiens, tiennent l'un et l'autre le bras droit levé comme pour frapper. Avec la main gauche, l'un d'eux tire en arrière la tête d'un homme agenouillé sur un genou, tandis que l'autre le tient par la barbe, afin de dégager son cou qui va être coupé. A droite de la victime est un oiseau de proie qui s'apprête à le dévorer; à sa gauche, une antilope s'enfuit. Au-dessus de lui s'élèvent des flammes.

IV. Idole de Moloch d'après les rabbins et saint Cyrille. — 1° Plusieurs commentateurs pensent que les Ammonites représentaient Moloch sous une forme humaine, puisqu'il portait une couronne, d'après II Reg., xii, 30, et I Par., xx, 2, en entendant ces textes du dieu Moloch. Les rabbins ont attribué à Moloch une tête de taureau. *Yalkut* (voir Cara 2, t. ii, col. 241), et Kimchi, dans son commentaire de IV Reg., xxiii, 10, raconte qu'il y avait en dehors de Jérusalem une statue d'airain creuse représentant Moloch; dans l'intérieur était un temple à sept compartiments. Raschi, *In Jer.*, vii, 31, dit aussi que la statue de Moloch était d'airain et creuse; on la faisait rougir et quand elle était ainsi

embrasée, on y jetait les enfants qu'on lui offrait en sacrifice et l'on étouffait le bruit de leurs cris au son des tambours. Voir Scholz, *Götzendienst*, 1877, p. 187, 191. Diodore de Sicile, xx, 14, raconte que Chronos, le Moloch de Carthage, était représenté par une statue d'airain, aux bras étendus, et creuse, brûlant par le feu allumé à l'intérieur, les enfants qu'on lui mettait dans les bras. Plusieurs critiques croient que ce passage de Diodore ou d'autres croyances populaires analogues, sont la source des descriptions de *Yalkut* et de Kimchi. Quoi qu'il en soit, aucun auteur ancien, en dehors des rabbins du moyen âge, ne parle du taureau-Moloch de Jérusalem. Voir Baudissin, *Moloch*, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. VIII, 1882, p. 174. — Félix Lajard a publié, dans son *Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en Orient et en Occident, Planches*, in-f°, Paris, 1847, pl. LXVIII, fig. 25, un scarabée de cornaline de vieille roche, représentant un dieu oriental, assis, à tête de taureau, qu'on a supposé être une représentation de basse époque du dieu Moloch (fig. 312), mais cette attribution est loin d'être certaine.



312. — Dieu à tête de taureau.
D'après F. Lajard, *Introduction au culte de Mithra*. Atlas, pl. LXVIII.

2° D'après saint Cyrille d'Alexandrie, *In Amos*, v, 25-27, n° 55, t. LXXI, col. 512; Théophylacte, *In Act.*, VII, 43, t. CXXV, col. 621; Œcuménius, *In Act.*, VII, 43, t. CXVIII, col. 148, Moloch portait sur le front une pierre brillante, λίθον διαφανῆ. Leur affirmation n'est pas justifiée. Théophylacte et Œcuménius ont reproduit mot pour mot les paroles de saint Cyrille. Ce Père a peut-être emprunté sa description aux rabbins. Il est raconté, dans II *Reg.*, XII, 30, que David s'empara de la couronne de Melchom ou Moloch, à Rabbath-Ammon. La Vulgate, au lieu de Moloch, lit avec l'hébreu, « leur roi, » mais un grand nombre de commentateurs modernes, comme on l'a vu plus haut, traduisent « Milcom », le dieu des Ammonites. D'après cette interprétation, l'idole était parée d'une couronne. La tradition rabbinique ajoutait que dans cette couronne brillait une pierre précieuse, un aimant d'après Kimchi. Il est possible que ce soit à cette source qu'a puisé le docteur alexandrin.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Voir dom Calmet, *Dissertation sur Moloch, dieu des Ammonites*, en tête du Lévitique, dans son *Commentaire littéral*, Paris, 1717, p. 592-603; Movers, *Die Phönizier*, 4 in-8°, Bonn, 1841-1856, t. I, p. 322-414; P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen ber den alten Hebräer*, Ratisbonne, 1877, p. 182-197; Frd. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1888, p. 15-16, 37-40, 84-85, 238, 254-255, 263; W. von Baudissin, *Jahve et Moloch*, in-8°, Leipzig, 1894; Alfred Jeremias, *Moloch*, dans W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. II, 1890, col. 3106-3110; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, in-8°, Paris, 1903, p. 99-109. F. VIGOUROUX.

MONACENSIS (CODEX). Les trois manuscrits suivants, contenant des parties d'une ancienne version latine, sont conservés actuellement à la Bibliothèque royale de Munich et proviennent du monastère de Freising fondé au VIIIe siècle par saint Corbinien.

I. Manuscrit palimpseste du Pentateuque, d'après une ancienne version latine. Biblioth. royale de Munich, *lat. 6225* (*Fris.* 25). C'est un volume in-4° du IXe siècle comprenant Job, Tobie, Judith, les deux livres d'Esdras, avec une ancienne version préhiéronymienne d'Esther jusqu'à XI, 3. Mais des 115 feuillets que ce codex renferme, 39 sont palimpsestes (de 76 à 115 sauf 92). Malheureusement, comme le format primitif était plus grand, les feuillets ont été rognés et il ne reste de l'ancien manuscrit que la colonne intérieure avec un tiers environ de la colonne extérieure. La lecture est en outre très difficile, parce que l'écriture du IXe siècle, au lieu d'être oblique ou interlinéaire relativement à l'écriture ancienne lui est exactement superposée. Cependant les marges, où l'écriture palimpseste existe seule, facilitent un peu le travail de lecture et de restitution. Les parties qu'on a pu déchiffrer avec plus ou moins de certitude sont: Ex., IX, 15-X, 24; XII, 28-XIV, 4; XVI, 10-XX, 5; XXXI, 15-XXXIII, 7; XXXVI, 13-XL, 32; Lev., III, 17-IV, 25; XI, 12-XIII, 6; XIV, 17-XV, 10; XVIII, 18-XX, 3; Num., III, 34-IV, 8; IV, 31-V, 8; VII, 37-73; XI, 20-XII, 14; XXIX, 6-XXX, 3; XXXI, 14-XXXVI; Deut., VIII, 19-X, 12; XXII, 7-XXIII, 4; XXVIII, 1-31; XXX, 16-XXXII, 29. L'écriture palimpseste de ces fragments est du Ve ou VIe siècle. Cf. L. Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung*, Munich, 1883. Malgré son état fragmentaire, ce manuscrit est très important, parce que les reliques de l'ancienne version latine de l'Ancien Testament sont fort peu nombreuses.

II. Un manuscrit des Évangiles selon l'ancienne version latine est coté *lat. 6224* (*Fris. 24*) à la Bibliothèque royale de Munich. Il y fut transporté en 1802 de Freising, mais il existait avant la fondation de ce monastère, car s'il n'est pas du VIe siècle, comme le prétendait Tischendorf, il est au moins du VIIe. Dans son état actuel il comprend 251 feuillets de parchemin à deux colonnes de 20 lignes chacune et mesure $0^{m}251 \times 0^{m}211$. — L'ordre primitif des Évangiles était Matthieu, Jean, Luc, Marc. Un relieur maladroit a cherché à rétablir l'ordre ordinaire et il en est résulté un désordre étrange. De plus, le manuscrit est mutilé. Il manque 22 feuillets qui devaient contenir Matth., III, 15-IV, 23; V, 25-VI, 4; VI, 28-VII, 8; Joa., X, 11-XII, 38; XXI, 8-20; Luc., XXIII, 33-35; XXIV, 11-39; Marc., I, 7-21; XV, 5-36. L'écriture est une onciale ou plutôt une demi-onciale assez ferme qui rappelle un peu celle du *Lugdunensis*. La décadence s'y fait sentir dans les ligatures et la forme presque cursive de certaines lettres. Les titres et les premières lignes de chaque Évangile sont en capitales coloriées. Le scribe s'appelait Valérianus; on ne sait rien de plus de lui. Une main malhabile du VIIIe ou du IXe siècle a ajouté des notes liturgiques. — Le *Monacensis*, désigné en critique, depuis Tischendorf, par la lettre *q*, est rangé par Hort parmi les textes *italiens* avec le *Brixianus* (*f*), tandis que le *Vercellensis* (*a*), le *Veronensis* (*b*) et le *Vindobonensis* (*i*) représenteraient le texte *européen*. White, qui en a donné une édition précédée d'une savante préface (*The four Gospels from the Munich Ms. q*, etc., Oxford, 1888, fasc. 3 des *Old-Latin Biblical Texts*), ne partage pas tout à fait cet avis: « L'impression générale laissée dans l'esprit par l'étude de ce codex est que si les leçons sont italiennes, les traductions sont européennes. »

III. Un autre manuscrit, conservé à la même biblio-

thèque sous la cote *lat. 6436* (*Fris. 236*), se compose d'un certain nombre de feuillets de garde arrachés à la couverture de volumes provenant de Freising. Ce curieux manuscrit d'une ancienne version latine du Nouveau Testament comprend actuellement (août 1904): huit feuillets doubles, huit feuillets simples, plus un fragment de feuillet double tiré de la couverture du codex *lat. 6317* et deux bandes de parchemin tirées de la couverture des codex *lat. 6220* et *6277*. 22 feuillets furent d'abord publiés par Ziegler, *Italafragmente der Paulinischen Briefe,* etc., Marbourg, 1876. Ils contenaient: Rom., XIV, 10-XV, 3; I Cor., I, 1-III, 5; VI, 1-VII, 1; XV, 14-43; XVI, 12-II Cor., II, 10; II Cor. III, 17-V, 1; VII, 10, VIII, 12; IX, 10-XI, 21; XII, 14-XIII, 10; Gal., II, 5-III, 5; Eph., I, 16-II, 16; Phil., I, 1-20; IV, 11-I Thess., I-11; I Tim., I, 12-II, 15; V, 18-VI, 13; Heb., VI, 6-VIII, 1; IX, 27-XI, 7. L'année suivante, Ziegler publia ses *Bruchstücke einer vorhieronym. Uebersetzung der Petrusbriefe,* Munich, 1877. Ces fragments (I Pet. I, 8-19; II, 20-III, 7) avaient été déchiffrés par lui sur la couverture du codex *lat. 6230* où les feuillets de garde, aujourd'hui disparus, s'étaient jadis imprimés par décalque, lorsque la colle était encore fraîche et humide. Ziegler y joignait d'autres fragments (I Pet., IV, 10-II Pet., I, 4), conservés en partie sur deux bandes de parchemin arrachées à la couverture des codex *lat. 6220* et *6227*. Il y joignait aussi la première Épître de saint Jean (à partir de III, 8) d'après un double feuillet mutilé qui faisait partie du codex *lat. 6436*. Ce dernier texte a cela d'intéressant qu'il renferme le *comma johanneum* (I Joa., V, 7) mais après le verset 8, comme le *Cavensis,* sous cette forme: QUIA SPS [sic] EST VERITAS QONI (*am tres sunt qui testificantur*) IN TERRA. SPS ET AQUA ET SA(*nguis et tres sunt qui tes*)TIFICANTUR IN CŒLO PATER E(*t Filius et Spiritus sanctus et hi*) TRES UNUM SUNT. SI TESTIM (*onium*) etc. Les parties comprises entre parenthèses sont restituées par conjecture. D'après Ziegler, le texte des Épîtres catholiques semble être celui dont Fulgence de Ruspe (468-533) s'est servi; Westcott et Hort se demandent s'il n'appartiendrait pas plutôt à la recension *italienne.* — On peut rattacher à ce manuscrit deux feuillets découverts en 1892 dans la Bibliothèque de l'Université de Munich et publiés par Wölfflin, *Neue Bruchstücke der Freisinger Itala* (dans les *Sitzungsberichte... der Akad. der Wissenschaften zu München,* Munich, 1893, p. 253-280); ainsi que deux autres feuillets de l'abbaye de Göttweig, sur le Danube, feuillets publiés par Rönsch dans la *Zeitschrift für wissensch. Theol.,* t. XXII, Leipzig, 1879, p. 224-238. Ces deux feuillets contiennent Rom., V, 16-VI, 4; VI, 6-VI, 19; Gal., IV, 6-19; IV, 22-V, 2. — Gregory, *Textkritik,* etc., 1900, p. 611-613, désigne les fragments des Épîtres catholiques par la lettre *q* (déjà attribuée au *Monacensis lat. 6224* des Évangiles). Il appelle *r* les fragments de saint Paul publiés en 1876 par Ziegler (sauf Phil., IV, 11-23; I Thess., I, 1-10, feuillet du VIIe siècle qu'il désigne par r^2) et r^3 le texte de l'abbaye de Göttweig.

IV. On a encore nommé *Monacensis* un manuscrit grec oncial des Évangiles, écrit au IXe ou au Xe siècle, et coté *Ms. fol. 30* à la Bibliothèque de l'Université de Munich. Les Évangiles, où le texte et le commentaire alternent, sont rangés dans l'ordre suivant: Matthieu, Jean, Luc, Marc (ce dernier sans commentaire). Le codex passa successivement de Rome à Ingolstadt, de là à Landshut, puis à Munich en 1827. Les lacunes sont suppléées en cursive. Collationné par Scholz, Tischendorf et Tregelles, il est d'une valeur secondaire. On le désigne généralement en critique par la lettre X: von Soden l'appelle A^3.

F. PRAT.

MONARCHIE, gouvernement du peuple par un roi. — Abraham, Isaac et Jacob avaient vécu en nomades et gouverné eux-mêmes leur famille. Après la sortie d'Égypte, Moïse conserva le régime patriarcal, fondé sur la famille naturelle: les familles diverses étaient groupées en tribus, et avaient chacune leur chef particulier, selon l'ordre de primogéniture. Dans le désert et au moment de la conquête, les douze tribus eurent un chef unique, Moïse d'abord, puis Josué, mais une fois qu'elles se furent établies et fixées dans la Terre Promise, elles ne furent plus unies que par les liens de la parenté et de la religion, sans être soumises à une autorité supérieure unique, sans former un corps de nation compact et sans pouvoir politique central. Ce manque de cohésion était une grande cause de faiblesse, et tous les voisins des Hébreux ayant un roi à leur tête, pouvaient facilement soumettre à leur joug les tribus isolées. Moïse avait prévu ces conséquences. « Quand tu seras entré dans le pays que te donne Jéhovah ton Dieu, que tu en auras pris possession et que tu y auras établi ta demeure, si tu dis: Je veux me donner un roi qui soit sur moi, comme toutes les nations qui m'entourent, tu placeras au-dessus de toi un roi que Jéhovah ton Dieu aura choisi. Tu prendras pour l'établir roi sur toi un de tes frères; tu ne pourras pas te donner pour roi un étranger qui ne serait pas ton frère. » Deut., XVII, 14-15.

I. ÉTABLISSEMENT ET DURÉE DE LA MONARCHIE. — Ce ne fut cependant qu'après un temps assez long que la royauté fut établie en Israël. L'idée en avait germé peu à peu parmi le peuple; après avoir beaucoup souffert des invasions madianites, il avait voulu conférer le pouvoir à Gédéon, mais ce juge l'avait refusé. Jud., VIII, 22-23. Son fils Abémélech s'attribua le titre qu'avait refusé Gédéon; son entreprise n'aboutit qu'à un échec à cause de sa tyrannie. Jud., IX. Les Israélites sentaient pourtant de plus en plus le besoin d'unité pour être capables de résister à leurs ennemis. La puissance redoutable des Philistins, peuple de race japhétique qui avait grandi au sud-ouest du pays, qui était exercé à la guerre et avait entre les mains des armes supérieures, devint tout à fait menaçante pour Israël fractionné et divisé. Ce danger qui menaçait ainsi les tribus, joint aux plaintes que suscita la conduite des fils de Samuel, I Reg., VIII, 3-5, produisit un mouvement d'opinion si fort en faveur de la royauté qu'elles demandèrent expressément à Samuel de mettre un roi à leur tête. I Reg., VIII, 5. Le vieux juge ne fut point d'abord favorable à leur requête, mais après leur avoir exposé les charges que leur imposerait la royauté, sans parvenir à les dissuader, il se rendit à leurs désirs, sur l'ordre de Dieu, et Saül devint, par le choix divin et par l'élection populaire, le premier roi de son peuple. I Reg., VIII, 6-22. La monarchie ainsi inaugurée ne conserva son unité que pendant le règne des trois premiers rois. Saül, rejeté de Dieu à cause de ses infidélités, céda la place à David, et ses descendants occupèrent le trône de Juda jusqu'à la captivité de Babylone. Dix tribus avaient fait schisme après la mort de Salomon; elles furent emmenées en captivité en 721 avant J.-C., après la ruine du royaume du nord. La monarchie fut restaurée plus tard sous les Machabées (voir MACHABÉES, col. 482) jusqu'à ce qu'elle succombât sous les coups de la domination romaine (63 avant J.-C.).

II. CARACTÈRE DE LA MONARCHIE. — La monarchie israélite fut théocratique, selon le mot inventé par Josèphe pour expliquer aux Grecs quelle en était la nature: Θεοκρατία, ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον. *Contr. Apion.,* II, 16. Dieu était le roi d'Israël avant l'établissement de la royauté, Deut., XXXIII, 5; Jud., VII, 23; I Reg. (Sam.), VIII, 7; cf. Exod., XV, 18; XVIII, 19 (texte hébreu); il continua à l'être après. Le roi terrestre ne fut que le représentant visible de Jéhovah, qui demeura toujours le roi invisible. Le roi temporel ne fut pas un maître absolu, placé au-dessus de toutes les lois; le Seigneur lui imposa sa volonté en l'astreignant à respecter la Loi qu'il avait donnée à son peuple par

Moïse, Deut., XVII, 18-20; cf. III Reg., XXI; de plus, toutes les fois qu'il le jugea utile ou nécessaire, il lui intima ses ordres par ses prophètes. Le ministère prophétique donna à la royauté en Israël un caractère spécial qu'elle n'a jamais eu et n'a jamais pu avoir chez aucun autre peuple. Les prophètes furent les interprètes de Dieu auprès de la personne royale, et ils opposèrent une résistance inébranlable, quoique non toujours victorieuse, à ses tentatives de tyrannie, d'idolâtrie et d'abus, de quelque nature qu'il pût être.

Outre ce caractère théocratique, la monarchie israélite eut aussi un caractère démocratique. Le peuple prit une part capitale à l'établissement de la royauté; les droits du monarque, consignés dans un livre par Samuel, lui furent communiqués et acceptés par lui. I Reg., X, 24, 25. Quand Israël reconnut David comme roi, il fit alliance, *berit,* avec lui. II Reg., II Reg., III, 21; V, 3. Les dix tribus exposent leurs griefs à Roboam et refusent de lui obéir, parce qu'il ne veut pas leur rendre justice. III Reg., XII, 3-20. A l'avènement de Joas, le grand prêtre Joïada renouvela l'alliance, *berit,* entre le peuple et le roi. IV Reg., XI, 17. Après la mort de Josias, tombé sur le champ de bataille, le peuple lui donna pour successeur son fils Joachaz. II Par., XXXVI, 1.

III. ORDRE DE SUCCESSION. — La royauté fut d'abord élective. Dieu choisit Saül, I Reg., IX, 15-17, mais il le fit désigner au peuple par le sort et le peuple l'agréa comme roi. I Reg., X, 17-27. Il en fut de même pour David. Le Seigneur l'indiqua d'abord à Samuel, I Reg., XVI, 12-13; puis, après la mort de Saül, la tribu de Juda à laquelle il appartenait, le plaça à sa tête comme roi, II Reg., II, 4, à Hébron, et plus tard tout Israël lui conféra le même titre. II Reg., V, 1-3. Le premier roi d'Israël, Jéroboam, avait appris par le prophète Achias que Dieu lui donnerait dix tribus, III Reg., XI, 29-30, mais ce fut l'assemblée du peuple qui le proclama roi. III Reg., XII, 20.

Une fois la monarchie établie, le principe d'hérédité fut naturellement reconnu, selon l'usage général. Aussi, malgré la répudiation que Dieu avait faite de Saül, son fils Isboseth régna-t-il après la mort de son père sur la majorité des tribus, II Reg., II, 8-10, et ce ne fut qu'après l'assassinat de ce prince qu'elles se soumirent à David. La couronne semblait revenir de droit à l'aîné, et c'est pourquoi le fils aîné de David, Adonias, y aspirait et fut soutenu par de nombreux partisans. III Reg., I, 5, 9, 24-25. Mais le droit de succession n'était pas encore rigoureusement fixé et, par la volonté de Dieu et le choix de David, ce fut Salomon, plus digne que son frère de la royauté, qui lui succéda. III Reg., I, 29-40. La dérogation faite en sa faveur au droit d'aînesse fut approuvée par le peuple. III Reg., I, 40. La succession fut régulière, dans la suite, dans le royaume de Juda, excepté sous les derniers rois, où plusieurs d'entre eux furent imposés par les conquérants, mais la dynastie de David se maintint sur le trône de Jérusalem jusqu'à la captivité de Babylone. Voir JUDA (ROYAUME DE) 7, t. III, col. 1774. En Israël, des révolutions violentes amenèrent plusieurs changements de dynastie. En temps ordinaire, le fils aîné succéda aussi au père dans le royaume du nord. Voir ISRAEL (ROYAUME D'), t. III, col. 1000. Lorsque la royauté fut rétablie sous les Hasmonéens, l'ordre de succession fut plus ou moins exactement respecté. Voir MACHABÉES 1, col. 483. Sur le pouvoir des rois, leur cour, leurs revenus, etc., voir ROI. — Cf. E. Lévy, *La Monarchie chez les Juifs en Palestine selon la Bible et le Talmud,* in-8°, Paris, 1885.

MONDE (grec : κόσμος; Vulgate : *mundus*), mot employé rarement dans l'Ancien Testament et fréquemment dans le Nouveau, dans des significations très diverses.

1° *Ancien Testament.* — Dans la Vulgate, *mundus* traduit divers mots hébreux : *'éréṣ,* « la terre, » dans Job, XXVIII, 24 (Septante : τὴν ὑπ' οὐρανὸν πᾶσαν); *'ôlâm,* dans l'Ecclésiaste, III, 11, où l'hébreu porte : « [Dieu] a mis aussi dans leur cœur (la pensée de) l'éternité, » comme l'ont rendu les Septante, mais où le latin dit : « Il a livré le monde à leurs disputes; » le même mot *'ôlâm* dans Habacuc, III, 6, *colles mundi,* où il s'agit de « collines antiques ». Le mot *mundus* d'Ecclésiastique, XIV, 12, n'a rien qui lui corresponde dans l'hébreu ni dans le grec; Eccli., XXVI, 21, il répond à l'ἐν ὑψίστοις du grec; Eccli., XLIII, 10, au κόσμος du grec (rien ne correspond en hébreu, ŷ. 9). Le mot *mundus* se lit une fois dans la Genèse latine pour traduire le nom égyptien de *Sâfenat pa'enéah* (voir JOSEPH 1, t. III, col. 1668) : « Sauveur du monde, » traduction qui n'est pas littérale. — On voit par là qu'il n'existe dans la langue hébraïque aucun terme qui signifie spécialement le « monde ». L'idée exprimée par ce mot est d'origine grecque et latine. On lit six fois *mundus* dans le second livre des Machabées, III, 12; VII, 9, 23; VIII, 18; XII, 15; XIII, 14, pour désigner Dieu ou la création, son œuvre, et il traduit partout le grec κοσμος.

2° *Nouveau Testament.* — Le terme grec κόσμος signifie tout d'abord « ordre », *Iliad.,* XII, 223; Thucydide, III, 77; Xénophon, *Œcon.,* VIII, 20; ensuite, « ornement, » *Iliad.,* XIV, 187; I Pet., III, 3; cf. *mundus muliebris,* Ezech., XXIII, 40, et par extension « le monde », à cause sans doute de l'ordre avec lequel le Créateur a disposé toutes ses œuvres et aussi à cause de leur beauté. Voir Sap., VII, 17; XVI, 17 (texte grec). *Quem κόσμον Græci nomine ornamenti appellarunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum,* dit Pline, *H. N.,* II, 3. Cf. Platon, *Gorgias,* t. I, p. 508. On croit que c'est Pythagore qui a le premier employé le mot κόσμος dans le sens de « monde ». — Dans la Vulgate, *mundus* se dit : — 1. De l'universalité des choses créées, Matth., XVI, 26; Luc., XI, 50; Joa., VIII, 12; I Cor., VIII, 4; Heb., IV, 3; IX, 26; Apoc., XIII, 8; XVII, 8, etc. — 2. De la terre habitée, Matth., IV, 8; Rom., I, 8; Apoc., XI, 15, etc.; Joa., I, 10; VI, 14; XI, 27, etc. — 3. Dans un mauvais sens, de ce qu'il y a de vicieux et de vain parmi les hommes. I Cor., II, 12; III, 19; VII, 33, 34; Gal., VI, 14; II Pet., I, 4; I Joa., II, 15, etc. — 4. Des habitants de la terre, II Cor., I, 12, c'est-à-dire des hommes, Matth., XIII, 38; Joa., I, 29; Rom., III, 6, etc., en particulier de ceux qui ne sont pas disciples de Jésus, Joa., VII, 4, 7; I Cor., I, 21, etc., et aussi des gentils opposés aux Juifs, dans Luc., XII, 30; Rom., XI, 15; Eph., II, 12. — 5. Il s'entend quelquefois des hommes d'une même génération ou d'une même époque. II Pet., II, 5; Eph., II, 2. — Pour la création du monde, voir CRÉATION et COSMOGONIE, t. II, col. 1101, 1034. — Pour la FIN DU MONDE, voir t. II, col. 2262.

MONITOR, saurien long de cinq à six pieds, tenant le milieu entre le crocodile et le lézard ordinaire. C'est l'*Hydrosaurus niloticus,* commun en Égypte, et qui a existé aussi en Palestine. Voir LÉZARD, t. II, col. 226.

MONNAIE, pièce de métal précieux, pesée ou frappée, servant au commerce. Elle n'a pas de nom spécial en hébreu. On la désigne en général par les mots *késéf,* « argent; » *nehôšét,* « bronze; » grec : ἀργύριον, νόμισμα; Vulgate : *aes, argentum, numisma, nummus, pecunia.* Les principaux termes employés dans l'Ancien Testament pour désigner les monnaies particulières sont les suivants : 1° Hébreu : *šéqél;* Septante : σίκλος, διδράχμον; Vulgate : *siclus.* 2° Hébreu : *béqa';* Septante : δραχμή, ἥμισυ τοῦ διδράχμου; Vulgate : *dimidium sicli,* 1/2 sicle. 3° Hébreu : *réba';* Septante : τέταρτον σίκλου; Vulgate : *quarta pars stateris,* 1/4 de sicle. 4° Hébreu : *gerâh;* Septante : ὀβολός; Vulgate, *obolus,*

1/20 de sicle. Voir Obole. Les monnaies de compte étaient : 1° le *kikkâr* ou talent; Septante : ταλαντόν; Vulgate : *talentum*. Ce mot signifie proprement « cercle ou globe ». 2° La *mânéh*; Septante μνᾶ; Vulgate : *mna*, « portion, part. » La mine valait suivant les cas 50 ou 60 sicles, le talent 60 mines.

I. La monnaie pesée. — *1. Chez les Hébreux.* — Le premier système employé pour évaluer la monnaie fut la pesée. C'est le procédé usité chez tous les peuples de l'antiquité jusqu'à l'invention de la monnaie frappée par Gygès, roi de Lydie, et il continua à rester en usage, dans le peuple, même après cette invention. Les Hébreux se servirent de la pesée, comme toutes les nations avec qui ils étaient en relation. Le verbe *šâqal*, « peser, » est synonyme de payer. Gen., xxiii, 16; II Reg. (Sam.), xviii, 12; Is., xlvi, 6; Jer., xxxii, 9; I Esd., viii, 25; Esther, iii, 9. Les sommes d'argent sont désignées par les mêmes termes que les poids qui les représentent : talent, mine, sicle, etc. Il en était de même en Égypte et en Assyrie. Un texte grammatical assyrien emploie le même mot que l'hébreu. « *Sâqal*, « peser, » se dit pour payer en argent et *mâdad*, « mesurer, » pour payer en grains. » Fr. Lenormant, *Histoire de la monnaie*, in-8°, Paris, 1878, t. i, p. 111. L'opération du pesage de la monnaie est figurée sur les monuments égyptiens. Voir Balance, t. i, fig. 420 et 421, col. 1403. On comprend la nécessité de peser avec des balances justes et de ne pas tromper sur le poids. Le juste est loué parce qu'il se sert d'une balance juste et le voleur blâmé parce qu'il se sert d'une balance fausse, Lev., xix, 36; Ps. lxi (hébr., lx), 10; Prov., xi, 1; Ezech., xlv, 10; Amos, viii, 5. Voir Balance, t. i, col. 1405. Le plus ancien texte de la Bible où il soit question de métal comme représentant un signe de richesse, et en même temps par conséquent un moyen d'échange, est celui où il est parlé de la fortune d'Abraham. « Il était, dit la Gen., xiii, 2, très riche en troupeaux, en or et en argent. » La Vulgate a supprimé le mot troupeau. Cf. Gen., xxiv, 35. Abimélech donne à Abraham mille pièces d'argent pour acheter un voile à Sara. Gen., xx, 16. Les Septante traduisent l'hébreu *'éléf késéf, mille argenteos*, par χίλια δίδραχμα, interprétation du mot en valeur contemporaine des traducteurs. Lorsque Abraham acheta à Éphron la caverne et le champ de Mambré, pour y faire sa sépulture et celle de sa famille, Éphron lui demanda 400 sicles d'argent qu'Abraham lui pesa en argent ayant cours parmi les marchands. Gen., xxiii, 15-16. C'est la première fois qu'on trouve le mot sicle, qui signifie un poids d'argent, d'après le système chaldéo-babylonien, en usage dans le commerce. L'argent dont se servaient les marchands est appelé en hébreu *késéf 'obér lassôḥêr*; Septante : ἀργύριον δοκιμον ἐμποροις; Vulgate : *argentum probatæ monetæ publicæ*. Abraham pesa l'argent, *vay-išeqôl*, en présence des fils de Heth, Jacob paya aux fils d'Hémor une portion de champ cent *qeśitâh*, mot que les Septante traduisent par ἀμνός et la Vulgate par *agnus*. Gen., xxxiii, 19. Le même terme se retrouve dans Jos., xxiv, 32, et dans Job, xlii, 11. On a voulu voir là une monnaie frappée à l'effigie d'un agneau. C'était peut-être un poids ayant la forme d'un agneau, comme les poids égyptiens ou assyriens avaient la forme de lions, de gazelles, ou d'autres animaux. Wilkinson, *A popular account of the ancient Egyptians*, 2 in-12, Londres, 1854, t. ii, p. 151, explique ce mot par la coutume qu'avaient certains peuples anciens de prendre la brebis comme une sorte d'étalon de la valeur monétaire. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1241, attribue au *qeśitâh* la valeur de 4 sicles, mais ce n'est qu'une conjecture. Cf. En somme on ignore ce qu'était le *qeśitâh*. Les frères de Joseph le vendirent aux marchands ismaélites vingt pièces d'argent, Gen., xxxvii, 28 (Septante : vingt pièces d'or). — Lorsqu'ils vinrent acheter du blé en Égypte, à l'époque de la famine, ils apportèrent, pour le payer, de l'argent que Joseph fit remettre à l'entrée de leurs sacs. Gen., xlii, 25, 27, 35; xliii, 12, 15, 21, 22; xliv, 1, 8. C'était de l'argent de bon aloi. Gen., xliii, 23. Il était enfermé dans des bourses dont l'usage est plusieurs fois rappelé dans la Bible. Voir Bourse, t. i, col. 1899. Dans la loi mosaïque les contributions des Israélites au sanctuaire, Exod., xxx, 13; xxxviii, 27 (hébreu et Sept., 27); les vœux, Lev., xxvii, 3-8; les sacrifices expiatoires, Lev., v, 15; le rachat des premiers-nés, Num., iii, 47, 50; xviii, 15-16, sont évalués en sicles d'argent de vingt *gêrah*. Les textes montrent aussi qu'on établissait en argent le prix des animaux, des maisons, des champs, du blé, Lev., xxvii, 13, 15, 16, 25; de la nourriture et de la boisson. Deut., ii, 6, 28; xiv, 21, 26. Les sévices contre les personnes étaient punis par des amendes évaluées en argent, Exod., xxi, 22, 30, 32; nous trouvons une estimation semblable dans la loi de Hammourabi, trad. Scheil, in-16, Paris, 1904, § 24, 113-115, 198, 199, 201, 203, 204, 208-214, 216, 217, 221-223, etc., p. 6, 18, 20, 41-54.

Quand ils s'emparèrent de la terre de Chanaan, les Hébreux y trouvèrent le même système monétaire, Jos., vii, 21. Au temps des Juges et des Rois on continua à s'en servir. Une femme d'Éphraïm réclame à son fils onze cents pièces d'argent qui lui ont été volées. Celui-ci, nommé Michas, les rendit à sa mère, qui en donna deux cents à un ouvrier pour qu'il en fît une image en métal. Jud., xvii, 3-8. Le même Michas paya dix pièces d'argent par an à un lévite, en plus du vivre, du couvert et du vêtement, pour qu'il lui servît de père et de prêtre. Jud., xvii, 10. Voir Michas, col. 1061. Le serviteur de Saül réserve un lingot d'un quart de sicle pour payer la consultation que son maître demande à Samuel afin de retrouver ses ânesses. I Reg. (Sam.), ix, 8. La Vulgate traduisit ici sicle par *staiera*. Joab dit à l'homme qui lui annonce qu'Absalom est suspendu à un chêne : « Je t'aurais donné dix sicles d'argent et un baudrier si tu l'avais tué. » Le messager répond qu'il n'aurait pas touché au fils du roi, même si on lui avait pesé mille sicles. II Reg. (Sam.), xviii, 11-12. David achète l'aire et les bœufs du Jébuséen Ornan 50 sicles d'argent, II Reg. (Sam.), xxiv, 24; dans I Par., xxi, 25, il est question de sicles d'or, mais c'est évidemment une altération. Salomon achète des chars égyptiens au prix de 600 sicles d'argent et des chevaux à 150 sicles l'un. III (I) Reg., x, 29; II Par., i, 17. Pendant le siège de Samarie par Bénadad, roi de Syrie, la famine était si grande qu'une tête d'âne se vendait quatre-vingts sicles d'argent et le quart d'un *cab* de fiente de colombe, c'est-à-dire environ 29 centilitres, valait cinq sicles. IV (II) Reg., vi, 25. Élisée avait prédit cette famine et annoncé que le boisseau de fleur de farine se vendrait un sicle et deux boisseaux d'orge le même prix. IV (II) Reg., vii, 1. La Vulgate dit un statère. Jérémie achète le champ de son cousin Hanaméel dix-sept sicles d'argent, les lui pèse et signe le contrat. Jer., xxxii, 8-12. La Vulgate traduit *sicle* par *stater*. Voir Contrat, t. ii, col. 929.

Le sicle d'argent a donc été pendant toute cette période l'unité monétaire, c'est de lui qu'il est question lorsqu'on parle de pièces d'argent sans en désigner le nom. Gen., x, 16 : xxxvii, 28; xlv, 22; Jud., xvi, 5; xvii, 2, 4, 10; IV (II) Reg., vi, 25; II Par., i, 17. Il est aussi question de pièces d'or, IV (II) Reg. (Vulgate), v, 5, en particulier d'une pièce appelée *darkémon solidus*. I Par., xxix, 7. Voir Darique, t. ii, col. 1297. Le talent, *kikkâr*, sert de monnaie de compte pour les sommes considérables; on compte par talents d'or, III (I) Reg., ix, 14, 28; x, 10, 14; IV (II) Reg., xviii, 14; xxiii, 33; I Par., xix, 6; xxix, 4; II Par., viii, 18; ix, 9, 13; xxxvi, 3, etc.; par talents d'argent III (I) Reg., xvi, 24; xx, 39; IV (II) Reg., v, 5, 22, 23; xv, 19-20; xviii, 14; xxiii, 33; I Par., xxix, 4, 7; II Par., xxv, 6; xxxvi, 3. Le talent est

une valeur numérique et non une pièce monétaire. Naaman fait deux sacs contenant chacun un talent, IV (II) Reg., v, 23, c'est-à-dire renfermant une somme équivalente. — Pour réunir mille talents d'argent qu'il doit payer au roi d'Assyrie, Manahem, roi d'Israël, lève un impôt de 50 sicles par tête. IV (II) Reg., xv, 19, 20. — Les peuples voisins avaient le même étalon que les Israélites et leurs comptes sont établis de la même façon. Nous en avons des exemples pour les Madianites, Jos., vii, 21, les Philistins, Jud., xvi, 5; pour les Ammonites, I Par., xix, 6; II Par., xxvii, 5; pour les Syriens. IV (II) Reg., v, 5. 22, 23.

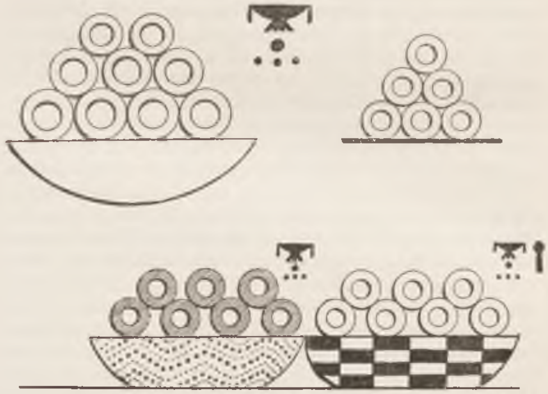
Après le retour de la captivité, nous retrouvons la même monnaie en Palestine. Artaxerxès fait donner 100 talents d'argent à Esdras pour ses besoins. I Esd., vii, 21. Néhémie dit que les gouverneurs de Palestine exigeaient du peuple 40 sicles par jour. II Esd., v, 15; pour la construction du temple il lève un impôt d'un tiers de sicle par an. II Esd., x, 32. On compte aussi l'argent par mines. I Esd., ii, 69; II Esd., vii, 70-71. Nous voyons alors apparaître la monnaie frappée des Perses, la *darique* d'or. I Esd., ii, 69; II Esd., vii, 70-71.

Pour se rendre compte de la valeur de la monnaie pesée chez les Hébreux il faut d'abord étudier les systèmes monétaires des Égyptiens et des Chaldéo-Syriens dont ils se sont servis.

II. La monnaie pesée chez les Égyptiens. — Le commerce en Égypte se faisait surtout par échange. G. Maspero, *Hist. anc.*, t. i, p. 323-324. Cependant on se servit de bonne heure des métaux comme équivalents de la valeur des objets vendus. On pesait chaque fois le métal dans des balances. Dans le commerce intérieur le métal en usage était surtout le cuivre. L'unité de poids et, par conséquent, l'unité monétaire de cuivre, était le *tabnou* qu'on désigne aussi sous le nom d'*outen* ou de *deben*. Le vrai nom est *tabnou* G. Maspero, *Hist. anc.*, t. i, p. 324; E. Babelon, *Les origines de la monnaie*, in-8°, Paris, 1897, p. 51, n. 1. Le *tabnou* pesait de 90 à 98 grammes. Sur les hiéroglyphes, il est représenté par un fil replié ⊐ ou ⊏ dont on pouvait rogner les extrémités pour l'ajustage du poids. Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, t. i, p. 104-105; E. Babelon, *Les origines*, p. 51. Le *tabnou* est divisé en dix *kites*. On possède au musée de Boulaq des étalons du tabnou et de ses subdivisions. A. Mariette, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1872, pl. 97-100. Les gratifications aux soldats, les salaires d'ouvriers, les objets mobiliers, les champs, les maisons, les céréales, les esclaves, les amendes, sont évalués en tabnous de cuivre. G. Maspero, *Du genre épistolaire chez les Égyptiens*, in-8°, Paris, 1872, p. 77; *Recueil de travaux relatifs à l'Égypte et à l'Assyrie*, t. i, 1879, p. 57; Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, t. i, p. 95-96; E. Babelon, *Les origines de la monnaie*, p. 53-54. Cf. les *ostraca* du British Museum, n. 5633, 5636, 5649.

A partir de la dix-huitième dynastie, c'est-à-dire du xve siècle avant J.-C., le commerce avec les Asiatiques se fit au moyen de l'or et de l'argent que l'on continua à peser. Pour plus de facilité, les métaux précieux servant au paiement avaient la forme d'anneaux. On voit sur les monuments des corbeilles remplies de ces anneaux (fig. 313). Fr. Lenormant, *Hist. ancienne*, 9e édit. in-4°, Paris, 1883, t. iii, p. 58. On possède dans les musées, notamment à Leyde, des anneaux d'or qui ont servi ainsi de monnaie et dont les poids se rapportent au système chaldéo-babylonien. Leemans, *Egyptische Monumenten van het nederl. Museum*, Leyde, 1839-1876, t. ii, pl. xli, n. 296. Quelques-uns sont recourbés en S comme les tabnous. Un anneau d'or publié par M. Michel Soutzo et qui paraît avoir servi au même usage est ouvert et pèse 17 gr. 40. Des points au nombre de 84, marqués par moitié sur chaque face, paraissent marquer des subdivisions. L'anneau est équivalent en poids à 1/6 de tabnou. E. Babelon, *Les origines*, p. 52 (fig. 314).

Les scribes égyptiens évaluaient l'or et l'argent asiatique en *tabnous*. C'est ainsi que, dans la grande ins-



313. — Anneaux d'or et d'argent servant de monnaie. Thèbes. D'après Wilkinson, *The manners of the anc. Egyptians*, t. i, p. 286.

cription du temple de Karnak, Thothmès III dit qu'il reçut des Khétas de Syrie 301 tabnous d'argent, environ 27 892 grammes, en 8 anneaux. Chaque anneau valait donc 37 ou 38 tabnous et pesait 3 462 grammes. Fr. Lenormant, *La monnaie*, t. i, p. 103; E. Babelon, *Les origines*, p. 53. 301 tabnous valaient 5 mines ou 250 sicles du système babylonien, le sicle pesant 14 gr. 53; l'écart entre les deux poids est très minime. Fr. Lenormant, *Ibid.*; Brandis, *Das Münz- Mass- und Gewichtwesen*



314. — Anneau d'or servant de monnaie appartenant au baron de Saurma. D'après M. Soutzo, *Étalons pondéraux primitifs*, pl. iii, A. B. C.

im Vorderasien, in-8°, Berlin, 1866, p. 91; F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1882, p. 374. Un ostracon de pierre calcaire qui est au musée du Louvre, Th. Deveria, *Catalogue des manuscrits égyptiens*, ix, 10, p. 188, indique la conversion des sicles en monnaie égyptienne et le prix du change. Fr. Lenormant. *Histoire de la monnaie*, 1879, t. i, p. 105-106. Les marchands peu scrupuleux falsifiaient les anneaux, mêlant aux métaux plus précieux la quantité de métaux moins précieux, qu'ils pouvaient supporter sans que le poids fût changé. On arrivait ainsi à mêler, par exemple, un tiers d'argent à deux tiers d'or. C'est la crainte de cette fraude qui maintint l'usage des échanges dans le peuple. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. i, p. 324-326; *Lectures historiques*, in-8, Paris, 1890, p. 21-23; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. iii, p. 57-59. On se servait aussi de balances fausses. Aussi dans le *Livre des Morts*, le défunt mentionne parmi ses vertus, celles de n'avoir pas tiré sur le peson et de n'avoir pas faussé le fléau de la balance. G. Maspero, *Hist. ancienne*, t. i, p. 189.

III. La monnaie pesée chez les Chaldéens, les Assyriens et les Babyloniens. — Les tablettes cunéiformes nous font connaître l'existence, dès le xxiie siè-

cle avant J.-C. d'un autre système de poids pour les métaux, en usage dans l'Asie antérieure. La base de ce système était la *mine*, dont la soixantième partie était le sicle. Le talent valait 60 mines ou 30 kilos 300 grammes environ. *British Museum, A Guide to the babylonian and assyrian Antiquities*, in-8°, Londres, 1900, p. 141-150, n. 1-6; 10-13; 17, 36, 37, 52, 62, 71, 86, 87, 89, 94, 102, 117, 119. Cf. *Loi de Hammourabi*, textes cités plus haut. La mine pesait entre 492 et 485 grammes, le sicle environ 8 grammes 42. C. F. Lehmann, *Das Altbabylonischen Mass- und Gewichtsystem*, in-8°, Leyde, 1893; Fr. Lenormant, *La monnaie*, t. I, p. 111; E. Babelon, *Catalogue des monnaies de la Bibliothèque nationale, Les Achéménides*, in-4°, Paris, 1893, p. V. Les comptes du temple de Tell-Loh prouvent que, vers l'an 2000, le sicle fut divisé en 180 *shé*, pesant environ 0gr047. Mais cette subdivision fut abandonnée par la suite. G. Reisner, *Altbabylonische Maasse und Gewichte*, dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akadem. d. Wissenschaften*, 1896, p. 417-426. Les tablettes de Tell-el-Amarna montrent que les peuples de la Mésopotamie, de la Syrie et des Iles, se servaient du même système de poids monétaires. H. Winckler, *Der Thontafelfund von El Amarna*, édit. anglaise, *Tell el Amarna letters*, in-8°, Berlin, 1896, n° 2, lig. 15 et 21; n° 5, lig. 27, 32; n° 7, lig. 11, 14; n° 25, lig. 10; n° 26, lig. 9; n° 27, lig. 18; n° 33, lig. 6; p. 9, 13, 15, 81, 85, 93. (Les deux éditions sont identiques, sauf la langue de la traduction.)

Des documents datés du VIIe et du VIe siècle, c'est-à-dire depuis le règne d'Asarhaddon jusqu'à la prise de Babylone par Cyrus, donnent l'indication de prêts, de location ou le prix de maisons, d'esclaves, d'animaux, etc., en talents, mines et sicles d'argent. Oppert et Ménant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, in-8°, Paris, 1877, p. 182, 185, 202; Fr. Lenormant et E. Babelon, *Hist. anc.*, t. V, p. 98, 100; *Histoire de la monnaie*, t. I, p. 98-100; E. Babelon, *Les origines*, p. 56-57; British Museum, *A Guide to the babylonian and assyrian Room*, p. 173-186, n. 72, 75, 76, 81, 86, 88-96, 99, 102, 104-105, 109, 116, 119, 126, 130, 131, etc. Après la prise de Babylone par Cyrus, on continua à compter de la même façon. *A Guide*, p. 186-194, n. 227, 241, 254, 257, 259, 265, 267, 269-275, 283, 286, 294-295, 297, 298, etc. Il est rarement question de paiements en or. On trouve cependant dans les comptes l'indication de mines de ce métal. Oppert et Ménant, *Documents*, p. 207, 241, 244, 249. Il est peu parlé de talents et de mines de cuivre. *Ibid.*, p. 171-187. L'or était toujours pesé d'après ce système et l'on taillait les lingots à l'étalon du sicle de 8 grammes 42. On pesait l'argent au même poids lorsqu'il s'agissait de sommes considérables. L'or valait 13 fois 1/3 le même poids d'argent. Pour les petites sommes on se servait d'un sicle particulier de 11 grammes 22 environ, de façon à avoir entre l'argent et l'or un rapport qu'on pouvait exprimer en nombres entiers; la mine pesait 45 sicles. Fr. Lenormant et E. Babelon, *Hist. anc.*, t. V, p. 113-114. Une partie des lingots d'argent en circulation dans l'Assyrie venaient de la Syrie, ils étaient taillés d'après l'étalon du sicle syrien de 14 grammes 53. La mine syrienne pesait 50 de ces sicles; 15 sicles valaient 2 sicles d'or du système chaldéo-babylonien. Les documents assyriens appellent la mine syrienne, mine de Karkemis. Fr. Lenormant, et E. Babelon. *Hist. anc.*, t. V. p. 114-115; Fr. Lenormant, *La monnaie*, t I, p. 112, 114. Les métaux servant de paiement en Assyrie étaient non pas divisés sous forme d'anneaux comme en Égypte, mais sous forme de lingots ovoïdes. Fr. Lenormant, *La monnaie*, p. 113.

IV. VALEUR DE LA MONNAIE PESÉE CHEZ LES HÉBREUX. — Les mots qui désignent la monnaie pesée chez les Hébreux sont, ainsi que nous l'avons indiqué, le *talent*, qui est seulement une valeur de compte ainsi que la *mine;* les monnaies usuelles sont le sicle, le *béqa'* et le *gérah*. Les Septante donnent pour équivalent au sicle le didrachme grec, au *béqa'* ou demi-sicle la drachme, et au *gérah* l'obole. Exod., XXI, 32; XXX, 13; XXXVIII, 26 (hébreu); Lev., V, 15; XXVII, 25; Num., III, 47, 50; XVIII, 16.

Après la sortie d'Égypte et la construction de l'arche, les prêtres gardèrent près du sanctuaire un étalon du sicle, *séqel haqqôdéš*, Septante : δίδραχμον ου σταθμίον το ἅγιον; Vulgate : *pondus, mensura, siclus sanctuarii*. Lev., V, 15, XXVII, 25, 47, 50; XVIII, 16, et, par anachronisme, *siclus juxta mensuram templi*. Exod. XXX, 13. Le sicle était divisé en 20 *gérah*. Exod., XXX, 13; XXXVIII, 25; Lev., V, 15; XXVII, 25; Num., III, 47, 50; XVIII, 16.

Lorsque le Temple fut construit, l'étalon sacré y fut conservé. I Par., XXIII, 29. Nous ignorons la forme de cet étalon. Les divisions et les multiples du sicle restèrent les mêmes. Il en est question dans un texte très obscur d'Ézéchiel, XLV, 12. L'hébreu et la Vulgate rapportent ainsi ce verset: « Le sicle vaut 20 gérah (*oboli*); 20 sicle, et vingt-cinq sicles et quinze sicles font une mine. » Dans ce calcul, qui paraît étrange, la mine vaut 60 sicles. Les Septante ont la variante suivante : « Que cinq sicles soient cinq et dix sicles dix, » c'est-à-dire pesez juste, et ils ajoutent : « que 50 sicles soient une mine. » La mine, d'après ce calcul, ne vaudrait que 50 sicles. Au temps des rois, il y avait un autre poids appelé le poids royal, II Reg. (Sam.), XIV, 26, littéralement « les pierres du roi », Sept. σίκλος βασιλικός; Vulgate, *pondus publicum*, mais on ne voit pas qu'il ait servi à peser l'argent. Les prêtres devaient exercer un contrôle sur le poids des monnaies. Il est aussi question d'un scribe royal, *sôfér ham-mélek*, Septante : γραμματεὺς τοῦ βασιλέως, qui assiste le délégué du grand-prêtre dans la levée des troncs du Temple. IV (II) Reg., XII, 9-12; II Par., XXIV, 8. Ce personnage devait jouer un rôle semblable à celui que jouent les scribes égyptiens figurés sur les monuments qui représentent des pesées de monnaie ou à celui dont il est parlé sur le poids d'Abydos en forme de lion, sur la base duquel on lit l'inscription araméenne suivante: « Contrôlé par devant les conservateurs de l'argent. » De Vogüé, *Revue archéol.*, 1862, t. I, p. 30; *Corpus inscript. semitic.*, pars IIa, t. I, 1889, p. 101. Les Hébreux se servaient du système chaldéo-babylonien, car sans cela le commerce leur eût été impossible avec les peuples qui les environnaient et qui tous s'en servaient eux-mêmes.

II. LA MONNAIE FRAPPÉE. — *I. SON INVENTION.* — La difficulté qui naissait de l'obligation de peser à chaque fois l'or, l'argent ou le cuivre qui servaient aux échanges donna l'idée de marquer sur les lingots un signe qui en fixerait la valeur. Ce signe ne pouvait être accepté en garantie qu'à la condition qu'il y fût placé par le souverain ou l'État. La monnaie fut donc frappée par les rois et les cités. Aristote, *Politique*, I, III, 14, édit. Didot, t. I, p. 190. Gygès, roi de Lydie, est l'auteur de cette invention. Hérodote, I, 94; G. Radet, *La Lydie au temps des Mermnades*, in-8°, Paris, 1892, p. 158-169; E. Babelon, *Les origines de la monnaie*, p. 215-232. Mais Gygès ne fit qu'estampiller des lingots. Crésus fit de la véritable monnaie et frappa le fameux statère d'or qui avait le poids du sicle babylonien d'or et d'un statère d'argent correspondant au sicle d'argent. B. Head, *Hist. Numorum*, in-8°, Oxford, 1887, p. 546. Darius, fils d'Hystaspe, fut le premier qui frappa des monnaies perses. E. Babelon, *Catalogue des monnaies de la Bibliothèque nationale. Les Perses Achéménides*, in-4°, Paris, 1893, p. II. Le statère d'or portait dans le langage courant le nom de *darique*, la Bible les désigne en hébreu sous celui de *ădarkemôn, darkemôn*, que les Septante traduisent par νομισμα χρύσιον, μνᾶ, et la Vulgate par *solidus* ou *drachma*. Voir DARIQUE, t. II,

col. 1204. Il est question de cette monnaie dans I Esd., VIII, 27; II Esd., VII, 70-71. Le darique et la monnaie de poids un peu supérieur, le sicle d'argent, circulèrent dans la Palestine.

II. MONNAIES AYANT COURS EN JUDÉE SOUS LA DOMINATION GRECQUE. — Quand Alexandre s'empara de la Palestine, il y trouva en circulation la monnaie de Tyr, de Sidon, de Gaza, établie d'après le système phénicien (fig. 315). Le sicle ou statère qui en était l'unité pesait en-



315. — Double sicle de Sidon. — Navire surmonté de ses mâts et entouré d'un grenetis. — ℞. Le roi de Perse dans un char avec son cocher, à gauche.

viron 14 grammes. Le roi de Macédoine essaya d'y introduire le système monétaire attique, mais ses successeurs y renoncèrent. Les Ptolémées rétablirent le système phénicien (fig. 316). Head, *Histor. Num.*, p. 711;



316. — Tétradrachme d'or de Ptolémée. — Tête de Ptolémée Ier diadémée, à droite; grenetis. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, M. Aigle sur la foudre.

Hultsch, *Métrologie*, 2e édit., p. 646; R. S. Poole, *British Museum, Catalogue of gr. coins, The Ptolemies*, in-8°, Londres, 1883, p. XXIII-XXIV. Tyr, qui était passée sous la domination des Ptolémées, frappa des monnaies portant au droit l'Hercule syrien (fig. 317). Sidon, Ptolé-



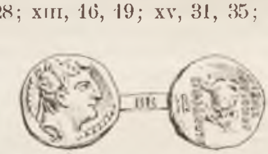
317. — Tétradrachme d'or de Tyr. — Tête de l'Hercule syrien lauré, à droite. — ℞. Aigle à gauche sur un gouvernail, portant une palme sur l'épaule gauche. ΤΥΡΟΥ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΣΥΛΟΥ. Dans le champ, date B et une massue.

maïde, Gaza, Joppé furent les monnaies royales où se fournirent les Juifs. E. Babelon, *Catal. des monnaies de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie*, p. CLIV-CXCIV, 48-52, 218-220, 228-247, 290-294. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 1, indique le total du tribut payé par Onias II à Ptolémée III Évergète, il se montait à vingt talents d'argent, soit 120 000 drachmes. Dans le système ptolémaïque l'or valait 12 fois 1/2 l'argent; 8 drachmes d'or équivalaient à une mine ou à 100 drachmes d'argent. Hulstch, *Métrologie*, 2e édit., p. 646. La drachme d'or valait donc environ 1 125 francs, III Mach., I, 4; la drachme d'argent valait environ 0f 90, le talent 5 450 francs, soit 109 000 francs pour vingt talents. III Mach., III, 28. Le revenu total des possessions asiatiques des Ptolémées montait à 8 000 talents, soit à 43 millions 800 000 francs. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 4. Le sicle ptolémaïque étant équivalent au statère ou didrachme, terme par lequel les Grecs désignèrent le tétradrachme lorsque le didrachme ne fut plus en usage, on comprend pourquoi les Septante traduisirent dans le Pentateuque le mot sicle par didrachme alors que tétradrachme serait plus exact. (Ce dernier terme ne se trouve que dans Job, XLII, 11). De même le mot *béqaʿ* est traduit par δραχμή. Gen., XXIV, 22; Exod., XXXVIII, 26; Sept., XXXIV, 2. Lorsque la Palestine devint province de la Syrie en 198 avant J.-C., les Séleucides, à côté des monnaies du système attique, adoptèrent bientôt celles du système phénicien qui furent frappées à Antioche, à Sidon, à Tyr, à Ptolémaïde, à Ascalon, et dans d'autres cités. Cf. F. Babelon, *Les rois de Syrie*, p. CLXXXIII; P. Gardner, *British Museum, Catalogue of greek coins, The Seleucid Kings of Syria*, in-8°,



318. — Demi-chalque d'Antiochus Sidètes. — Fleur de lotus sur sa tige. Grenetis. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ. Ancre.

Londres, 1878; B. Head, *Historia numor.*, p. 637. Antiochus III fit remise aux Juifs d'une partie des impôts et donna 20 000 drachmes pour le service du Temple, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3. Sous Antiochus IV Épiphane, Jason, pour obtenir le souverain sacerdoce de ce prince, lui offrit 440 talents d'argent et lui en promit 150 autres s'il obtenait la permission d'établir un gymnase et une éphébie et d'inscrire les habitants de Jérusalem parmi les citoyens d'Antioche. Cette somme ne fut payée que trois ans après. II Mach., IV, 8-9, 24. L'envoyé de Jason, Ménélas, surenchérit et obtint le souverain sacerdoce pour 300 talents d'argent de plus. D'autres sommes sont mentionnées en talents d'argent, I Mach., XI, 28; XIII, 16, 19; XV, 31, 35; II Mach., VIII,



319. — Monnaie d'Antiochus Gryphus. — Tête diadémée d'Antiochus Gryphus à droite. Grenetis. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ. Rose avec deux boutons sur sa tige.

10, 11; en talents d'or et d'argent, II Mach., III, 11; en drachmes d'argent. II Mach., IV, 19. Dans ce passage, la Vulgate met des didrachmes. Judas Machabée lorsqu'il demanda au Temple un sacrifice expiatoire pour les morts, envoya une somme en drachmes d'argent. II Mach., XII, 43. Sous Antiochus VII Sidètes, des demi-chalques furent frappées à Jérusalem. Elles portent au droit une fleur de lotus et au revers le nom d'Antiochus. Elles sont datées des années 181-182 de l'ère des Séleucides, 131-132 av. J.-C. E. Babelon, *Les rois de Syrie*, p. CXLIII, p. 151, n. 1166-1167, pl. XXII, n. 1 (fig. 318). Antiochus VIII Gryphus frappa également à Jérusalem des monnaies de bronze à la fleur de lotus. Le Cabinet des médailles possède une pièce de deux leptes de cette frappe. E. Babelon, *Les rois de Syrie*, p. CXLIII, 188, n° 1448, pl. XXV, fig. 15 (fig. 319).

III. LA MONNAIE FRAPPÉE DES MACHABÉES. — Le droit

de frapper monnaie fut toujours considéré comme un droit régalien. Les rois de Syrie autorisèrent cependant certaines villes, auxquelles ils concédaient en même temps le titre de villes libres, à frapper de la monnaie. E. Babelon, *Catalogue des monnaies de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie,* in-4°, Paris, 1890, p. CXI. En 143-142 av. J.-C., Antiochus VII Sidetes accorda ce droit à Simon Machabée. « Je te permets, dit-il, de frapper de la monnaie à ton coin, dans ton pays. » En même temps il proclamait Jérusalem ville libre et sacrée. I Mach., XV, 6-7. Les anciens numismates depuis Eckhel jusqu'à Madden ont attribué à Simon Machabée un certain nombre de monnaies d'argent et de bronze qui furent trouvées surtout dans deux cachettes à Jérusalem et à Jéricho, Th. Reinach, *Les monnaies juives,* in-16, Paris, 1888, p. 20, 45-49, suivi en cela par d'autres, notamment par E. Babelon, *Les rois de Syrie,* p. CXLIV, ont combattu cette opinion et ont reporté ces monnaies à l'époque de la première révolte juive contre les Romains, c'est-à-dire au temps de Vespasien. Leur principal argument était la présence de monnaies d'argent. Le monnayage de l'argent, disaient-ils, était réservé aux rois de Syrie; ceux-ci n'ont jamais accordé aux cités libres que le droit de frapper des monnaies de bronze. Cela est vrai pour les villes qui continuaient à faire partie du royaume de Syrie, mais aucun texte ne prouve qu'il ne pouvait en être autrement des États indépendants. Dans la traduction anglaise de son livre qui a pour titre *The Jewish Coins,* in-16, Londres, 1903, p. 9-15, M. Th. Reinach est complètement revenu sur sa première opinion et attribue, comme Madden et ses prédécesseurs, les monnaies dont il s'agit à Simon. Il donne pour raisons, le poids des sicles, qui est de 14 grammes, c'est-à-dire qui ont le poids tyrien en usage au temps des Machabées et qui ne l'était plus au temps de Vespasien; le caractère des inscriptions qui sont en lettres dites samaritaines ou phéniciennes; enfin le fait qu'on a trouvé des monnaies de cinq années et que la révolte du temps de Vespasien n'a duré que quatre ans. Il serait du reste extraordinaire que Simon n'eût pas usé du droit de monnayage et, si ces monnaies ne sont pas de lui, on n'en possède aucune. Ces monnaies portent au droit une coupe avec l'inscription hébraïque en caractères dits samaritains : « Sicle ou demi-sicle d'Israël, » au revers un lys à trois fleurs avec l'inscription : « Jérusalem la Sainte. » Au-dessus de la coupe au droit est marquée l'année par un *š*, initiale du mot *šenat*, année, et le chiffre à partir de l'an 143-142, ère de la liberté. L'inscription : « Jérusalem la Sainte » (fig. 320-321), rappelle celle de Tyr, Τύρου ἱερᾶς. On



320. — Sicle de on Machabée. — שקל ישראל (en caractères phéniciens); « sicle d'Israël. » Coupe surmontée de א ; grenetis. — ℟. ירושלים קדשה; « Jérusalem la sainte; » lys fleuri; grenetis.

possède des sicles des années 1 à 5 et des demi-sicles des quatre premières années. Il existe des monnaies de bronze absolument semblables aux monnaies d'argent. Madden, p. 65-71. — Le premier prince asmonéen dont le nom figure sur les monnaies est Jean Hyrcan I[er] (135-106 avant J.-C.). On ne possède de lui, comme de ses successeurs du reste, que des pièces de bronze. Celles qu'on considère comme les plus anciennes portent au droit l'inscription « Jean le grand-prêtre et la communauté des Juifs », et au-dessus la lettre A. Madden, p. 76, y voit l'initiale d'Alexandre II Zebina, roi de Syrie et suzerain de la Judée. Ce peut être aussi le



321. — Demi-sicle de Simon Machabée. — חצי השקל; « demi-sicle. » — Revers semblable à celui de la fig. 320.

chiffre 1, date de l'année. Le sens du mot *ḥébér* est très controversé. Certains numismatistes lui donnent le sens de γερουσία, conseil des anciens. Madden, p. 77. D'autres au contraire, et c'est le plus vraisemblable, traduisent ce mot par : communauté. Ce serait alors l'équivalent du grec κοινόν ou πολίτωμα. Cf. II Mach., XII, 7; *Corpus inscr. græc.,* t. III, n. 5361; E. Nestle, dans la *Zeitschrift für die Alttestam. Wissenschaft,* 1895, p. 288-290. Voir JEAN HYRCAN, t. III, fig. 211, col. 1155. Les monnaies suivantes portent au droit la même inscription sans la lettre A. Madden, p. 78-79. Enfin d'autres donnent à Jean le titre de *Roš ḥébér,* prince de la communauté, ce qui équivaut au grec ἐθνάρχης. Madden, p. 80 (fig. 322). Voir ETHNARQUE, t. II, col. 2033. Le type du



322. — Monnaie de Jean Hyrcan. — יהוכנן הכהן הגדל ראש חבר היה[וד]ים. « Jehokanan le grand-prêtre, chef de la communauté des Juifs, » dans une couronne de laurier ou d'olivier. — ℟. Deux cornes d'abondance et une tête de pavot.

revers, les deux cornes d'abondance, figure d'abord sur les monnaies des rois d'Égypte, en particulier sur celles d'Arsinoé, femme de Ptolémée Philadelphe, et les rois de Syrie l'adoptèrent, probablement à l'occasion d'un mariage avec une princesse égyptienne. Jean Hyrcan l'emprunta à Alexandre II Zebina. Mionnet, t. V, p. 83, n. 730-731; E. Babelon, *Les rois de Syrie,* p. CXVIII, CLII. — Le successeur de Jean Hyrcan, Aristobule (105-104), frappa des monnaies du même type que les précédentes seul le nom change. Sur ces monnaies il prend le nom juif de Judas. Madden, p. 82. Voir MACHABÉES, fig. 457, col. 483. — Les monnaies d'Alexandre Jannée (104-78) sont très nombreuses. Elles peuvent se ranger sous quatre types :

1° Les monnaies à la fleur. Ces monnaies portent au droit une fleur entr'ouverte (fig. 323) ou une palme avec



323. — Monnaie d'Alexandre Jannée. — יהונתן המלך. « Jonathan le roi. » Fleur épanouie. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Ancre à deux traverses entourée d'un cercle.

l'inscription hébraïque : « Jonathan le roi, » entourée d'un grenetis, au revers l'inscription grecque : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ avec une ancre dont la partie supérieure a deux traverses. L'inscription grecque manque sur le revers de celles qui ont au droit une palme (fig. 324). La frappe de ces monnaies fut probablement une des causes du conflit avec les pharisiens.

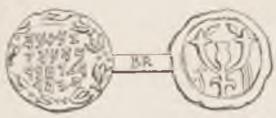
Voir Machabées, t. ix, col. 484. La fleur du droit ressemble à celle du revers de quelques petits bronzes



324. — Autre monnaie d'Alexandre Jannée. « Jonathan, le roi; » palme. — ℟. Corne d'abondance; grenetis.

d'Antiochus VIII Épiphane surnommé Gryphus. Babelon, *Les rois de Syrie,* p. 188, n. 1448.

2° Le second groupe est celui des monnaies au type sacerdotal, sur lesquelles Alexandre a ajouté au droit la



325. — Autre monnaie d'Alexandre Jannée. — יונתן כהן גדל וחבר היהד. « Jonathan le grand-prêtre et la communauté des Juifs. » Couronne de laurier. — ℟. Deux cornes d'abondance.

mention de son titre royal [ΒΑΣΙΛΕ[ΩΣ] ou de son nom grec [Α]ΛΕΞΑ. Madden, p. 86-87. Voir Machabées, t. iv, col. 485, fig. 159.

3° Le troisième type porte simplemennt l'inscription sacerdotale au droit : « Jonathan le grand prêtre et la communauté des Juifs. » Madden, p. 88 (fig. 325). Sur



326. — Autre monnaie d'Alexandre Jannée. — Même inscription avec la variante יהונתן. — ℟. Même revers avec grenetis.

quelques-unes le mot Jonathan est écrit *Yehonaṭan*. Madden, p. 88 (fig. 326). Ces monnaies datent de la réconciliation d'Alexandre avec les pharisiens.

4° Le quatrième type présente au droit les mots hébreux « Jonathan le roi » dont les lettres sont placées dans les espaces intermédiaires des rayons d'une étoile à huit branches, au revers se trouve l'inscription ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ autour d'une ancre et entourée d'un grenetis. Madden, p. 90. Ce type date de la fin du règne et fut continué par Alexandra (fig. 327). Voir Machabées,



327. — Monnaie d'Alexandra. — ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΑΛΕΞΑΝ[ΔΡΑΣ]; ancre; grenetis. — ℟. Étoile à huit branches.

t. iv, fig. 160, col. 485. Madden, p. 91-92. On attribue à Jean Hyrcan II une monnaie du même type, à cause des lettres [Β]ΑΣΙΛΕΩΣ qui se trouvent au droit, mais l'attribution est fort douteuse. C'est peut-être une monnaie d'Aristobule I[er]. Madden, p. 92-93.

D'autres monnaies reproduites par Madden, p. 96-99, ne peuvent être classées avec certitude. Elles appartiennent probablement à la période qui s'est écoulée entre Alexandre Jannée et Antigone (78-40). Les monnaies d'Antigone, fils d'Aristobule II (40-37), sont très nombreuses. Un des types porte au droit une fleur de la tige de laquelle sort à droite un bourgeon et à gauche une feuille, au revers une palme au milieu de la légende : « *Mattatiah* le grand-prêtre et la communauté des Juifs. » Madden, p. 100, n. 1. Cette monnaie est absolument identique, sauf le nom, à celle qui est attribuée à Jean Hyrcan II et dont nous avons parlé plus haut. D'autres monnaies avec des types divers portent au droit les mots ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ et au revers la légende hébraïque : « Mattathias le grand-prêtre et la communauté des Juifs. » Quelques-



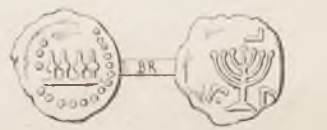
328. — Monnaie d'Antigone. — [ΒΑΣΙΛ]ΕΩΣ ΑΝΤΙΓ[ΟΝΟΥ]. Autour, une couronne. — ℟. מתתיה כהן גדל חבר יה. « Mathathia le grand-prêtre et la communauté des Juifs. » Deux cornes d'abondance entre les deux שא. « An 1. »

unes portent les dates des années 1 et 2. Madden, p. 100-102 (fig. 328-329). On attribue aussi à Antigone des monnaies portant au droit divers types dont le sens est très discuté, les uns y voient la table des pains de proposition, d'autres quatre arbres plantés parallèlement ; au revers, le chandelier à sept branches. Madden, p. 102 (fig. 330).



329. — Autre monnaie d'Antigone. — [ΒΑΣΙΛ]ΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ autour d'une couronne. — ℟. Même légende autour de deux cornes d'abondance.

A la dynastie asmonéenne succéda celle des princes



330. — Monnaie attribuée à Antigone. — Arbres en ligne ; grenetis. — ℟. Chandelier à sept branches.

iduméens, Hérode le Grand et ses descendants. — 1° Il semblerait, d'après l'immense richesse d'Hérode I[er], qu'il ait dû frapper de nombreuses monnaies. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, viii, 1, cf. Zonaras, v, 16, dit qu'il laissa à sa sœur Salomé cinq cent mille pièces d'argent frappé, ἀργυρίου ἐπισήμου, et qu'il donna à César dix millions d'argent frappé et à d'autres cinq millions. Mais cet argent devait être en monnaie romaine, car la frappe de l'or était interdite d'une manière générale dans les contrées soumises à Rome, et rares



331. — Monnaie d'Hérode I[er]. — ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ. Casque à jugulaires; dans le champ Γ. ΤΡ. — ℟. Bouclier macédonien dans un disque à rayons; grenetis.

étaient les villes autorisées à la frappe de l'argent. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité,* t. ii; Madden,

p. 107. C'est ce qui explique pourquoi les monnaies d'Hérode Ier sont toutes de bronze. Ces monnaies ne portent que l'inscription grecque ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ et des emblèmes empruntés aux monnaies grecques ou aux monnaies asmonéennes. Voir Hérode, t. iii, fig. 133, col. 641. Le monogramme qui figure auprès du trépied a la forme du chrisme ⳩ mais il ne doit pas être confondu avec lui. De Saulcy, *Numismatique des Juifs*, p. 128, et Madden, p. 108, y voient très vraisemblablement la marque de la valeur de la pièce ΤΡιᾶς ou ΤΡίχαλκος. D'autres monnaies portent au droit le casque à jugulaires et au revers le bouclier macédonien entouré d'un disque à rayons (fig. 331), ou au droit un caducée et au revers une grenade avec des feuilles (fig. 332), ou encore



332. — Autre monnaie d'Hérode Ier. Même inscription. Caducée. — ℞. Grenade.

au droit un trépied surmonté d'offrandes (fig. 333). Les monnaies au type asmonéen, c'est-à-dire à l'ancre et à la



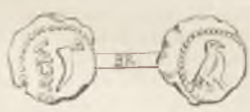
333. — Autre monnaie d'Hérode Ier. — Trépied entre deux palmes. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ, couronne entourant une sorte de croix. Grenetis.

double corne d'abondance, sont plus petites (fig. 334). Une petite monnaie d'Hérode porte au revers un aigle debout



334. — Autre monnaie d'Hérode Ier. Même inscription. — Ancre à deux traverses. Grenetis. — ℞. Double corne d'abondance. Grenetis.

à droite. M. de Saulcy, *Numismatique des Juifs*, p. 131, y voit une allusion à l'aigle d'or qu'Hérode avait fait pla-

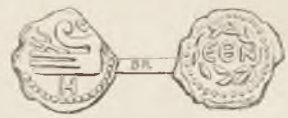


335. — Autre monnaie d'Hérode Ier. — ΒΑΣΙΛ[ΕΩΣ]. Δ. Corne d'abondance. — ℞. Aigle. Grenetis.

cer au-dessus de la grande porte du Temple (fig. 335). Pour toutes les monnaies d'Hérode, voir Madden, p. 107-114.

2° Les monnaies d'Archélaus (4 avant J.-C.-6 après J.-C.) sont reconnaissables au titre d'ethnarque que lui donna Auguste. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, ii, 4; *Bell. jud.*, II, vi, 3. Voir Archélaus, t. i, fig. 247, col. 924. Ces monnaies portent au droit une ancre, une proue de navire, une double corne d'abondance, une grappe de raisins; au revers, un navire à cinq rames, un casque à panache et à jugulaires, une branche d'olivier ou de chêne (fig. 336-337). Madden, p. 115-118.

3° Hérode Antipas (4 avant J.-C.-40 après J.-C.) porte sur ses monnaies le titre de tétrarque. Au droit est une branche de palmier et le nom d'Hérode; au revers, une



336. — Monnaie d'Archélaüs. — Proue de navire portant un trident. Dans le champ H. Grenetis. — ℞. ΕΘΝ[ΑΡΧΗΣ], entouré d'une couronne de laurier. Grenetis.

couronne entourant tantôt le nom de Tibériade, voir Hérode 3 Antipas, t. iii, fig. 135, col. 648, tantôt le nom de



337. — Autre monnaie d'Archélaüs. — ΗΡΩ. Double corne d'abondance portant une rangée d'arbres. — ℞. ΕΘΝΑ[ΡΧΗΣ] N. Navire armé de rames.

Caius Cæsar Germanicus, c'est-à-dire de Caligula (fig. 338). Le palmier est probablement la *Canna communis* qui



338. — Monnaie d'Hérode Antipas. — ΗΡΩΔΗΣ ΤΕΤΡΑΡΧΗΣ. Palme. — ℞. ΓΑΙΩ ΚΑΙΣΑΡΙ ΓΕΡΜΑΝ[ΙΚΩ]. — Couronne de laurier. L. ΜΓ. Grenetis.

poussait auprès du lac de Génésareth ou de Tibériade. Josèphe, *Bell. jud.*, III, x, 8. Les monnaies qui portent le nom de Tiberias sont datées des années 33, 34 et 37 du règne d'Antipas, c'est-à-dire de 29-30, 30-31 et 33-34 après J.-C. Celles qui portent le nom de Caligula sont datées des années 43 et 44, 39-41 après J.-C. Madden, p. 118-122.

4° Les monnaies d'Hérode Philippe II (4 av. J.-C.-34 ap. J.-C.) lui donnent le titre de tétrarque. Elles portent au droit la tête à droite d'Auguste ou de Tibère et, au revers, un temple tétrastyle entre les colonnes duquel est inscrite l'année de la frappe (fig. 339). L'effigie impé-



339. — Monnaie d'Hérode Philippe II. — ΚΑ[Ι]CΑΡΙ [ΣΕΒ]ΑCΤΩ. Tête d'Auguste laurée, à droite. — ℞. ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΤΕΤ[ΡΑΡΧΟΥ]. Temple tétrastyle. Entre les colonnes L.I.B an 12.

riale était une grave infraction à la loi de Moïse. Ces monnaies sont datées des années 12, 16, 19, 33 et 37, qui correspondent à 8, 11, 14, 28, 32 après J.-C. Madden, p. 125-126.

Les monnaies d'Hérode Agrippa Ier (37-44 après J.-C.) sont de deux types différents. Les unes portent au droit un parasol avec le nom d'Agrippa et au revers trois épis de blé sortant d'une tige. Elles sont datées de l'année 5 du règne d'Agrippa, c'est-à-dire 40-41 après J.-C. D'autres ont été publiées avec les chiffres des années 7-9, mais

elles sont douteuses. Voir Hérode Agrippa Ier, t. iii, fig. 139, col. 651. D'autres monnaies portent au droit la tête d'Agrippa Ier et au revers le nom de la ville de Césarée ou au droit la tête de Caligula et au revers un quadrige, une Victoire, le nom de Césarée et celui d'Agrippa. Sous Claude, elles portent au droit le nom d'Agrippa avec le titre de ΦΙΛΟΚΑΙΣΑΡ et, au revers, deux mains entrelacées avec une inscription dont la lecture a été très discutée, mais qui est une allusion à l'alliance conclue avec les Romains. On trouve enfin des monnaies ayant au droit la tête d'Agrippa Ier et au revers



340. — Monnaie d'Agrippa Ier. — ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΣ ΑΓΡΙΠΠΑΣ ΦΙΛΟΚΑΙΣΑΡ. Agrippa Ier diadémé à droite. — ℞. ΚΑΙΣΑΡΙΑ Η ΠΡΟΣ [ΣΕΒΑΣΤΩ] ΛΙΜΕΝΙ. Figure de femme à gauche, tenant de la main droite un gouvernail et de la main gauche une corne d'abondance.

le nom d'Agrippa II, avec la date de l'an 2 d'Agrippa Ier (38 après J.-C.), Madden, p. 133-139.

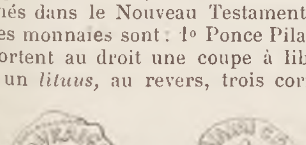
Agrippa II frappa également des monnaies sans le nom d'un empereur, voir Agrippa II, t. i, fig. 49, col. 287; mais la plupart d'entre elles ont au droit le buste d'un César, Néron, Vespasien, Titus et Domitien, au revers figurent la Victoire écrivant, portant une corne d'abondance, une couronne ou des palmes, un palmier, une couronne, deux cornes d'abondance, avec le nom d'Agrippa et la reproduction de jeux impériaux (fig. 340-



341. — Autre monnaie d'Agrippa II. — ΝΕΡΩΝ ΚΑΙ[ΣΑΡ]. Tête de Néron lauré à droite. — ℞. ΕΠΙ-ΒΑΣΙΛΕ[ΩΣ]-ΑΓΡΙΠΠ[ΟΥ]-ΝΕΡΩ-ΝΙΕ. Couronne d'olivier.

341). Ces monnaies sont parfois datées, mais on ne sait pas exactement d'après quelle ère. Madden, p. 144-179.

IV. Monnaies des procurateurs de Judée. — Les procurateurs romains de Judée frappèrent, pour l'usage du pays, des monnaies de cuivre, sur lesquelles, par respect, pour la loi mosaïque, ils s'abstinrent avec soin de mettre le buste impérial. Les seuls emblèmes qu'on y trouve sont des épis, des palmiers, des cornes d'abondance, des couronnes, des vases, des feuilles de vigne, un bâton augural ou *lituus,* des boucliers. Les procurateurs nommés dans le Nouveau Testament dont nous possédons les monnaies sont: 1° Ponce Pilate, dont les monnaies portent au droit une coupe à libation, *simpulum,* ou un *lituus,* au revers, trois cornes d'abon-



342. — Monnaie de Ponce-Pilate. — ΤΙΒΕΡΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΟΣ L. ΙϚ «an 16» (29-30 ap. J.-C). *Simpulum.* — ℞. ΙΟΥΛΙΑ ΚΑΙΣΑΡΟΣ. Trois épis liés ensemble.

dance liées entre elles ou une couronne (elles sont datées des années 16, 17 et 18 de Tibère (30-31 après J.-C.) (fig. 342); Madden, p. 182-183); 2° Claudius Felix (fig. 343). Madden, p. 184-185. Une de ces monnaies porte la date de l'an 14 de Claude (54-55 après J.-C.). Une autre porte le nom de Néron. On n'a aucune monnaie de Festus. — Pour les monnaies des procurateurs, cf. Madden, p. 170-189.

V. Les monnaies des deux révoltes juives. — En mai 66 après J.-C., les Juifs se révoltèrent contre Rome. La révolte se termina par la prise de Jérusalem et la destruction du Temple par Titus en 70. Une seconde fois, à la fin du règne de Trajan, une insurrection éclata dans les colonies juives de Mésopotamie, de Cypre,



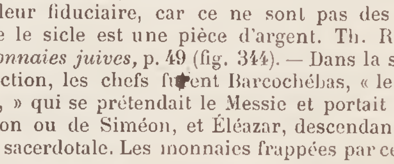
343. — Monnaie de Claudius Félix. — ΝΕΡΩ ΚΛΑΥ[ΔΙΟΣ]. ΚΑΙΣΑΡ. Au centre deux boucliers et deux javelots croisés. — ℞. Palmier: au-dessus ΒΡΙΤ[ΑΝΝ]ΚΟΣ], au-dessous ΚΑΙ[ΣΑΡ], à droite et à gauche L.ΙΔ «an 14» (54-55 ap. J.-C.).

d'Égypte et de Cyrénaïque. — Les Juifs de Palestine se révoltèrent à leur tour sous Hadrien, en 133. Il est difficile de classer certaines monnaies de cette période et de savoir si elles appartiennent à la première ou à la seconde révolte. On peut attribuer à la première certaines monnaies de bronze qui ont pour type un vase à anse avec ou sans couvercle, l'*étrog* et les deux *lûbab,* c'est-à-dire le cédrat et les rameaux que les Juifs portaient dans la fête des tabernacles, ou encore un palmier entre deux corbeilles de fruits ou une coupe. Ces monnaies ont pour légende uniforme les mots: «Déli-



344. — שנת ארבע רביע. «Quatrième année; un quart.» Deux corbeilles remplies de branches. — ℞. לגאלת ציון. «La rédemption de Sion.» Éthrog.

vrance de Sion,» et la date en toutes lettres de l'an 4: ce serait alors celles du siège de Jérusalem; enfin l'indication de la valeur un 1/2 sicle ou 1/4 de sicle. Ces monnaies paraissent, en effet, des monnaies obsidionales, ayant une valeur fiduciaire, car ce ne sont pas des sicles, puisque le sicle est une pièce d'argent. Th. Reinach. *Les monnaies juives,* p. 49 (fig. 344). — Dans la seconde insurrection, les chefs furent Barcochébas, «le fils de l'Étoile,» qui se prétendait le Messie et portait le nom de Simon ou de Siméon, et Éléazar, descendant d'une famille sacerdotale. Les monnaies frappées par ces deux



345. — אלעזר הכוהן. «Eléazar le prêtre.» Vase à anse. Dans le champ une palme. — ℞. שנת אחת לגאלת ישר. «Première année de la rédemption d'Israël.» Grappe de raisin.

chefs des insurgés sont de valeurs et de types très divers. On peut les ranger dans les catégories suivantes:

1° Deniers ou drachmes et tétradrachmes de l'année 1 de la délivrance d'Israël: — *a*) Deniers ou drachmes avec le nom d'Éléazar le prêtre (fig. 345); — *b*) Tétradrachmes

avec la légende « Jérusalem » autour de la porte du Temple (fig. 346).

2° Les deniers ou drachmes et les tétradrachmes de la seconde année : — *a*) Deniers ou drachmes avec le nom



46. — ירושלם. « Jérusalem.» Temple tétrastyle. Au milieu signe conventionnel de la Belle Porte. — ℟. שנת אחת לגאלת ירושלם. « Première année de la rédemption d'Israël. » Éthrog ; loulab.

de Simon ou Siméon, avec une couronne ou une grappe de raisins. Les types du revers peuvent être rangés en quatre groupes : l'aiguière surmontée d'une branche d'olivier, la lyre à trois cordes, deux trompettes, une branche de palmier. — *b*) Tétradrachmes avec la légende au droit « Jérusalem ». — *c*) Tétradrachmes avec la légende « Siméon ».



348. — IMP[EPATOR] T[ITUS] CAES[AR] VESP[ASIANUS] AVG[USTUS] P[ONTIFEX] M[AXIMUS] TR[IBUNITIAE] P[OTESTATIS] P[ATER PATRIAE] CO[N]S[UL] VIII. Tête de Titus laurée à gauche. — ℟. IVD[AEA] CAP[TA]. Palmier. A gauche, une Juive assise sur une cuirasse ; à droite un Juif debout, les mains derrière le dos, tournant sa tête à gauche ; devant lui un casque et un bouclier. Dans le champ S[ENATUS] C[ONSULTO].

3° Monnaies non datées avec la légende « Délivrance de Jérusalem ». — *a*) Deniers ou drachmes de Siméon. — *b*) Tétradrachmes de Siméon. Parmi cette grande variété de pièces, quelques-unes sont des monnaies frappées à nouveau où l'on voit encore la trace du type premier. Telle est, par exemple, une drachme du British Museum. C'était originairement une monnaie de Césarée de Cappadoce. On y lit encore au revers les lettres AYTOKP. KAIC, et au droit ΔΗ|ΜΑΡΧ. La pièce a été retournée. Cf. Wroth's, *Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia*, in-8°, Londres, 1899, p. 54. Madden, p. 234-238 (fig. 347). Les monnaies de bronze sont également datées des deux années. Celles de la pre-



347. — שמעון. « Siméon.» Grappe de raisin. — ℟. להרות ירושלם. « La délivrance de Jérusalem. » Lyre à trois cordes.

mière année portent le nom d'Éléazar ou de Siméon. Madden, p. 198-206, rapporte à tort ces monnaies à un Éléazar de la première révolte et à un Siméon de la même époque. Les monnaies de la seconde année portent le nom de Siméon ou d'Israël au droit, et au revers une grappe de raisins, une feuille de vigne ou une branche de palmier, enfin un certain nombre ne portent pas de date. Ces pièces sont les plus petites des *chalci* et les plus grandes des *dichalci*, c'est-à-dire que la première valait 1/48 de la drachme ou du denier, et la seconde 1/24. L. Hamburger, *Die Silbermünzprägungen während des letzten Aufstandes der Israeliten gegen Rom*, dans la *Zeitschrift für Numismatik*, 1892, p. 240-237 ; Th. Reinach, *Les monnaies juives*, p. 54-67. La classification de Madden, p. 187-246, et souvent ses lectures, doivent être rectifiées d'après le travail de Hamburger. Les monnaies des insurgés furent considérées comme sans valeur. Le Talmud dit qu'elles ne sont pas acceptées pour la seconde dîme. Th. Reinach, *Les monnaies juives*, p. 66-67.

VI. MONNAIES ROMAINES FRAPPÉES A L'OCCASION DES GUERRES ENTRE LES JUIFS. — La défaite des Juifs par Vespasien et Titus fut pour ces empereurs l'occasion de frapper des monnaies commémoratives de leur triomphe. Il en existe en or, en argent et en bronze. Elles portent au droit le buste de l'empereur et au revers deux captifs, un Juif et une Juive à droite et à gauche d'un palmier. La légende est tantôt en latin IVDÆA CAPTA ou DEVICTA (fig. 348), tantôt en grec ΙΟΥΔΑΙΑΣ ΕΑΛΩΚΥΙΑΣ. Ces monnaies ont pour prototype celle que frappa C. Sosius, après la défaite du dernier prince asmonéen Antigone. Cohen, *Monnaies consulaires*, p. 203 ; *Monnaies impériales*, 2e édit., t. I, p. 47 ; Madden, p. 99, n. 3. Une des monnaies de Titus porte au revers IVDÆA NAVALIS, Cohen, *Monnaies impériales*, 2e édit., t. I, p. 365 ; Madden, p. 222, c'est une allusion aux victoires remportées par les Romains sur les pirates juifs de Joppé. Entre les deux insurrections se place le grand bronze de Nerva (96-98) dont le revers présente l'image d'un palmier et la légende FISCI IVDAICI CALVMNIA SVBLATA, suppression des délations du fisc judaïque, par l'abolition de l'impôt du didrachme payé autrefois au Temple de Jérusalem et depuis Domitien à celui de Jupiter Capitolin. Voir CAPITATION, t. II, fig. 68, col. 215. Un bronze d'Hadrien fait allusion à son voyage en Judée qui fut l'occasion de la seconde révolte. Il est date de son troisième consulat, 130 après J.-C., et présente au revers la figure de la Judée entourée de ses enfants offrant un sacrifice à l'empereur, avec cette légende ADVENTVI AVG IVDÆÆ Madden, p. 231, n. 2 (fig. 349). Après la



349. — HADRIANVS AVG[VSTVS] CO[N]S[VL] III. PA[TER] P[ATRIAE]. Buste d'Hadrien barbu, à droite, avec le paludamentum et la cuirasse. — ℟. ADVENTVI AVG[VSTI] IVDAEAE. Hadrien tendant la main droite vers la Judée qui tient de la main droite une patène et de la gauche une boîte. Devant elle un autel avec du feu. De chaque côté de la Judée, un enfant tient une palme. Au bas de l'autel un taureau. En exergue S[ENATUS] C[ONSULTO].

révolte, Hadrien fonda à Jérusalem la colonie d'Ælia Capitolina. On possède toute une série de monnaies de bronze de cette colonie depuis Hadrien jusqu'à Valérien (fig. 350). Madden, p. 249-275.

III. La monnaie dans le Nouveau Testament. — Il est souvent question de monnaie dans le Nouveau Testament. La monnaie d'or est désignée par le mot χρυσός, *aurum*, Matth., x, 9; Jac., v, 3; χρυσιον, Act., III, 6; xx, 33; I Pet., I, 18; la monnaie d'argent par ἄργυρος, *argentum*, Matth., x, 9; Jac., v, 3; ou ἀργύριον, Act., III, 6; xx, 33, I Pet., I, 18. Le mot ἀργύριον désigne aussi la monnaie en général, comme en français l'argent. Matth., xxv, 18, 27; xxviii, 12, 15; Marc., xiv, 11; Luc., ix, 3; xix, 15, 23; xxii, 5; Act., vii, 16; viii, 20.



350. — IMP[ERATORI] | CAES[ARI] | TRAIANO HADRIANO. Buste d'Hadrien lauré, à droite, avec le paludamentum. — ℞. COL[ONIA] AEL[IA] KAPIT[OLINA]. En exergue, COND[ITA]. Deux bœufs attelés à droite. Près d'eux un étendard fiché en terre.

La Vulgate traduit ce mot par *argentum* ou par *pecunia*. Le mot χρῆμα, *pretium*, Act., IV, 37, est aussi traduit par *pecunia*, Act., VIII, 18, 20; XXIV, 26; il en est de même du mot χαλκός qui signifie exactement la monnaie de bronze et que la Vulgate traduit par *pecunia*. Matth., x, 9. Le mot κέρμα, *æs*, est aussi employé pour désigner la monnaie en général. Joa., II, 15. Voir Changeurs de monnaie, t. II, col. 548. De même le mot νόμισμα, *Numisma*. Matth., XXII, 19.

Les termes grecs monétaires employés dans le Nouveau Testament sont : 1° le *didrachme*, double drachme équivalent à un demi-sicle et servant à payer l'impôt au Temple, Matth., XVII, 24; voir Didrachme, t. II, col. 1428; Capitation, col. 217-219.

2° La *drachme*, Luc., XV, 8, pièce valant 1/4 de sicle. Voir Drachme, t. II, col. 1502.

3° Le *statère*, στατήρ, ou tétradrachme. Matth., XVII, 26. En effet, cette pièce représente l'impôt de la capitation pour deux personnes, Jésus et Pierre. Voir Statère. Il y avait en circulation dans la Palestine des statères ou tétradrachmes d'Athènes et aussi d'Antioche. Ces derniers étaient à l'effigie d'Auguste. Madden, p. 295.

4° Le *lepton*, petite pièce de cuivre. Voir Minutum, col. 1108. Les termes romains sont : 1° le denier, δηνάριον, *denarius*, Matth., XVIII, 28, XX, 2, 9, 10, 13; XXII, 19; Marc., VI, 37; XII, 15; XIV, 5; Luc., VII, 41; X, 35; XX, 24; Joa., VI, 7; XII, 5; Apoc., VI, 6. Voir Denier, t. II, col. 1380. Le denier était équivalent à la drachme. On a souvent traduit dans le langage courant le mot ἀργύρια, *argentei*, Matth., XXVI, 15; XXVII, 3, 5, 6, 9; cf. Zacharie, XI, 12, 31. par deniers. Mais le texte ne dit pas de quelle pièce d'argent il s'agit. Nous ne savons donc exactement de quel prix a été payée la trahison de Judas, s'il a reçu des sicles, des tétradrachmes, des didrachmes ou des deniers.

5° L'*as* ou *assarius*, ἀσσάριον, Matth., X, 29. L'as était de bronze et valait au temps de J.-C., 6 à 7 centimes. Voir As, t. I, col. 1051.

6° Le *Dipondius*, ἀσσάρια δύο, Luc., XII, 6, ou double as. Voir Dipondius, t. II, col. 1440.

7° Le *quadrans*, κοδράντης, Marc., XII, 42, quatrième partie de l'as. Voir Quadrans.

8° La monnaie de compte est représentée par le *talent*, Matth., XVIII, 23-35; XXV, 14-30, et la *mine*. Luc., XIX, 13-25. Voir Mine, Talent.

IV. La valeur des monnaies chez les Juifs dans les temps voisins de J.-C. — Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 1, dit que la mine d'or juive valait deux livres romaines 1/2. La livre romaine de 12 onces pesait 327gr45. La mine d'or hébraïque pesait donc 818gr65 environ. Le même historien, *Ant. jud.*, III, VIII, 10, donne au sicle d'argent la valeur de 4 drachmes attiques ou 4 deniers romains. La drachme attique pesait environ 4gr36 et valait environ 0,95 centimes. Le sicle d'argent était donc un tétradrachme pesant environ 17gr40 et valant à peu près 3f50. Les Talmuds donnent toute une série de divisions de monnaies en usage chez les Juifs, mais ce sont presque toutes des monnaies romaines dont les noms sont traduits. Cf. *Talmud de Jérusalem*, traduction Schwab, in-8°, Paris, 1877-1890, t. IX, p. 199-201. L'unité monétaire est le *dinar*, c'est-à-dire le denier. Le *s'éla* vaut 4 dinars, c'est l'équivalent du sicle ou tétradrachme. Le dinar vaut 60 *ma'as*, la *ma'a* vaut 32 *proutas* et plus tard 24, le poids de la prouta étant augmenté. La *mine* est équivalente à 100 *zouz* de Tyr.

V. La monnaie dans les paraboles. — Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est servi plusieurs fois dans les paraboles de termes empruntés au système monétaire. Dans la parabole du serviteur sans pitié pour son débiteur, le serviteur doit 100 talents à son maître qui lui remet sa dette, et il jette en prison sans pitié un débiteur qui lui doit cent deniers. Le maître irrité châtie ce créancier impitoyable. Ainsi le Père céleste traitera ceux qui ne pardonnent pas à leur frère. Matth., XVIII, 28-35. Dans la parabole des vignerons, le denier est le salaire de la journée de travail, image de la récompense donnée par Dieu. Matth., XX, 2. Dans la parabole des talents et dans celle des mines, Matth., XXV, 14-30; Luc., XIX, 11-27, ces sommes représentent les grâces et les dons divers accordés par Dieu et qu'on doit faire fructifier comme un capital. La femme qui possède dix drachmes, qui cherche avec tant de soin celle qu'elle a perdue et se réjouit avec ses voisines lorsqu'elle l'a retrouvée, est l'image du zèle avec lequel le Sauveur cherche à ramener à lui le pécheur égaré, et de la joie qui est au ciel quand il se convertit. Luc., XV, 8-10.

Bibliographie. — C. Cavedoni, *Numismatica Biblica*, in-8°, Modène, 1850. — F. de Saulcy, *Recherches sur la numismatique judaïque*, in-4°, Paris, 1854; *Numismatique de la Terre-Sainte*, in-4°, Paris, 1874. — F. W. Madden, *The Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881. — Th. Reinach, *Les monnaies juives*, in-16, Paris, 1888; *The Jewish Coins*, in-16, Londres, 1903. — G. C. Williamson, *The money of the Bible*, in-16, Londres, 1894. — H. Bœckh, *Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüsse und Masse des Alterthums*, in-8°, Berlin, 1838. — J. Brandis, *Das Münz-Masse- und Gewichtwesen im Vorderasien*, in-8°, Berlin, 1866. — Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1878. — F. Hultsch, *Griechische und Römische Metrologie*, 2e édit. in-8°, Berlin, 1882. — B. Head, *Historia Numorum*, in-8°, Oxford, 1887. — E. Babelon, *Les Origines de la monnaie*, in-18, Paris, 1897.

E. Beurlier.

MONS (NOUVEAU TESTAMENT DE). Voir Françaises (Versions) de la Bible, VI, 6°, t. III, col. 2367-2368.

MONTAGNE (hébreu : *har*, araméen : *ṭûr*, Dan., II, 35, 45; Septante et Nouveau Testament : ὄρος).

I. Nom. — Ce nom s'applique dans la Bible : — 1° A de grandes masses de terre ou de roches plus ou moins isolées et plus ou moins élevées, à des *monts* détachés, comme le Sinaï (*har Sinai*; τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ), Exod., XIX, 11; le Garizim (*har Gerizim*; ὄρος Γαριζίν), Deut., XI, 29; le Nébo (*har Nebô*, ὄρος Ναβαῦ), Deut., XXXII, 49; le Thabor (*har Tâbôr*; ὄρος Θαβώρ), Jud., IV, 6, etc.; — 2° A des *chaînes de montagnes*, comme le Liban (*har hal-Lebânôn*, ὁ Λίβανος), Jud., III, 3; les montagnes de Basan (*har Bâšân*; ὄρος πῖον), Ps. LXVII (hébreu, LXVIII), 16, etc.; — 3° A la *partie montagneuse* d'un pays, ἡ ὀρεινή (sous-entendu χώρα), Gen., XIV, 10; Luc., I, 39; c'est ainsi que Jos., XI, 16, « la montagne d'Israël » (*har Isrâ'êl*; τὸ ὄρος Ἰσραήλ), indique le *highland* de la Pa-

lestine par opposition au *lowland* ou « la plaine » (*šefêlâh;* τὰ ταπεινα); Jos., xv, 48, pour la tribu de Juda, les villes de « la montagne » sont distinguées de celles de « la plaine » (*šefêlâh;* ἡ πεδινή), ℣. 33; de même ailleurs il est question de « la montagne d'Éphraïm » (*har 'Éfrâïm;* τὸ ὄρος τὸ 'Εφραιμ), Jos., xvii, 15; de « la montagne de Nephthali » (*har Naftâli;* τὸ ὄρος τὸ Νεφθαλί), Jos., xx, 7, etc.; — 4° Même à de simples *collines,* comme « le mont Sion » (*har Ṣiyôn;* ὄρος Σιών), IV Reg., xix, 31; Ps. ii, 6; « la montagne des Oliviers » (*har haz-zêtîm;* τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν). Zach., xiv, 4; Matth., xxiv, 3. Les Hébreux avaient pourtant un nom spécial pour désigner « la colline »; c'est *gib'âh,* d'une racine inusitée, mais se rapprochant de mots qui signifient « élevé en forme de bosse », et ce mot, en grec βουνός, est le plus ordinairement employé. En plus d'un endroit *gib'âh* est nettement distingué de *har.* Cf. Ps. cxlviii, 9; Is, ii, 14; liv, 10. La colline représente généralement un monticule aux contours arrondis et dont les pentes se confondent doucement avec le sol environnant; détachée au milieu d'une plaine ou d'un plateau, elle s'appelle « tertre » ou « butte », *têl* en hébreu, *tell* en arabe. Cf. Jos., xi, 13. *Gib'âh* est parfois rendu dans les Septante par θίς, θίνος. Deut., xii, 2; Job, xv, 7. D'autre part, le mot *collis,* dans la Vulgate, rend aussi : *gal,* « monceau, » IV Reg., xix, 25; *bâmâh,* « haut-lieu. » Ps. lxxvii (hébreu, lxxviii), 58. L'hébreu *har* est resté uni à certains noms qu'il accompagnait primitivement, au point de ne former avec eux qu'un seul mot. On trouve ainsi 'Αρμαγεδών, Armagedon, Apoc., xvi, 16, pour *har Megiddô* ou *Mageddo,* « la montagne de Mageddo, » et, dans Marinus de Naplouse (ve siècle), 'Αργαριζόν pour *har Gerizim,* le mont Garizim. Voir Armagédon, t. i, col. 967; Garizim, t. iii, col 106.

II. Montagnes mentionnées dans la Bible. — Voir pour les détails les articles qui concernent chacun de ces noms.

1° Loin de la Palestine.

1. **Montagnes d'Arménie** (hébreu : *hârê 'Arârât;* Septante : τὰ ὄρη τὰ 'Αραράτ), Gen., viii, 4.

2. **Montagnes d'Angé** (mentionnées seulement dans la Vulgate), dans la Cappadoce. Judith, ii, 12.

3. **Montde Séphar** (hébreu : *Sefârâh har haq-qédém;* Septante : Σαφηρα ὄρος ἀνατολῶν), dans l'Arabie. Gen., x, 30.

2° Au sud de la Palestine :

4. **Montagnes de Séir** (hébreu : *har Śê'ir;* Septante : τὰ ὄρη Σηείρ), Gen., xiv, 6; xxxvi, 8, 9, etc., dans l'Idumée, avec lesquelles on peut identifier la **Montagne d'Ésaü** (hébreu : *har 'Ésâv;* Septante : ὄρος 'Ησαῦ) ou de l'Idumée. Abdias, 8, 9, 19, 21.

5. **Mont Hor** (hébreu : *Hôr hâ-hâr;* Septante : Ὥρ τὸ ὄρος). Num., xx, 22, 25, 27, etc.

6. **Mont Sinaï** (hébreu : *har Sinâi;* Septante : τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ). Exod., xix, 11, 18, 20, etc.

7. **Mont Horeb** (hébreu : *har Hôrêb;* Septante : τὸ ὄρος τὸ Χωρήβ). Exod., iii, 1; xxxiii, 6, etc.

8. **Mont Pharan** (hébreu : *har Pâ'rân;* Septante : ὄρος Φαράν). Deut., xxxiii, 2; Hab., iii, 3.

9. **Mont Sépher** (hébreu : *har Śâfér;* Septante : Σαφάρ). Num., xxxiii, 23, 24.

10. **Mont Gadgad** (hébreu : *hôr hag-Gidgâd;* Septante : τὸ ὄρος Γαδγάδ). Num., xxxiii, 32. On lit simplement *hag-Gudgôdâh,* avec *hé* local. Deut., x, 7. Les Septante et la Vulgate, dans le premier passage, ont confondu *hôr,* « caverne, » avec *har,* « montagne. » L'existence de ce mont est donc problématique.

3° A l'est de la Palestine, en allant du sud au nord :

11. **Montagnes d'Abarim** (hébreu : *har* ou *harê hâ 'Abârîm;* Septante : ὄρος ou ὄρη 'Αβαριμ), Num., xxvii, 12; xxxiii, 47, 48, chaîne du pays de Moab, dont les trois sommets principaux sont :

12. **Mont Nébo** (hébreu : *har Nebô* Septante : ὄρος Ναβαῦ). Deut., xxxii, 49; xxxiv, 1

13. **Mont Phasga** (hébreu : *hap-Pisgâh;* Septante : Φασγά). Deut., iii, 17, etc.

14. **Mont Phogor** (hébreu : *hap-Pe'ôr;* Septante : Φογόρ). Num., xxiii, 28.

15. **Montagne de Galaad** (hébreu : *har hag-Gil'âd;* Septante : τὸ ὄρος Γαλαάδ). Gen., xxxi, 21, 23, 25, etc.

16. **Montagne de Basan** (hébreu : *har Basân;* Septante : ὄρος πιόν; Vulgate : *mons pinguis*). Ps. lxvii (héb. lxviii), 16.

4° Au nord de la Palestine :

17. **Montagne du Liban** (hébreu : *har hal-Lebânôn;* Septante : ὁ Λίβανος). Jud., iii, 3, etc.

18. **Montagne de l'Hermon** (hébreu : *har Hermôn;* Septante : 'Αερμών), Deut., iii, 8, etc., appelée aussi **Mont Sion** (hébreu : *har Śi'ôn;* Septante : Σηών), Deut., iv, 48. Un de ses sommets est appelé :

19. **Mont Baalhermon** (hébreu : *har Ba'al Ḥérmôn;* Septante : τὸ ὄρος τὸ 'Αερμών). Jud., iii, 3.

5° Dans la Palestine, du nord au sud :

A. 20. **Montagne de Nephthali** (hébreu : *har Naftâli;* Septante : τὸ ὄρος τὸ Νεφθαλί), Jos., xx, 7, etc.

21. **Mont Thabor** (hébreu : *har Tâbôr;* Septante : ὄρος Θαβώρ), Jud., iv, 6, 12, 14.

B. 22. **Montagne d'Éphraïm** (hébreu : *har 'Éfraïm;* Septante : τὸ ὄρος τὸ Εφραΐμ), Jos., xvii, 15; xix, 50, etc., dont les principaux sommets sont :

23. **Mont Carmel** (hébreu : *har hak-Karmél;* Septante : ὄρος τὸ Καρμήλιον). III Reg., xviii, 19; IV Reg., ii, 25, etc.

24. **Mont Gelboé** (hébreu : *har hag-Gilbôa';* Septante : τὰ ὄρη Γελβουέ). I Reg., xxxi, 8, etc.

25. **Mont de Samarie** (hébreu : *har Šômrôn;* Septante : τὸ ὄρος τὸ Σεμερών). III Reg., xvi, 24.

26. **Mont Hébal** (hébreu : *har 'Êbal;* Septante : ὄρος Γαιβάλ). Deut., xi, 29.

27. **Mont Garizim** (hébreu : *har Gerizim;* Septante : ὄρος Γαριζιν). Deut., xi, 29.

28. **Mont Selmon** (hébreu : *har Ṣalmôn;* Septante : ὄρος Σελμών). Jud., ix, 48.

29. **Mont d'Amalec** (hébreu : *har hâ-'Amâlêqî;* Septante : ὄρος τοῦ 'Αμαλὴκ). Jud., xii, 15.

30. **Mont Gaas** (hébreu : *har Gâ'as;* Septante : τὸ ὄρος Γαάς). Jud., ii, 9.

31. **Mont de Béthel** (hébreu : *har Bêt-'êl;* Septante : τὸ ὄρος Βαιθήλ). Jos., xvi, 1; I Reg., xiii, 2.

32. **Mont de Modin** (Μωδεείν). I Mach., ii, 1.

33. **Mont Séméron** (hébreu : *har Semâraim;* Septante : τὸ ὄρος Σομόρων). I Par., xiii, 4.

C. 34. **Montagne de Juda** (hébreu : *har Yehûdâh;* Septante : ὄρος 'Ιούδα), Jos., xi, 21; xx, 7, etc., dont on mentionne les points suivants :

35. **Mont Éphron** (hébreu : *har-'Êfrôn;* Septante : τὸ ὄρος 'Εφρών). Jos., xv, 9.

36. **Monts de Béther** (hébreu : *hârê Bâtér;* Septante : ὄρη κοιλωμάτων). Cant., ii, 17.

37. **Mont Séir** (hébreu : *har Śê'ir;* Septante : ὄρος 'Ασσάρ). Jos., xv, 10.

38. **Mont Jarim** (hébreu : *har Ye'ârim;* Septante : πόλις 'Ιαριν). Jos., xv, 10.

39. **Mont de Baala** (hébreu : *har hab-Ba'ălâh;* Septante : ὅρια ἐπι λίβα). Jos., xv, 11.

40. **Mont Harès** (hébreu : *har Ḥérés;* Septante : ἐν τῷ ὄρει τῷ ὀστρακώδει). Jud., i, 35.

41. **Mont d'Azot** ('Αζώτου ὄρος). I Mach., ix, 15.

42. **Montagne des Amorrhéens** (hébreu : *har hâ-'Émôri;* Septante : ὄρος 'Αμορραίων), Deut., i, 7, 19, 20, massif méridional de Juda.

D. Collines de Jérusalem :

43. **Mont Sion** (hébreu : *har Ṣiyyôn;* Septante : ὄρος Σιών). IV Reg., xix, 31; Ps. ii, 6.

44. **Mont Moria** (hébreu : *har ham-Môriyâh;* Septante : ὄρος τοῦ 'Αμωρία). II Par., iii, 1.

45. **Mont des Oliviers** (hébreu : *har haz-zêtîm;* Septante : τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν). Zach., xiv, 4; Matth., xxiv, 3; Marc., xi, 1, etc.

16. **Mont de l'Offense** (hébreu : *har ham-mashit;* Septante : τὸ ὄρος τοῦ Μοσθάθ). IV Reg., XXIII, 13.

III. ORIGINE. — Nous n'avons point ici à entrer dans de longs détails sur la formation des montagnes. Rappelons seulement qu'elle se rattache en général à trois causes, qui suffisent pour expliquer l'origine des montagnes bibliques, que nous venons de mentionner. Ces causes sont : 1° Une *déformation* de l'écorce terrestre, produisant une surélévation plus ou moins étendue. La plupart des chaînes montagneuses ont été ainsi produites à différentes époques géologiques, quelques-unes à intervalles successifs, et ont gardé depuis les premiers âges leurs caractères dominants. A cette catégorie appartient le massif du Sinaï, qui remonte aux premières assises continentales et a maintenu sa position suréminente pendant la submersion générale des contrées voisines, aux époques crétacée et tertiaire. — 2° Une *accumulation* de matériaux provenant d'éruptions volcaniques. Les laves vomies par les cratères ont fini par former autour des cônes de projection des amas plus ou moins larges, qui constituent les flancs plus ou moins raides des montagnes. A ce genre appartiennent les monts du Djôlan et du Hauran, à l'est du Jourdain. Le *Djebel Hauran,* avec sa série de cônes volcaniques, correspond aux montagnes de Basan, Ps. LXVII (hébreu LXVIII), 16-17, et ses éruptions ont donné naissance au singulier pays qu'on appelle le Ledjah, l'ancienne Trachonitide. Voir AURAN, t. I, col. 1253; BASAN, t. I, col. 1486; ARGOB 2, t. I, col. 950. — 3° Le morcellement par *érosion* d'un massif de terrain, isolant des parties qui demeurent comme des éminences au-dessus du pays environnant. Cf. A. de Lapparent, *Leçons de géographie physique,* Paris, 1898, p. 708. Il s'agit ici de plateaux que l'action de l'eau a creusés en vallées plus ou moins larges et plus ou moins profondes, de manière à les diviser en hauteurs détachées. Telles sont les montagnes d'Édom et de Moab; tel le massif méridional de la Judée, etc. Cette troisième cause ne peut devenir efficace que s'il s'est produit, au préalable, un abaissement relatif du niveau de base; la production d'une montagne par simple érosion est donc toujours subordonnée à un mouvement du terrain. Elle peut d'ailleurs, en s'appliquant aux structures de la première et de la deuxième classe, en transformer absolument le caractère.

IV. LES MONTAGNES DANS L'ÉCRITURE. — Les termes dont se sert l'Écriture pour désigner les différentes parties de la montagne en font une sorte de personnification : — 1° *Rô's,* « la tête, » le sommet. Gen., VIII, 5; Exod., XIX, 20, etc. — 2° *'Aznôṭ,* « les oreilles, » allusion possible à quelques saillies de la montagne, se retrouve dans le nom d'une ville frontière de la tribu de Nephthali, près du Thabor, c'est-à-dire *Azanot-Thabor.* Jos., XIX, 34. — 3° *Kâṭêf,* « l'épaule, » le côté. Deut., XXXIII, 12; Jos., XV, 8, 10; XVIII, 16. — 4° *Kislôṭ,* « les flancs, » se retrouve également dans le nom d'une ville de la tribu d'Issachar, *Céséleth-Thabor* ou *Casaloth* (hébreu : *Kislôṭ Tâbôr; hak-Kesullôt*). Jos., XIX, 12, 18. — 4° *Yarkâh,* « la cuisse » ou le côté. Jud., XIX, 1, 18; IV Reg., XIX, 23. — 5° Pour « les côtés », on rencontre aussi : *ṣad,* I Reg., XXIII, 26; II Reg., XIII, 34; *ṣêla',* II Reg., XVI, 13. — La Bible parle des sources et torrents des montagnes, Deut., VIII, 7; des métaux qu'elles renferment en leur sein, Deut., VIII, 9; des pierres de construction qu'elles fournissaient, III Reg., V, 15; II Par., II, 2; des arbres, vignes et herbes qui couvraient leurs flancs, II Par., XXVI, 10; des cavernes et sépulcres qui y étaient creusés, Jud., VI, 2; IV Reg., XXIII, 16; des animaux qu'elles abritaient, I Reg., XXVI, 20; Ps. X (hébreu, XI), 2; Ps. CIII (hébreu, CIV), 18, etc.; de l'écho qui s'y fait entendre, Sap., XVII, 18. Les montagnes, comme les autres parties de l'univers, sont appelées à chanter la gloire de Dieu. Is., XLIX, 13; Ps. CXLVIII, 9. Enfin, c'est la solitude des montagnes que Notre-Seigneur choisissait pour s'abîmer dans la prière, Matth., XIV, 23; c'est sur une montagne qu'il promulgua la charte de son royaume, Matth., V, 1; qu'il se transfigura, Matth., XVII, 1; sur une petite colline de Jérusalem qu'il consomma la rédemption du monde, Matth., XXVII, 93; sur le mont des Oliviers qu'il monta au ciel, Act., I, 9, 12. — Pour les montagnes considérées au point de vue du culte des fausses divinités, voir HAUTS-LIEUX, t. III, col. 449. A. LEGENDRE.

MONTANO, MONTANUS. Voir ARIAS MONTANO, t. I, col. 953.

MONTFAUCON (Bernard de), bénédictin, né au château de Soulage dans le diocèse de Narbonne le 13 janvier 1655, mort à Saint-Germain-des-Prés à Paris, le 21 décembre 1741. Après avoir suivi la carrière des armes pendant quelques années il entra au monastère de la Daurade de Toulouse et y revêtit l'habit des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Il fit profession le 13 mai 1676. Après avoir habité les monastères de Sorèze, de Grasse et de Sainte-Croix de Bordeaux, il vint en 1687 à Saint-Germain-des-Prés. De ses nombreux ouvrages, nous n'avons à mentionner que les deux suivants : *La vérité de l'histoire de Judith,* in-12, Paris, 1690; *Hexaplorum Origenis quæ supersunt multis Patribus auctiora quam a Flaminio Nobilio et Joanne Drusio edita fuerunt : ex manuscriptis et ex libris editis eruit et notis illustravit D. Bernardus de Montfaucon,* 2 in-f°, Paris, 1713. — Voir dom Tassin, *Histoire littéraire de la congr. de Saint-Maur,* p. 585; Vanel, *Nécrologe des religieux de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés,* p. 199; Ch. de Lama, *Biblioth. des écrivains de la congr. de S.-Maur* (1882), p. 151; Ém. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins,* 2 in-8°, Paris, 1891. B. HEURTEBIZE.

MOOS (hébreu : *Ma'aṣ,* « colère (?); » Septante : Μαάς), fils aîné de Ram et petit-fils de Jéraméel, de la tribu de Juda. Il eut pour frère Jamin et Achar. I Par., II, 27.

MOPH (hébreu : *Môf*), nom de la ville Memphis dans le texte hébreu. Is., XIX, 13; Jer., II, 16; Ezech. XXX, 13, 16; Ose., IX, 6. Voir MEMPHIS, col. 954.

MOPHIM (hébreu : *Mupim;* Septante : Μαμφιν (?); *Alexandrinas :* 'Οφιμίν), le huitième des fils de Benjamin énumérés dans la Genèse, lorsque Jacob et sa famille se rendirent en Égypte. Gen., XLVI, 21. Son véritable nom est douteux. Il paraît être le même que celui qui est appelé Supham, Num., XXVI, 39; Sepham, I Par., VII, 12; Sephuphan, I Par., VIII, 5. Voir ces divers noms et SUPHAMITES.

MOQUERIE, actes ou paroles par lesquels on témoigne son mépris d'une manière plaisante. La moquerie traite par le ridicule ce qui est attaqué sérieusement par l'imprécation ou l'injure. Voir t. III, col. 853, 878. La moquerie a des noms différents, suivant qu'elle s'adresse à Dieu ou aux hommes.

I. *La moquerie envers Dieu* (hébreu : *lâṣôn,* Septante : ὕβρις). — 1° Le moqueur s'appelle *lêṣ,* mot que les versions rendent par plusieurs termes différents. Septante : λοιμός, ἀκόλαστος, ἀνήκοος, ἄνομος, ἀπαίδευτος, ἄφρων, κακός, ὑπερήφανος; Vulgate : *derisor, detractor, illusor, indoctus, pestilens, stultus.* Se moquer se dit *liṣ* ou *lûṣ,* et *nâ'as,* μυκτηρίζειν, καταγελᾶν, παροξύνειν, ἐκκλίνειν, *illudere, deridere, irritare, incitare.* Il est question du *lêṣ* surtout dans le livre des Proverbes. Les *lêṣîm* y apparaissent comme des esprits frivoles et sceptiques, qui n'ont que mépris pour les choses de Dieu et tournent en ridicule ceux qui parlent en son nom. Ils sont hautains et arrogants, Prov., XXI, 11, 24, ne supportent pas la contradiction, Prov., XIII, 1; XV, 12,

n'ont souci ni du péché, Prov., XIV, 9; XXIV, 9, ni de la justice, Prov., XIX, 28, méprisent tous les avis, qu'ils viennent de Dieu, Prov., I, 30; V, 12, ou de leur propre père, Prov., XV, 5, raillent ceux qui les reprennent, Prov., IX, 7, fomentent les querelles, Prov., XXII, 10; XXIX, 8, et, bien loin d'arriver à la sagesse, Prov., XIV, 6, ne se plaisent qu'à leur propre moquerie. Prov., I, 22. L'auteur sacré rapporte plus au long les projets et les discours de ces moqueurs, Prov., I, 10-19, dont le livre de la Sagesse, II, 1-20, retracera un portrait plus détaillé. Saint Jude, 10, dira d'eux : « Ils blasphèment tout ce qu'ils ignorent, et, comme les bêtes sans raison, ils se corrompent dans ce qu'ils connaissent naturellement. » Ils ont été les libertins et les libres-penseurs de l'époque. Comme en définitive on ne se moque pas de Dieu, Gal., VI, 7, c'est Dieu qui se moquera des moqueurs, Prov., III, 34; ils porteront la peine de leur faute, Prov., IX, 12, et trouveront leur châtiment. Prov., XIX, 25, 29. — 2° Les moqueurs dataient de loin. Ceux qui se sont moqués de Dieu au désert ne virent pas la Terre Promise, Num., XIV, 23, et furent châtiés. Num., XVI, 30. Heureux qui fuit la compagnie de ces hommes impies, Ps. I, 1, qui méprisent Dieu. Ps. XI (X), 13. Ils se moquent de Dieu, Is., V, 24, mais Dieu les menace, Is., XXVIII, 22, et les exterminera. Is., XXIX, 20. Une des causes qui attirèrent les malheurs sur Israël fut que les princes eux-mêmes donnaient la main aux moqueurs. Ose., VII, 5. — 3° Notre-Seigneur voulut être lui-même l'objet de la moquerie. On se moqua de lui quand il alla ressusciter la fille de Jaïre. Matth., IX, 24; Marc., V, 40; Luc., VIII, 53. Les pharisiens se moquaient de lui. Luc., XVI, 14. Pendant sa passion, il fut en butte aux moqueries des valets du grand-prêtre, Matth., XXVI, 67, 68; Marc., XIV, 65; Luc., XXII, 63-65; d'Hérode, Luc., XXIII, 11; des soldats de Pilate, Matth., XXVII, 28-30; Marc., XV, 17-19; Joa., XIX, 2, 3; des princes des prêtres, des membres du sanhédrin et des passants, Matth., XXVII, 39-43; Marc., XV, 29-32; Luc., XXIII, 35-37; des larrons, Matth., XXVII, 44; Marc., XV, 32; Luc., XXIII, 39; enfin des soldats de garde au pied de la croix et des autres assistants. Matth., XXVII, 47, 49; Marc., XV. 35.

II. *La moquerie envers les hommes* (hébreu : *la'ag, mistêmâh, qélés, qallâsâh, sehoq, seriqôt, šerêqâh;* Septante : παιγνία, μυκτηρισμός, ὀνειδισμός, γέλως, χλεύασμα, φαυλισμός, σύριγμα, σύρισμος; Vulgate : *derisus, irrisio, subsannatio, sibilus*). — 1° Plusieurs verbes expriment l'acte de se moquer : hébreu : *mûq, šâhaq, hâtal, 'ânag, tâ'a'*; Septante : γελᾶν, καταγελᾶν, μυκτηρίζειν, χλευάζειν, διαχλευάζειν, καταφρονεῖν, ἐντρυφᾶν; Vulgate : *ridere, deridere, irridere, illudere, subsannare*. — 2° Jacob craint que, s'il se présente comme étant Ésaü, son père ne pense qu'il se moque de lui. Gen., XXVII, 12. Job, XXX, 1, se plaint d'être la risée des plus jeunes, et ses détracteurs l'accusent de boire la moquerie comme l'eau. Job, XXXIV, 7. Michol se moque de David qui danse devant l'arche. II Reg., VI, 20. Élie se moque des prêtres de Baal, qui ne peuvent faire intervenir leur dieu. III Reg., XVIII, 27. Jérémie, XX, 7, 8, constate que ses oracles attirent sur lui les moqueries. La captivité a puni les Israélites de leurs moqueries envers les envoyés de Dieu. II Par., XXXVI, 16. La mère des Machabées se moquait du tyran en exhortant son dernier enfant. II Mach., VII, 27. Les Juifs se moquaient des Apôtres au matin de la Pentecôte, Act., II, 13, et les Athéniens se moquèrent de saint Paul sur l'Aréopage. Act., XVII, 32. — 3° En général, la moquerie est le fait des méchants qui en veulent aux bons. Job, XII, 4; Ps. LXXIII (LXXII), 8; Is., LVII, 4. Mais arrivera un jour où les justes se riront de l'impie. Ps. LII (LI), 8. — 4° Quand ils sont infidèles à Dieu, les Israélites deviennent la risée de ceux qui les entourent. Ps. XLIV (XLIII), 14; LXXIX (LXXVIII), 4. Samarie se moque de Jérusalem, Ezech., XXIII, 32; Israël fait la risée des nations, Ezech., XXXVI, 4; l'Égypte se moque des chefs israélites, Ose., VII, 16; tous rient de Jérusalem à cause de ses crimes, Ezech., XXII, 4; elle est l'objet des sifflets. Jer., XVIII, 16; XIX, 8; XXV, 9; XXIX, 18. Mais ceux qui se moquent de Jérusalem viendront un jour à ses pieds. Is., LX, 14. — 5° On se moque des choses que l'on ne craint pas. La femme forte se moque de l'avenir. Prov., XXXI, 25. L'onagre se rit du tumulte des villes, Job, XXXIX, 7, l'autruche se rit du cheval, Job, XXXIX, 18, le cheval se rit de la peur. Job, XXXIX, 22, et le crocodile se rit des piques. Job, XLI, 20.

H. LESÊTRE.

MORALE, ensemble des règles qui commandent la conduite de l'homme envers Dieu, envers le prochain et envers lui-même.

I. LES PRINCIPES GÉNÉRAUX. — 1° La morale de l'Écriture Sainte suppose tout d'abord un Dieu créateur, qui commande à sa créature et a le droit d'en être obéi. Exod., XX, 2. Ceux qui disent : « Il n'y a pas de Dieu ! » sont des insensés qui tombent dans la corruption, commettent des abominations et ne font pas le bien. Le Dieu qu'ils nient tirera vengeance de leur folie volontaire. Ps. XIV (XIII), 1-4. — 2° Dès l'origine, Dieu, qui avait fait l'homme « à son image, selon sa ressemblance », Gen., I, 26, 27, par conséquent intelligent et libre, lui imposa sa volonté d'une manière expresse et positive, en annonçant que la transgression de cette volonté entraînerait une sanction. Gen., III, 3. L'homme désobéit et fut châtié. Gen., III, 17-19. Néanmoins, dans sa déchéance, il ne perdit pas son caractère d'être moral, par conséquent intelligent et libre, et, bien qu'entamé par le mal, il garda le pouvoir et l'obligation de résister aux sollicitations du péché. Gen., IV, 7. Voir LIBERTÉ, col. 237. Dieu, du reste, à l'appel de la prière de l'homme, est là pour l'aider dans sa lutte contre le mal, Ps. CXLI (CXL), 1-4, et, quelque difficile que soit cette lutte, la grâce divine le met toujours à même de triompher. II Cor., XII, 9. Voir GRACE, t. III, col. 290. — 3° Une sanction est assurée à la morale. Cette sanction ne consiste pas seulement dans le sort ménagé sur la terre aux bons et aux méchants, voir IMPIE, t. III, col. 846; MAL MORAL, PHYSIQUE, col. 598-604; elle n'est complète et définitive qu'au moment où l'homme, par son âme immortelle, voir AME, t. I, col. 466-472, entre dans son éternité. C'est pourquoi il est écrit : « En toutes tes actions souviens-toi de ta fin, et tu ne pécheras jamais. » Eccli., VII, 40 (36). Voir JUGEMENT DE DIEU, t. III, col. 1837-1843; CIEL, t. II, col. 751-756; ENFER, t. II, col. 1795.

II. LES DIFFÉRENTES SORTES DE MORALE. — Toute règle des mœurs a son origine dans la volonté souveraine de Dieu s'imposant à la créature. Cette volonté peut être essentielle, déterminant des règles qui découlent de la nature même de Dieu et ne sauraient être autres qu'elles ne sont : de là, la morale naturelle. Cette volonté peut aussi s'exercer librement, déterminant des règles qui découlent de la puissance, de la sagesse, de la bonté ou de la justice de Dieu, mais qui pourraient être autres qu'elles ne sont : de là, la morale positive.

1° *La morale naturelle.* — Cette morale tient à l'essence même de Dieu, à la nature de l'homme et aux rapports nécessaires de l'un vis-à-vis de l'autre. Elle est naturellement inscrite au cœur de l'homme, Rom., I, 18-23; II, 14, 16, et fait partie de sa conscience raisonnable, de sorte que l'homme ne peut l'ignorer, au moins quant à ses préceptes fondamentaux. Dieu d'ailleurs a jugé à propos de formuler cette loi au Sinaï, pour mieux la rappeler à son peuple et en faire la base de toutes ses autres prescriptions. Exod., XX, 2-17. Le Décalogue n'est autre chose en effet qu'un résumé de la loi naturelle. Seul, le troisième précepte, qui fait partie de la loi naturelle en ce sens que l'homme doit consacrer à Dieu une certaine portion de son temps et que lui-même, en vertu de sa constitution native, a besoin d'un repos régulier, est complété par la réglementation positive du temps

à consacrer à Dieu et de la manière d'employer ce temps. Le Décalogue n'est pas le seul endroit des Livres Saints où il soit question de lois naturelles. Les Livres sapientiaux en particulier les rappellent fréquemment. Job, XXXI, 1-34, énumère différents devoirs à remplir vis-à-vis de soi et vis-à-vis du prochain, la chasteté, la justice, la charité, la sincérité, etc. Les Proverbes forment un code assez détaillé de morale naturelle; on y trouve consignés les principaux devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers soi-même, ceux de la vie domestique et de la vie civile, les exhortations à la fuite des vices, etc. Cf. Lesêtre, *Le livre des Proverbes,* Paris, 1879, p. 38-44. Il en faut dire autant des Psaumes, de l'Ecclésiaste, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, et même des Prophètes, dans lesquels il est fait très souvent mention de préceptes de la loi naturelle et des conséquences graves que leur violation entraine pour les individus et pour les sociétés. En permettant que ces préceptes tiennent une si grande place dans la Sainte Écriture, Dieu a voulu montrer qu'il ne jugeait pas indigne de lui de rappeler aux hommes que ces préceptes, si simple qu'en soit parfois l'objet, ont à ses yeux une très grande importance et qu'en somme ils constituent la base première et indispensable de toute la vie morale. Aussi, en plusieurs circonstances, les prophètes déclarent-ils que la pratique des vertus naturelles, justice, bonté envers le prochain, etc., l'emporte sur les préceptes de la morale positive. Is., LVIII, 3-7; Ose., VI, 6; Eccle., IV, 17; Matth., IX, 13; XII, 7. Saint Jacques, I, 27, dira même que la vraie religion, aux yeux de Dieu, consiste à prendre soin des orphelins et des veuves, et à se préserver pur de ce monde, par conséquent à pratiquer surtout deux préceptes naturels, la charité envers les desheritės et la fuite de la corruption.

2° *La morale positive.* — Elle comprend des préceptes ajoutés à la loi naturelle par la libre volonté de Dieu. A vrai dire, Dieu n'a jamais laissé l'homme en face de la seule loi de la nature; mais il a pu arriver souvent que ses préceptes positifs fussent ignorés et que leur transgression n'entrainât par conséquent qu'une responsabilité atténuée sinon nulle. Trois législations successives ont manifesté la volonté divine imposée aux hommes. — 1. *La législation primitive.* Un premier précepte positif fut imposé à nos premiers parents, celui de ne pas toucher au fruit de l'arbre défendu, et ils le transgressèrent. Gen., II, 17; III, 6. Après la chute, Dieu prescrivit à Adam le travail, que la loi naturelle lui imposait déjà; mais la volonté divine intervint à ce sujet, parce qu'au travail s'ajoutait désormais la peine, et par conséquent une certaine répugnance de la nature. Il faut également attribuer à une volonté positive de Dieu l'institution et la réglementation des sacrifices, qui apparaissent dès Caïn et Abel, Gen., IV, 3, 4, ainsi que l'invocation du nom de Jéhovah, mentionnée dès l'époque d'Énos, fils de Seth. Gen., IV, 26. Au temps de Noé existe déjà la distinction des animaux purs et impurs, au point de vue des sacrifices. Gen., VIII, 20. Dieu intervient après le déluge pour ordonner à Noé et à ses enfants de se multiplier et de remplir la terre, leur permettre de se nourrir des animaux, et leur défendre cependant de manger la chair contenant encore le sang. Gen., IX, 1-4. Cette défense n'eut cependant pas le caractère de l'universalité et de la perpétuité, bien que les Israélites l'aient observée rigoureusement et que les Apôtres en aient rappelé l'obligation. Act., XV, 29. Dieu manifesta encore ses volontés particulières à Abraham et aux patriarches, tantôt pour commander au père du peuple choisi des choses qui le concernaient personnellement et requéraient son obéissance en vertu de la loi naturelle elle-même, Gen., XII, 1; XXII, 2, 12, tantôt pour prescrire des institutions qui devaient s'imposer à toute sa race. Gen., XVII, 11-14. — 2. *La législation mosaïque.* Ce fut celle que Dieu fit promulguer par Moïse. Elle ne concernait que le seul peuple hébreu, quant à ses dispositions positives, et perdit son caractère d'obligation après l'accomplissement de la rédemption. Voir LOI MOSAÏQUE, col. 329-347. — 3. *La législation évangélique.* Promulguée par Notre-Seigneur, elle fixa la forme définitive que devait avoir la morale pour conduire l'homme au salut. Voir LOI NOUVELLE, col. 347-353. Cette morale comprend à la fois des préceptes auxquels tous sont rigoureusement tenus d'obéir sous peine de péché, voir PÉCHÉ, et des conseils dont la pratique ne s'impose pas à tous, mais qui sont destinés à mener les âmes à une plus haute perfection. Voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 922-924.

III. LE PROGRÈS DES IDÉES MORALES. — 1° *A l'origine.* — Il ressort des premiers récits de la Genèse que la morale n'est pas le résultat d'une évolution de la conscience humaine, prenant peu à peu possession d'elle-même et s'imposant des lois d'abord rudimentaires, puis plus élevées et plus compliquées. Le premier homme apparaît au contraire comme le sujet intelligent d'un Dieu qui lui commande et qui châtie sa désobéissance, tout en lui ménageant le moyen de se relever. L'atteinte à la vie humaine, crime dont le premier fils d'Adam se rend coupable, n'a pas du tout le caractère d'un acte demi-inconscient, comme celui de la brute qui lutte pour la vie sans se soucier du droit que les autres ont à vivre eux aussi. Cf. Horace, *Sat.*, I, III, 99-114. Caïn homicide n'a agi qu'après délibération consciente, Gen., IV, 5-7; il cherche à dégager sa responsabilité en quelque manière, Gen., IV, 9, mais il se rend très bien compte de sa culpabilité et se reconnaît digne du châtiment. Gen., IV, 13, 14. Aussitôt Dieu intervient pour formuler ce principe de haute moralité, qu'à lui seul appartient l'exercice suprême de la justice, et que l'homicide commis par Caïn n'autorise personne à ravir la vie à qui que ce soit. Gen., IV, 15. Ainsi, au point de vue de la moralité, l'homme n'est pas un sauvage qui s'élève peu à peu des régions de l'inconscience et de l'irresponsabilité; c'est un être intelligent, recevant dès le premier instant la loi de son Créateur, y contrevenant ensuite librement, se dégradant lui-même par cette première transgression, mais gardant toujours la claire notion du bien et du mal, avec la possibilité, ménagée par la grâce divine, de maintenir ou de relever sa vie morale à un niveau supérieur.

2° *A l'époque patriarcale.* — Pendant que, chez les peuples idolâtres, le niveau de la morale ne cessait de s'abaisser, Sap., XIV, 22-31, pour aboutir à des excès dont la conscience ne savait même plus s'émouvoir, cf. de Broglie, *La morale sans Dieu,* Paris, 1886, p. 1-65, des idées plus pures et plus élevées sur la nature et l'action de Dieu maintenaient chez les patriarches, ancêtres du peuple hébreu, une moralité bien supérieure. « Marche devant ma face et sois irréprochable, » Gen., XVII, 1, fut-il dit à Abraham. Se conduire en toutes choses avec la conscience d'être vu par Dieu constituait, en effet, une excellente règle de vie morale. Mais encore cette règle n'était-elle pas capable de déterminer et d'empêcher à elle seule dans le détail tout ce que le regard divin pouvait approuver ou réprouver. Aussi, à côté de la grande foi et de l'obéissance des patriarches, la Sainte Écriture signale-t-elle dans leur histoire des actes ou des pratiques répréhensibles. Telles sont les dissimulations d'Abraham à son voyage en Égypte, Gen., XII, 11-16, et pendant son séjour à Gérare, Gen., XX, 2, 3; les procédés employés par Rébecca pour assurer à Jacob la bénédiction d'Isaac, Gen., XXVII, 13-27; les fourberies de Laban à l'égard de Jacob, Gen., XXIX, 21-30; la conduite des fils de Jacob envers leur frère Joseph, Gen., XXXVII, 18-36, conduite dont la culpabilité n'éveille que tardivement les remords de leur conscience, Gen., XLII, 21; le meurtre par Moïse d'un Égyptien qui frappait un Hébreu, Exod., II, 11, 12, dernier cas qui comporte, il est vrai, des circonstances très atténuantes. etc. D'odieux

crimes sont commis par Siméon et Lévi, Gen., XXXIV, 25-31, et d'indignes libertés sont prises par Juda et Thamar, Gen., XXXVIII, 13-26, sans que la pensée de Dieu arrive à contrebalancer l'influence de passions violentes. De plus, c'est à ces ancêtres d'un peuple à tête dure que remontent la polygamie et le divorce, dont la loi mosaïque sera obligée de tolérer l'usage.

3° *Sous les Juges.* — Dès l'époque des Juges, après la disparition de la génération qui avait vu les merveilles dont avait été accompagnée la conquête du pays de Chanaan, il s'éleva d'autres générations oublieuses de Jéhovah et de ses œuvres. Jud., II, 10. Les patriarches n'avaient servi que le vrai Dieu; ils s'étaient détournés fidèlement des fausses divinités adorées par leurs ancêtres ou leurs voisins. Des Chananéens idolâtres et grossièrement immoraux, qui continuèrent à vivre au milieu d'eux, les Israélites reçurent les pires exemples; ils ne furent que trop portés à les imiter. L'idolâtrie entra rapidement dans leurs goûts et dans leurs mœurs. Les châtiments répétés qu'elle leur attira ne les corrigèrent point. Le culte des idoles entraîna naturellement les plus lamentables conséquences pour la moralité des Israélites. Le crime de Gabaa, Jud., XIX, 22-30, mit en mouvement toute la nation. Les Benjamites n'hésitèrent pas à prendre parti pour l'auteur de l'attentat, qui était de leur tribu; les autres Israélites entrèrent en lutte contre eux et exterminèrent presque totalement la tribu. La loi de Moïse ne réussissait pas à prévenir tous les crimes; les interventions divines elles-mêmes n'amenaient que des conversions momentanées. La conduite impie et avare des fils d'Héli et la coupable inertie de leur père montrent que, même parmi les membres les plus qualifiés du sacerdoce, la moralité était descendue à un degré inférieur. I Reg., II, 12-17, 22-29. Toutes ces circonstances étaient peu favorables au progrès de la morale. L'historien sacré résume cette époque en disant que « chacun faisait ce qui lui semblait bon ». Jud., XXI, 24. Ces paroles, sans doute, caractérisent l'état social. Mais on peut, au moins dans une certaine mesure, les appliquer aux mœurs, que devaient régler la loi naturelle et la loi mosaïque, mais dont aucune autorité vivante ne corrigeait efficacement les écarts et ne relevait le niveau.

4° *Sous les rois.* — Avec Samuel, modèle de religion et d'intégrité, I Reg., XII, 3-6, la loi morale reprit faveur en Israël. Samuel inaugurait le ministère que tant de prophètes devaient continuer après lui. Ce ministère exerça sur les mœurs d'Israël une efficace et heureuse influence, qui aurait encore été augmentée par la centralisation religieuse et administrative, si les exemples donnés par les rois n'avaient souvent produit un effet tout opposé. Samuel affirma solennellement la nécessité de l'obéissance à Jéhovah, en appuyant cette obéissance par la promesse des récompenses et l'indication des châtiments. Il prit soin que le roi ne concentrât pas dans ses mains le pouvoir politique et le pouvoir sacerdotal, ce qui eût pu mettre la morale à la merci du prince. I Reg., XIII, 13, 14. Il rappela à Saül, en lui signifiant la sentence qui le rejetait, qu'aux yeux du Seigneur « l'obéissance vaut mieux que le sacrifice », I Reg., XV, 22, principe qui établissait péremptoirement la prééminence de la loi morale sur la loi cérémonielle. Le roi David avait certainement des idées morales très élevées, comme le prouvent beaucoup de ses Psaumes. Voir DAVID, t. II, col. 1323. Il n'en commit pas moins de grands crimes, sous l'empire de la passion. Il resta près d'une année entière sans prendre souci de ses forfaits. Il fallut une intervention du prophète Nathan pour qu'il se décidât à dire : « J'ai péché. » II Reg., XI, 2-XII, 13. On doit admettre, en cette conscience royale, non l'ignorance de la loi morale, puisque David prend toutes les précautions pour cacher sa conduite, mais une inconcevable faiblesse de volonté devant les sommations de la passion. Néanmoins, en David apparaît ce qu'on n'a pas encore vu dans les âges précédents : un repentir profond et sincère, une émouvante expression de ce repentir dans les Psaumes, une résignation humble et constante pour accepter les épreuves qui sont la condition de l'expiation et enfin un effort énergique pour faire remonter sa vie morale au niveau qui convient. On voit que, si le mal est encore puissant, même sur les meilleures âmes, celles-ci comprennent qu'il faut s'en dégager et faire effort pour assurer en soi le triomphe de la loi, expression de la volonté divine. Sur le point de mourir, David exhorte son fils Salomon à la fidélité envers le Seigneur, mais il n'a pas d'autre motif à lui suggérer que celui de la prospérité temporelle. Puis, il lui recommande d'exercer après sa mort certaines vengeances dont lui-même a dû s'abstenir par serment. III Reg., II, 3-9. De la part du « saint roi », instruit de son devoir, pieux, repentant, arrivé au terme d'une carrière dans laquelle l'action de Dieu avait tenu tant de place, il y a là des actes qui montrent que bien des délicatesses commandées par la morale n'étaient encore ni comprises, ni senties. Son fils, Salomon, objet de tant de faveurs singulières de la part du Seigneur, scandalise et démoralise ses sujets par son luxe et ses complaisances inexplicables envers l'idolâtrie étrangère. Après le schisme, les mœurs baissent sensiblement. La Sainte Écriture en fait porter la responsabilité aux rois impies qui ont « fait pécher Israël », Jéroboam, III Reg., XIII, 34; XIV, 16, etc.; Baasa. III Reg., XVI, 2; Éla, III Reg., XVI, 13; Zamri, III Reg., XVI, 19; Amri, III Reg., XVI, 26; Achab, III Reg., XXI, 22; Ochosias, III Reg., XXII, 53, et, en Juda, Manassé. IV Reg., XVII, 21; XXI, 11. Sans doute, durant cette période, il ne manqua pas de vrais Israélites dont la vie eut une grande dignité morale. Chez plusieurs rois même, Josaphat, Joas, Azarias, Joatham, Ézéchias, Josias, pendant tout le cours ou la plus grande partie de leur règne, on constate une piété et une vertu qui égalent celles de David ou ne s'en éloignent guère, sans connaître les graves écarts de ce dernier. Néanmoins, dans l'ensemble de la nation, la morale, peut-être mieux expliquée et mieux comprise, finit pourtant par être de moins en moins pratiquée.

5° *Chez les prophètes.* — C'est surtout dans les paroles et les écrits des prophètes que l'on peut constater, durant la période royale, le mouvement progressif des idées morales chez les Hébreux. Les prophètes en sont constitués les gardiens et les promoteurs. « Empêcher la Loi de tomber dans l'oubli, en recommander sans cesse l'exacte observation, réprimer l'idolâtrie et toutes les autres violations de la Loi, préparer ainsi Israël à la venue du Messie, qui est la fin de la Loi, telle était la mission des prophètes. Ils l'ont accomplie avec une parfaite impartialité; n'ayant en vue que l'honneur de Dieu et le bien du peuple, ils s'adressaient aux grands et aux petits... Presque toujours ils avaient à braver l'opinion de leur temps; mais ils étaient munis d'un courage invincible. » J.-B. Pelt, *Hist. de l'Ancien Testament,* Paris, 4e édit., 1904, t. II, p. 144. Dieu prit soin de les envoyer aussi bien à Israël qu'à Juda.

1. Le prophète Élie, à une époque où l'idolâtrie exerce une influence prépondérante, a mission de restaurer le sentiment de la crainte de Dieu en annonçant ou en faisant exécuter les châtiments mérités. III Reg., XVII, 1; XVIII, 40; IV Reg., I, 16. En même temps, il récompense magnifiquement la charité d'une pauvre femme du peuple, III Reg., XVII, 14, 23, et a des ménagements pour le repentir momentané d'Achab. III Reg., XXI, 29. Élisée continue le ministère d'Élie, de manière à confirmer l'idée des conséquences temporelles attachées par Dieu au bien, IV Reg., IV, 5-7, 35; V, 14, ou au mal. IV Reg., V, 27, etc. — 2. Les prophètes écrivains insistent également sur l'idée de la sanction temporelle qui suit le bien ou le mal, surtout quand il s'agit des nations. Joël, I, 13-15, invite les pécheurs au repentir

et à la pénitence effective, mais toujours en considération du châtiment à craindre. Il veut qu'on prie pour obtenir le pardon, et fait intervenir dans cette prière la notion déjà plus désintéressée de la gloire de Dieu : « Épargnez votre peuple, » car les autres diraient : « Où est leur Dieu? » Joel, II, 17; cf. Ps. CXV (CXIII), 1, 2. De fait, il ajoute immédiatement : « Jéhovah a été ému de jalousie pour sa terre. » Joel, II, 18. — 3. Avec Jonas s'introduit, d'une manière très concrète, cette autre idée, que Dieu s'intéresse au sort de tous les hommes et qu'il est sensible à leur repentir, quels que soient d'ailleurs leurs méfaits, leur nationalité, leur croyance. Jonas est personnellement rebelle à l'acceptation de cette idée de la pitié divine envers tous; il faut que Dieu lui fasse sévèrement la leçon. Jon., IV, 10, 11. — 4. Amos remet en lumière la pensée déjà formulée par Samuel, I Reg., XV, 22, que l'obéissance ponctuelle aux préceptes liturgiques ne signifie rien et ne sauve pas du châtiment, si l'on n'y joint la pratique des vertus morales. Am., IV, 4-12; V, 4-6, 21-25; VI, 12. — 5. Osée va plus loin; il montre que le culte lui-même est profané, spécialement par les prêtres et les chefs du peuple, qu'on ne saurait par conséquent compter sur lui pour suppléer aux vertus absentes. Ose., IV, 1-V, 12; VII, 3-7. Et pourtant, observe-t-il, Dieu a témoigné à son peuple un amour incomparable, Ose., XI, 1-4; ce peuple ne devrait-il pas comprendre l'obligation d'aimer ce Dieu qui l'a prévenu depuis Abraham et Jacob? Ose., XII, 3-7. — 6. Isaïe proclame lui aussi la supériorité de la loi morale sur la loi cérémonielle. Is., I, 10-20. Il provoque la reconnaissance d'Israël envers un Dieu qui a tout fait pour lui. Is., V, 1-7. Tout en annonçant les châtiments prochains, il fait entrevoir le Messie futur, modèle de bonté et de justice, Is., XLII, 1-4, sauveur de son peuple et de tous les habitants de la terre, Is., XLV, 14-25, par ses souffrances et sa mort volontaire et expiatrice. Is., LIII, 1-12. Tel est le divin idéal placé sous les yeux d'Israël; pour en approcher, il faut se rendre digne de la rédemption par la pénitence qui expie, par la pratique loyale de la justice et de la charité, Is., LVIII, 5-7, et par cette largeur de vue qui, loin de restreindre aux seuls Israélites la possibilité du salut, l'étend à toutes les nations et à tous les hommes. Is., LX, 4-9. Avec le grand prophète, la morale commence donc déjà à être éclairée de quelques-unes des lueurs de l'Évangile. — 7. Après avoir attiré l'attention des grands et des riches sur la responsabilité que leurs exemples pervers leur font encourir, Michée, VI, 8, reprend le thème de ses prédécesseurs sur l'insuffisance des observances rituelles et conclut que Jéhovah demande avant tout à son peuple « de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et de marcher humblement avec son Dieu ». — 8. Ces prophètes ont écrit pendant la période des invasions assyriennes. Ils travaillaient à élever le niveau des idées morales, mais ne paraissent pas avoir été toujours compris. — 9. Pendant la période des invasions chaldéennes, Sophonie, II, 3, annonce encore les châtiments, mais recommande aux humbles du pays, restés fidèles à la loi divine, de rechercher la justice et l'humilité, afin d'échapper à la colère de Jéhovah. — 10. Cependant les mœurs ne s'amendent pas. Jérémie, VII, 1-28, reproche à ses compatriotes leur vaine confiance dans leur Temple et dans leurs sacrifices. Leur grand crime est d'avoir foi en l'homme et non en Jéhovah. Jer., XVII, 5-7. Un temps viendra cependant où Dieu mettra sa loi au dedans d'eux, l'écrira sur leur cœur et sera leur Dieu comme ils seront son peuple. Jer., XXXI, 30. Ce sera le temps du Messie, par l'action duquel la morale atteindra sa perfection. Cf. II Cor., III, 3-11. — 11. Ézéchiel, XVIII, 25-29, établit cette règle que « la voie du Seigneur » procure seule la justice et la vie, même pour le pécheur, et que ce n'est pas à l'homme à opposer sa prétendue rectitude à celle de Dieu. Dans sa description du royaume messianique, il montre Dieu paissant lui-même son troupeau avec justice, Ezech., XXXIV, 15, 16, 31, le sauvant « par pitié pour son saint nom », donnant à ses enfants un cœur nouveau et un esprit nouveau, Ezech., XXXVI, 16-27, et régnant dans la cité restaurée qui s'appellera : « Jéhovah est là. » Ezech., XLVIII, 35. C'est l'annonce de la loi de grâce, qui comportera la résidence du Dieu Sauveur au milieu de son peuple et dans le cœur même de ses enfants.

6° *De la captivité au dernier prophète.* — 1. Au sein de la captivité, Daniel élève très haut par ses exemples l'idéal de la morale. On le voit refuser les mets de la table royale pour ne pas se souiller, Dan., I, 8, prendre en main, avec une singulière énergie, la défense de la justice, Dan., XIII, 48-62, garder fidélité à la loi de ses pères au péril de sa vie et prier trois fois le jour en se tournant vers Jérusalem. Dan., VI, 6-17, etc. Au milieu des grandeurs, le prophète reste un vrai serviteur de Jéhovah, soumis à la loi mosaïque, entendue dans son vrai sens, mais en même temps zélé pour la pratique des grandes vertus morales, charité, justice, humilité, détachement des biens de ce monde, etc. Le même idéal inspire ses trois compagnons, ainsi que Joakim et sa femme Susanne, comme il avait inspiré déjà Tobie et bien d'autres, sans doute. — 2. Zacharie rappelle que les pratiques extérieures, comme le jeûne, n'ont de valeur morale que si elles sont accompagnées d'une vraie justice et d'une charité sincère envers tous. Zach., VII, 4-10; VIII, 14-17. Il promet la venue de l'esprit de grâce et de supplication, et la purification des âmes que procurera le Messie. Zach., XII, 10; XIII, 1. — 3. Enfin Malachie revient encore sur l'inutilité de rites cultuels que n'accompagne pas la pratique des grandes vertus morales; Dieu n'en veut décidément plus, et il se prépare un sacrifice qui sera digne de lui. Mal., I, 6-14; III, 1-4. — 4. Ainsi tout l'effort des prophètes tend à un double but : donner aux œuvres légales et liturgiques, qui sont commandées par Dieu, la valeur qu'elles comportent en y joignant la pratique sérieuse des vertus morales, sans lesquelles rien ne peut plaire à Dieu; puis, montrer dans le règne messianique l'idéal religieux et moral vers lequel doivent tendre les âmes.

7° *Du dernier prophète à l'Évangile.* — 1. Pendant le temps qui s'écoula entre le dernier prophète et la venue du Sauveur, les appels à une vie morale supérieure furent entendus par beaucoup d'Israélites, qui ne se laissèrent détourner du progrès spirituel ni par les exemples que donnaient les plus qualifiés de leurs compatriotes, ni par les séductions ou les violences des étrangers. Dans l'Ecclésiastique, le fils de Sirach rappelait avec autorité les préceptes de la morale traditionnelle et citait en exemple les Israélites illustres qui en avaient fait la règle de leur vie. L'auteur de la Sagesse montrait un idéal encore plus élevé, en entr'ouvrant plus largement les horizons de l'autre vie. Enfin, les Machabées, animés par le zèle de la Loi, pratiquaient certaines vertus au degré héroïque et sacrifiaient leur vie pour assurer à la fois l'indépendance de leur nation et leur liberté religieuse. Ce qui donne le mieux l'idée de ce que pouvait être la morale théorique et pratique chez les pieux Israélites des derniers temps, c'est le spectacle admirable que présentent tant de personnages qui apparaissent dans l'Évangile, après avoir été élevés sous la Loi ancienne, Zacharie et Élisabeth, Joseph, Siméon, Anne, sans parler de Marie et de Jean-Baptiste; puis, plus tard, Nicodème, Nathanael, Lazare et ses sœurs, et d'autres en grand nombre dont la loi de grâce perfectionna la vertu. D'Abraham et de David à Jean-Baptiste, on sent que d'énormes progrès ont été opérés, bien que l'influence évangélique en prépare de plus grands encore. — 2. D'autre part, tous les efforts des maîtres en Israël tendirent, durant cette période, à confondre

l'idéal du bien avec une fidélité minutieuse et servile à la Loi, cette loi « qui n'amena rien à la perfection ». Heb., VII, 19. Tout se résumait pour eux dans une obéissance scrupuleuse à la Loi, en vue d'une récompense prochaine que devait leur assurer le Messie temporel qu'ils imaginaient. C'était vraiment le zèle de la Loi, non le zèle religieux et désintéressé des Machabées, I Mach., II, 27, mais un zèle qui n'était plus conforme à la sagesse. Rom., X, 2. De là les pratiques dont l'observance méticuleuse devait conduire le vrai Juif à la perfection : le sabbat avec ses multiples conditions, la pureté et l'impureté légales, les marques extérieures de religion, phylactères, prières rituelles, etc., la distinction entre les aliments, etc. « C'était un formidable fardeau qu'une fausse légalité faisait peser sur les épaules du peuple. Matth., XXIII, 4; Luc., XI, 46. Rien n'était abandonné à la liberté individuelle, tout était placé sous le joug de la lettre. A chaque pas, à chaque mouvement, l'Israélite zélé pour la Loi devait se demander : Qu'est-il ordonné? Pour aller et venir, pour le travail d'état, pour la prière, pour le repas, à la maison ou dehors, de l'heure la plus matinale jusqu'à la plus tardive, de la jeunesse à la vieillesse, un formalisme mort et mortel lui imposait sa contrainte. Une saine vie morale ne pouvait se développer sous un pareil faix Au lieu d'obéir à une impulsion intérieure, c'est surtout du dehors qu'elle recevait la règle qui la faussait. Pour celui qui prenait celle-ci au sérieux, la vie était un supplice continuel. Car, à tout instant, il était en danger de transgresser la loi, d'autant plus qu'à cause du formalisme extérieur dont il dépendait, il était souvent dans l'incertitude d'avoir réellement satisfait à la loi. D'autre part, l'orgueil et les ténèbres étaient presque inévitables chez celui que la connaissance et la réglementation de la loi érigeaient en maître. Il pouvait se dire qu'il avait satisfait au devoir, parce qu'il n'avait rien négligé et avait accompli toute justice. Mais il n'en est pas moins certain que cette justice des scribes et des pharisiens, Matth., V, 20, qui regardait de haut les pécheurs avec d'orgueilleuses pensées à l'égard de Dieu, Luc., XVIII, 9-14, et faisait pompeusement parade de ses œuvres aux yeux du monde, Matth., VI, 2; XXIII, 5, n'était ni vraie ni agréable à Dieu. » Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, d. 495, 496. Tel était l'idéal moral substitué à celui des prophètes et des pieux Israélites par les docteurs qui ont précédé immédiatement la promulgation de l'Évangile.

8° *Dans l'Évangile.* — Avec le Nouveau Testament, les lumières et les grâces se multiplient : la morale devient en conséquence plus élevée, d'une pratique plus difficile, et toutefois, à raison des exemples, des mérites et des secours spirituels venant de Jésus-Christ, plus universellement connue, comprise et suivie, non plus seulement parmi le peuple juif, mais chez les nations qui peuplent le monde entier. Il y a progrès au point de vue de l'élévation des préceptes, de l'esprit intérieur qui doit en inspirer la pratique, du nombre et de la diversité des âmes qui en font la règle de leur vie. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, IV, 11, 37, 38, t. VII, col. 1002-1003, 1103-1109. La morale évangélique, tout en s'élevant beaucoup plus haut que celles qui l'ont précédée, part pourtant du même principe naturel, le Décalogue. L'Église, interprète de la pensée du Sauveur et de son Évangile, n'apporte que deux modifications, moins à la lettre qu'à la disposition du Décalogue. Pour les Hébreux, le premier précepte commandait de considérer Jéhovah comme le seul Dieu, et le second défendait de faire des images taillées ou peintes pour les adorer. Sous la loi évangélique, le péril de l'idolâtrie est écarté et les deux anciens préceptes peuvent être réunis en un seul, qui commande l'amour et le culte de Dieu. Par contre, le dixième précepte du Décalogue est décomposé en deux, sous la loi évangélique, afin de réprouver distinctement les désirs contraires à la chasteté et ensuite ceux qui sont contraires à la justice. « Au peuple grossier que conduisait Moïse, il fallait interdire par un précepte spécial l'idolâtrie; il n'était pas opportun d'entrer dans trop de détails sur les péchés de pensée. Au peuple chrétien, il n'est plus nécessaire de défendre l'idolâtrie extérieure; en revanche, il faut pénétrer plus avant dans le cœur. Ainsi la nouvelle division est justifiée. » De Broglie, *Confér. sur l'Idée de Dieu dans l'A. T.*, Paris, 1890, p. 178-190. Ainsi le progrès s'accuse jusque dans la formule des préceptes élémentaires.

IV. LES CODES DE LA MORALE. — 1° La morale mosaïque est codifiée dans le Pentateuque, dont les quatre derniers livres ont précisément pour but de formuler les préceptes imposés aux Hébreux. Voir PENTATEUQUE. Ces préceptes sont rappelés incidemment dans les autres livres de l'Ancien Testament, et surtout dans les écrits des prophètes. Certains autres livres, les livres poétiques et sapientiaux, s'occupent encore davantage de morale et entrent souvent dans le détail des devoirs naturels ou positifs. Voir ECCLÉSIASTE (LE LIVRE DE L'), t. II, col. 1537; ECCLÉSIASTIQUE (LE LIVRE DE L'), t. II, col. 1550-1553; JOB, t. III, col. 1575; PROVERBES, PSAUMES, SAGESSE. — 2° La morale évangélique est beaucoup moins codifiée que celle de Moïse. Le discours sur la montagne en résume les points principaux qui avaient besoin d'être mis en relief au regard de la loi ancienne. Matth., V-VII; Luc., VI, 20-49. Mais les autres préceptes sont épars à travers les écrits des évangélistes. Sur l'ensemble de cette morale, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1486-1487. Dans leurs Épitres, les Apôtres rappellent l'enseignement moral du Sauveur ou touchent à d'autres points passés par lui sous silence. Voir t. II, col. 870, 991, 1861; t. III, col. 75, 550, 1097, 1198. Mais ces documents écrits ne présentent la morale évangélique ni dans son ensemble, ni d'une manière didactique et complète. C'est par voie d'enseignement oral que les Apôtres, et par conséquent l'Église, ont reçu mission d'apprendre aux hommes à garder tout ce que le Sauveur a commandé. Matth., XXVIII, 20. — Consulter aussi, au sujet de la morale, les articles qui traitent des vertus, AUMÔNE, t. I, col. 1244; CHARITÉ, CHASTETÉ, t. II, col. 591, 624; HUMILITÉ, t. III, col. 777; MISÉRICORDE, t. IV, col. 1130; etc., et ceux qui traitent des vices et des péchés, ADULTÈRE, AVARICE, BLASPHÈME, t. I, col. 242, 1285, 1806; COLÈRE, FORNICATION, FRAUDE, t. II, col. 883, 2314, 2398, GOURMANDISE, IGNORANCE, INCONTINENCE, INGRATITUDE, INJUSTICE, IVRESSE, t. III, col. 281, 837, 870, 877, 878, 1048; LUXURE, MOQUERIE, t. IV, col. 436, 1258, etc.

H. LESÊTRE.

MORASTHI, MORASTHITE (hébreu : *ham-Môrasti;* Septante : ὁ Μωρασθίθης; ὁ Μωρασθεί; Vulgate : *de Morasthi*, Jer., XXVI, 18; *Morasthites*, Mich., I, 1), originaire de Morasthi ou plutôt, selon le nom hébreu, de Moréscheth-Gath. C'était la patrie du prophète Michée. Jer., XXVI, 18; Mich., I, 1. Voir MORÉSCHETH-GATH.

MORÉH (hébreu : *Môréh; Vaticanus :* Jud., VII, 1; Μωραί; *Alexandrinus :* Ἀβώρ; les mêmes manuscrits traduisent ce mot par ὑψηλή, Gen., XII, 6, et Deut., XI, 30; la Vulgate le rend par *illustris*, Gen., XII, 6; *intrans et tendens procul*, Deut., XI, 30; *excelsus*, Jud., VII, 1), nom d'un chêne avec son territoire et d'une colline. — L'étymologie et la signification de *Môréh* sont incertaines. Le copiste du texte samaritain a lu, Deut., XI, 30, *masfâ'*, « observatoire. » La version samaritaine a traduit, Gen., XIII, 6, et Deut., XI, 30, par *hazûbâh*, « vision. » La Peschito qui en fait l'équivalent de *mamrê* (Mombré), Gen., XII, 6, et Deut., XI, 30, ainsi que l'arabe, Gen., XII, 6, y voit une « élévation », *Ramthâ'*. Jud. VII, 1. Ainsi les traducteurs semblent faire dériver *Môréh*, tantôt de *yârâh*, « jeter, fonder, élever, arroser, instruire, » tantôt de *râ'âh*, « voir, » ou d'autres racines

encore. On l'a pris aussi pour un équivalent de *moriâh* dont celui-ci serait le féminin. Cf. Math. Poli, *Synopsis criticorum*, Francfort-sur-le-Main, in-f°, 1712, col. 134-135; Gesenius, *Thesaurus*, p. 627, 819; Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum*, in-4°, Rome, 1860-1862, t. I, p. 513-514; t. II, p. 106-107.

1. **MORÉH (CHÊNE DE)** (hébreu : *'Êlôn Môrêh*, Gen., XII, 6; *'êlônê* (pluriel), Deut., XI, 30; Septante : δρῦς ὑψηλή; Vulgate : *vallis illustris*, Gen., XIII, 5; *vallis intrans et tendens procul*, Deut., XI, 30), territoire près de la ville de Sichem où était un chêne célèbre.

I. Nom et situation. — Il est évident que *'Êlôn-Môréh* désigne un petit territoire des alentours de Sichem; mais ce nom, pour les Septante, les plus anciens traducteurs de la Bible et les plus à même de connaître la signification du mot *'êlôn*, est tout d'abord celui d'un « chêne » ou d'un « bouquet de chênes », *'êlônê*. C'est le chêne qui aura donné son nom à la région où il était planté. La signification de « vallée », *vallis*, ou « vallée bordée de collines », *convallis*, Gen., XIII, 18, donnée par la Vulgate à ce mot, est celle que lui attribuent le Targum d'Onkélos, le rendant, Gen., XII, 6, par *mêšar*, et Deut., XI, 30, par *mêšrê*, « lieu plat, » et, après lui, généralement tous les interprètes juifs. La version samaritaine a adopté la même traduction. La *Peschito*, la version arménienne, l'ancienne version latine, et celles en général qui suivent les Septante, voient aussi dans *'Êlôn* « un chêne ». La version arabe qui y reconnaît, Gen., XII, « des chênes, » *ballout*, y voit « des prairies » ou des « campagnes ». *moroudj*. Deut., XI, 30. La Vulgate elle-même admet la signification de « chêne ». Jud., IX, 6. Le *'êlôn mûṣṣâb 'ăšér bi-Šekém* de ce verset est pour elle *quercum quæ stabat in Sichem*, « le chêne *planté* à Sichem. » Tandis que les autres traducteurs ont lu « le chêne de la station » (Septante), « le chêne de Maspha » ou « de l'observatoire » (Syriaque et Arabe), ou encore « le chêne de la stèle » (Targum de Jonathan); la Vulgate a vu dans *muṣṣâb*, le participe *hophal* de *nâṣâb*, « planter. » Par là saint Jérôme reconnait que l'Écriture elle-même donne à *'êlôn* le sens de « chêne », car le participe *muṣṣâb*, « planté, dressé, » ne peut convenir à une plaine ou une vallée. Le *'êlôn bi-Šekém*, « le chêne de Sichem, » de ce passage ne paraît pas différent de l'*'êlôn Môréh* du « territoire de Sichem », *meqôm Šekém*, de Gen., XII, 6, ou de l'*'Êlôn Môréh* situé « à côté », *'êṣél*, des monts Garizim et Hébal du Deut., XI, 30. Il est, selon toute apparence, identique encore à l'arbre « près de Sichem », *hâ-'êlâh 'ăšér 'im Šekém*, de Gen., XXXV, 4, sous lequel Jacob enterra les emblèmes idolâtriques de ses gens et à l'arbre « qui était au sanctuaire du Seigneur », *hâ-'êlah 'ăšér be-miqdaš Jehôvâh*, également « à Sichem », *be-Šekém*, de Jos., XXIV, 26, sous lequel Josué dressa une grande pierre commémorative. Dans le premier cas, *hâ-êlâh* est, dans toutes les versions, « le térébinthe, » et dans le second cas « le chêne », sans que l'on voie d'autre raison de cette distinction sinon que le mot *'êlâh*, comme *'êlôn*, s'employait indifféremment pour désigner les deux espèces d'arbres. Voir Mambré, col. 626, 627. En ces divers cas, sauf Jos., XXIV, 26, où le traducteur, induit en erreur par la présence du « sanctuaire du Seigneur », s'imagine qu'il s'agit de Silo, la version arabe remplace le nom antique de Sichem par le nom moderne de *Nabolus*, témoignant ainsi de l'identité topographique de cette localité avec la ville biblique. Suivant plusieurs interprètes, le nom de *Môrêh*, quelle que soit d'ailleurs son étymologie et sa signification, serait ici comme Mambré ailleurs, le nom du possesseur du lieu où se trouvait le chêne ou la chênaie de Sichem. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 627, 814. — Le chêne de Môrêh se trouvait dans la partie du territoire *hélqat haś-Śâdéh*, situé entre Salem et Sichem, et devant cette dernière ville, où Jacob, arrivant de Sucoth de la vallée du Jourdain, à l'est, établit son campement et qu'il donna, avant de mourir, en propriété à son fils Joseph. Gen., XXXIII, 18, 19; XXXV, 4. Le « domaine » de Joseph, renfermant le puits de Jacob, était près de la route passant à l'est de Sichem, conduisant par la Samarie, de Judée en Galilée et au pied de la montagne sainte des Samaritains, c'est-à-dire du Garizim. Joa., V, 3, 6, 20 : Le peuple de Sichem réuni près du chêne, pouvait entendre toutes les paroles de Jonathan, fils de Gédéon, s'adressant à lui de la montagne adjacente, *'êṣel*. Jud., IX, 6-7; cf. Deut., XI, 30. — Au IVe siècle, on montrait « le chêne » (Βάλανος, *Balanus, id est quercus*) des Sichémites où fut créé roi Abimélech, dans la banlieue (Eusèbe; προαστείοις; Jérôme : *in suburbanis*) de Neapolis, près du tombeau de Joseph. *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, p. 96, 97. *Balanus* semble être le nom du lieu en usage chez les Gréco-Romains; les indigènes parlant le syriaque devaient le nommer dans leur langue *Balouṭa'* et c'est sans doute ce même nom que nous rencontrons sous la forme de *Balâṭah*, encore donné aujourd'hui à un petit village situé à moins de deux kilomètres à l'est de *Nâblous* (fig. 351). — La Chronique samaritaine, c. XXVII, édit. Juynboll, Leyde, 1848, p. 27, désigne le *Merdj Balâṭâ*, comme le lieu de la grande réunion de l'armée d'Israël conduite par Josué. Au XIIIe siècle, les Juifs, au témoignage du géographe arabe Yaqout, rattachaient le souvenir d'Abraham, à *Bulâṭah*, « village du district de *Nâblous*, où se trouve une source abondante et près duquel fut enseveli Joseph. » *Mo'agem el-Boldân*, édit. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1870, t. I, p. 710. « *Balâṭa'* est dans le champ qu'acheta Jacob, » dit le rabbin Estôri ha-Parchi, *Caftor va-Phérach*, édit. Luncz, Jérusalem, 1897, p. 287-288. S'il n'est pas possible de tracer les limites précises du « domaine de Joseph » ou de *'Êlôn-Môréh*, sa situation du moins est parfaitement déterminée par le village de *Balâṭa'*, le puits de Jacob et le sépulcre de Joseph, trois points dont l'authenticité paraît aussi certaine qu'elle peut l'être. Voir Jacob (Puits de), t. III, col. 1075.

II. La chênaie de Môréh du Deutéronome. — L'*'Êlônê Môrêh*, près des monts Garizim et Hébal, du Deut., XI, 31, n'est-elle pas différente de l'*'Êlôn Môréh* « près de Sichem », de Gen., XII, 6, et ne faut-il pas la chercher dans la vallée du Jourdain et près de Galgala dans le voisinage de Jéricho? — D'après ce passage, en effet, les monts Garizim et Hébal sont *in campestribus*, *bâ-'Arâbâh*, d'après le texte massorétique, c'est-à-dire « dans la vallée du Jourdain », *contra Galgalam*, *mûl hag-Gilgal*, en face de Galgala, ou près de cette ville, selon les Septante : ἐχόμενον τοῦ Γολγόλ, *quæ est juxta vallem tendentem et intrantem procul*, c'est-à-dire près, à côté de *'Êlônê Moréh*, *'êṣél 'Êlônê Môrêh* « la vallée avançant et s'étendent au loin » de la Vulgate. Ce texte a fait le tourment des interprètes et des commentateurs. A cause de lui et du récit de la solennité inséré, Jos., VIII, 30-35, entre celui de la prise de Haï et l'épisode de l'ambassade des Gabaonites, Eusèbe, saint Jérôme, saint Épiphane, le mosaïste de Médaba et un grand nombre d'autres se sont crus obligés de chercher avec l'Hébal un Garizim près de Jéricho, à côté duquel il faudrait placer le *'Êlônê Môréh* de ce verset. Cf. Garizim, t. II, col. 106-107. Le Targum d'ailleurs justifie cette interprétation et presque toutes les versions, par leur analogie avec la traduction de la Vulgate. S'il existe déjà deux Môréh certains, l'un en Samarie et l'autre en Galilée, pourquoi n'en admettrait-on pas un troisième en Judée? dit le P. Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 274-276. Les géographes ne l'admettent cependant pas, et Buhl, avec d'autres, pour résoudre la difficulté, propose, *Geographie der alten Palästina*, Fribourg et Leipzig, 1896, p. 202-203, de voir dans la Galgala de ce passage non la Galgala voisine de Jéricho, mais une autre Galgala qu'il identifie avec le petit vil-

lage de *Djeleidjil,* situé à moins de 4 kilomètres au sud-est de Sâlém et qui est en réalité à peu près en face de l'antique vallée de Sichem. Seulement aucun déterminatif ajouté au nom de Galgala n'autorise à le distinguer du célèbre Galgala de la vallée du Jourdain qui vient tout d'abord à l'esprit quand on prononce ce nom. Il en est de même de *'Élôn-Môrêh.* L'épisode du livre de Josué, VIII, paraît du reste être une intercalation hors de son ordre chronologique, laquelle devrait avoir plutôt sa place au ch. XXIIe ou au XXIIIe. Le texte en question peut d'ailleurs s'interpréter sans qu'il soit besoin d'aucun des subterfuges auxquels on a eu recours. — D'abord la leçon *bâ-'Arâbâh,* בָּעֲרָבָה pourrait être une mauvaise lecture des massorètes ou des copistes et les Septante ont lu *ma'ărâbâh,* מַעֲרָבָה, מ et non ב, ἐπὶ δυσμῶν, « à l'occident. » L'expression *mûl hag-Gilgal* doit, par la convenance du contexte et sans forcer aucunement le sens du mot *mûl* se rendre par « à l'opposé » de Galgala, c'est-à-dire parallèlement à la vallée du Jourdain, la région de Galgala. *'Êsél* a été à tort attaché à Galgala par le traducteur de la Vulgate; tous les membres de la phrase se rapportent au sujet exprimé au commencement, les monts Garizim et Hébal que l'auteur a principalement en vue : ce sont Garazim et Hébal qui sont *'esél,* « à côté » de *'Élônê-Môréh* et non Galgala. La traduction veut dire : Le mont Garazim et Hébal... ne sont-ils pas au delà du Jourdain, derrière le chemin [du côté] où se couche le soleil (le grand chemin de la région à l'occident du Jourdain, allant du nord au sud en suivant la ligne de faîte des montagnes), dans le pays des Chananéens qui habitent à l'occident (du Jourdain), à l'opposé de Galgala (ou dans la région montagneuse juxtaposée à la vallée du Jourdain qui est la contrée de Galgala), à côté de *'Élônê-Moréh?* Il n'y a donc aucune raison de chercher la chênaie de Môréh choisie par Moïse pour la cérémonie des bénédictions et des malédictions loin de Sichem et ailleurs qu'à *Balâṭâh.*

III. Description. — *Balâṭâh* est un tout petit village de moins de vingt maisons arabes, à voûte et terrasse, bâti au pied du *Djébel Ṭôr,* l'antique Garazim, au nord, là où la montagne vient de fléchir d'est à ouest, en face, du côté au sud, du *Djébel el-Islâmiyéh,* l'ancien Hébal, à l'entrée orientale de la belle vallée de *Nâblous.* Le petit village est traversé par un canal dallé où courent les eaux pures et limpides d'une source abondante prenant naissance du côté oriental et venant aboutir à un petit bassin d'origine antique bien que restauré plusieurs fois. Diverses espèces d'arbres parmi lesquelles on remarque quelques chênes de médiocre développement, rejetons peut-être de l'antique *'Élôn Môréh,* forment aux alentours un petit bosquet. Des jardins ordinairement plantés de chicorée, de concombres, de poireaux, d'oignons et de tomates, environnent le village. Le jardin où se voit le puits de Jacob et les ruines des monuments qui le recouvraient jadis, aujourd'hui entouré d'un mur, leur est contigu du côté de l'est. Non loin au nord, et sur la lisière de la campagne semée de blé ou de *dourâ,* s'élèvent les deux petites coupoles blanches, qui depuis quelques années abritent le tombeau du patriarche Joseph. Du village le regard embrasse toute la région septentrionale du spacieux et fertile *sahel Mah-nah,* encore appelé en cette partie *sahel el-'Askar,* et s'étend sur les montagnes qui l'enveloppent. Sur les pentes de ces monts s'élèvent, entourés de petits bois d'oliviers et de figuiers, les villages d'*el-'Askar,* dont le nom rappelle peut-être le Sichar de l'Évangile, *'Azmout, Deir-Hatab Sâlim* dont le nom est identique à la Salem rencontrée par Jacob sur le chemin de Sochot à Sichem et qui paraît avoir donné jadis son nom à la partie septentrionale du *sahel.*

IV. Histoire. — *'Élôn Môréh* est la première station



351. — *Balâṭah.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

mentionnée par la Bible où le patriarche Abraham, venant de Mésopotamie dans la terre de Chanaan, établit son campement pour résider avec sa famille. Le Seigneur lui apparut en cet endroit pour renouveler la promesse qu'il lui avait faite en son pays, en lui disant : « Je donnerai cette terre à tes descendants. » Abraham éleva en ce lieu un autel au Seigneur qui lui était apparu, ajoute la Gen., XII, 6-7. C'est le premier autel élevé à Jéhovah dans la Terre Promise. Ce fut sans doute ce souvenir sacré qui amena Jacob en ce même endroit, après son retour de Mésopotamie. Ayant quitté Socoth, il vint s'établir devant Sichem. Il paraît avoir eu l'intention de s'y fixer définitivement avec les siens, car il acheta des fils d'Hémor, le fondateur de Sichem, pour le prix de cent *qeśitâh*, le champ où se trouvait le chêne et où il avait établi son campement. Reprenant la tradition de son ancêtre, il dressa un nouvel autel qu'il nomma *'Ēl Ĕlohê Iśrâêl*, « El, Dieu d'Israël. » Gen., XXXIII, 18-20. La crainte des représailles (à cause des habitants de Sichem), occasionnées par l'aventure de Dina, obligea Jacob à quitter *'Êlôn Môréh* où, avant de partir pour monter vers Bethel, il enterra sous le chêne les idoles que ses gens avaient apportées avec eux de Mésopotamie. Gen., XXXIV, XXXV, 1-5. — Cependant Jacob semble avoir voulu maintenir son droit de propriété sur le territoire de Môréh et c'est vraisemblablement avec cette intention que ses fils venaient faire paître leurs troupeaux dans la campagne de Sichem. Nul endroit n'était plus favorable pour leur campement que la chênaie de Môréh. C'est là sans doute que Joseph, envoyé d'Hébron par son père pour prendre des nouvelles de ses frères, vint les chercher, quand il apprit qu'ils avaient quitté ce lieu pour passer à Dothaïn. Gen., XXXVII, 12-17. Avant de mourir, Jacob transféra ce champ en héritage à son fils bien-aimé, et Joseph sur le point de quitter la vie, fit jurer aux siens de rapporter ses ossements dans la terre de Chanaan, pour les y ensevelir dans le champ de Sichem qui était son domaine. Ce devoir devait être rempli par Josué, après la conquête du pays de Chanaan. Gen., XLVIII, 22; L, 24; Ex., XIII, 19; Jos., XXIV, 32; Act., VII, 16; Joa., IV, 52. — *'Êlôn Môreh* était demeuré, dans le souvenir des fils d'Israël, le premier sanctuaire consacré par leur père à Jéhovah et à son culte, et c'est sans doute pour y renouer le fil de ce culte traditionnel que Moïse prescrivit à son peuple de s'y rendre aussitôt après la conquête de Chanaan, afin d'y élever de nouveau un autel et d'y accomplir la sublime cérémonie des bénédictions et des malédictions. Deut., XI, 29-30; XXVII, 4-26. — Cet autel fut dressé, selon toute vraisemblance, sur le domaine de Joseph, la terre de Môréh, là où devaient être posées les pierres blanchies à la chaux sur lesquelles seraient écrites les paroles de la Loi. Ces pierres semblent, Deut., XXVII, 6-4; Jos., VIII, 32, être les pierres mêmes de l'autel. La grande pierre dressée par Josué « sous le chêne du sanctuaire du Seigneur », *be-miqdaš Yehôvâh*, Jos., XXIV, 26, n'est peut-être pas différente de ces monuments, ou bien les avait remplacés. L'autel et les pierres, il est vrai, devaient être établies « au mont Hébal », mais l'expression *be-har 'Ebâl* peut s'entendre aussi du voisinage de la montagne non loin de laquelle se trouvaient le Garizim et Môréh. — Josué tint trois assemblées à Môréh : la première est la réunion convoquée pour la cérémonie des bénédictions et des malédictions, Jos., VIII, 30, 34, si toutefois elle ne doit pas être confondue avec l'une des deux autres; la seconde eut lieu après la soumission complète du pays, alors que Josué était déjà avancé en âge. Les anciens, les chefs du peuple et des guerriers y avaient seuls été invités. Josué avait voulu les engager à demeurer fidèles observateurs de la loi de Moïse. Jos., XXIII. *'Êlôn Môréh* n'est pas nommé en cette occasion, mais il n'est guère douteux que cette réunion ne se fit au même lieu où devait se tenir la troisième, c'est-à-dire près « du sanctuaire » et du chêne de Môréh. A cette dernière toutes les tribus avaient été appelées. Josué, voyant approcher l'heure de sa mort, avait voulu rappeler à son peuple sa vocation spéciale, les miséricordes de Dieu à son égard et lui faire prendre l'engagement solennel de rester à jamais fidèle à Jéhovah. C'est pour conserver la mémoire de cet événement que fut élevée sous le chêne la grande pierre du *Miqdaš*. Jos., XXIV. — Par ces souvenirs, par sa position centrale, étant à peu près à égale distance de Dân et de Bersabée, et par la commodité de son site, *'Êlôn Môréh* semblait l'endroit prédestiné pour les grandes assemblées du peuple. — Deux de ces réunions seulement sont mentionnées par l'histoire biblique qui en laisse toutefois présumer une troisième. La première est celle de la population sichémite. Elle se réunit près du chêne planté près de Sichem pour proclamer roi Abimélech, fils de Gédeon. Jud., IX, 6. Tout Israël s'assembla de nouveau près de Sichem, après la mort de Salomon, pour établir roi son fils Roboam. III Reg., XII, 1; II Par., X, 1. On sait comment les intrigues de Jéroboam et le refus du fils de Salomon d'alléger les charges du peuple, provoquèrent la scission entre les tribus du nord et celles du sud. III Reg., XII; II Par., X. L'assemblée dans laquelle Jéroboam fut reconnu roi par les Israélites du nord semble, comme la précédente, s'être tenue à Môréh. Cf. III Reg., XII, 20. — Les populations déportées en Samarie, par les rois d'Assyrie, à la place des Israélites, confondirent les souvenirs se rattachant à l'*êlôn Môréh*. Induit en erreur par le nom, semble-t-il, ils crurent y voir Moriah où Abraham voulut immoler son fils Isaac, puis Mambré et Béthel, « la maison de Dieu. » De là procède sans doute la vénération des Samaritains pour le mont Garizim dont Môréh forme la base. — Les efforts accomplis après la captivité par les chefs des Juifs, pour éloigner toute cause d'idolâtrie et de division, et aussi le sentiment d'hostilité profonde qui s'établit entre les Samaritains et les Juifs ne permirent plus guère à ces derniers de continuer à faire de Môréh un but de pèlerinage comme ils l'avaient fait auparavant de Maspha en Galaad, de Galgala, de Bersabée et de Mambré; son souvenir ne se perdit cependant pas chez eux, on le constate par le récit de l'Évangile. Joa., IV, 5-6. — Au IIIe siècle, « les habitants du pays, honoraient encore, en mémoire des patriarches le chêne prodigieux sous lequel Jacob avait caché les idoles près de la pierre, » assure Jules Africain, *Chronic. fragmenta*, t. X, col. 72. Depuis le triomphe de la religion du Dieu d'Israël sur le paganisme gréco-romain, les pèlerins, tant chrétiens que juifs, tant mahométans que samaritains, n'ont pas cessé de visiter l'emplacement du chêne de Môréh ou le champ de Joseph pour y évoquer ses souvenirs.

Voir S. Jérôme, *Epist.* CVIII, *ad Eustochium*, t. XXII, col. 888-889; Id., *Quæstiones in Genesim*, t. XXIII, col. 1004; Anonyme (c. 333), *Itinerarium a Burdigla Hierusalem usque*, édit. de l'Orient latin, Genève, 1877-1880, p. 16; Théodosius (c. 530), *De terra sancta, ibid.*, p. 71; Antonin de Plaisance (c. 570), *De locis sanctis, ibid.*, p. 94; Arculphe, *De locis sanctis, ibid.* (c. 670), p. 180-181; S. *Willibaldi Hodœporicon* (785), p. 270; Fretellus (c. 1120), *Liber locorum sanctorum*, t. CLV, col. 1045; Theodoricus (c. 1172), *Libellus de locis sanctis*, édit. Titus Tobler, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 93-95; Phocas (1185), *De locis sanctis*, dans Bolland, *Acta sanctorum*, maii t. II, p. 10; *Fragments sur la Galilée* (c. 1187), dans *Itinéraire français*, Genève, 1882, p. 73-74; Aly el-Herewy, *Voyage*, dans *Archives de l'Orient latin*, Paris, 1881, t. I, p. 599; Burchard du Mont-Sion (1283), *Descriptio Terræ Sanctæ*, 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 54-56; Rodolphe de Suchem (1336), *Reyse zum heilige Land*, dans *Reyssbuch des heyligen Landes*, Francfort-sur-le-Main, 1583, fol. 452; Gerson de Scarmela (1561), « Sépulcre des Justes, » dans Cor-

moly, *Itinéraires de la Terre-Sainte,* Bruxelles, 1847, p. 386; Uri de Biel (1564), « Tombeaux des Patriarches, » *ibid.*, p. 445; Bargès, *Les Samaritains de Naplus,* Paris, 18 , p. 71; Victor Guérin. *Samarie,* t. I, p. 382; Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1871, p. 142, 252, 518-519; Couder, *Balatah,* dans *Palest. Expl. Fund. Quarterly Statements,* 1877, p. 149. L. HEIDET.

2. MORÉH (COLLINE DE) (hébreu : *gibeat ham-Môréh; Vaticanus :* Γαβααθ μωραί; *Sinaiticus :* Γαβααθα μωρά; *Alexandrinus :* βῶμον τοῦ Ἀβώρ; Vulgate : *collis excelsus*), mont de la tribu d'Issachar, près duquel étaient campés les Madianites, quand Gédéon les battit avec ses trois cents hommes. Jud., VII.

I. NOM ET SITUATION. — « Le mont Moréh, » pour la version syriaque qui traduit son nom par *ramṭa'*, serait, comme pour la Vulgate, « le Haut-Mont » ou « le Grand-Mont »; ce serait à peu près l'équivalent de Maspha, « l'observatoire » comme d'autres interprètes l'ont rendu ailleurs. Pour quelques-uns ce serait « la montagne en état de braver les efforts des ennemis » ou « Mont fort » ou encore « le mont de l'Archer », « le mont du Maître; du Docteur. » Le targum de Jonathan y voit « la colline s'avançant sur la plaine ». — Cette plaine est « la vallée » dans laquelle (*bâ-êmêq*) ou sur la lisière de laquelle le texte et la plupart des versions, Jud., VII, 1, placent la colline de Môréh, c'est-à-dire la grande plaine de Jezraël ou d'Esdrelon, le *Merdj ibn-'Amér* actuel, appelé encore simplement le *Merdj,* où les Madianites, suivant l'indication positive de l'Écriture, Jud., VI, 35, avaient établi leur camp. — La colline était peu distante de la fontaine de Harad près de laquelle Gédéon était venu, suivant le texte hébreu, camper avec les siens, au mont Gelboé, puisqu'il peut aller deux fois, dans un espace de temps nécessairement fort restreint, de son camp au camp des Madianites. Cf. Jud. VII, 1, 3, 8; et VII, 9-19. — Au lieu de Gelboé on lit dans le texte et la plupart des versions Galaad, c'est une erreur des copistes, à moins qu'on ne suppose que ce nom ait été donné aussi à ces monts. Voir GELBOÉ, t. III, col. 157-158. — L'identité de la fontaine de Harad avec l'actuelle *'aïn Djâloud,* ou *Djalouṭ* dans la plupart des écrivains arabes, ne paraît pas contestable : sa situation est indiquée par les récits bibliques et la tradition locale semble l'avoir toujours désignée. Cf. Coran, II, 250-252; Maçoudi, *Les prairies d'or,* édit. Barbier de Meynard, Paris, 1864, t. I, p. 99-102, 108. Les Arabes, il est vrai, confondent Gédéon avec Saül qui campa aux mêmes lieux, I Reg., XXVIII, 4; XXIX, 1; et ce seraient les guerriers de ce dernier qui auraient été choisis quand ils buvaient l'eau à la fontaine. Cf. Jud., VII, 3-6. Ils confondent encore la campagne de Saül contre les Philistins dans laquelle David défit Goliath avec la campagne contre les Philistins dans laquelle le premier roi d'Israël fut défait et tué, et enfin la victoire de Gédéon sur les Madianites avec la victoire de Saül sur les Philistins et celle de David sur Goliath. *Djâlouṭ* est le nom arabe de Goliath. Cette confusion est fort ancienne puisque en 333, on montrait au pèlerin de Bordeaux, près de Stradelon (Jezraël, aujourd'hui *Zéra în*), « le champ où David tua Goliath. » *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque, Pat. lat.*, t. VIII, col. 790. Cette tradition, malgré la confusion des personnes et des faits ne témoigne pas moins de l'identité de l'*aïn Djâloud* avec la fontaine Harad de la Bible. — Le « champ » ainsi indiqué par cet itinéraire est l'*ouâṭa' Djâloud,* la partie orientale de la vallée de Jezraël dans laquelle était le camp des Madianites, et sur le bord de laquelle s'étendait la colline de Môréh. L'*ouâṭa'* ou « vallée basse », s'étend sur une largeur de cinq kilomètres, de *Aïn Djâloud,* au sud, jusqu'au *Djebel Dahy* (fig. 352) au nord, au pied duquel est *Soulam,* l'ancienne Sunam près de laquelle était le camp des Philistins, quand ils se préparaient à attaquer Saül. I Reg., XXVIII, 4. — Les Madianites, au temps de Gédéon, avaient établi leur camp au même endroit près de Sunam, au pied du *Dahy* où viendront plus tard les Philistins, et le *Djébel Dahy* actuel est celui désigné comme l'antique colline Môréh.



352. — Le *Djébel Dahy.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

Les indications bibliques et la suite du récit ne permettent pas d'en douter. Le texte hébreu, en effet, place le camp de Madian au nord de la fontaine Harad et du camp de Gédéon : « Gédéon se leva, dit-il, et tout le peuple qui était avec lui, et ils campèrent à la fontaine Harad; et le camp de Madian était pour lui au nord, à partir de la colline Môréh, dans la vallée, » *hâyâh-lô miṣ-ṣâfôn.* Jud., VII, 1. Les Septante ont lu de même : παρεμβολὴ Μαδιὰμ ἦν αὐτῷ ἀπὸ βορρᾶ ἀπὸ Γαβααθμωραὶ ἐν κοιλάνι. C'est le *Djébel Dahy* clairement indiqué. Le camp de Madian se développait au pied de la colline, entre elle et la fontaine, dans la vallée, c'est-à-dire partie sans doute dans le *Merdj* et partie dans l'*ouâṭa' Djâloud.* — Les allées et venues de Gédéon se comprennent ainsi facilement. Il en est de même de la suite du récit. Quand le bruit des trompettes et l'éclat des lampes de l'armée de Gédéon eurent répandu le trouble et la terreur dans le camp ennemi, les Madianites prirent la fuite en se dirigeant vers Bethsetta et la vallée du Jourdain. Jud., VII, 23-24. Le nom de *Sittah* se retrouve aujourd'hui dans celui du petit village de *Saṭṭa',* situé à 12 kilomètres au sud-est de Soulam, au pied des collines qui prolongent le *Djébel Daḥy* vers l'est et sur le chemin qui, suivant leur base méridionale, se dirige toujours au sud-est, vers le Jourdain. C'est la direction que devaient suivre les fuyards pour regagner leur pays; leur point de départ pour fuir était donc au nord-est de *Saṭṭa',* là où est *Soulam* et le *Daḥy.*

II. Le récit de la Vulgate. — Le récit de la Vulgate est loin d'être aussi précis. « Gédéon, y lit-on, se leva de nuit, et tout le peuple avec lui, but à la fontaine qui est appelée Harad; le camp de Madian était dans la vallée, au côté septentrional de la grande colline, *in valle ad septentrionalem plagam collis excelsi.* Au lieu de rattacher l'indication *miṣ-ṣâfôn,* « au nord, » à Gédéon et à son camp, le traducteur la rapporte à la colline et fait de *hâyâh-lô,* « se trouvait » au lieu de « était (avec le complément *lô*), par rapport à lui ». Avec cette interprétation la situation de la colline n'est plus déterminée, alors que le narrateur semble cependant avoir voulu faire connaître la positon respective des deux camps. Et puis, grammaticalement aussi bien que logiquement, *lô,* masculin, se rapporte nécessairement à Gédéon et non à *mahănéh,* féminin; pour traduire « se trouvait » il faudrait, *hâyâh-lâh;* enfin le récit lui-même ne comporte pas cette traduction.

Malgré tout il faudra toujours chercher la colline de Môréh au *Djébel Dahy* ou à l'un des sommets du petit massif auquel il appartient. On ne peut en effet supposer une des collines de la chaîne de Carmel ni, des monts de Nazareth bordant la plaine où les démarches de Gédéon seraient absolument impossibles; on ne peut davantage s'arrêter au *Djebel Foqou'a* ou mont de Gelboé, où la fuite vers *Saṭṭa',* au nord, serait un contre-sens. Mais en plaçant le camp de Madian au nord du *Djébel Dahy,* le chemin de 12 kilomètres environ qu'a à faire trois fois Gédéon serait une course un peu longue avant le combat. Puis Gédéon avec sa petite troupe, arrivant du sud, coupait la retraite aux Madianites qui ne devaient plus fuir vers le sud-est, et vers *Saṭṭa',* mais se trouvaient contraints de s'échapper par le nord, pour gagner l'*ouadi Sarrâr* qui sépare le massif du *Dahy* du Thabor, et aboutit, par l'*ouadi el-Bireh,* à la vallée du Jourdain. De toute manière, il apparaît que le traducteur a été induit en erreur par la particule *mi,* מִ, *mig-gibe'at Môréh,* laquelle était peut-être primitivement בְּ, *be-gib'at,* et qu'on lisait : « le camp de Madian était par rapport à lui (Gédéon) au nord, *près* du mont Môreh, dans la vallée. » En tout cas, et si l'on admet la lecture מִ, la seule interprétation possible n'en est pas moins celle des Septante indiquant clairement, avec le texte hébreu, le mont Môréh au *Djébel Daḥy,* ou, si l'on aime mieux (ce à quoi rien ne paraît s'opposer), à tout le petit massif dont le *Daḥy* fait partie.

III. Le nom de « petit Hermon » attribué au Dahy. — Le mont Môréh, si l'on devait s'en rapporter à l'appellation des pèlerins étrangers, qui désignent fréquemment et depuis assez longtemps le *Djébel Daḥy* sous le nom de « petit Hermon », serait identique aux *Hermoniim a monte modico* de Ps. XLI, 7. Cette désignation prétend s'appuyer sur le mot de saint Jérôme, *Epist.* CVIII, *ad Eustochium,* t. XXII, col. 889, montrant à sainte Paule romaine, du sommet de Thabor, « contemplant au loin, les monts Hermon et Hermoniim et la vaste plaine de la Galilée, » inspiré sans doute par la parole du Psaume LXXXVIII, 13 : « Le Thabor et l'Hermon tressailleront à votre nom. » Outre l'inexactitude de la traduction de l'hébreu : *mê-éréṣ Yardén ve-Hérmônim, mê-har Miṣ'âr,* « de la terre du Jourdain et des Hermoniim, [et] du mont *Misar* » (hébreu : XLII, 7), la double hypothèse n'est point fondée. Le rapprochement idéal du Thabor et d'Hermon dans le Psaume n'implique aucunement un voisinage physique et saint Jérôme nous montre les Hermoniim « loin », *procul,* du Thabor et du *Djébel Daḥy.* Voir Hermoniim, t. III, col. 637, et Mitsar, t. IV, col. 1135.

IV. Description. — Le *Djébel Daḥy* est le principal sommet d'un petit massif de collines, à base calcaire mais couvertes de pierres volcaniques, complètement séparé du Thabor et des monts de la Galilée inférieure par la large vallée du *Šarrâr.* Il s'avance sur la plaine semblable à un immense promontoire d'où l'on peut surveiller toute la contrée. Sa hauteur au-dessus de la Méditerranée est, d'après la carte de Palestine de l'*Exploration Fund.* de 515 mètres et 460 au-dessus du *Merdj ibn-'Amer.* Le *Tell 'Adjjoul* qui le continue au nord-est n'a plus que 334 mètres d'altitude, la colline de *Qoumiéh,* au sud-est, et non loin de laquelle est le village de *Saṭṭa',* 255, et celle de *Ṭaiibéh,* à l'est, 126 seulement. A la partie supérieure du mont est un *Maqâm,* ou petit sanctuaire mahométan avec le tombeau d'un santon appelé *néby Daḥy.* De là le nom donné à un village ruiné, situé tout auprès et à la colline elle-même. De ce point, la vue est des plus étendues et des plus belles. Au pied du mont se déroule l'immense et fertile plaine d'Esdrelon, prolongée vers l'ouest par le spacieux *ouâṭa Djâloud.* Le Thabor, à la forme arrondie, la termine au nord-est. Au nord, se déroulent les montagnes de la Galilée inférieure au milieu desquelles apparaît Nazareth éclatante de blancheur. La chaîne de Carmel, par derrière laquelle étincelle comme un immense miroir d'argent la mer de Syrie, se développe à l'ouest, dominée par le *Muḥraqah,* la montagne du sacrifice d'Élie. Au sud, en avant des montagnes de la Samarie se confondant avec l'azur du ciel, se dresse la *šeiḫ Šibel,* là où il faut chercher la célèbre Béthulie, et plus près le *djebel Foqou'a,* le Gelboé où Gédéon réunit ses braves et où Jonathas tomba, avec son père Saül. A l'est, par delà la large issue de l'*ouâta 'Djaloud* où se développe la campagne verdoyante de *Bessân,* arrosée par de nombreux courants, et au-dessus du *Ghôr* où le Jourdain décrit ses méandres, les monts empourprés du Djaulân et de l''Adjloûn ferment l'horizon.

Les pentes de la colline sont généralement pierreuses et dénudées; mais sa large base sur laquelle s'élèvent les villages de *Naïn,* la Naïm des Évangiles, *el-Fouléh,* le *castellum Fabæ* des Croisés, et *Soulam,* la Sunam souvent visité par Élisée, devient de plus en plus fertile à mesure qu'elle s'abaisse vers la plaine.

C'est là, aux abords de cette dernière localité, située en face du Gelboé au pied duquel jaillit la fontaine de Harad, que les Madianites avaient établi leur camp quand Gédéon, avec ses trois cents hommes munis de trom-

pettes et de leurs lampes, vint jeter parmi eux la terreur et le désordre et sauver son peuple de leurs incursions et de leurs déprédations. Jud., VII. Le camp des Philistins était au même endroit, entre Sunam et Aphec, cf. I Reg., XXVIII, 4; XXIX, 1, quand le roi de Geth y vint avec David; mais les chefs des Philistins obligèrent celui-ci à s'en retourner. David attendit la nuit pour s'éloigner de Môréh, tandis que dans le même temps Saül déguisé passait avec deux de ses hommes non loin du camp philistin, à l'est, et franchissait la colline pour aller sur le versant septentrional consulter la pythonisse d'Endor. I Reg., XXVIII, XXIX. — La base du *Djébel Dahy*, à portée de sources abondantes, s'élevant au-dessus des marécages de *'Afouléh,* se formant au principe de l'ancien torrent de Cison, et des terrains détrempés de l'*ouâta' Djaloud,* était des plus favorables aux armées passant dans la région pour y placer leur camp. Aussi semble-t-il que ce soit là que Débora et Barac, avant les jours de Gédéon, vinrent attaquer l'armée des Chananéens confédérés marchant sous les ordres de Jabin contre les Israélites, Jud., IV, 7, 14; V, 21, et que plus tard Bénadad, avec les Syriens, viendra s'établir pour provoquer le roi Achab. III Reg., XX, 26; cf. APHEC 4 et 5, t. I, col. 729, 730. — Le nom d'*Apoulou* mentionné dans les inscriptions des monuments égyptiens paraît indiquer que dès les temps antérieurs à la conquête de Josué, les Pharaons rencontrèrent plus d'une fois déjà les armées des rois d'Asie postées à la même place, pour leur fermer l'entrée du pays, quand ils débouchaient en face, par les défilés voisins de Mageddo. — A une époque plus rapprochée de la nôtre, les Croisés s'y heurtèrent souvent entre les troupes de l'*islâm*, et au seuil de nos temps, Bonaparte et Kléber y trouvèrent l'immense armée des Turcs à laquelle ils livrèrent, le 26 avril 1790, le combat appelé par eux la « bataille du mont Thabor », mais qui fut en réalité la bataille du mont Môréh.

Voir Rich. von Riess, *Biblische Geographie,* in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 65; Id., *Bibel-Atlas*, ibid., 1882, p. 21; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament and Apocrypha,* Londres, 1887, p. 29; Bædeker, *Palestine et Syrie,* Leipzig, 1882, p. 363; V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 114-115; Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg et Leipzig, in-8°, 1896, p. 103. L. HEIDET.

MORÉSCHET-GATH (hébreu: *Môréšet Gat*), ville de Palestine, patrie de Michée, I, 1; Jer., XXVI, 18, et nommée seulement une fois par ce prophète, Mich., I, 14, où nous lisons: « C'est pourquoi tu renonceras, [fille de Sion,] [à posséder] Moréscheth-Gath. » Dans les ỳ. 10, 15, Michée énumère plusieurs villes qui deviendront la proie des ennemis de Juda et il leur annonce leur malheur en faisant sur leur nom un jeu de mots: *Môréšet Gat* veut dire « possession, héritage de Gath » (Vulgate : *Geth*), et la fille de Sion devra renoncer à la posséder. Les Septante et Vulgate ont traduit le premier élément du nom : κληρονομία Γέθ ; *hereditas Geth*, quoiqu'il s'agisse de *Morasthi,* comme l'observe saint Jérôme *In Mich.*, t. XXV, col. 1161. — Les sentiments sont très partagés sur Moréscheth-Gath. Les uns pensent que le nom indique une localité voisine de Geth; d'autres croient que *gat* est ici le nom commun qui signifie « pressoir » et n'a aucun rapport avec la ville de ce nom ; d'autres encore supposent que Gath ne fait point partie du nom propre et traduisent: « Tu dois renoncer à Moréscheth, ô Gath (la ville de Geth); » d'autres enfin identifient Moréscheth-Gath avec Marésa. Voir MARÉSA 3, col. 757. Cette identification n'est guère conciliable avec le texte même de Michée, qui, ỳ. 25, nomme Marésa séparément, dans son énumération. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs des diverses opinions des commentateurs, Moréscheth-Gath était située dans la plaine de Juda, d'après le contexte. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, 1862, p. 292, 293, disent que Morasthi est un village à l'est d'Éleuthéropolis. Il était non loin de cette ville, ajoute saint Jérôme, *In Mich.,* prol., t. XXV, col. 1151, 1152, où il appelle Morasthi : *haud grandis viculus.* Dans son récit du pèlerinage de sainte Paule, *Epist. VIII, ad Eustoch.*, 14, t. XXII, col. 880, le saint docteur nous apprend de plus qu'on avait élevé une église chrétienne sur le tombeau de Michée à *Morasthim.* On ne peut alléguer aucune objection sérieuse contre le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 328, propose d'identifier Moréscheth-Gath avec le *Khirbet Mâr Hanna* actuel, à vingt minutes au sud-est de Beit-Djibrin, l'ancienne Éleuthéropolis, et il croit retrouver l'église chrétienne dont parle saint Jérôme dans l'église de Sainte-Anne qui donne son nom au *Khirbet Mâr Hanna.* « Elle formait, dit-il, *ibid.*, p. 321, un rectangle long de soixante-deux pas sur cinquante-trois de large, orienté de l'ouest à l'est et terminé de ce côté par une abside formant saillie au dehors. L'église était divisée en trois nefs... Sous [la nef septentrionale] règne, dans la partie nord-ouest, une double crypte voûtée en plein cintre et formant deux chambres souterraines contiguës... Cette remarquable basilique, qui date peut-être des premiers siècles du christianisme, a dû subir des remaniements considérables à l'époque de l'occupation des croisés. » Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1867, t. II, p. 68, avait précédé V. Guérin dans cette identification.

MORELLE (hébreu : *ḥêdéq, ḥédéq;* Septante : ἀκάνθαι, σής ἐκτρώγων; Vulgate : *spinæ, paliurus*), plante épineuse.

I. DESCRIPTION. — Les Morelles ou *Solanum* forment un vaste genre qui a donné son nom à la famille des



353. — Morelle.

Solanées, et se compose d'espèces très différentes d'aspect. Ce sont tantôt des herbes annuelles ou vivaces, tantôt des arbrisseaux soit dressés soit sarmenteux. Mais une section se distingue entre toutes par les aiguillons qui recouvrent la tige. De ce nombre est une plante de Palestine localisée dans les endroits les plus

arides autour de Jéricho et sur les bords de la mer Morte. C'est un arbrisseau d'aspect blanchâtre à cause du duvet qui recouvre toutes ses parties. Les rameaux sont chargés d'épines courtes, recourbées, à base élargie et comprimée, d'abord velues, puis glabres. Les feuilles pétiolées ont un limbe ovale, à base obliquement cordiforme, superficiellement ondulé-crénelé. Les fleurs disposées en cymes extra-axillaires ont une corolle bleu-pourprée trois fois plus longue que le calice. Elles demeurent stériles, à l'exception d'une seule à la base de l'inflorescence qui produit une baie globuleuse de la grosseur d'une cerise. Les fleurs du sommet ne portent que des étamines à anthères connivente et s'ouvrant par un pore apicilaire. Linné l'avait appelé *Solanum sanctum*, devenu *S. Hierochontinum* pour Dunal; c'est encore le *S. coagulans* de Forskal (fig. 353). F. Hy.

II. Exégèse. — Le *ḥédéq* se présente deux fois dans la Sainte Écriture, Prov., xv, 19, et Mich., vii, 4. Dans ces deux endroits il est pris comme terme de comparaison :

> Le chemin du paresseux est comme une haie de *ḥédéq*,
> Mais le sentier des hommes droits est aplani.
> (Prov., xv, 19.)

Michée, après avoir remarqué que les hommes de bien ont pour ainsi dire disparu du pays de Juda, ajoute, vii, 4 :

> Le meilleur d'entre eux est pareil au *ḥédéq*,
> Le plus droit est pire qu'une haie de ronces.

Le contexte, les versions, les commentaires rabbiniques s'entendent à voir dans le *ḥédéq*, une épine. Mais quelle espèce particulière? Ni le contexte, ni les versions ne l'indiquent. Si les docteurs juifs sont d'accord pour chercher une espèce particulière d'épine, ils la déterminent de façon très diverse. Plus communément et à juste raison on rapproche le *ḥédéq* hébreu du حدق, *ḥadaq*, arabe. O. Celsius, *Hierobotanicon*, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 40. C'est une plante épineuse de la famille des Solanées; en Palestine et en Arabie on donne le nom de *ḥadaq* au *Solanum coagulans* de Forskal, le même que le *Solanum Sanctum* de Linné. On le trouve dans la vallée du Jourdain, et autour de la mer Morte. Ibn El Beithar, *Traité des Simples*, dans *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. xxiii, 1re partie, 1877, p. 424, applique aussi ce nom de *ḥadaq* au *Solanum cordatum* de Forskal : « C'est le nom arabe que l'on donne, à Jérusalem et dans les environs, à une espèce d'aubergine sauvage qui croit à Jéricho et dans toute la vallée du Jourdain. Elle porte des piquants recourbés. Le fruit d'abord vert, passe ensuite au jaune. Son volume est celui d'une noix et sa forme celle d'une aubergine, et il en est de même des feuilles et des branches. Il en est de même dans le Yémen, où cette plante est pareillement connue. Il en est une autre espèce moins grande, très épineuse, à feuilles petites, à rameaux grêles, s'élevant à la hauteur d'une coudée. » Les Arabes lui donnent le nom de *chardon du scorpion*. — Si les Septante au lieu de traduire par épine dans Michée, vii, 4, ont rendu par σὴς ἐκτρώγων, *tinea comedens*, le mot hébreu, c'est qu'à la place de la leçon actuelle כחדק, *keḥédéq*, *sicut spina*, ils ont dû lire כהרקב, *keḥârôqêb*, comme l'animal qui ronge (fait tomber en pourriture) les arbres.

E. Levesque.

MORIAH (hébreu : *Môriyâh*), nom, dans l'hébreu, d'une contrée et d'une montagne de la Palestine. Gen., xxii, 2; II Par., iii, 1. La Vulgate ne mentionne que la montagne, *Moria*. II Par., iii, 1.

1. **MORIAH** (Terre de) (hébreu *'éréṣ ham-Môriyâh*; Septante : ἡ γῆ ἡ ὑψηλή; Vulgate : *terra visionis*), contrée de la Palestine, où se trouvait la montagne sur laquelle Abraham devait immoler Isaac. Gen., xxii, 2. L'embarras des versions pour rendre le mot מֹרִיָּה, *Môriyâh*, montre combien il est difficile d'en découvrir la véritable étymologie. Les Septante, en le traduisant par ὑψηλή, semblent avoir lu מָרוֹם, *mârôm*, « élevé. » Certains auteurs prétendent qu'ils l'ont plutôt rattaché à la racine רָאָה, *râ'âh*, « voir, » dont le participe féminin hophal מָרְאָה, *mor'âh*, correspondant à « ce qui est visible de loin », équivaut à « une chose élevée ». Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Gen.*, Leipzig, 1821, p. 369. De même Aquila, en mettant καταφανῆ, « apparent, évident, » le rapproche de רָאָה, « voir, » selon les uns, de אוֹר, *'ôr*, « briller, » selon les autres. On reconnaît la racine רָאָה, *râ'âh*, dans le Pentateuque samaritain, המוראה, que la version samaritaine rend par חזיתה, « vision; » dans Symmaque : τῆς ὀπτασίας; dans la Vulgate : *visionis*. Le Targum d'Onkelos : אַרְעָה פּוּלְחָנָא, *'ar'âh fûlḥânâh*, « terre du culte » ou « de l'adoration », et la version arabe ارض العبادة, *'ard el'-abâdat*, qui a le même sens, supposent la racine ירא, *yârê'*, « craindre, honorer. » La version syriaque : ܐܪܥܐ ܕܐܡܘܪܝܐ, « la terre des Amorrhéens, » a lu הָאֱמֹרִי, *hâ-'Émôri*, au lieu de הַמֹּרִיָּה, *ham-Môriyyâh*. Les Amorrhéens étaient la plus importante des tribus qui occupaient la Palestine avant l'arrivée des Israélites. Il semble que pour l'auteur sacré lui-même, *Môriyâh*, est un dérivé de *râ'âh*, puisqu'il dit au ℣. 14 : « Abraham appela le nom de ce lieu יְהוָה יִרְאֶה, *Yehovâh ir'éh*, Jéhovah voit, » c'est-à-dire « pourvoit » ou « pourvoira », allusion à la réponse faite par le patriarche à son fils, demandant où était la victime, ℣. 8. La difficulté est d'expliquer grammaticalement la formation de ce mot, qui devrait être, avec le participe hophal, מָרְאֶהיָה, *Mor'éh Yâh*, φανερωθεὶς Κύριος, et, avec le substantif « vision », מַרְאֵה יָהּ, *Mar'êh Yâh*, « vision du Seigneur. » Quelques auteurs cependant expliquent et admettent cette contraction. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Genesim*, p. 369. Gesenius, *Thesaurus*, p. 819, suppose que l'étymologie première se rattache plutôt à la racine מָרָה, *mârâh*, dont *Môriyyâh* serait le participe féminin, avec la signification de « réfractaire, résistant », c'est-à-dire « citadelle, sommet de montagne ». C. J. Ball, *The Book of Genesis*, Leipzig, 1896, p. 74, conclut ainsi : « En tout cas, יָהּ, *Yâh*, ne peut être le nom divin, qui ne se trouva jamais dans les noms de lieu, et comme l'ethnique מֹרִי, מריה, est inconnu, on est tenté de croire avec Bleek que la leçon originale était אֶרֶץ הַמֹּרֶה, *'erés ham-Môréh*, « la terre » ou « la chênaie de Môréh » (près de Sichem, Gen., xii, 6; Jud., vii, 1), qui aura été altérée plus tard intentionnellement à cause du Temple samaritain. Mais, en somme, nous préférons la leçon ou conjecture de la version syriaque (terre des Amorrhéens), malgré l'allusion évidente des ℣. 8 et 14 à l'étymologie de *Môriyâh*. » On voit que le problème est loin d'être élucidé.

La situation de cette « terre de Moriah » n'est pas plus facile à déterminer. La montagne du sacrifice n'était qu'une des montagnes de ce pays. Le texte sacré n'en donne pas le nom ; il nous dit seulement que « le troisième jour [depuis son départ de Bersabée], Abraham, levant les yeux, aperçut l'endroit au loin ». Gen., xxii, 4. L'indication est trop vague pour qu'on puisse même hasarder des conjectures. La tradition juive a identifié le lieu de l'immolation avec le mont Moria ou la colline du Temple, à Jérusalem. Ce n'est qu'une tradition relativement tardive et qui n'a rien de certain. Voir Moriah 2. On a pensé aussi, comme nous venons de le voir, que la contrée de Moriah pouvait être celle où se trouvait « la chênaie de Moréh », אֵלוֹן מוֹרֶה, *'êlôn Môréh*, c'est-à-

dire près de Sichem. Gen., XII, 6. Les Septante ont rendu *Môréh* et *Môriyâh* par le même mot, ὑψηλή. C'était le premier endroit où Abraham avait planté sa tente en arrivant dans la terre de Chanaan, là qu'il fut favorisé d'une apparition divine et qu'il éleva un premier autel au Seigneur. Les Samaritains d'aujourd'hui vénèrent encore sur le Garizim l'endroit où, d'après eux, Abraham fut appelé à faire son sacrifice. Il y a à cela une grave difficulté, c'est la distance considérable qui existe entre Bersabée et Sichem. A. LEGENDRE.

2. MORIAH (MONT) (hébreu *har ham-Môriyâh;* Septante : ὄρος τοῦ Ἀμωρία ; Vulgate : *mons Moria*), colline de Jérusalem, sur laquelle Salomon bâtit le Temple. II Par., III, 1. C'était, ajoute le texte, le lieu préparé par David sur l'aire d'Ornan le Jébuséen. II Reg., XXIV, 18-25; I Par., XXI, 18-28. Elle se trouvait au nord-est de la ville sainte. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1317, et TEMPLE. — Une tradition dont Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIII, 1, 2; VII, XIII, 4, est déjà l'écho manifeste, et qui a été à peu près universellement acceptée jusqu'à présent, identifie le mont Moria avec la montagne de « la terre de Moriah », sur laquelle Abraham devait immoler son fils. Gen., XXII, 2. Voir MORIAH 1. Le Targum d'Onkelos fait allusion à cette croyance dans sa paraphrase de Gen., XXII, 14, lorsqu'il fait dire au patriarche que les générations futures viendront adorer en ce lieu, parce que lui-même y a adoré Jéhovah. Le Targum de Jérusalem, de son côté, parle de « la montagne de la maison du sanctuaire de Jéhovah » où Abraham offrit son fils Isaac. Comment se fait-il cependant qu'on ne rencontre aucun vestige de cette tradition chez les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament? Si la croyance qui se révèle dans les dernières années de l'histoire juive a ses racines dans une croyance plus ancienne, il est singulier qu'on n'y fasse aucune allusion dans les récits détaillés qui concernent le lieu sacré : par exemple, l'érection de l'autel primitif par David, II Reg., XXIV, 25; I Par., XXI, 26; la construction du Temple par Salomon, III Reg., VI; II Par., III; sa réédification après la captivité et sa purification sous les Machabées. Ni les prophètes, ni l'auteur de l'Épître aux Hébreux, ni les orateurs ou écrivains qui se plaisent à mettre en relief les origines religieuses de la nation, n'ont mentionné ce rapport entre le sacrifice de leur père et le lieu privilégié de leur culte. Comment, d'autre part, accorder cette tradition avec le récit de la Genèse? La colline de Moria, sans monuments, perdue au milieu de celles qui environnent Jérusalem, ne pouvait être visible de loin. Cf. Gen., XXII, 4. Ces arguments suffisent pour montrer ce qu'il y a de fragile dans cette opinion. A. LEGENDRE.

MORIN Jean, théologien catholique, né à Blois en 1591, mort à Paris le 28 février 1659. Appartenant à une famille protestante, il fut envoyé à Leyde pour y terminer ses études. Les discussions de ses coreligionnaires sur leurs doctrines firent naître des doutes dans son esprit, et de retour à Paris, il fut amené à l'Église catholique par le cardinal du Perron. Il entra alors dans la congrégation de l'Oratoire et en 1635 accompagna la reine Henriette en Angleterre. Urbain VIII en 1640 l'appela à Rome pour travailler à un projet de réunion des Grecs et des Latins. Mais au bout de neuf mois un ordre de Richelieu le fit revenir en France. De ses nombreux écrits nous ne citerons que les suivants : *Exercitationes ecclesiasticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, de illorum religione et moribus...*, in-4°, Paris, 1631; *Exercitationes Biblicæ de hebræi græcique textus sinceritate, germana LXX interpretum translatione dignoscenda, illiusque cum Vulgata conciliatione,* in-4°, Paris, 1633; *Diatribe elenctica de sinceritate hebræi græcique textus dignoscenda et animadversiones in censuram Exercitationum ad Pentateuchum Samaritanum,* in-8°, Paris, 1639. Jean Morin publia en outre *Biblia LXX interpretum græco-latina,* 3 in-f°, Paris, 1628 : il y a joint les notes de Nobilius. Il donna une traduction du Pentateuque samaritain pour la *Polyglotte* de Le Jay. — Voir [M. Constantin], *Sciographia vitæ J. Morini Blesensis, congregationis Oratorii presbyteri,* in-4°, Paris, 1660; Nicéron, *Mémoires pour l'histoire des hommes illustres,* t. IX, p. 90; Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle,* 2e p.. p. 250; Richard Simon, *Hist. critique du Vieux Testament,* p. 464; A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne.* 1880, p. 112. B. HEURTEBIZE.

MORING Gérard, théologien catholique belge, né à Bommel, dans la province de Gueldres, mort à Saint-Trudon, le 9 octobre 1556. Il fut docteur et professeur de théologie à l'université de Louvain, ensuite chanoine et curé de Saint-Trudon, qui appartenait à l'ordre des bénédictins, à Saint-Trond, dans le diocèse de Liège; il remplit ces dernières fonctions jusqu'à sa mort. Il a laissé plusieurs ouvrages, parmi lesquels : *Commentarius in Ecclesiasten,* in-8°, Anvers, 1533. A. REGNIER.

MORS (hébreu : *métég, résén;* Septante : χαλινός, κημός ; Vulgate : *camus, frenum*), pièce de métal qu'on



354. — 1. Mors égyptien, probablement en bronze et en cuir. D'après R. Zschille et Forrer, *Pferdetrense,* pl. I, fig. 18. D'après une sculpture égyptienne, vers 1400 av. J.-C.
2-6. Mors assyriens, bas-reliefs sculptés en pierre, pl. II, fig. 18-22. Les n. 21 et 22 se trouvent au British Museum. Entre 800 et 500 av. J.-C.
7. Mors romain de Pompéi en bronze. Pl. V, fig. 5. Musée de Naples, Ier siècle avant J.-C.

passe en travers de la bouche du cheval et sur les extrémités de laquelle on tire pour le diriger. — Les monuments figurés montrent les chevaux menés parfois à l'aide d'une simple bride. Voir t. II, fig. 218, col. 620; fig. 250, col. 680; fig. 430, col. 1151; t. III, fig. 104,

col. 432. Le plus souvent, les chevaux sont pourvus d'un mors. La forme du mors ne paraît pas différer sensiblement chez les anciens peuples, Égyptiens, voir t. I, fig. 226, col. 903; t. II, fig. 193, col. 566; Assyriens, voir t. I, fig. 228, col. 904; fig. 229, col. 905; fig. 235, col. 908; t. II. fig. 91, col. 304; fig. 195, col. 569; fig. 674, col. 1997; Héthéens, voir t. III, fig. 143, col. 673; Perses, voir t. II, fig. 197, col. 573; fig. 481, col. 1307; Cypriotes, voir t. II, fig. 194, col. 568; Romains, voir t. I, fig. 381, col. 1283, etc. Une bride ne pouvait suffire, en effet, pour maîtriser des chevaux fringants. Les deux mots hébreux, *métég, resén*, s'appliquent à la fois à la bride et au mors. Voir Harnais, t. III, col. 432. Le mors sert à diriger le cheval, le mulet et l'âne. Ps. XXXII (XXXI), 9; Prov., XXVI, 3; Zach., XIV, 20; II Mach., X, 29; Jacob., III, 3; Apoc., XIV, 20. Au figuré, Dieu met le mors aux lèvres de Sennachérib, pour le faire retourner dans son pays. IV Reg., XIX, 28; Is., XXXVII, 29. Ce passage fait allusion à un usage barbare des rois d'Assyrie qui mettaient un mors aux lèvres des ennemis vaincus. Le père de Sennachérib, Sargon, s'est fait représenter à Khorsabad tenant ainsi un captif auquel il crève les yeux avec sa lance. Voir t. I, fig. 158, col. 637. Ézéchiel, XXIX, 4, dans sa prophétie contre l'Égypte, dit que Nabuchodonosor traitera de la même manière le roi de ce pays. Asarhaddon avait infligé ce supplice au pharaon Tharaca. Voir t. II, fig. 620. col. 2011, et une autre figure semblable, t. II, fig. 601, col. 1914. Ézéchiel, XXXVIII, 4, prédit aussi le même châtiment à Gog, roi des Scythes. Dieu lui-même est comme un mors entre les mâchoires des peuples, afin de les conduire où il veut. Is., XXX, 28. Rejeter le mors ou le frein, c'est ne garder aucune retenue. Job, XXX, 11. Il faut mettre un frein à sa bouche pour parler avec sagesse. Eccli., XXVIII, 29. Voir R. Zschille et R. Forrer, *Die Pferdetrense*, in-f°, Berlin, 1893.

H. Lesêtre.

MORT (hébreu: *mâvét;* Septante: θάνατος; Vulgate: *mors*), séparation de l'âme immortelle d'avec le corps périssable.

I. Introduction de la mort dans l'humanité. — 1° Puisque Dieu menace l'homme de la mort comme d'un châtiment qui doit l'atteindre s'il désobéit, il s'ensuit que la mort n'eût pas atteint l'homme s'il n'avait pas désobéi. On conçoit très bien que le corps de l'homme, uni à une âme immortelle, eût pu rester indéfiniment uni à cette âme. Sans doute, sa nature matérielle le soumettait aux transformations et aux détériorations qu'impose aux corps ordinaires leur rôle actif ou passif. Mais l'âme pouvait parfaitement être douée par Dieu d'une force telle, qu'elle maintînt le corps dans une vie indéfinie, en réparant continuellement ses éléments usés; et l'homme tout entier, après un temps plus ou moins long passé sur la terre, pouvait ensuite être transporté dans son séjour définitif, où son âme et son corps auraient été soustraits à toute cause de déchéance. Tel fut certainement le dessein primitif de Dieu. Cf. S. Augustin, *De Genes. ad litt.*, IX, 6, t. XXXIV, col. 396. S'il en eût été autrement, la menace de mort intimée à l'homme n'aurait plus eu de sens. La restreindre seulement à une mort spirituelle répugne à tout l'ensemble du récit, dans lequel un châtiment corporel doit correspondre à la part prise par le corps à la faute commise. D'ailleurs la mort corporelle est un châtiment beaucoup plus encore pour l'âme que pour le corps, puisque c'est l'âme qui prévoit, craint et souffre tout ce qui se produit de mauvais dans le corps.

2° La répugnance invincible de l'homme pour la mort indique assez formellement que celle-ci ne lui est pas naturelle, et qu'une cause accidentelle l'a introduite dans l'humanité. L'animal, avec sa nature inférieure, n'a pas la crainte de la mort, qu'il ne prévoit pas; la mort n'est donc pas pour lui un châtiment. D'autre part, le principe vital qui anime son corps, pas plus que le principe végétal qui fait vivre la plante, ne sont nécessairement immortels et ne répugnent à une dissolution définitive. Ils peuvent donc disparaître en même temps que le corps, sans que la constitution naturelle des êtres en soit atteinte. L'âme de l'homme, au contraire, est créée pour animer un corps. La séparation d'avec le corps constitue donc pour elle un état violent, contre nature, et cet état ferait à jamais de l'âme un être anormal, si Dieu ne lui rendait son corps à un moment donné, ou s'il ne modifiait essentiellement la nature de l'âme immortelle. Cette modification n'aura pas lieu; c'est le corps qui, après la résurrection, sera rendu à l'âme. L'état du Sauveur, vivant après sa résurrection avec son âme et son corps réunis ensemble à jamais, est l'indication et la preuve de ce que Dieu veut faire un jour pour l'homme.

3° La nature accidentelle de la mort pour l'homme est formellement enseignée dans plusieurs passages de la Sainte Écriture. Dans la Genèse, II, 17; III, 3, Dieu annonce à l'homme que, s'il mange le fruit défendu, il « mourra de mort », c'est-à-dire mourra très certainement. Adam et Ève purent se faire une certaine idée de ce que serait la mort pour eux, en voyant des animaux mourir sous leurs yeux. Ils se rendirent compte que leur corps, privé de la vie que l'âme lui communiquait, deviendrait subitement inerte, sans mouvement ni sentiment, et serait bientôt saisi par la corruption. La sentence divine: « Tu es poussière et tu retourneras en poussière, » Gen., III, 19, leur fit comprendre encore mieux ce que serait la mort. La parole: « Au jour où tu en mangeras, tu mourras, » Gen., II, 17, n'entraîna pourtant pas l'exécution immédiate de l'arrêt, soit que le mot « jour » doive être pris ici dans un sens très large, soit que Dieu, dans sa miséricorde et pour l'accomplissement de ses desseins ultérieurs, ait voulu accorder un long sursis à l'homme coupable. — L'auteur de la Sagesse, I, 13, 14, dit que « Dieu n'a pas fait la mort et ne prend pas plaisir à la perte des êtres vivants, mais qu'il a tout créé pour subsister et les générations du monde pour se conserver, qu'il n'y a pas un principe d'extermination en elles ni une domination de l'Adès sur la terre ». Ce passage est expliqué clairement par un autre: « Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, ἀφθαρσία, il l'a fait à l'image de son propre être, τῆς ἰδίας ἰδιότητος, et c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. » Sap., II, 23, 24. Si Satan n'avait pas tenté l'homme, ou si l'homme n'avait pas succombé à la tentation, la mort n'aurait donc pas atteint l'humanité. On ne peut pas dire qu'il s'agit seulement ici de la mort spirituelle, car c'est à « l'homme » et non à « l'âme » que l'auteur sacré attribue l'incorruptibilité originelle. — Notre-Seigneur fait allusion à la manière dont la mort a été introduite dans l'humanité quand il dit aux Juifs qu'ils tiennent de leur père, le diable, « homicide dès le commencement. » Joa., VIII, 44. Or, c'est de la mort corporelle qu'il est question, comme l'indique une des paroles qui précèdent: « Vous cherchez à me mettre à mort. » Joa., VIII, 37. — Saint Paul explique très explicitement que « le péché est entré dans le monde par un homme, et par le péché la mort », Rom., V, 12; que les autres « sont morts par le péché d'un seul », Rom., V, 12, 15; que « le salaire du péché, c'est la mort », Rom., VI, 23, non seulement la mort spirituelle, causée immédiatement par l'acte même du péché, mais la mort corporelle, qui s'impose ensuite comme conséquence plus ou moins lointaine, « même à ceux qui n'ont pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam. » Rom., V, 14. Saint Paul appelle la mort l'aiguillon du péché, I Cor., XV, 56, ce qu'on peut entendre en ce sens que le péché pousse la mort contre l'homme comme l'aiguillon excite la bête de somme. Ainsi le comprend saint Augustin, *De peccat. merit. et remis.*, III, 11, t. XLIV, col. 197: « C'est l'aiguillon qui fait la mort, et non pas elle qui le fait. Nous mourons par le

péché, ce n'est pas par la mort que nous péchons. » — Enfin, « il a été décrété pour les hommes qu'ils ont à mourir une fois. » Heb., IX, 27. La mort ne résulte donc pas d'une loi naturelle, mais d'un décret positif, qui aurait pu n'être pas rendu.

II. Différents genres de mort. — 1° La mort la plus naturelle est celle qui est la conséquence de l'âge. Voir Vieillesse. — 2° Beaucoup meurent accidentellement par suite de maladies diverses. Voir Maladie, col. 611. — 3° Un grand nombre périssent de mort violente, victimes d'accidents fortuits, comme ceux que tuent des animaux furieux, Exod., XXI, 28, 29, etc., frappés par une main criminelle, voir Homicide, t. III, col. 742, 743; tombant à la guerre, voir Guerre, t. III, col. 362; emportés par la violence des forces naturelles, comme au déluge, Gen., VII, 21; à Sodome, Gen., XIX, 25; à la mer Rouge, Exod., XIV, 28, etc.; ou par l'effet de la vengeance divine, comme les premiers-nés des Égyptiens, Exod., XII, 29; Coré, Dathan et Abiron, Num., XVI, 32; les soldats envoyés à Élie, IV Reg., I, 10, 12, etc. — 3° Il en est qui, pour certains crimes, sont mis à mort par la justice des hommes. Voir Supplices. — 4° Les Hébreux croyaient qu'on ne pouvait voir Dieu ou son ange sans mourir aussitôt. Gen., XXXII, 30; Jud., VI, 22; XIII, 22. De là l'effroi dont étaient saisis ceux qui étaient favorisés d'une apparition surnaturelle. Tob., XII, 17, Luc., I, 13, 30, etc. Dieu avait dit à Moïse : « Personne ne peut me voir et rester vivant, » Exod., XXXIII, 20; et quand il l'appela sur le Sinaï, il déclara que même celui qui toucherait la montagne mourrait. Exod., XIX, 12, 22. Cette cause de mort fut peu fréquente; elle atteignit cependant les Bethsamites qui regardèrent l'arche d'alliance, I Reg., VI, 19, 20, Oza qui la toucha, II Reg., VI, 6, 7, etc.

En dehors de ces cas particuliers dans lesquels la mort apparaît comme la conséquence d'une transgression positive, la croyance que la vue de Dieu ou de son envoyé faisait mourir n'était pas fondée. Tout d'abord, il n'a jamais été possible à l'homme de voir Dieu directement. Exod., XXXIII, 20; Joa., I, 18. Quant aux anges, ses envoyés, leur vue n'a été mortelle ni à Abraham, Gen., XVIII, 1-10, ni à Tobie, XII, 17, ni à Zacharie, Luc., I, 13, ni à tant d'autres qui ont été favorisés de leurs apparitions. Seulement, sous la loi de crainte, l'homme se rappelait toujours la sentence de mort portée par Dieu en personne contre les premiers parents, et, par une association d'idées que ce souvenir lui imposait et dont la loi de grâce devait seule triompher, il s'imaginait que Dieu ne pouvait guère intervenir visiblement que pour exercer une justice rigoureuse. Aussi, quand ils apparaissent, les anges commencent-ils habituellement par rassurer ceux auxquels ils sont envoyés. Jud., VI, 23; Tob., XII, 17; Dan., X, 19; Luc., I, 13; II, 10; Apoc., I, 17, etc. Dans les manifestations extraordinaires de sa puissance divine, Notre-Seigneur rassure de même ses Apôtres, qui sont sous l'empire du préjugé commun. Matth., XVII, 7; XXVIII, 10; Marc., V, 36; VI, 50; Luc., XXIV, 36; Joa., VI, 20. L'ange Gabriel, en paraissant devant Marie, lui dit aussi de ne pas craindre. Mais l'évangéliste marque expressément que, si la Sainte Vierge est troublée, c'est uniquement à cause des paroles de l'ange. Luc., I, 29-30. La crainte de la mort est donc étrangère au sentiment qui anime Marie.

III. Les hommes en face de la mort. — 1° Ce que David dit de lui-même, dans un péril particulier, peut s'appliquer à tout homme : « Il n'y a qu'un pas entre moi et la mort. » I Reg., XX, 3. La mort est commune à tous, Eccli., IX, 20, elle approche sans cesse, Eccli., XI, 20, et ne saurait tarder. Eccli., XIV, 12. Elle dépend du Seigneur, Ps. LXVIII (LXVII), 21; Sap., XVI, 13, qui envoie la vie ou la mort à son gré. I Reg., II, 6. Il viendra prendre la vie comme un voleur, Luc., XII, 39; I Thess., V, 2; II Pet., III, 10; Apoc., III, 3; XVI, 15, au moment où parfois l'on se promettra de longs jours. Luc., XII, 19-20. La mort entre par les fenêtres, Jer., IX, 21, c'est-à-dire du côté où elle n'est pas attendue. Elle sépare de tout. « Est-ce donc ainsi que sépare la mort amère? » dit à Samuel le roi amalécite Agag, dans la Vulgate. I Reg., XV, 32. La pensée est juste; mais, dans le texte hébreu, Agag dit seulement : « Voici que l'amertume de la mort est passée, » s'imaginant que le prophète va l'épargner. Cette perspective de l'abandon des choses de ce monde rend la pensée de la mort amère, Eccli., XLI, 1, tandis qu'au contraire son arrêt semble bon à ceux qui n'ont ici-bas que privations et misères. Eccli., XLI, 3; cf. Eccle., VII, 2; Eccli., XXX, 17. — 2° Comme la mort ouvre à l'homme un avenir nouveau, la mort est appelée bonne ou mauvaise, selon la nature de l'avenir auquel elle conduit. La mort des justes est désirable. Num., XXIII, 10. La mort de ceux qui aiment Dieu a du prix à ses yeux, Ps. CXVI (CXV), 15, et ceux qui meurent dans le Seigneur, c'est-à-dire en grâce et en amitié avec lui, sont bienheureux. Apoc., XIV, 13. Les impies au contraire ont beau s'imaginer qu'ils peuvent faire un contrat avec la mort, pour qu'elle les épargne encore. Is., XXVIII, 15, 18. Ils se font illusion et leur mort est pire que tout. Ps. XXXIV (XXXIII), 22; Eccli., XXVIII, 25. Le livre de la Sagesse fait un tableau saisissant de la mort du juste et de celle du pécheur, ainsi que du sort qui attend l'un et l'autre dans la vie future. Sap., II, 1-V, 24. — 3° Pour marquer le caractère transitoire de la mort, Notre-Seigneur, Joa., XI, 11, 12, et les Apôtres, I Cor., VII, 39; XI, 30; XV, 6, 18, 20; I Thes., IV, 12, 14; II Pet., III, 4, l'appellent un sommeil.

IV. La mort au sens figuré. — 1° Plusieurs expressions métaphoriques se rapportent à la mort naturelle. Celui qui est digne de mort est appelé « fils de mort ». I Reg., XX, 31; XXVI, 16; II Reg., XII, 5; III Reg., II, 26. « Le premier-né de la mort, » Job, XVIII, 13, est probablement l'ange qui amène la mort, dont il est comme le premier ministre. Cf. Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 28; Heb., II, 14. Les « portes de la mort », Job, XXXVIII, 17; Ps. IX, 15; Sap., XVI, 13; les « traits de mort », Ps. VII, 14; les « lacets de la mort », II Reg., XXII, 6; Ps. XVIII (XVII), 6; Prov., XXI, 6; les « douleurs de mort », Ps. XVIII (XVII), 5; les « terreurs de mort », Ps. LV (LIV), 5; CXV (CXIV), 3; la « tristesse jusqu'à la mort », Eccli., XXXVII, 1; Matth., XXVI, 38; Marc., XIV, 34, etc., représentent les diverses causes qui mènent à la mort. « Goûter la mort, » Luc., IX, 27; Joa., VIII, 52; Heb., II, 9, et « descendre dans la mort », Prov., V, 5, c'est mourir. La « réponse de mort », τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου, II Cor., I, 9, est l'arrêt de mort auquel il faut s'attendre. Dans l'Apocalypse, VI, 8, la mort est personnifiée par un cavalier monté sur un cheval pâle. — 2° Assez souvent la mort désigne, non plus la séparation de l'âme et du corps, mais la privation de tout ce qui peut contribuer au véritable bonheur, en ce monde ou en l'autre. Ainsi le péché, qui prive de l'amitié de Dieu, amène la mort. Prov., XI, 19. Les chemins tortueux du mensonge et du vice conduisent à la mort. Prov., XII, 28; XIV, 12; XVI, 25; Sap., I, 12. Au contraire, la justice, Prov., X, 2; XI, 4, et l'aumône, Tob., XII, 9, délivrent de la mort. Les « ombres de la mort », si souvent mentionnées dans la Sainte Écriture, désignent soit le malheur qui pèse lourdement sur quelqu'un, Job, III, 5; X, 21, 22; XII, 22; XXIV, 17; XXVIII, 3; XXXIV, 22, soit celui qui menace, Ps. XXIII (XXII), 4; XLIV (XLIII), 20; LXXXVIII (LXXXVII), 7; CVII (CVI), 10, soit la condition malheureuse de ceux qui vivent privés de la vérité, de la vertu et du salut. Is., IX, 2; Jer., XIII, 16; Matth., IV, 16; Luc., I, 79. — 3° D'autres fois, il s'agit de la mort spirituelle, de celle qui atteint l'âme dans son union avec Dieu. Joa., VI, 50; XI, 26; I Joa., III, 14, etc. Saint Paul appelle son corps « un corps de mort », Rom., VII, 24, parce que, par ses convoitises, il entraîne l'âme à la perte de sa vie spirituelle. — 4° La « seconde mort », Apoc., II, 11; XX,

6, 14; xxi, 8, est la mort éternelle, celle qui frappe à jamais l'homme que la mort corporelle, la première mort, a saisi en état de mort spirituelle.

V. Jésus-Christ et la mort. — 1° Si la mort est la conséquence du péché, Notre-Seigneur, exempt du péché par nature, n'a pas été sujet de la mort. C'est, en effet, ce qu'il déclare lui-même. Personne ne lui ôte la vie, il la dépose lui-même, avec le pouvoir de la reprendre comme il veut. Joa., x, 18. Le prince de ce monde, Satan, l'exécuteur de la sentence de mort contre les hommes coupables, ne peut rien sur lui. Joa., xiv, 30. C'est donc volontairement, sans y être aucunement obligé, que Jésus-Christ subit la mort. — 2° En subissant la mort et en expiant le péché qui méritait la mort, Jésus-Christ « a détruit la mort ». II Tim., i, 10. Par sa mort, il a anéanti celui qui avait la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable. Heb., ii, 14, 15. Ces paroles signifient que, depuis le sacrifice du Sauveur, la mort, dans quelque sens qu'on l'entende, ne peut plus exercer d'action nuisible contre ceux qui profitent de la rédemption. Finalement, la mort sera jetée dans l'étang de feu, c'est-à-dire que la mort corporelle et la mort spirituelle, unies ensemble, auront abouti sans retour à la mort éternelle, Apoc., xx, 14, et, en vertu de la victoire de Jésus-Christ, « il n'y aura plus de mort. » Apoc., xxi, 4. Voir Morts.

H. Lesêtre.

MORTE (MER) (appelée ainsi dans une glose de la Vulgate, Jos., iii, 16, mais ordinairement en hébreu : *yâm ham-mélah*, « mer de sel ; » Septante : ἡ θάλασσα τῶν ἁλῶν ou ἁλυκή, Gen., xiv, 3; Num., xxxiv, 3, 12, etc.), nom usuel du lac méridional de la Palestine, qui reçoit les eaux du Jourdain. Il porte dans la Bible et les auteurs profanes d'autres dénominations; il présente dans sa constitution et ses eaux des phénomènes dont il est intéressant de rechercher la nature et l'origine; il suscite dans l'histoire des Hébreux plus d'un problème qu'il importe d'étudier.

I. Noms. — 1° La mer Morte est le plus ordinairement appelée, en raison de la qualité de ses eaux, *yâm ham-mélah,* « mer de sel » ou « mer Salée »; Septante : ἡ θάλασσα τῶν ἁλῶν, Gen., xiv, 3; Jos., xii, 3; xviii, 19; θάλασσα ἁλός, Jos., iii, 16; ἡ θαλάσσα ἡ ἁλυκή, Num., xxxiv, 3, 12; Deut., iii, 17; Jos., xv, 2, 5; Vulgate : *mare salis,* Gen., xiv, 3; *mare salsissimum,* Num., xxxiv, 3, 12; Deut., iii, 17; Jos., xii, 3; xv, 2, 5 (*salsissimum* est une faute de la Vulgate, Jos., xvi, 8, où il s'agit de la Méditerranée); xviii, 19. — 2° En raison de sa situation dans la profonde dépression de l'Arabah, elle est nommée *yâm hâ-'Arâbâh;* Septante : θαλάσσα Ἄραβα, Deut., iii, 17; Jos., iii, 16; xii, 3; θαλάσσα τῆς Ἀραβά, IV Reg., xiv, 25; Vulgate : *mare deserti,* Deut., iii, 17; Jos., xii, 3; *mare solitudinis,* Deut., iv, 49; Jos., iii, 16; IV Reg., xiv, 25, le mot *'Arabah* signifiant « plaine, solitude, désert ». — 3° Par opposition à la Méditerranée, elle est dite *yâm haq-qadmôni,* « mer orientale; » Septante : ἡ θάλασσα ἡ πρὸς ἀνατολὰς Φοινικῶνος, Ezech., xlvii, 18; θάλασσα ἡ πρώτη, Joel, ii, 20; Zach., xiv, 8; Vulgate : *mare orientale.* — 4° Ézéchiel, xlvii, 8, l'appelle même simplement *hay-yâm,* « la mer, » en la distinguant de « la grande mer », la Méditerranée, xlvii, 10. — 5° Dans les Talmuds, on trouve les deux noms de « mer de sel » et de « mer de Sodome ». Ce dernier, dû à la proximité de la ville de Sodome, se lit également dans le IVe livre d'Esdras, v, 7. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. i, p. 237; A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 24, 26. — 6° Josèphe la nomme, en raison de l'asphalte qu'elle contient, « lac Asphaltite, »



355. — Vue de la mer Morte, prise de *'Aïn Djidi* (Engaddi). D'après le duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Atlas, pl. 26.

ἡ Ἀσφαλτῖτις λίμνη, *Ant. jud.*, I, IX; IV, V, 1; IX, X, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5; III, X, 7; IV, VIII, 2; λίμνη ἡ ἀσφαλτοφόρος. *Ant. jud.*, XVII, VI, 5. Pour lui, comme pour le Talmud, elle est aussi ἡ Σοδομίτις λίμνη, « le lac de Sodome. » *Ant. jud.*, V, I, 22. — 7° Le nom de « mer Morte » semble avoir été mis en usage, chez les Grecs, θάλασσα νεκρά, par Pausanias, V, 7, et Galien, IV, 19, et, chez les Latins, par Justin, XXXVI, 3, ou plutôt par Trogue Pompée, dont il résume l'ouvrage. Il est aussi employé par Eusèbe, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 290, et S. Jérôme, *Comment. in Dan.*, XI, 45, t. XXV, col. 574. Il se rencontre dans une glose de la Vulgate, Jos., III, 16, et est motivé par l'absence de tout être vivant dans les eaux du lac. — 8° Au XIIe siècle, le géographe arabe Edrisi, *Géographie*, traduction Jaubert, Paris, 1837, t. I, p. 338, la nomme « mer » ou « lac de *Zaʿrâ* (Zoar ou Ségor) », et ajoute qu'elle s'appelait également « mer de *Sâdûm* (Sodome) et de *Ghâmura* (Gomorrhe) ». — 9° Enfin les Arabes lui donnent communément le nom de *bahr el-Lût*, « mer de Lot, » patriarche, dont Mahomet a reproduit l'histoire dans le Coran, et dont le nom est resté pour eux comme inséparable de cette région maudite. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 54, 64.

II. DESCRIPTION. — 1° *Aspect général.* — La mer Morte représente ordinairement à l'esprit l'image de la désolation, d'un « lieu d'horreur et de vaste solitude », Deut., XXXII, 10, où la nature, devenue l'instrument de la justice divine, a gardé l'ineffaçable empreinte de la malédiction. Tout contribue à donner cette idée : le nom même et les souvenirs qui se rattachent à ce petit coin de terre; les crimes des hommes que les éléments du ciel, unis à ceux de la terre, punissent par la plus effroyable catastrophe. Il est certain que, si l'on compare ce lac perdu dans un désert à ceux près desquels on va, en France, en Italie et en Suisse, chercher des rives enchanteresses, un air pur et la gaieté, on peut dire qu'il y a la différence de la mort à la vie. Deux murailles de montagnes dénudées l'enferment à l'est et à l'ouest. Fig. 355. Nulle ville sur ses bords, aucun mouvement de bateaux sur ses flots (un bateau à voiles fait aujourd'hui un service assez régulier entre l'embouchure du Jourdain et le *Kérak*), nulle vie dans son sein; on croyait même autrefois que les oiseaux du ciel ne pouvaient s'aventurer au-dessus de ce lac empoisonné sans être frappés de mort. C'est faux, mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a là le silence du désert, presque un tombeau. Cependant la première impression n'est pas toujours si triste. Il en est ainsi souvent pour les choses dont on s'est fait d'avance un idéal de beauté ou un type de laideur. La réalité apporte un correctif à l'idée préconçue. Cette nappe d'eau tranquille, dont la limpidité, sur les bords, vous tenterait d'en boire, brille au soleil comme un miroir de cristal. Les crêtes qui l'entourent se reflètent dans ses flots tantôt bleus, tantôt verts, et, sous les rayons d'une lumière éblouissante et pure, les rochers prennent une variété de coloris, du rouge sombre à la blancheur éclatante, qui donne au tableau un aspect grandiose. L'aridité des montagnes et la teinte sévère des rochers nus sont adoucies çà et là par des bouquets de verdure, saules, tamaris, acacias, qui forment couronne autour des fontaines ou dans certains bas-fonds bien arrosés.

2° *Situation; forme; bassin.* — La mer Morte est le plus bas et le plus considérable des trois lacs qu'entretiennent les eaux du Jourdain. Elle occupe la partie la plus profonde de cette longue et extraordinaire vallée qui court depuis les pentes méridionales du grand Hermon, au nord, jusqu'au golfe d'Akabah, au sud, et qu'on appelle l'*Arabah* ou le *Ghôr*. Voir ARABAH, t. I, col. 820. Par un phénomène unique sur la surface du globe, son niveau est à 392 mètres au-dessous du niveau de la Méditerranée et de la mer Rouge. De forme allongée, elle va directement du nord au sud, avec une légère inclinaison de la pointe septentrionale vers le nord-est. Voir fig. 356. Cette forme serait régulière, bien arrondie aux deux bouts, si le bassin n'était divisé dans sa longueur en deux parties inégales par une presqu'île que les Arabes ont appelée d'un nom pittoresque et juste *el-Lisân*, « la Langue. » C'est, en effet, une bande de terre qui se détache de la côte orientale et coupe le lac aux deux tiers, projetant à son extrémité deux pointes orientées du nord-est au sud-ouest, et formant avec la rive opposée un détroit large de 4 à 5 kilomètres. La portion septentrionale est longue de 45 kilomètres; celle du sud constitue un petit bassin ovale, dont nous aurons à étudier la disposition particulière. Dans son ensemble, le lac a une longueur de 75 kilomètres et sa plus grande largeur est de 16 kilomètres. Sa superficie peut être évaluée en moyenne à 926 kilomètres carrés. Deux chaînes de montagnes ou de collines le bornent à l'est et à l'ouest. D'un côté elles tombent à pic jusqu'à ses flots, qu'elles dominent de 1000 à 1200 mètres, profondément déchiquetées par d'étroites fissures, qui servent de passage à de nombreux torrents; ce sont les monts de Moab. De l'autre, elles descendent en plan incliné, moins abruptes, mais plus arides, moins profondément coupées, mais fendillées aussi par les ouadis dont les eaux temporaires courent sur des lits de galets, à travers des ravins sauvages; c'est le désert de Juda. Ses rives en zigzags longent le pied des falaises, ne laissant en certains endroits qu'un peu d'espace où l'on puisse cheminer. Au nord et au sud, il se termine par deux baies dont la grandeur varie suivant les saisons. Au nord-ouest, la montagne se rapproche du rivage, avec lequel elle fait un angle aigu. Le sol de la plaine est formé d'un lit de cailloux, qui s'élève rapidement, et qui est couvert de bois flottés, troncs d'arbres dépouillés de leur écorce, que le flot a poussés çà et là (fig. 357). Le bord de l'eau est marqué par une frange de roseaux qui se rétrécit et vient se terminer à un petit cap nommé *Râs Feschkhah*, dont les rochers abrupts plongent dans la mer, à une hauteur de 400 mètres environ. Au-dessous de ce cap, les roches s'éloignent à l'ouest, et la plaine côtière, s'élargissant peu à peu, se rétrécit ensuite jusqu'au *Râs Mersed*, près duquel on rencontre l'oasis d'*Aïn Djidi*, l'ancienne Engaddi. Voir ENGADDI, t. II, col. 1796. Au delà, une longue plaine, élevée de 30 à 90 mètres au-dessus de la mer, large de 2 à 5 kilomètres, court entre les collines stériles et le rivage découpé en plusieurs petites baies. A peu près en face de la pointe méridionale de la *Lisân*, les montagnes se rapprochent et ne laissent plus qu'un étroit sentier jusqu'au *Djébél Usdum*. Le long de cette côte occidentale, on trouve un certain nombre de sources, les unes fraîches, les autres chaudes, plusieurs saumâtres, d'autres sulfureuses, citons *Aïn Feschkhah*, *Aïn el-Ghuéir*, *Aïn Terâbéh*, *Aïn Djidi*. Les principaux torrents qui descendent à la mer sont, du nord au sud, l'*ouadi en-Nâr* ou torrent de Cédron, l'*ouadi ed-Déradjéh*, l'*ouadi el-Aréidjéh*, l'*ouadi el-Khabera*, l'*ouadi Suféisif*, l'*ouadi Nimréh*, l'*ouadi Hathrurah*, l'*ouadi Zuéirah*. — La baie méridionale confine aux marais salins de la Sebkhah, dont nous parlons plus loin, et à travers laquelle les deux ouadis *Djeib* et *Fiqréh* amènent les eaux de l'Arabah et des plateaux voisins. Au delà des fourrés de roseaux qui bordent le lit de plusieurs ouadis, s'étendent, vers le sud-est, les plaines fertiles du *Ghôr es-Safiyéh* et du *Ghôr el-Mezraʿa*. A partir de ce dernier point, les rochers du plateau de Moab tombent à pic dans la mer, et forment une énorme muraille ininterrompue, à travers laquelle quelques torrents se sont creusé un lit. Les plus importants, qui se déversent dans la mer sur cette rive orientale, sont, du sud au nord, l'*ouadi el-Hessi*, l'*ouadi Neméirah*, l'*ouadi Modjib*, l'ancien Arnon (voir ARNON, t. I, col. 1020), l'*ouadi Zerqa Maʿin*, près duquel

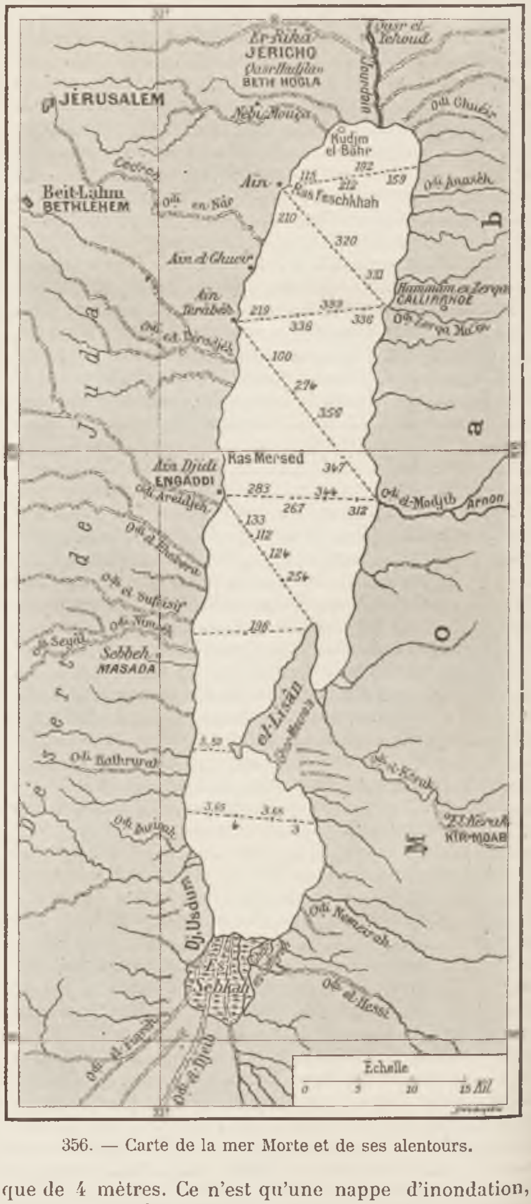
se trouvent les sources thermales de *Callirrhoé* (voir CALLIRRHOÉ, t. II, col. 69), l'*ouadi Anazéh*, l'*ouadi Ghuéir*. Enfin l'embouchure du Jourdain est située à peu près au milieu de la baie septentrionale, penchant du côté de l'est. La mer Morte reçoit ainsi toutes les eaux d'une région considérable; son bassin présente un développement de 360 kilomètres dans sa longueur, avec une largeur qui va jusqu'à 100 kilomètres. Sur le pourtour de la mer Morte, voir O. Kersten, *Umwanderung des Todten Meeres,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins,* Leipzig, t. II, 1879, p. 201-244.

3° *Dépression.* — Le niveau de la mer Morte, avons-nous dit, est de 392 à 393 mètres *au-dessous* du niveau de la Méditerranée et de la mer Rouge. Ce phénomène géologique, unique au monde, n'avait été soupçonné ni par les anciens ni par les modernes jusqu'en 1837. Au commencement du XIX[e] siècle, en 1806, Seetzen, explorant à l'ouest et à l'est les bords du lac, disait qu'il serait intéressant de savoir la hauteur de sa surface au-dessus de la Méditerranée. Cf. U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* édit., Fr. Kruse, Berlin, 1854, t. I, p. 425. Le premier, il a tracé une assez bonne esquisse de la carte. Voir le même ouvrage, à la fin du tome IV, la carte n° 2. Mais il n'a eu une connaissance exacte ni des dimensions de la mer, dont il exagère la largeur, ni de la forme de la Lisân, ni à plus forte raison de la profondeur des eaux. C'est H. Schubert, *Reise in das Morgenland,* Erlangen, 1840, t. III, p. 87, qui, en 1837, a fourni la première indication de l'énorme enfoncement de la vallée en cet endroit. « Nous ne fûmes pas peu étonnés, dit-il, lorsque, déjà près de Jéricho, et encore plus sur les bords de la mer Morte, nous vîmes le vif-argent de notre baromètre, qui n'était pas construit pour une pareille pression, dépasser de beaucoup la limite de l'échelle graduée. Nous fûmes obligés d'évaluer à vue d'œil la hauteur de la colonne de mercure; et bien que nous eussions fait cette estime aussi juste que possible, à cause du résultat si inattendu qui en ressortait, la dépression de la mer Morte au-dessous du niveau de la Méditerranée se trouva cependant être au moins de 598 pieds et demi, ou, en chiffres ronds, 600 pieds français, c'est-à-dire environ 640 pieds anglais (195 mètres). Nous cherchâmes par tous les moyens imaginables à infirmer ce résultat. Nous voulûmes l'expliquer d'abord par une perturbation atmosphérique le jour de notre observation; mais le violent orage de la veille aurait fait baisser plutôt que monter la colonne. Nous rejetâmes ensuite la prétendue faute sur le dérangement de notre baromètre lui-même, qui avait supporté tant d'épreuves; mais pendant notre retour à Jérusalem, le mercure revint à la même hauteur moyenne qu'avant notre départ pour Jéricho. Ce n'est qu'après mon retour en Bavière et avec bien de l'hésitation, que j'osai rendre publique une mesure qui bouleversait tant les idées reçues... A peine cette publication était-elle faite, que la dépression extraordinaire de la mer Morte se trouva confirmée, d'abord par M. Beek, puis par M. Russegger et d'autres observateurs; et notre appréciation même, donnée avec tant de réserve, resta alors beaucoup au-dessous des autres. » En cette même année 1837, MM. Moore et Beek purent faire en bateau, pendant deux semaines, quelques expériences sur le lac. Ils arrivèrent au même résultat que Schubert, en ce qui concerne la dépression bien déterminée, mais la nature très peu certaine de leur moyen d'observation, l'ébullition de l'eau, ne leur donna qu'un chiffre même inférieur à celui de l'explorateur bavarois, c'est-à-dire environ 500 pieds anglais, équivalant à 152 mètres, soit 240 mètres de moins que le chiffre vrai. Un an plus tard, 1838, M. le comte de Bertou, doutant encore de la réalité du fait, de l'exactitude des chiffres que lui avait communiqués M. Moore, vint chercher sur les lieux mêmes la solution du problème. Les résultats barométriques qu'il obtint à Jéricho et à la mer Morte lui causèrent la plus grande surprise. « J'étais préparé, dit-il, à reconnaître une dépression assez considérable; mais j'étais loin de penser qu'elle pût être de 273 mètres dans la première localité et de 406 mètres dans la seconde. Je fus donc conduit à penser que les différences de niveau n'étaient pas les seules causes qui agissaient sur la colonne de mercure, et que peut-être les circonstances atmosphériques, modifiées par d'abondantes évaporations, pouvaient y jouer un rôle important. De retour à Jérusalem, je pus me convaincre que mon baromètre n'avait pas cessé d'être exact, car le mercure y reprit le niveau auquel il s'était maintenu avant que je l'eusse transporté à la mer Morte, et je savais que ce niveau différait peu de celui que d'autres voyageurs avaient remarqué précédemment. » Cf. *Bulletin de la Société de Géographie,* Paris, octobre 1839, p. 113; tirage à part, p. 6. M. de Bertou contrôla, l'année suivante, ce premier nivellement par une seconde opération, qui l'amena à la même conclusion, avec une légère exagération du chiffre, 419 mètres. En regard des évaluations données par les explorateurs plus récents, dans des conditions d'exactitude bien supérieures, celles du savant français ne gardent plus qu'une valeur historique. Les observations barométriques du lieutenant Lynch, de la marine des États-Unis, en 1848, donnèrent 401 mètres 15. M. Vignes, de l'expédition du duc de Luynes en 1864, après des expériences faites à Jaffa, au bord de la mer, à Jérusalem et à *Aïn Feschkhah,* au bord de la mer Morte, conclut au chiffre de 392 mètres. Cf. Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Paris, t. II, p. 4. Enfin, peu après, le capitaine Wilson et les officiers de l'*Ordnance Survey,* par une suite de nivellements géodésiques de la Méditerranée à Jérusalem et de Jérusalem à la mer Morte, fixaient le niveau à 1292 pieds anglais, ou 393 mètres. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, carte, t. I, p. 23.

4° *Niveau.* — Il est clair que ce niveau n'est pas invariable. Nous verrons plus tard ce qu'il fut dans les temps préhistoriques et historiques. Aujourd'hui ses variations dépendent des saisons pluvieuses ou sèches. Comme la mer Morte n'a pas d'issue, il n'est autre chose que la balance qui s'établit entre la quantité d'eau déversée et la quantité d'évaporation. Or, le Jourdain, à lui seul, verse journellement dans ce bassin, au moins à certaines époques de l'année, 6 500 000 tonnes d'eau. Ajoutons à cela un volume à peu près égal fourni par tous les torrents réunis qui y aboutissent de l'ouest, du sud et de l'est, et nous aurons ainsi douze ou treize millions de tonnes d'eau qui y arrivent chaque jour. D'autre part, la chaleur intense qui règne, en été, dans cette profonde dépression, fermée à l'est et à l'ouest par de hautes parois de rochers, fait du lac une sorte de chaudière dont l'évaporation est extrêmement puissante. Lorsque, à certains moments, on l'observe des hauteurs de Bethléhem et de Jérusalem, on voit pendant le jour d'immenses masses de vapeurs blanchâtres s'en dégager continuellement et se dissoudre lorsqu'elles sont arrivées dans l'atmosphère sèche des régions supérieures. M. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIII, p. 174, estime cette évaporation à au moins 6 500 000 tonnes d'eau par jour, c'est-à-dire la quantité fournie par le Jourdain. Mais elle est naturellement moins forte en hiver, alors qu'au contraire les torrents, nourris par des pluies plus ou moins abondantes, donnent un apport plus considérable. Le niveau monte donc généralement de décembre à avril. Il baisse progressivement dans l'autre partie de l'année, où les ouadis sont presque toujours à sec et les rayons du soleil brûlants. Les anciens voyageurs ont jugé, d'après les lignes de bois flotté qu'on trouve sur le rivage, que la crue pouvait aller de quatre à six mètres. Des observations faites en ces derniers temps, au moyen

d'une marque pratiquée dans le roc entre *'Aïn* et *Râs Feschkhah,* n'ont pas donné une cote aussi élevée dans le changement de niveau. Du 30 mars 1901 au 31 décembre 1902, on a constaté une baisse d'un mètre environ. En 1903, la crue et la baisse ont été à peu près égales et n'ont guère dépassé 65 centimètres. Certaines années de sécheresse, surtout consécutives, peuvent amener une baisse que des années pluvieuses auront peine à compenser, et vice versa. Cf. E. W. Gurney Masterman, *Observations of the Dead Sea levels,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1902, p. 155-160, 297-299, 406; 1903, p. 177-178; 1904, p. 83-95, 163-168. Pour établir une échelle de proportion qui permît d'évaluer les variations importantes de la mer Morte, il faudrait que les expériences s'étendissent à un certain nombre d'années. Il est cependant plusieurs faits qui prouvent que, depuis une cinquantaine d'années, le niveau s'est élevé. L'histoire de l'îlot appelé *Rudjm el-Bahr* et situé tout à fait au nord est curieuse à ce point de vue. A l'époque où Lynch visita la contrée, 1848, c'était une petite presqu'île bien marquée. En 1851, M. de Saulcy le mentionne comme une petite île séparée de la terre par une eau peu profonde, que les chevaux traversent sans difficulté. Le Frère Liévin, *Guide-indicateur de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. II, p. 282, note 2, dit de son côté : « En 1860, j'ai pu me rendre deux fois à pied sec jusqu'à l'îlot. En 1861, mon cheval avait de l'eau jusqu'aux genoux; en 1862, il en avait, dans certains endroits, jusqu'au ventre, et en 1863 les eaux avaient crû davantage. Depuis lors il m'a été impossible de m'y rendre si ce n'est en nageant. » En 1882, il mesura la distance qui existait entre le rivage et les restes d'un mur placé vers le milieu de l'île, et il trouva 243 mètres. Depuis 1892, l'îlot a disparu. La même crue se manifeste à la digue qui unit la *Lisân* au rivage occidental. On a remarqué également que les passages qui existaient autrefois au pied du *Râs Feschkhah* et du *Djébel Usdum,* du côté de la mer, sont aujourd'hui submergés. Cf. Gray Hill, *The Dead Sea,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1900, p. 273-282; E. W. Gurney Masterman, dans la même revue, 1902, p. 159.

5° *Profondeur.* — La profondeur de la mer Morte n'est pas moins étonnante que sa dépression; elle présente des phénomènes qui nous aideront singulièrement à découvrir l'origine du lac. Nous la connaissons aujourd'hui, grâce surtout aux sondages pratiqués par l'expédition scientifique de Lynch. Voir la carte qui se trouve à la page 268 de son ouvrage, *Narrative of the United States' Expedition;* les cotes sont marquées en brasses, nous les réduisons en mètres à la figure 356. Plusieurs lignes de sonde ont été établies en forme de zigzags d'une côte à l'autre. Voir fig. 357, 358 (d'après Lynch, p. 268). En suivant le bord occidental, nous trouvons, jusqu'à deux kilomètres de la côte, un fond qui se maintient à 25, 35 et 45 mètres, pour tomber immédiatement à 115, 210, 219, 283, et arriver au point le plus enfoncé de la cavité, à 399 mètres. A moins d'un kilomètre de la côte orientale, au contraire, la profondeur est déjà de 100, 200 mètres, et la progression, beaucoup plus rapide que sur le côté opposé, descend vers le fond de la cuve par des pentes de 331, 336, 347 mètres. La ligne de dépression est donc bien plus accentuée à l'est qu'à l'ouest. C'est aussi sur la rive orientale que les montagnes qui encaissent la mer Morte en sont le plus rapprochées et présentent un escarpement plus raide, ce qui est, du reste, conforme à une loi orographique bien connue. Le point le plus profond est à la hauteur du *Nahr Zerqa Ma'in,* au tiers environ de la largeur du lac à partir de la côte orientale : la sonde accuse là 399 mètres. En descendant vers le sud, du côté de la Lisân, les plus grandes profondeurs sont de 356, 344, 254 et 196 mètres. Elles se terminent à la presqu'île. A l'entrée septentrionale du détroit, en effet, au milieu même de la passe, on n'arrive plus qu'à 102 mètres au maximum, et la dépression diminue graduellement à mesure qu'on avance vers le sud. A l'issue méridionale, elle n'est plus que de 5 à 6 mètres. Enfin, dans la cavité qui termine la mer, au sud de la Lisân, le fond, même au centre, n'est guère que de 4 mètres. Ce n'est qu'une nappe d'inondation, prolongement du gouffre qui, seul, par ses abîmes, ses courants et les mouvements de ses flots, mérite le nom de mer. Il y a donc deux parties bien distinctes dans le lac que nous étudions. La première est une cuve très profonde, dont la pente est presque à pic au long de la côte orientale, et plus inclinée vers la côte opposée. La seconde n'est en somme qu'un petit étang. Avant de rechercher la cause de ce fait, étudions la nature des eaux du *Bahr el-Lût.*

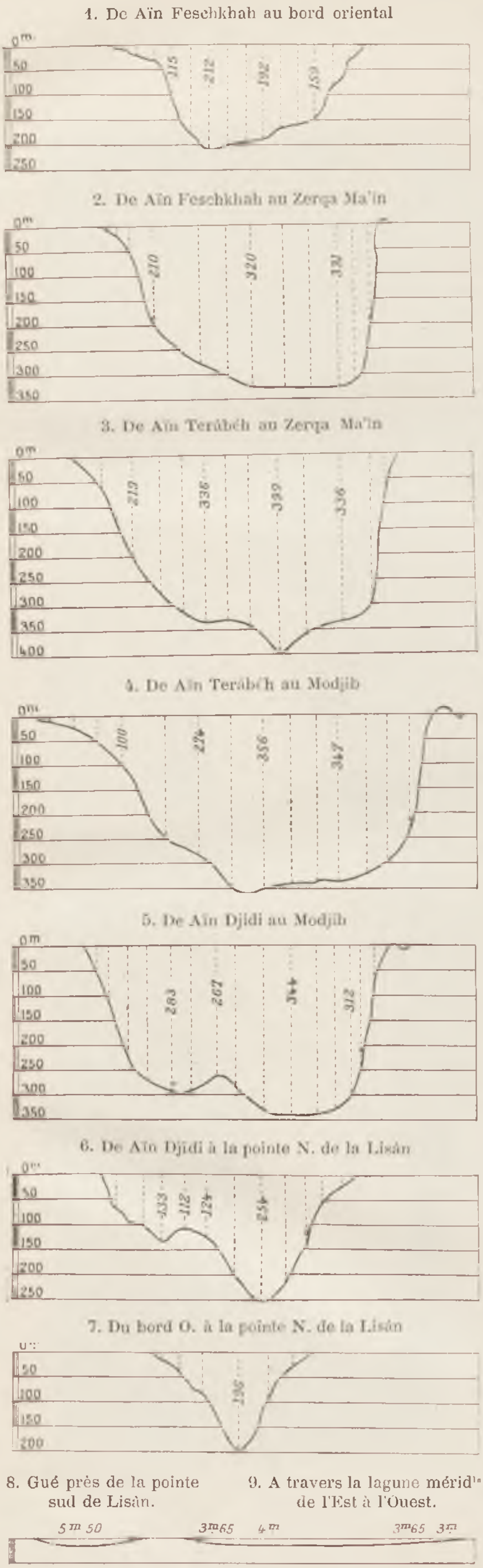


356. — Carte de la mer Morte et de ses alentours.

6° *Eau.* — Tout est vraiment extraordinaire dans la mer Morte. Ses eaux sont, au premier aspect, d'une limpidité qui surprend; elles n'ont cependant point



357. — Extrémité septentrionale de la mer Morte. D'après une photographie.



358. — Coupes de la mer Morte.

grande transparence, car le fond reste invisible à une petite profondeur. D'un très beau bleu dans certaines conditions atmosphériques, elles présentent généralement une légère teinte verdâtre, due probablement aux matières salines dissoutes ou tenues en suspension à l'état de fines particules. Si l'on a la curiosité d'en avaler une gorgée, on sent un goût salé, horrible, qui laisse dans la bouche la plus amère saveur. Il semble que ce soit un affreux mélange de sedlitz, d'eau de mer et d'huile de pétrole. Ce goût très désagréable provient de sels de magnésie et de soude dont la quantité paraît varier suivant les différentes époques de l'année. Si l'on s'y lave les mains, à l'instant même elles sont couvertes d'une efflorescence blanchâtre et restent gluantes jusqu'à ce qu'on les trempe dans l'eau douce.

Cette eau a en même temps une densité considérable, qui varie entre 1160 et 1230. Cette dernière est constante à partir d'une certaine profondeur, ce qui prouve que les eaux douces, plus légères, se ramassent dans les couches supérieures. Voir Vignes, *Notes sur la mer Morte,* dans le *Voyage d'exploration à la mer Morte* du duc de Luynes, Paris, t. II, p. 5. Les analyses chimiques qui ont été faites ne donnent pas toutes les mêmes résultats. Voici celle que nous trouvons dans le D[r] Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIII, p. 173 :

Sel marin ou chlorure de sodium	6,0125
— — de magnésium	16,349
— — de potassium	0,963
— — de calcium	1,0153
Bromure de magnésium	0,504
Sulfate de chaux	0,078
Eau	74,8899

« La forte proportion de brome, ajoute-t-il, l'absence complète d'argent, de cœsium, de lithium, de rubidium et d'iode est une preuve de plus que le lac n'a jamais communiqué avec les océans. » Les parties salines qui, dans les autres mers, sont dans la proportion de 4 p. 100, sont ici de 26 1/4 p. 100. La pesanteur spécifique de la mer Morte dépasse donc d'un sixième celle de l'eau douce. On voit combien la Bible a raison d'appeler ce lac *Yâm ham-mélah,* « la mer de sel. » C'est à cause de cette grande densité que l'eau porte le corps d'une façon extraordinaire et qu'il est presque impossible de s'y noyer. Le corps flotte comme un morceau de bois, sans efforts, mais la difficulté qu'on éprouve à bien diriger ses mouvements empêche de nager rapidement. Les éléments corrosifs de l'eau picotent les yeux d'une manière cuisante.

Il est reconnu depuis longtemps que les êtres organisés ne peuvent vivre dans cette mer si justement appelée *Morte.* Aristote, *Meteorologica,* l. III, c. III, rapporte cette tradition; S. Jérôme, *Comment. in Ezech.,* XLVII, t. XXV, col. 473, la confirme. Nous la retrouvons au XII[e] siècle avec le géographe arabe Edrisi, *Géographie,* trad. Jaubert, t. I, p. 338. Les voyageurs modernes les plus compétents sont unanimes pour affirmer le fait. Lynch déclare, dans le rapport officiel de son expédition, que, pendant tout le temps qu'il a navigué sur le lac, il n'y a rien vu d'animé, et qu'il a soumis, à son retour en Amérique, de l'eau qui en provenait à un microscope très puissant, sans pouvoir y découvrir le plus petit animalcule ou la moindre trace de substance animale. Cf. Lynch, *Narrative,* p. 377, note. « L'eau de cette mer, dit M. Lartet, *Essai sur la géologie de la Palestine,* 1[re] partie, Paris, 1869, p. 261, est extrêmement riche en chlorure et en bromure de magnésium, et c'est sans doute à l'abondance de ces sels qu'il faut attribuer l'absence complète, dans cette petite mer, de toute espèce de ces êtres animés qui vivent généralement dans les nappes d'eau salée. Ce qu'il y a de certain, c'est que des animaux accoutumés

à vivre déjà dans une eau fortement salée y meurent instantanément, comme nous avons pu le constater en transportant dans l'eau de la mer Morte de petits poissons qui vivent dans une lagune située au nord du Djébel Usdum, souvent envahie par l'eau de mer et alimentée par une source chaude d'eau salée. » Il ne faudrait cependant pas croire, comme on l'a dit quelquefois, que ces eaux exhalent des vapeurs pestilentielles, capables de faire périr sur le coup les oiseaux mêmes qui oseraient les traverser. Ce qu'il y a de certain, c'est que, durant les mois chauds et l'automne, il se produit des miasmes qui occasionnent des fièvres intermittentes très dangereuses.

Molyneux, en 1847, a constaté sur les eaux du lac un lac *Asphaltite* une grande quantité de fragments de bitume rejetés par les flots, provenant soit de sources situées profondément sous les eaux, soit des gîtes bitumineux environnants. Ce produit, qui renferme des traces de fibres ligneuses, est dû probablement à l'action des sources thermales, voisines du lac, sur certaines couches de lignites. Voir BITUME, t. I, col. 1802. Diodore de Sicile, XIX, 25, décrivant la mer Morte, nous dit : « Il s'élève tous les ans sur sa surface une quantité d'asphalte sec de la largeur de trois arpents, pour l'ordinaire, quelquefois pourtant d'un seul, mais jamais moins... Cette matière, qui change souvent de place, offre de loin l'aspect d'une île flottante; son apparition s'annonce près de vingt jours à l'avance par



359. — La ligne blanche de la mer Morte. D'après Lucien Gautier, *Autour de la mer Morte*, pl. 2.

singulier phénomène. « Il y avait à la surface de la mer, dans toute sa longueur, presque directement du nord au sud, une large bande d'écume qui ne partait pas de l'embouchure du Jourdain, mais quelques milles anglais plus à l'ouest, et qui, en agitation constante et avec des bouillonnements, traversait comme un torrent impétueux la nappe immobile des eaux. Deux nuits de suite, nous nous sommes approchés en bateau de cette ligne blanche d'écume et nous avons pu observer au-dessus d'elle, dans les airs, une bande blanche également semblable à un nuage, et qui allait aussi en ligne droite du nord au sud, à perte de vue. » Cf. Ritter, *Die Erdkunde,* 15e partie, t. VIII, 2e édit., 1850, p. 706. M. Lucien Gautier, *Autour de la mer Morte,* Genève, 1901, p. 21, a pu suivre du regard, pendant plusieurs jours, et photographier cette « ligne blanche ». Voir fig. 359. M. Blanckenhorn, *Die Entstehung und Geschichte des Todten Meeres,* p. 59, pense que ce phénomène rend très vraisemblable l'existence d'une fente thermale et asphaltique au fond de la mer Morte.

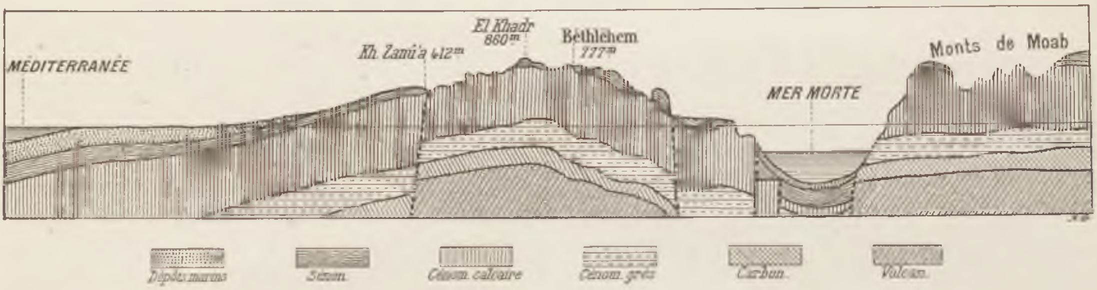
7° *Asphalte.* — On trouve toujours sur les bords du une odeur forte et désagréable de bitume, qui rouille au loin, à près d'une demi-lieue à la ronde, l'or, l'argent et le cuivre. Mais toute cette odeur se dissipe dès que le bitume, matière liquide, est sorti de cette masse. Les habitants enlèvent l'asphalte à l'envi les uns des autres, comme feraient des ennemis réciproques, et sans se servir de bateaux. Ils ont de grandes nattes faites de roseaux entrelacés qu'ils jettent dans le lac; et, pour cette opération, ils ne sont jamais plus de trois sur ces nattes, deux seulement naviguant avec des rames, pour atteindre la masse d'asphalte, tandis que le troisième, armé d'un arc, n'est chargé que d'écarter à coups de traits ceux qui voudraient disputer à ses camarades la part qu'ils veulent avoir; quand ils sont parvenus à l'asphalte, ils se servent de fortes haches, avec lesquelles ils enlèvent comme d'une terre molle la part qui leur convient; après quoi ils reviennent sur le rivage. Ces barbares, qui n'ont guère d'autre sorte de commerce, apportent leur asphalte en Égypte et le vendent à ceux qui font profession d'embaumer les corps; car, sans le mélange de cette matière avec d'autres aromates, il se-

rait difficile de les préserver longtemps de la corruption à laquelle ils tendent. » Les Arabes voisins de la mer Morte prétendent que l'apparition de l'asphalte est toujours précédée de commotions souterraines. Ainsi, en 1834, à la suite d'un violent tremblement de terre, on en vit une grande masse échouer vers l'extrémité méridionale du lac. De même, après celui de 1837, des masses considérables, semblables à de petites îles, flottèrent sur les eaux, et de nombreux quintaux furent vendus à des marchands de Beyrouth et de Jérusalem. D'après les indigènes, le bitume découlerait, en outre, sur plusieurs points, des roches de la rive orientale. M. Lartet regarde ces gisements comme problématiques ou, en tous cas, peu considérables. Mais il a constaté, sur le bord occidental, plusieurs gisements de cette nature, entre autres, ceux auxquels Strabon, XVI, II, 44, fait allusion, quand il parle de « roches distillant de la poix, aux environs de Moasada (Masada) ». Il a, en effet, remarqué, dans le lit de l'ouadi *Sebbéh,* qui limite au sud la colline de ce nom, des fragments d'asphalte, indiquant le voisinage d'un gisement de cette substance au milieu des calcaires dolomitiques crétacés dans lesquels est entaillé ce profond ravin. Cf. *Bulletin de la Société géologique de France,* 2e série, t. XXIV, p. 20 sq.

III. Origine et histoire. — Comment s'est formée cette mer que nous venons de décrire? Son origine se rattache-t-elle, comme on l'a cru souvent, à la catastrophe des villes maudites, Sodome et Gomorrhe? Il y a là des problèmes intéressants à étudier. Disons tout de suite que le lac, au moins dans sa partie septentrionale, la plus profonde, préexistait à la destruction des cités bibliques. C'est là un fait incontestable et facile à prouver au point de vue géologique.

1° *Formation géologique.* — L'étude du terrain a été faite par des savants compétents, comme M. L. Lartet, dans le *Voyage d'exploration à la mer Morte* du duc de Luynes, Paris, t. III, *Géologie,* p. 241-268; M. Max Blanckenhorn, *Entstehung und Geschichte des Todten Meeres,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIX, 1896, p. 1-59. Ce dernier surtout a bien mis en lumière l'origine et l'histoire de la mer Morte. Son travail a été analysé par M. de Lapparent dans la *Revue biblique,* Paris, 1896, p. 570-574. Partons de la Méditerranée (fig. 360) et franchissons en ligne droite le dos d'âne que forment les montagnes de Juda entre la plaine et le lac Asphaltite. Malgré l'ascension constante, nous rencontrerons, jusqu'au point culminant d' *El-Khadr* (860 mètres d'altitude), qui domine Bethléhem (777 mètres), des assises de plus en plus anciennes. Ainsi, près de la côte, le *sénonien* sort de dessous les dépôts marins récents, mais il disparaît quand on atteint 412 mètres, à *Khirbet Zanû'a,* l'ancienne Zanoé, pour céder la place à des couches plus anciennes, celles du *cénomanien.* Au haut du plateau, un lambeau sénonien recommence à se montrer, mais il descend cette fois *vers la mer Morte.* El-Khadr marque donc le sommet d'un pli saillant ou *anticlinal.* A partir de Bethléhem, on suit constamment les couches peu épaisses du sénonien, lesquelles, rejetées par une série de cassures ou de plis brusques en échelons, arrivent ainsi à une altitude voisine de celle du niveau de la Méditerranée. Alors apparaît au-dessous, dominant le lac, une falaise de cénomanien, au pied de laquelle, contre le rivage, se montrent des dépôts disloqués, entremêlés d'asphalte et appartenant tous à l'époque quaternaire. Toute différente est la disposition du terrain sur la rive orientale. A part des ondulations locales de peu d'importance, les couches géologiques se rapprochent, en général, de la position horizontale. A la base, nous trouvons de très anciens *tufs volcaniques,* qui supportent un *grès* surmonté par un calcaire avec fossiles du *carboniférien* tout à fait supérieur. Sur ces couches, *qui se relèvent vers le lac,* s'appuie le *grès de Nubie,* invisible de l'autre côté, et supportant 600 mètres de *marnes cénomaniennes* horizontales, avec une couverture d'environ 100 mètres de *sénonien.* La stratification, sur les deux rives opposées, se prête donc bien à l'idée d'une dislocation, postérieure au dépôt des couches crétacées et consistant en une traînée de plis brusques et de cassures, qui accompagnent le flanc oriental de l'anticlinal de Bethléhem. En effet, loin de se correspondre d'une rive à l'autre de la mer Morte, comme dans le cas où son bassin aurait été simplement creusé par érosion, les falaises occidentales et orientales du lac n'appartiennent pas au même niveau géologique, et c'est bien là la disposition générale des failles. La conclusion à tirer, c'est qu'il y a là quelque chose de fort analogue à l'effondrement d'une clef de voûte, une rupture survenue dans l'un des versants d'un pli brusque qui tendait à se former.

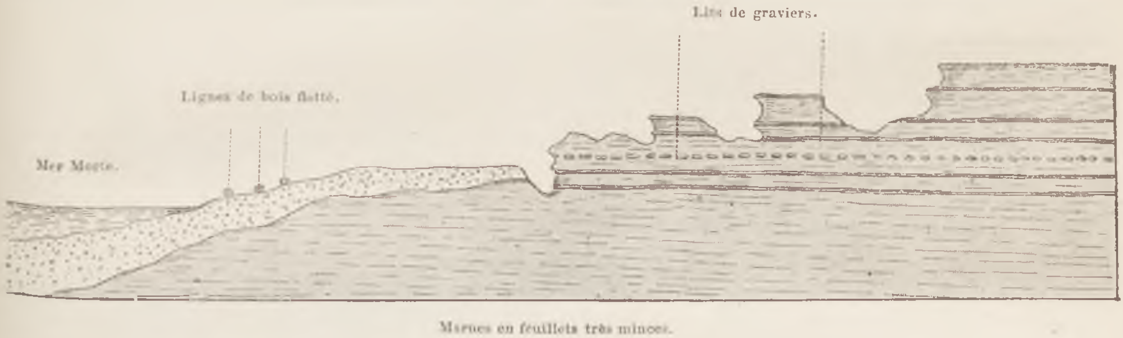
On peut, d'après M. Blanckenhorn, distinguer six phases principales dans l'histoire de la mer Morte, depuis son origine jusqu'à nos jours. Vers la fin du pliocène, ce qui correspond à la première époque glaciaire de l'Europe, le lac, moins profondément encaissé qu'aujourd'hui, était beaucoup plus long. Il s'étendait au nord jusqu'au lac de Tibériade, et, grâce à l'extrême abondance des pluies, son niveau s'élevait un peu plus haut que celui de la Méditerranée. Sa largeur variait entre 5 et 25 kilomètres. On voit encore aujourd'hui un des dépôts qui se sont produits sur ses anciens bords et dont plusieurs coquilles sont identiques avec celles qui vivent actuellement dans les eaux douces de la Palestine. Il se trouve assez loin au sud, dans la vallée de l'Arabah, à *Aïn Abu Uéridéh,* sur le flanc occidental du *Samrat el-Fedân.* Il se compose de couches horizontales de marne blanche, de sable et d'argile, renfermant un grand nombre de coquillages, qui appartiennent aux espèces *Melania tuberculata,* Müll., et *Melanopsis Saulcyi,*



360. — Coupe géologique des montagnes de Juda, prolongée, à travers la mer Morte, jusqu'aux montagnes de Moab. D'après Blanckenhorn, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XIX, pl. III.

Bourg. Cf. E. Hull, *Mount Seir*, Londres, 1889, p. 99-100; *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts*, Londres, 1889, p. 80, fig. 13. Après cela, le niveau du lac baissa de 300 mètres, tandis que ses eaux se concentraient au point de déposer le gîte de sel et de gypse connu sous le nom de *Djébel Usdum*, qui n'est que le reste d'une masse autrefois plus étendue vers l'est, et dont une partie a dû s'abîmer ultérieurement dans la profondeur. Il existe, en effet, à la pointe sud-ouest de la mer Morte, une croupe singulière, isolée, longue de 11 kilomètres sur un de large à la base, et haute d'environ 45 mètres, mais dominant de plus de 100 mètres le niveau du lac. Les flancs en sont si raides et si crevassés que l'ascension en est difficile. Elle surgit au milieu des plaines basses et fortement imprégnées de sel, sans offrir de liaison apparente avec les derniers chaînons des montagnes de Juda, qui se terminent non loin de là; elle se présente comme un *hors-d'œuvre* au milieu des terrains qui l'entourent. Des bancs de sel gemme forment une base de plus de 20 mètres d'épaisseur. Ils sont recouverts par des argiles bigarrées de rouge et de vert, renfermant souvent de très beaux cristaux prismatiques de gypse et aussi par des couches composées de très petits cristaux lenticulaires de gypse serrés les uns contre les autres de façon à donner un grain grossier à la roche qu'ils constituent. La montagne est creusée de cavernes dont le sol est encombré de blocs de sel gemme et dont la voûte est ornée de stalactites empruntées à la même substance. Voir fig. 362. Cf. L. Lartet, *Géologie*, dans le *Voyage d'exploration à la mer Morte* du duc de Luynes, t. III, p. 87-89; Hull, *Memoir on the Geology*, p. 83-84.

Pendant qu'en Europe sévissait la seconde époque glaciaire, le niveau du lac remonta de 80 ou 100 mètres. Par suite de sa stagnation, il se forma, à cette hauteur, une importante terrasse de cailloutis avec gros blocs, dont il est facile de suivre les traces sur les bords occidentaux, à la passe de *Zuéirah*, puis près de Masada, dans l'*ouadi Seyal* près d'*Aïn Onéibéh*, dans l'*ouadi Debr* près de *Nébi Mûsa*, au *Djébel Qarantal* près de Jéricho. Sur les bords du lac de Tibériade, on a trouvé des coquilles lacustres appartenant à la faune actuelle de la Judée. Pendant la seconde époque interglaciaire, eurent lieu les épanchements de lave qui ont été signalés à l'embouchure de la vallée du *Yarmûk*, et ceux de l'*ouadi Zerqa*, à travers lesquels le cours d'eau actuel a creusé son lit. L'humidité revenant ensuite, une basse terrasse s'est formée, bien caractérisée dans la presqu'île de la Lisân et dans la basse vallée du Jourdain. Elle consiste en dépôts marneux et arénacés qui paraissent constituer à eux seuls presque toute cette presqu'île, d'où le nom qu'on leur a donné de *dépôts de la Lisân*. Ces sédiments se présentent, en général, sous la forme d'innombrables feuillets de marnes d'un gris clair alternant avec des couches extrêmement minces, de couleur et quelquefois de nature toute différente et souvent exclusivement composées de substances salines, telles, par exemple, que du gypse lenticulaire ou des argiles salifères. Toute la masse se compose, d'ordinaire, de lits peu épais; on y trouve, irrégulièrement distribués, du soufre et de l'asphalte. Ces terrains étant peu cohérents, les eaux les ont découpés dans tous les sens, de façon à leur donner parfois des formes étranges, qui les font comparer tantôt à des cités détruites, tantôt à des forteresses démantelées, d'autres fois à des campements. C'est ce qu'il est facile de remarquer, à l'ouest, près de l'embouchure de l'*ouadi Seyal*, et au nord de la mer Morte, en allant vers Jéricho; le Jourdain a creusé son lit et déposé ses alluvions au milieu de ces dépôts. Cf. Lartet, *Géologie*, p. 175; Atlas, pl. III, coupe des anciens dépôts de la mer Morte; Blanckenhorn, *Entstehung und Geschichte des Todten Meeres*, pl. IV, prof. IV; Hull, *Memoir on the Geology*, p. 84-86. Voir fig. 361. Au midi, les dépôts de la Lisân constituent en grande partie cette ligne arquée d'anciennes falaises qui limite la plaine marécageuse de la Sebkhah. De là, ils s'étendent assez loin dans la vallée de l'Arabah; les entailles considérables au fond desquelles coulent l'*ouadi Djeib* et quelques autres torrents en montrent des coupes fort intéressantes. A l'est, ils ne sont représentés que par quelques lambeaux, accrochés aux accidents de terrain, ce qui tient à la disposition des escarpements de la falaise orientale. — Enfin, le dernier épisode de ces origines consiste dans la destruction ou l'affaissement des anciennes terrasses situées à l'extrémité méridionale du lac. La partie peu profonde située au sud de la Lisân serait due à la catastrophe qui anéantit Sodome et Gomorrhe. La période historique nous met ainsi en face d'un premier problème, dont il nous faut chercher la solution.



361. — Coupe des anciens dépôts de la mer Morte, près de l'embouchure de l'*ouadi Seyal*.
D'après Lartet, *Géologie*, dans le *Voyage d'exploration à la mer Morte*, publié par le duc de Luynes, Atlas, pl. III.

2° *La mer Morte et la destruction de Sodome.* — En racontant l'expédition de Chodorlahomor et de ses alliés contre les cinq rois de Sodome, de Gomorrhe, d'Adama, de Séboïm et de Ségor, la Genèse, XIV, 3, nous dit que les armées se rencontrèrent « dans la vallée des bois, *qui est maintenant la mer de sel* ». Or, ajoute-t-elle, ỹ. 10, « la vallée des bois avait beaucoup de puits de bitume. Et les rois de Sodome et de Gomorrhe tournèrent le dos et tombèrent là. » Plus loin, enfin, XIX, 24, 25, elle nous apprend que ces deux villes et la région d'alentour furent détruites par une pluie de soufre et de feu, tombée du ciel. Le champ de bataille est appelé en hébreu *'êmêq has-śiddim*, « la vallée des champs, » en

supposant que *śiddîm* se rattache à *śâdéh,* « champ. » Les Septante ont traduit, ℣. 3, par ἡ φάραγξ ἡ ἁλυκή, et, ℣. 10, par ἡ κοιλὰς ἡ ἁλυκή, « la vallée salée, » et la Vulgate par *vallis silvestris,* « la vallée des bois. » Quoi qu'il en soit du nom, cette plaine avoisinait sans doute les villes de la Pentapole, puisque les rois envahisseurs se réunirent en cet endroit, et que les rois menacés y rassemblèrent aussi leurs forces pour défendre leurs cités et le territoire qui en dépendait. L'opinion la plus probable place ces villes au sud de la mer Morte. On a cependant cru autrefois qu'elles occupaient l'emplacement même du lac, qui se serait formé à cette époque par l'effondrement du sol, effet de la catastrophe. Les apologistes du XVIIIe siècle ont soutenu cette fausse théorie. Cf. Bullet, *Réponses critiques,* 1826, t. I, p. 156; du Clot, *La Sainte Bible vengée,* 1824, t. II, p. 186. C'est une erreur qu'il n'est plus permis de défendre aujourd'hui. La géologie, nous l'avons vu, prouve que la mer Morte existait bien longtemps avant l'apparition de l'homme sur la terre. D'ailleurs, dans une pareille hypothèse, que seraient devenues les eaux du Jourdain, ces 6 500 000 tonnes qu'il verse journellement dans le naturel de solution. A l'époque d'Abraham, cette mer existait, mais alors elle ne comprenait que le grand et profond bassin septentrional, qui s'étend jusqu'à la Lisân. La Pentapole devait embrasser dans ses limites cette presqu'île, la lagune méridionale, le canal qui la rejoint à la zone antérieure, c'est-à-dire au lac proprement dit, et peut-être aussi le *Sebkhah,* qui s'arrondit en plaine marécageuse au sud de cette lagune. On peut supposer, si l'on veut, que ce territoire ainsi délimité était également arrosé par le Jourdain, qui aurait traversé le troisième lac comme il traverse ceux de Mérom et de Tibériade, et en serait ressorti à l'ouest de la *Lisân,* pour arroser la vallée de Siddim. Le lieutenant Vignes a remarqué, après Lynch, que les courants occasionnés par le fleuve sont très sensibles dans la partie nord de la mer, et qu'on les retrouve encore avec une vitesse d'un demi-mille à l'heure dans le canal entre la *Lisân* et le *râs Senin.* Le Jourdain, sortant avec un volume d'eau beaucoup moins considérable qu'il n'était entré, pouvait donc arroser, sans l'inonder, la grande plaine qui devint plus tard la lagune et la *Sebkhah.* Ses eaux n'avaient pas contracté assez d'amertume et de salure pour



362. — Coupe géologique du plateau de Juda et du *Djébel Usdum.* D'après Hull, *Memoir on the Geology,* p. 84.

bassin, au moins en certaines saisons de l'année? On pouvait autrefois, dans l'ignorance où l'on était de la nature du terrain, supposer qu'elles allaient, en suivant tout droit l'*ouadi Arabah,* se jeter dans le golfe Élanitique. Mais les explorateurs qui ont parcouru la vallée dans toute sa longueur ont constaté, entre la mer Morte et le golfe d'Akabah, une ligne de faite dont l'altitude est évaluée à 240 mètres au-dessus de la Méditerranée. Cf. Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* t. II, p. 10-11. C'est un barrage que le Jourdain n'a jamais pu franchir. Inutile de recourir à l'hypothèse d'affaissements gigantesques, qui auraient, à une certaine époque, arrêté le cours du fleuve et concentré ses eaux dans le fond de la dépression. Elle est également condamnée par l'étude stratigraphique du terrain. Voir ARABAH, t. I, col. 820, et fig. 201, 202, col. 823, 825. Faut-il enfin imaginer un lac souterrain, recouvert d'une puissante couche végétale, qu'auraient fécondée de nombreux canaux dérivés du Jourdain? Les eaux se seraient ainsi perdues à la fois par l'irrigation, l'évaporation et des infiltrations dans le sein de la terre. Au moment de la destruction des villes maudites, le feu du ciel, embrasant les nombreux puits de bitume qui parsemaient la vallée de Siddim, aurait communiqué au sous-sol une conflagration générale, d'où un affaissement des couches supérieures et l'apparition ou la réapparition du lac souterrain. Nous n'avons point besoin de toutes ces inventions pour mettre d'accord l'assertion biblique et les données de la science.

La disposition de la mer Morte, avec les deux parties si distinctes qui la composent, nous offre un élément tout être impropres à féconder la plaine. Réparties de tous côtés, elles pouvaient s'épuiser et se perdre à la longue, en se divisant dans d'innombrables petits canaux, subdivisés eux-mêmes en rigoles, et soumises, par conséquent, à des infiltrations continues et à une évaporation incessante sous cette zone torride. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 91. C'est donc cette plaine méridionale, autrefois vallée de Siddim, que la catastrophe de Sodome a pu transformer en un lac peu profond. « Il suffirait d'un abaissement de sept à huit mètres seulement pour que la lagune, c'est-à-dire la portion méridionale du lac, fût mise à sec. Ce faible abaissement de niveau pourrait résulter de changements physiques presque insaisissables par l'attention humaine. Il n'y aurait donc rien d'improbable à ce que la mer Morte ait eu autrefois sa pointe méridionale à la presqu'île de la *Lisân...* Des effets de glissements, comme ceux dont nous avons cru reconnaître la trace sur le flanc oriental du Djébel Usdum, ont pu, à la suite des tremblements de terre, venir ajouter leur action à celle de ces fluctuations de niveau; et, s'il est vrai, comme on s'accorde à le croire, que la montagne de sel porte encore le nom à peine altéré de Sodome, et lui soit voisine, cette ancienne cité a bien pu disparaître par suite de la dénivellation dont nous venons de mentionner les traces, puis se trouver recouverte par les eaux de la mer Morte et les alluvions des affluents méridionaux. » Telle est la conclusion du savant géologue qui a spécialement étudié le lac Asphaltite, M. Lartet, *Géologie,* p. 267. Remarquons-le cependant, la Genèse ne dit pas que les villes coupables ont été submergées dans cette mer; elle

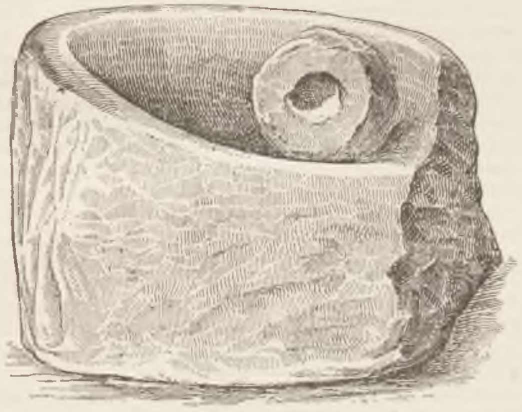
nous assure, au contraire, qu'elles ont été détruites par une pluie de soufre et de feu. Gen., XIX, 24-25. Nous trouvons la même conclusion dans le travail si important de M. Blanckenhorn, *Entstehung und Geschichte des Todten Meeres,* p. 51-59, qui déclare que les indications de la Bible s'accordent très bien avec les données que fournit l'observation. Le récit sacré correspondrait ainsi au dernier des violents épisodes de la formation du *Ghôr.*

3° *La mer Morte à l'époque de Josué.* — Ce dernier problème a été soulevé ces dernières années par M. Clermont-Ganneau, dans son *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, t. V, 1902, p. 267-280. Voici comment. La mer Morte est mentionnée dans le livre de Josué à propos des limites des deux tribus de Benjamin et de Juda. Nous lisons, Jos., XV, 5 : « La limite méridionale part de l'extrémité de la mer de Sel, de la langue (hébreu : *min hal-lâšôn*) tournée vers le midi. Et la limite du côté nord est depuis *la langue de la mer* (*mil-lešôn hay-yâm*), depuis l'extrémité du Jourdain, » c'est-à-dire depuis l'embouchure du fleuve dans la mer Morte. Au sujet de Benjamin, il est dit, Jos., XVIII, 19 : « Et la limite (venant de Jérusalem) traversait jusqu'à l'épaule de Beth-Haglah au nord, et ses issues étaient jusqu'à *la langue de la mer Salée* au nord, jusqu'à l'extrémité du Jourdain au sud. » Voir BENJAMIN 4, t. I, col. 1589, et JUDA 6, t. III, col. 1756, et les cartes. Jusqu'ici l'on avait cru que cette « langue de la mer » désignait l'extrémité actuelle du lac Asphaltite au nord, et sa pointe méridionale, telle que nous la connaissons aujourd'hui. Mais alors la limite sud de Benjamin est obligée, dans la plaine du Ghôr, de fléchir vers le sud-est et forme une sorte de crochet qu'on ne s'explique pas. Le premier jalon qu'elle rencontre, en partant de l'embouchure du Jourdain pour aller vers Jérusalem, c'est Beth-Haglah, localité parfaitement représentée par *Qasr* et *'Aïn Hadjlâ.* C'est le dernier jalon si l'on part de Jérusalem. Or, au lieu de faire dévier la ligne à partir de ce point, si on la prolongeait suivant sa tendance normale vers l'est ou le nord-est, elle aboutirait à peu près à la hauteur de *Qasr-el-Yehûd,* c'est-à-dire à 7 ou 8 kilomètres au-dessus de l'embouchure actuelle du fleuve. Cette rectification est justifiée surtout par le terme de *lâšôn* dont se sert l'auteur biblique. Que signifie, en effet, cette expression, *langue de la mer,* qu'il emploie à trois reprises différentes ? La pointe nord du lac n'offre présentement rien qui puisse correspondre à cette dénomination si expressive. Il ne s'agit pas non plus de la presqu'île à laquelle les Arabes ont donné le nom de *Lisân.* La *Lâšôn* du livre de Josué n'est pas une langue de terre s'avançant dans la mer, mais bien une « langue de mer » s'avançant dans la terre. M. Clermont-Ganneau aurait pu rappeler ici Is., XI, 15 : *lešôn yam Miṣraim,* « la langue de mer de l'Égypte, » qui désigne probablement un des bras de la mer Rouge, le golfe de Suez. L'expression employée indiquerait donc un prolongement de la mer Morte en forme de langue ou de pointe, au nord et au sud. Il serait facile de la retrouver au nord. Le Jourdain, en effet, s'est creusé dans le *Ghôr* un lit proprement dit, une sorte de rigole relativement étroite, que les Arabes appellent le *Zôr.* Or, à peu près à la hauteur de *Qasr-el-Yehûd,* le Zôr présente, sur la rive occidentale, un élargissement remarquable, qui va en augmentant dans la direction du sud-ouest, et qui s'étend jusqu'au point où les montagnes de Juda se rapprochent de la rive occidentale de la mer Morte, à *'Aïn el-Feschkhah.* Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1588. Cet évasement triangulaire constitue un bas-fond stérile, imprégné de sel, plus ou moins boueux suivant la saison, qui peut être considéré comme le bassin, aujourd'hui desséché, d'une vaste nappe d'eau étroite et allongée. C'est cette nappe d'eau, d'une faible épaisseur, qui existait au temps où nous reporte le livre de Josué, et que ce livre appelle « la langue de la mer Morte », sorte de lagune formée par le mélange des eaux du lac avec celles du fleuve. Cette langue septentrionale avait pour pendant au midi celle de la *Sebkhah,* qui, aujourd'hui, n'est qu'un marais, constituant, en forme de poche plate, comme un appendice de la lagune méridionale, mais anciennement devait être, elle aussi, couverte d'une mince nappe d'eau. Si la *Sebkhah* s'est maintenue plus longtemps à l'état de marécage, cela tient, en partie, à ce que de ce côté il n'y a pas de grand cours d'eau, comme le Jourdain, venant y jeter ses alluvions. Cette dernière langue serait « la *lâšôn* tournée vers le sud » dont parle Josué, XV, 2. M. Clermont-Ganneau confirme ces données par le témoignage historique de I Mach., IX, 45, et de Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, I, 5, où il est question des *marais du Jourdain,* voisins de son embouchure. — Nous souscrivons volontiers à cette ingénieuse hypothèse du savant professeur. Mais il se trompe, croyons-nous, lorsqu'il dit, p. 273, note 1, que la différence de niveau entre l'état actuel de la mer Morte et son état à l'époque dont il est question « serait à évaluer à une centaine de mètres ». A ce compte, Beth Hoglah n'aurait pas existé, puisque *Qasr Hadjla,* n'étant qu'à 68 mètres au-dessus du lac, aurait été submergé. D'après ce que nous avons exposé plus haut, il faut réserver pour les âges préhistoriques une pareille hauteur des eaux. La différence actuelle entre *Qasr el-Yehûd* et la surface de la mer Morte est de 38 mètres, ce qui suffit pour former, au nord et au sud, les deux langues dont nous avons parlé. Nous croyons aussi que la Lisân émergeait déjà à ce moment. Avec ces réserves, l'hypothèse ne nuit en rien aux explications que nous avons données sur l'emplacement de la vallée de Siddim. Elle pourrait même avoir une importance considérable pour la critique littéraire, « puisqu'elle a pour conséquence, dit M. Clermont-Ganneau, p. 267, de faire attribuer à la rédaction du livre de Josué, ou des sources qui ont pu servir à sa rédaction, une date vraiment ancienne, ce déplacement de l'embouchure du Jourdain, solidaire du retrait de la mer Morte, n'ayant pu s'opérer que progressivement, sous l'action séculaire de grandes forces naturelles dont la puissance égale la lenteur. » Les deux problèmes que nous venons de traiter sont les seuls qui concernent l'histoire de la mer Morte, dont le nom n'est guère employé ailleurs que pour la délimitation de certaines tribus ou de la terre d'Israël. Num., XXXIV, 3, 12; Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3; IV Reg., XIV, 25; Ezech., XLVII, 18.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Nous n'indiquons ici que les ouvrages les plus importants sur la mer Morte. U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* etc., édit. Kruse, Berlin, 1854, t. II, p. 217-384; comte de Bertou, *Dépression de la vallée du Jourdain et du lac Asphaltite,* dans le *Bulletin de la Société de Géographie,* Paris, oct. 1839; F. Lynch, *Narrative of the United States' expedition to the river Jordan and the Dead Sea,* in-8°, Londres, 1849; *Official Report of the United States' expedition,* in-4°, Baltimore, 1852; De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, 2 vol. et atlas; Vignes, *Extrait des Notes d'un voyage d'exploration à la mer Morte,* in-4°, Paris, 1865; *Carte du cours inférieur du Jourdain, de la mer Morte et des régions qui l'avoisinent,* Paris, 1866, 1 feuille, au 240000e; L. Lartet, *Note sur la formation du bassin de la mer Morte,* in-8°, Paris, 1866 (extrait du *Bulletin de la Société géologique*); E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 499-537; Id., *Physical Geography of the Holy Land,* in-8°, Londres, 1865, p. 187-216; O. Fraas, *Das Todte Meer,* in-8°, Stuttgart, 1867; Terreil, *Composition des eaux de la mer Morte,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences,* Paris, 1866, p. 1329-1333; duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Paris, 3 in-4°, et atlas; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land,*

in-8°, Londres, 1894, p. 499-516; de nombreux articles dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres; cf. *Index to the Quarterly Statement,* 1869-1892, p. 64; M. Blanckenhorn, *Entstehung und Geschichte des Todten Meeres,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIX, 1896, p. 1-64, avec cartes; *Noch einmal Sodom und Gomorrha,* dans la même revue, t. XXI, 1898, p. 65-83; Lucien Gautier, *Autour de la mer Morte,* in-8°, Genève, 1901. A. LEGENDRE.

1. MORTIER (hébreu : *medôkâh, maktêš;* Septante : θυία; Vulgate : *mortarium, pila*), récipient à parois



363. — Mortier.
D'après Joly, *L'homme avant les métaux,* p. 185.

épaisses dans lequel on écrase des grains et d'autres corps solides à l'aide d'un pilon. Voir PILON. — Les premiers hommes écrasaient avec une pierre, *frangere axo, Æneid.,* I, 179, les grains dont ils voulaient se



364. — Égyptiens se servant de mortiers.
D'après Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians,* 1878, t. II, p. 240.

nourrir. Pour plus de commodité, ils creusèrent ensuite en forme d'auge la pierre qui portait les grains à concasser, afin de les empêcher de s'échapper. On a retrouvé dans les stations préhistoriques de grossiers mortiers en pierre dure, avec le pilon cylindrique destiné à écraser le blé (fig. 363). Cf. N. Joly, *L'homme avant les métaux,* Paris, 1888, p. 185. Les Hébreux se servaient de mortiers. Ils en avaient au désert pour écraser la manne. Num., XI, 8. Les mortiers sont nommés dans ce passage en même temps que les meules; ils remplissaient un office analogue. Il devait aussi exister des mortiers destinés à concasser des olives pour obtenir de l'huile, Exod., XXVII, 20, à réduire en poudre le parfum qui était présenté devant le Seigneur. Exod., XXX, 36, etc. L'auteur des Proverbes, XXVII, 22, remarque que, « si on pile l'insensé dans un mortier, au milieu des grains avec le pilon, sa folie ne se séparera pas de lui, » sans doute à l'inverse de l'huile qui se sépare de l'olive quand on l'écrase. Les mortiers étaient en usage chez les Égyptiens (fig. 364). A l'époque gréco-romaine, on connaissait un mortier, ὅλμος, *mortarium,* en forme de bassin peu profond, creusé dans la pierre ou quelque autre substance dure, cf. Pline, *H. N.,* XXXIV, 18, 50; Columelle, XII, 57, 1; Caton, *De re rustic.,* 74, et un autre mortier plus profond, ἴγδη, *pila.* Cf. Caton, *De re rustic.,* 63; Ovide, *Ibis,* 573; Pline, *H. N.,* XVIII, 11, 29, etc. La *pila* et le *mortarium* se prennent d'ailleurs assez souvent l'un pour l'autre. — Sur la localité qui porte, dans Sophonie, I, 11, le nom de *Maktêš* et qui est appelée *Pila* dans la Vulgate, voir MACTHESCH, col. 531. — La Vulgate a traduit par *mortaria,* « mortiers, » et *mortariola,* « petits mortiers, » Num., IV, 7 : VII, 14-86, etc.; Jer., LII, 19, le mot *kaffôt,* qui désigne des ustensiles en usage dans le culte mosaïque, et ayant la forme du creux de la main, *kâf,* par conséquent des espèces de tasses ou coupes. H. LESÊTRE.

2. MORTIER, mélange agglutinant servant à retenir ensemble les matériaux d'une construction. Le mortier est ordinairement une composition de chaux, d'argile, de sable et d'eau dans des proportions diverses. Ces matériaux étaient à la disposition des anciens. Voir ARGILE, t. I, col. 949; CHAUX, t. II, col. 642. — Dans la construction de la tour de Babel, ce fut le bitume qui servit de ciment, *homér,* πηλός, *cæmentum.* Gen., XI, 3. Voir BITUME, t. I, col. 1803. En Égypte, les Hébreux fabriquèrent des briques et travaillèrent aux constructions de Phithom et de Ramessès. Exod., I, 11-14. Dans ces constructions, on a retrouvé les couches de briques reliées ensemble par du mortier. Cf. Naville, dans l'*Egypt Exploration Fund, Report of the first general meeting,* 1883, p. 12. Le mortier servait aussi à faire

des enduits. Voir Enduit, t. ii, p. 1783. Il est question de cet enduit, *'âfâr*, χοῦς, *lutum*, Lev., xiv, 42-48, à propos de la lèpre des maisons. Ézéchiel, xiii, 10-15; xxii, 28, en parlant des faux prophètes, dit que le peuple bâtit une muraille, et qu'eux la couvrent de mortier, *tâfêl*, mais que la muraille s'écroulera par le fait des intempéries, sans que le mortier dont on l'a recouverte empêche sa ruine. Les Septante traduisent *tâfêl* par ἀλοιφή, « enduit gras » ou « vernis ». La Vulgate le rend par *lutum absque paleis*, « argile sans paille, » et elle appelle cet enduit *absque temperatura* ou *absque temperamento*, « sans constitution, » c'est-à-dire sans les éléments qui assureraient sa solidité. On lit dans l'Ecclésiastique, xxii, 21 : « Une palissade sur la hauteur ne tient pas contre la force du vent. » La Vulgate ajoute entre les deux membres de la phrase : *cæmenta sine impensa posita*. Les *cæmenta* sont des pierres brutes qu'on employait pour la construction des murailles. Cf. Cicéron, *Pro Mil.*, 27; Vitruve, I, v, 8; II, vii, 1. L'*impensa* est la maçonnerie elle-même, cf. Palladius, i, 13, par conséquent le mortier. Le sens de l'addition est donc : « Un mur en pierres sèches ne tient pas contre la violence du vent. » Les Hébreux ne se servaient de mortier proprement dit que pour les constructions de quelque importance, dont les pierres n'auraient pas suffisamment tenu en place par leur propre poids. Les maisons communes n'avaient que des murs d'argile mêlée de paille. Voir Maçon, col. 519; Maison, col. 589. On enduisait de mortier l'intérieur des citernes artificielles creusées dans un sol perméable, afin d'y pouvoir conserver l'eau. Cf. Jer., ii, 13; Citerne, t. ii, col. 788.

H. Lesêtre.

MORTIFICATION, acte volontaire de renoncement ou de pénitence. — 1° Le substantif (grec : νέκρωσις; Vulgate : *mortificatio*), ne se rencontre qu'une fois dans l'Écriture, II Cor., iv, 10, et là même il ne signifie pas la vertu morale désignée par le mot mortification, mais la mort violente, semblable à celle de Jésus-Christ, à laquelle nous expose la haine des persécuteurs. Dans l'Ancien Testament le verbe *mortificare*, opposé à *vivificare*, a toujours le sens de « faire mourir », jamais celui de pratiquer la vertu de mortification. Ainsi Dieu a le pouvoir de donner la vie (*vivificat*) et de l'enlever (*mortificat*). I Reg., ii, 6. Dans la même acception, il est dit que l'impie cherche à donner la mort au juste, Ps. xxxvi, 32; cf. xlii, 22; cviii, 17; Prov., xix, 16. Le participe *mortificatus* a également le sens de « mis à mort ». Ps. lxxviii, 11; cf. II Cor., vi, 9. Saint Paul est le premier qui ait employé ce verbe dans le sens de vertu morale, ou de mort mystique par la répression de la concupiscence, des passions et du péché. C'est la doctrine de l'apôtre que la vie de l'homme dans le péché est une vraie mort, Rom., viii, 13, puisqu'elle exclut la grâce sanctifiante qui est la vie de l'âme et qu'elle conduit à la damnation qui est la mort éternelle. Par contre, s'abstenir du péché, le combattre, en triompher, c'est mourir au péché et cette mort est la vie de la grâce. Rom., vi, 2, 7, 10, 11, 13; Eph., ii, 1, 5; cf. v, 14. Aussi le chrétien pour vivre spirituellement doit d'abord entrer dans cette mort, Col., ii, 30; iii, 3, et mourir non seulement au péché lui-même, mais à la concupiscence qui y conduit, à la vie des sens qui est une occasion permanente de péché, au corps lui-même, si souvent l'instrument du péché. I Cor., ix, 27. De là le mot très caractéristique de *mortification*.

2° Le but de la mortification corporelle est de signifier la mortification intérieure ou de l'exciter. Il doit toujours y avoir harmonie et connexion entre l'une et l'autre, et l'Écriture réprouve expressément la mortification extérieure qui n'est pas accompagnée de la mortification intérieure : c'est une pure hypocrisie. Is., lviii, 3-7; Jer., xiv, 12; Matth., vi, 16, 17. A plus forte raison réprouve-t-elle la mortification pharisaïque pratiquée par vaine gloire et superstition. Matth., vi, 16-18; Col., ii, 23. Dans l'Ancien Testament la fête de l'expiation avec son caractère pénitentiel n'est instituée que pour exciter la mortification intérieure dans le repentir et la componction du cœur. Lev., xvi, 29, 31; xxiii, 27, 32; Num., xxix, 7.

3° La mortification a sa place dans la vie privée et a pour objet le perfectionnement moral de l'âme, tantôt pour l'exciter à la pénitence, tantôt pour expier les fautes commises ou conjurer la colère de Dieu, III Reg., xxi, 27-29, et obtenir miséricorde. Ps. xxxiv, 13; Tob., iii, 10; Dan., ix, 3; Act., iii, 2, 3. Elle entre également dans la vie publique avec le caractère de supplication solennelle soit pour détourner un malheur, Judith, iv, 8, 12; Esth., iv, 3, 16, soit pour obtenir l'assistance divine dans une entreprise difficile. Jud., xx, 26; II Par., xxxi, 13; II Mach., xiii, 12. Des privations corporelles des athlètes et des coureurs en vue de la récompense, saint Paul s'élève à la mortification pratiquée en vue de la gloire éternelle, I Cor., ix, 25, et en esprit de foi. Hebr., xi, 37, 38.

4° Les principales pratiques de mortification extérieure mentionnées dans l'Écriture sont l'usage de la cendre qu'on répandait sur la tête et le visage (voir Cendre, t. ii, col. 407); le jeûne, qui tantôt était une pratique publique et légale, tantôt une pratique privée et facultative (voir Jeune; t. iii, col. 1528); l'emploi du cilice. Voir Cilice, t. ii, col. 761. Par mortification on faisait abstinence, à l'exemple des Nazaréens qui renonçaient à toute liqueur enivrante, Num., vi, 3 (voir Abstinence, t. i, col. 100); on déchirait ses vêtements (voir Déchirer ses vêtements [Usage de], t. ii, col. 1336); on poussait des soupirs et on versait des pleurs, Joel, ii, 12 (voir Larmes, col. 92); on couchait sur la dure, Is., lviii, 3, 7. Jésus-Christ, dans sa vie entière et particulièrement dans son jeûne au désert s'offre comme un modèle de mortification, Matth., ix, 2; Marc., i, 13, bien que ses détracteurs l'aient accusé d'une vie immortifiée. Matth., xi, 19. Et, bien qu'il déclare lui-même qu'il n'est point venu aggraver le fardeau des traditions pénitentielles, mais plutôt les adoucir, Matth., xi, 19, il recommande l'usage de la mortification corporelle, Matth., ix, 14, 15; Marc., ii, 18-20; Luc., v, 33-35. Saint Jean-Baptiste est aussi présenté dans l'Évangile comme un modèle de mortification, Matth., iii, 4; xi, 18; Marc., i, 6; saint Paul se présente lui-même aux fidèles de Corinthe, comme ayant embrassé volontairement et pour l'amour de Jésus-Christ une vie très mortifiée. II Cor., vi, 5; xi, 27. La récompense de la mortification est ici-bas la joie intérieure et la surabondance spirituelle, II Cor., vi, 9, 10, et dans l'autre vie la couronne immortelle. I Cor., ix, 25.

P. Renard.

MORTS (hébreu : *mêt*, *mêṭîm ;* Septante : νεκροί, κοιμώμενοι ; Vulgate : *mortui, defuncti*), ceux qui ont été frappés par la mort.

I. Les idées des anciens Hébreux sur les morts. — 1° Il est incontestable que les anciens Hébreux ont cru à l'immortalité de l'âme. Voir Ame, t. i, col. 466-471. Pour eux donc, au moment de la mort, l'être humain se divisait en deux : le corps, qui retournait à la terre, dans le tombeau, et l'âme, qui se rendait dans un séjour appelé le *sche'ôl*. Voir Sche'ol. C'est là que ceux qui mouraient étaient réunis à leurs pères. Gen., xxv, 17; xxxv, 29; xlix, 32; Deut., xxxii, 50; Judith, xiv, 6, etc. On savait qu'il était bon de mourir de la mort des justes. Num., xxiii, 10. Mais on ne se rendait pas compte de ce qu'était le *sche'ôl;* on le considérait comme un séjour d'inaction et de silence, Ps. vi, 6; xxx (xxix), 10; lxxxviii (lxxxvii), 11-13; cxiv (cxiii), 17; Eccli., xiv, 17; etc., comme un pays de ténèbres et d'horreur. Job, x, 21, 22. On donnait le nom de *refâ'îm*, « faibles, » aux âmes qui habitaient dans ce séjour. Is., xiv, 9, 10; xxvi, 14, 19; Prov., ii, 18; ix, 18; xxi, 16.

2° Leur séjour dans le pays d'Égypte permit aux Hébreux d'observer la place très considérable que le culte des morts tenait dans la vie des Égyptiens. Chez ces derniers, les tombeaux étaient les véritables demeures de l'homme, des demeures éternelles, ἀΐδιοι οἶκοι. Diodore de Sicile, I, 51. Les morts, avec leurs corps momifiés, y séjournaient entourés par les représentations des objets et même des serviteurs dont ils avaient besoin pour continuer dans l'autre vie les occupations de la vie présente. L'âme, souvent figuré dans les peintures par un petit être ailé, revenait vers sa momie, et y jouissait du culte que ses proches venaient lui rendre. Un rituel ou *Livre des morts* déposé dans la tombe indiquait à l'âme ce qu'elle devait savoir et faire pour arriver jusqu'aux dieux Horus et Osiris, y subir son jugement, et enfin d'être admise aux jouissances de l'autre vie. Le culte des morts se compliquait de multiples invocations aux dieux, de sacrifices, de festins funèbres et de toutes sortes de pratiques superstitieuses. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 6e édit., t. III, p. 524-527; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 180-194. Rien n'est plus frappant que la différence qui subsista toujours entre les Égyptiens et les Hébreux, malgré quatre cents ans de voisinage immédiat, dans la manière de concevoir et de pratiquer le culte des morts. Chez les Hébreux, ce culte est réduit à la plus simple expression. Il faut des circonstances exceptionnelles, comme la mort de Jacob, Gen., L, 1-3, 7-11, ou celle de Joseph, Gen., L, 26, pour que ces derniers empruntent aux Égyptiens quelques-uns des détails matériels de leur culte des morts.

3° Chez les Chaldéens, ancêtres des Hébreux, le culte des morts était beaucoup plus sommaire. On croyait à la survivance de l'âme, sans toutefois regarder son sort comme indissolublement lié à celui du corps. On tenait à ne pas laisser ce dernier à l'abandon, mais on lui donnait une sépulture assez simple, ou même on le brûlait. L'esprit du mort abandonné sans sépulture revenait tourmenter les vivants, jusqu'à ce qu'il eût obtenu la nourriture, les vêtements, les armes dont il était censé avoir besoin dans l'autre monde; prières, libations, offrandes s'imposaient également à ses enfants et à ses héritiers. En retour de ces dons divers, il les protégeait. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 683-689. Dans un rituel babylonien à l'usage des exorcistes, publié par H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig, 1901, n. 52, les morts qui tourmentent les hommes reçoivent des libations et même de la viande, au cours d'un sacrifice aux dieux, mais ils n'apparaissent ni bons et puissants comme les dieux, ni méchants et redoutables comme les démons. Il suffit de les apaiser en les rassasiant; il n'est pas question de les prier ni de leur offrir un sacrifice. Cf. Lagrange, *Les prêtres babyloniens*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 401, 402.

4° Moïse dut épurer ces croyances chaldéennes au sujet des morts. Il ordonna aux Hébreux de formuler solennellement cette protestation devant le Seigneur, quand ils prenaient part aux festins qui suivaient l'acquittement des dîmes: « Je n'ai rien mangé de ces choses pendant mon deuil, je n'en ai rien distrait pour un usage impur, je n'en ai rien donné à l'occasion d'un mort. » Deut., XXVI, 14. La pratique chaldéenne de l'offrande d'aliments aux morts était donc interdite. Pour ôter toute idée de culte idolâtrique rendu aux morts, Moïse prit soin de passer presque complètement sous silence la doctrine de l'immortalité de l'âme. Le culte spiritualiste imposé aux Hébreux devait suffire, en effet, pour les détourner du grossier matérialisme et maintenir dans leurs esprits la croyance naturelle à l'autre vie. De fait, c'est seulement dans les derniers temps avant Jésus-Christ que les doctrines matérialistes, accueillies de temps en temps par des esprits superficiels, Is., XXII, 13, eurent des adeptes plus nombreux, Sap., II, 1-11, et prirent corps dans la secte des sadducéens. Enfin, c'est encore pour empêcher toute tentative de culte superstitieux, que Dieu fit ensevelir Aaron au mont Hor, dans la péninsule Sinaïtique, Num., XX, 25-28, et Moïse, dans une vallée du pays de Moab, Deut., XXXIV, 5-6, en un endroit où son sépulcre resta à jamais caché. Moïse avait pris soin d'insérer dans sa législation une prohibition sévère de toutes les pratiques se rattachant à la nécromancie. Voir Évocation des morts, t. II, col. 2128.

II. Le culte des morts chez les Hébreux. — 1° Le culte des morts obligeait les Hébreux à certains devoirs envers la dépouille de ceux qui n'étaient plus. Voir Embaumement, t. II, col. 1728; Ensevelissement, t. II, col. 1816; Funérailles, t. II, col. 2421. La privation de sépulture était considérée comme une malédiction des plus graves. Jer., VIII, 2; XIV, 16; XVI, 4, 6; XXII, 19; I Mach., VII, 17, etc. Il n'était pas permis de laisser un cadavre humain à la surface du sol. Le mort ainsi abandonné était appelé *mêt miṣvâh*, « mort de précepte, » parce qu'il y avait obligation pour quiconque le rencontrait, fût-il même prêtre, nazaréen ou grand-prêtre, de lui procurer la sépulture. On pouvait l'inhumer là où il se trouvait. Cf. Reland, *Palestina illustrata*, Utrecht, 1714, t. I, p. 261; *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 79; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 613. Aux soins matériels envers les morts se joignait l'expression du chagrin. Voir Deuil, t. II, col. 1396. Les sages recommandaient de ne s'y abandonner qu'avec mesure. Eccli., XXXVIII, 16-24; cf. VII, 37; XXII, 10.

2° Mais il y avait dans la législation mosaïque des prescriptions qui mettaient nécessairement obstacle à toute exagération dans le culte des morts. Au contact d'un mort ou de ses restes, tout Israélite contractait une grave impureté qui le séparait pratiquement de la société de ses semblables pendant sept jours entiers et l'obligeait à des purifications importantes. Num., XIX, 2-22. Voir Lustration, col. 423. Il était difficile à l'Israélite d'éprouver la tentation de rendre des honneurs superstitieux à un cadavre ou à un tombeau qui lui faisaient contracter des impuretés si gênantes. Il devait être porté bien plutôt à s'en éloigner. A l'époque de Notre-Seigneur, les Juifs rebâtissaient les tombeaux des prophètes et les décoraient. Matth., XXIII, 29; Luc., XI, 47. C'est un des rares indices d'un hommage spécial rendu aux morts dans le cours de l'histoire juive. Le Sauveur ne le blâme pas. Il recommande cependant à son disciple de « laisser les morts ensevelir leurs morts ». Matth., VIII, 22. Ce conseil paraît vouloir faire entendre que, sous la loi nouvelle, il n'y aura plus à s'embarrasser des longues formalités qui entravent celui qui a perdu l'un des siens, que ces soins et l'impureté prolongée qu'ils entraînent devront être abandonnés aux morts, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas entrés dans la vie évangélique.

3° Dans l'histoire de Tobie, l'ensevelissement des morts apparaît comme une œuvre de pitié digne de louange. Le saint homme vit dans un pays où la privation de sépulture est regardée comme un grand malheur. Il procure donc une dernière demeure aux morts et aux victimes des persécuteurs. Tob., I, 20, 21. Il est momentanément victime de sa charité, Tob., II, 3-5, 10, 11, mais à la fin l'ange Raphaël lui assure que sa conduite a été agréable à Dieu. Tob., XII, 12.

III. La prière pour les morts. — 1° Il n'est question de la prière pour les morts que dans l'un des derniers livres de l'Ancien Testament. A la suite d'une victoire, Judas Machabée se mit en devoir de procurer la sépulture à ceux de ses compagnons qui avaient péri dans le combat. Mais on s'aperçut que les morts portaient sous leurs tuniques des ex-voto idolâtriques ramassés à Jamnia. Alors même que ce fait n'impliquait aucune adhésion à l'idolâtrie, il y avait là cependant une souillure

et une infraction à la loi mosaïque. On y vit la cause de la mort qui avait frappé ces hommes. Judas Machabée fit alors une collecte dont le produit fut envoyé à Jérusalem, afin que des sacrifices fussent offerts pour les péchés de ces soldats. L'auteur sacré observe ici que cette offrande de sacrifices suppose la foi en la résurrection, et la récompense assurée à ceux qui sont morts dans la piété, mais que ceux-ci toutefois ont besoin d'être délivrés de leurs péchés. II Mach., XII, 39-46. La pratique des sacrifices offerts pour les morts ne se constate dans aucun des livres sacrés antérieurs à cette époque.

2° Dans le Nouveau Testament, il est question de baptême pour les morts, I Cor., XV, 29, baptême que des chrétiens recevaient à la place de personnes mortes sans l'avoir reçu, et auquel ils attribuaient à tort une efficacité. Voir BAPTÊME DES MORTS, t. I, col. 1441. Saint Paul recommande aussi aux chrétiens de ne pas s'affliger, au sujet de leurs morts, comme ceux qui n'ont pas d'espérance. I Thes., IV, 13. Il fait allusion au feu du purgatoire qui doit éprouver la solidité des œuvres de celui qui passe dans l'autre vie. I Cor., III, 13-15. Il ne mentionne pas expressément la prière pour les morts; la pratique de cette prière remonte néanmoins aux origines de l'Église. On trouve le *memento* des défunts dans les plus anciennes rédactions de la messe romaine ou gallicane. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 174, 201. Les Juifs ont aussi introduit cette prière dans leurs usages. Pendant onze mois, le fils récitait une formule spéciale pour l'âme de son père et, chaque sabbat, à la synagogue, on disait une prière pour les morts. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, p. 615.

IV. LES MORTS SPIRITUELS. — 1° Ce sont ceux qui ont perdu la vie spirituelle de l'âme, celle qui résulte de l'union de l'âme avec Dieu. Dans l'Ancien Testament les morts spirituels sont les pécheurs, qui se détournent du bien pour courir à la mort de l'âme. Prov., VIII, 36; Sap., I, 12; Eccli., XXXVII, 21; Jer., XXI, 8, etc. Dans le Nouveau, ce sont aussi les pécheurs, Col., II, 13, et ceux qui refusent la vie nouvelle apportée par le Sauveur. Joa., III, 36; V, 40; VI, 54; XX, 31; Eph., II, 1, 5, etc. Certains chrétiens s'imaginent avoir cette vie et cependant sont morts. Apoc., III, 1. Ceux dont la foi n'est pas agissante et ne produit pas de bonnes œuvres ont une foi morte. Jac., II, 17, 20, 26. — 2° Les Apôtres parlent aussi de ceux qui sont morts, non plus à la vie surnaturelle, mais au mal, au péché, Rom., VI, 2, 11; I Pet., II, 24, en union avec Jésus-Christ, Rom., VI, 8; Col., II, 20, dont ils partagent la vie cachée, dans la mesure où ils sont véritablement morts aux choses mauvaises de ce monde. Col., III, 3. H. LESÊTRE.

MOSA, nom dans la Vulgate de trois Israélites. Deux d'entre eux s'appellent en hébreu *Môṣâ*, « issue, sortie, » le nom du troisième est écrit *Mĕša* dans l'original. Un nom de ville dont l'orthographe diffère à peine de celle des deux premiers noms, *Môṣâh*, et qui a la même signification, est traduit dans la Vulgate par AMOSA, t. I, col. 519.

1. **MOSA** (hébreu : *Môṣâ* ; Septante : Μωσά), de la tribu de Juda, le second des trois fils que Caleb, fils d'Hesron (CALEB 2, voir t. II, col. 58) eut d'une de ses femmes de second rang appelée Épha. I Par., II, 46.

2. **MOSA** (hébreu : *Mêša'*, « lieu de retraite, solitaire [?], » Septante : Μισά ; *Alexandrinus* : Μωσά), le troisième des sept fils que Saharaïm, de la tribu de Benjamin, engendra, dans le pays de Moab, de sa femme Hodes. I Par., VIII, 9.

3. **MOSA** (hébreu : *Môṣâ'* ; Septante : Μαισά, I Par., VIII, 36, 37; Μασαά, I Par., IX, 42, 43; Lucien : Μωσά), descendant du roi Saül, fils de Zamir et père de Banaa. I Par., VIII, 36, 37; IX, 42, 43.

MOSEL (hébreu : *Me'ûzzâl;* Septante : ἐξ 'Ασήλ), nom de lieu, dans la Vulgate Ezech., XVII, 19 Saint Jérôme a considéré le *Me* initial comme faisant partie du nom propre. Les commentateurs s'accordent généralement aujourd'hui à voir, comme les Septante, une préposition dans *me*, « de, » et ils traduisent : « de Uzal, » ou « depuis Uzal ». Uzal désigne dans Ézéchiel une localité d'Arabie. Voir UZAL.

MOSER Nonnosus, bénédictin bavarois, né le 13 février 1694, mort le 22 novembre 1756. Il fut abbé du monastère d'Attel et publia : *Psalterium Davidis in tres partes distributum explanatione litterali ac mystica affectuose ac in modum meditationum dilucidatum. Accedunt Cantica canticorum Salomonis*, in-4°, Straubingen, 1744. — Voir Ziegelbauer, *Historia rei literariæ Ordinis S. Ben.*, t. IV, p. 35, 39; [D. François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. II, p. 335. B. HEURTEBIZE.

MOSÉRA (hébreu : *Môsêrâh;* Septante : Μισαδαι), station des Israélites dans le désert, où mourut et fut enseveli Aaron. Deut., X, 6. Elle est mentionnée entre Béroth des fils de Jacan (hébreu : *Be'êrôṭ Benê Ya'ăqân*) ou simplement Benéjaacan (hébreu : *Benê Ya'ăqân*), d'après Num., XXXIII, 31, 32, et Gadgad. *Môsêrâh* est ou un nom avec *hé* local, *Môsêr-âh*, ou un substantif féminin, dont le pluriel est *Môsêrôt*. Quoi qu'il en soit, on le regarde généralement comme identique a *Moséroth*, dont il est question dans le catalogue des stations du désert. Num., XXXIII, 30-31. Mais cette assimilation fait naître une difficulté, une sorte de contradition entre les deux textes. D'après Deut., X, 6, les enfants d'Israël allèrent de Béroth-Benéjaacan à Moséra, puis à Gadgad. D'après Num., XXXIII, 30-31, ils allèrent au contraire de Moséroth à Benéjaacan et à Gadgad. D'après Deut., X, 6, Aaron mourut à la première station après Benéjaacan, tandis que ce fut à la sixième, d'après Num., XXXIII, 31-38. Quelques auteurs ont cherché une solution en imposant aux Israélites des allées et venues assez compliquées et d'ailleurs invraisemblables. La critique littéraire nous fournit probablement la meilleure explication. Le ℣. 6 de Deut., X, fait partie d'un petit bloc erratique, ℣. 6-9, encastré dans les discours de Moïse. Il est facile de voir, à la simple lecture, que le morceau ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit. On peut donc, selon toute vraisemblance, pour ne pas dire toute évidence, regarder les ℣. 6 et 7 comme un fragment de l'itinéraire des Hébreux, correspondant à celui de Num., XXXIII, 30-33. On trouve les mêmes noms dans les deux textes : Moséra=Moséroth, Benéjaacan=Béroth-Benéjaacan, mont Gadgad=Gadgad, Jétébatha. La recension deutéronomique offrirait ainsi une variante rédactionnelle par rapport à l'ordre des stations Moséra et Benéjaacan, à moins qu'on n'aille jusqu'à supposer un aller et retour entre les deux points. Léon de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, in-f°, Paris et Leipzig, 1841, p. 122-123, avait déjà, à la suite de plusieurs exégètes, admis, non sans hésitation, cette interpolation. Elle est aujourd'hui acceptée sans réserve par des auteurs catholiques, comme F. de Hummelauer, *Comment. in Deut.*, Paris, 1901, p. 265. Mais il reste encore à expliquer comment Moséra, qui est identique à Moséroth, peut être le lieu de la mort et de la sépulture d'Aaron, puisque Moséroth est séparé par plusieurs stations du mont Hor. Num., XXXIII, 30-37. Voir MOSÉROTH.

A. LEGENDRE.

MOSÉROTH (hébreu : *Môsêrôt;* Septante : *Vaticanus :* Μασσουρωθ, Num., XXXIII, 30; Μασσουρούθ,

XXXIII, 31; *Alexandrinus* : Μασοροὺθ, dans les deux endroits), un des campements des Israélites dans le désert. Num., XXXIII, 30, 31. Il est cité entre Hesmona (hébreu : *Ḥašmônâh*) et Benéjaacan (hébreu : *Benê Ya'ăqân*). *Môsêrôt* est généralement regardé comme le pluriel de *Môsêrâh,* qui indique, Deut., X, 6, le lieu de la mort et de la sépulture d'Aaron, Or, nous savons par d'autres textes, Num., XX, 25-30; XXXIII, 38, qu'Aaron mourut sur le mont Hor. La situation de cette montagne est aujourd'hui discutée. Voir HOR 1, c. III, col. 747. Mais quelle que soit l'opinion qu'on adopte, on doit conclure que *Moséra=Moséroth* était une station voisine de ce lieu célèbre. Cependant Moséroth, dans le catalogue des campements israélites, est éloigné de Hor. Cf. Num., XXXIII, 30-38. Comment résoudre cette difficulté? Par une simple transposition, qui, du reste, est exigée par le contexte lui-même. Si l'on maintient, en effet, l'ordre des stations suivant le texte actuel, les Hébreux sont conduits en une seule étape d'Asiongaber, sur le golfe Elanitique, à Cadés, actuellement *Aïn Qedéis,* loin vers le nord-ouest. L'auteur du catalogue si détaillé ne pouvait ignorer le situation de ces points importants. Il n'a pas dû vouloir non plus s'écarter délibérément de la tradition qui ne conduisait les Israélites à Asiongaber qu'après l'échec de la tentative de Cadès, et pour tourner le territoire iduméen. Pour trouver les stations intermédiaires entre Asiongaber et Cadès, il suffit de transporter les ỳ. 36ᵇ-41ᵃ après le ỳ. 30ᵃ. De cette façon, Moséroth vient immédiatement après le mont Hor, et l'on explique très bien ainsi comment la tradition pouvait indifféremment désigner le lieu de la mort d'Aaron par Hor ou Moséra=Moséroth. Cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 273. — On a proposé d'identifier Moséra ou Moséroth avec le *Djébel Madera,* montagne isolée, située au nord-est d'Aïn Qedéis. Cf. H. Clay Trumbull, *Kadesh-Barnea,* New-York, 1884, p. 132-139. Cette hypothèse demande confirmation. Cf. H. Guthe, *H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins,* Leipzig, t. VIII, 1885, p. 213.

A. LEGENDRE.

MOSES BEN NACHMAN. Voir NACHMANIDE.

MOSOBAB (hébreu : *Mešôbâb,* « revenu ; » Septante : Μοσοβάβ), un des chefs de la tribu de Siméon qui, avec plusieurs de ses compatriotes, se trouvant trop à l'étroit dans leur pays, émigrèrent à Gador, du temps du roi Ézéchias. I Par., IV, 34. Voir GADOR, t. III, col. 34.

MOSOCH (hébreu : *Mešek;* Septante : Μοσόχ), mentionné dans la table ethnographique de la Genèse, X, 2; cf. I Par., I, 5, comme le sixième des sept descendants de Japhet, entre Thubal et Thiras, éponyme d'un peuple d'Asie Mineure, désigné par Hérodote et Strabon sous le nom de Μόσχοι, et souvent mentionné dans les inscriptions assyriennes sous la forme *Mu-uš-ki* ou *Mu-us-ki,* contrée et peuple. On voit par ces transcriptions grecque et assyriennes que les Septante et la Vulgate ont mieux conservé la prononciation véritable que le texte hébreu. — Quant au *Mešek, Mosoch,* de I Par., I, 17, c'est une erreur de copiste pour *Maš, Mes,* Gen., X, 23, descendant de Sem par Aram. Voir MÈS, col. 1013. Celui du Psaume CXX, 5, opposé à Cédar dans l'hébreu, est employé au sens métaphorique, pour désigner une population ennemie et barbare du nord le plus lointain, comme Cédar personnifie les pillards nomades du midi; les Septante et la Vulgate l'ont rendu seulement, Ps. CXIX, 5, par (*incolatus meus*) *prolongatus est,* (un exil) long et lointain.

1° Pris au sens propre, Mosoch est presque toujours accompagné de *Thubal,* dans la Bible, les inscriptions cunéiformes et Hérodote. Josèphe y voyait avec raison une nation de l'Asie Mineure, les Cappadociens, *Ant. jud.,* I, VI, 1, qu'il localisait près des Ibères d'Asie. Cette dernière indication, mal comprise, et appliquée aux Ibères d'Espagne, a donné occasion à beaucoup d'auteurs de transporter Mosoch en Europe. Saint Jérôme, *Lib. hebr. quæst. in Gen.,* X, 2, t. XXIII, col. 950, y voit encore après Josèphe les Cappadociens et leur capitale *Mazaca;* mais les Talmuds et le Targum des Paralipomènes y voient la Mœsie Danubienne; Eusèbe, d'après Georges le Syncelle, *Chronogr.,* édit. de Bonn, 1829, t. I, p. 91, y voit les Illyriens. Knobel, *Die Völkertafel, die Genesis,* Giessen, 1850, p. 119-123, y voit enfin les Ligures. Bochart a repris la localisation asiatique de Josèphe, en montrant dans Mosoch les Μόσχοι d'Hérodote, toujours accompagnés dans son texte par les Τιβαρηνοί comme Mosoch dans la Bible par Thubal. Cette identification a été depuis pleinement confirmée par les inscriptions cunéiformes qui placent toujours dans cette région les *Muški* communément accompagnés des *Tabali.* Elles nous apprennent que Mosoch était situé dans la Petite-Arménie, au nord-est de la Cappadoce, au nord de la Mélitène, au delà des frontières septentrionales de l'Assyrie, dans la région montagneuse du cours supérieur de l'Euphrate, entre le *Khumukh* ancien ou Comagène et le *Kas-ki* ou pays des Cholches.

2° D'après Ézéchiel, XXVII, 13, les habitants de ce pays étaient marchands d'esclaves et d'ustensiles d'airain, et Tyr leur servait d'intermédiaire pour les écouler dans tout le bassin de la Méditerranée. Leur présence dans la table ethnographique de la Genèse montre que c'était une nation puissante. Les inscriptions assyriennes du XIIᵉ au VIIᵉ siècle nous montrent les *Muški* comme un peuple redoutable, capable par sa vaillance et par sa situation d'accès difficile, de s'opposer à la conquête assyrienne. Théglathphalasar Iᵉʳ (XIIᵉ siècle) nous dit que les Mosques, qu'aucun roi précédent n'avait jamais soumis, envahirent la Comagène avec une armée de 20 000 hommes conduits par cinq rois; mais il les en chassa et les contraignit à payer tribut. Assur-nasir-habal (883-858) reçut encore leur tribut. Ils ne sont guère plus mentionnés jusqu'à l'époque de Sargon (722-705). Cette fois leur roi Mita s'entendit avec Rousa ou Oursa, roi d'Arménie, pour secouer la domination assyrienne, puis envahit au sud-ouest, la Cilicie, jusqu'à la Méditerranée : les généraux de Sargon les repoussèrent, imposèrent à Mita, avec un tribut, l'abandon de quelques districts que Sargon peupla d'Araméens après en avoir envoyé les habitants en Chaldée. Depuis lors les Mosques ne font plus parler d'eux dans les annales assyriennes. Cependant le coup fatal leur fut porté seulement au VIIᵉ siècle, par les Scythes, qui envahirent tout à la fois l'Arménie, Thubal et Mosoch au temps d'Assurbanipal ou sous ses faibles successeurs, vers l'an 650. Une cinquantaine d'années plus tard, Ézéchiel, XXXII, 26-27, menace l'Égypte d'un sort analogue à celui de « Mosoch et Thubal, et leur multitude..., morts par l'épée pour avoir semé la terreur sur la terre des vivants. » Ils sont descendus dans le *sche'ôl* comme Assur, Élam, Édom, c'est-à-dire que leur pouvoir a été détruit totalement comme celui de ces derniers royaumes. Plus loin, XXXVIII, 2, 3 et XXXIX, 1, le même prophète représente le pays de Thubal et celui de Mosoch comme appartenant en effet à Gog, que les annales d'Assurbanipal nous mentionnent comme chef des Scythes, voisin de l'Arménie. Il est vraisemblable que les vaincus se confondirent avec les envahisseurs, qui les entraînèrent dans leurs différentes expéditions vers le sud. Néanmoins une portion des Mosques résistèrent au torrent et se cantonnèrent dans le nord, ainsi que les Tabal=Thoubal=Τιβαρηνοί, jusqu'aux rives orientales du Pont-Euxin, où ils formèrent, au temps de Darius, une grande

portion de la XIX[e] satrapie de l'empire perse. Hérodote, III, 94. D'après le même historien, VII, 78, ils donnerent leur contingent à l'armée de Xerxès marchant contre la Grèce. Strabon, XI, II, 14-18, les place un peu plus avant dans l'intérieur des terres, et dit que leur pays a été partagé entre la Colchide, l'Ibérie et l'Arménie. Voir pour les identifications anciennes, Calmet, *Commentaire littéral, Genèse,* 1715, p. 250, où il ne rejette pas l'opinion de Génébrard, qui voit dans Mosoch le père des Moscovites. — Bochart, *Phaleg.*, III, 12, édit Leusden, Amsterdam, 1692, col. 179; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the O. T.*, t. I, 1885, p. 66; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* 1881, p. 250; Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschungen,* 1878, p. 155-162; Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, part. I, p. 406; part. II, p. 181 et suiv. Voir aussi pour l'histoire de Mosoch, Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 591, 643; t. III, p. 3, 16, 56, 239-244, 259; Ménant, *Les Annales des rois d'Assyrie*, p. 36, 72, 165-167, 169; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. I, p. 18-19, 64-65, 42-43, 74-75. E. PANNIER.

2. **MOSOCH** (hébreu : *Mésék;* Septante: Μοσόχ), neuvième et dernier fils de Sem, d'après I Par., I, 17. D'après la Genèse, X, 23, qui est plus précise, il était le petit-fils et non le fils de Sem, et elle l'appelle Mès. Voir MES, col. 1013.

MOSOLLAM (hébreu : *Mešullâm,* « celui que [Dieu] récompense, » nom, dans la Vulgate, de dix-neuf Israélites. Ce nom fut particulièrement en usage après la captivité. Les personnages appelés *Mešullâm* sont au nombre de vingt dans le texte hébreu. mais notre version latine n'en compte que dix-neuf parce qu'elle a transcrit le nom de l'un d'entre eux Messulam. IV Reg., XXII, 3. Voir MESSULAM, col. 1041. Elle a écrit aussi le nom de Mosollam 9, Mesollam, s'il faut réellement identifier ce dernier, II Esd., X, 125, avec le Mosollam de I Esd., VIII, 16, et II Esd., XII, 25. La forme complète du nom devait être *Mešélêmyâh.* Voir MESOLLOMIA. Cf. les noms analogues MESOLLAMITH, MESOLLAMOTH.

1. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλαμ), fils aîné de Zorobabel. I Par., III, 19.

2. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), un des chefs de la tribu de Gad qui habitaient dans le pays de Basan, sous le règne de Joatham, roi de Juda, et de Jéroboam II, roi d'Israël. I Par., V, 11, 17.

3. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), un des chefs benjamites, de la famille d'Elphaal, qui habita Jérusalem après la captivité. I Par., VIII, 17. Il est le même que le suivant, d'après certains commentateurs.

4. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), de la tribu de Benjamin, père de Salo, et, d'après quelques-uns, le même que le précédent. Salo fut un des habitants de Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 7. Ce qui empêche d'affirmer l'identité de Mosollam 3 et 4 avec certitude, c'est que le benjamite Mosollam qui habita Jérusalem après la captivité est appelé fils de Joëd, II Esd., XI, 7, tandis que celui de I Par., IX, 7, est appelé fils d'Oduïa et descend d'Asana.

5. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), chef benjamite, fils de Saphatias, qui habita Jérusalem après la captivité. Il descendait de Jébanias. I Par., IX, 8.

6. **MOSOLLAM** (Septante : Μοσολλάμ), prêtre, fils de Sadoc et père d'Helcias qui vécut à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 11; II Esd., XI, 11. On admet communément que le prêtre Sellum, mentionné I Par., VI, 12-13, I Esd., VII, 2, n'est pas autre que Mosollam, dont le nom a été abrégé par la suppression de la première syllabe.

7. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), prêtre, fils de Mosollamith' et père de Jeza, descendant d'Emmer. Il habitait Jérusalem. I Par., IX, 12.

8. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), lévite, musicien, de la branche de Caath. Il fut chargé, avec d'autres lévites de surveiller les réparations qui furent faites au temple de Jérusalem du temps du roi Josias. II Par., XXXIV, 12.

9. **MOSOLLAM** (Septante : Μεσολλάμ), un des chefs qui furent envoyés par Esdras à Chasphia auprès d'Eddo pour en ramener en Palestine des lévites et des Nathinéens. I Esd., VIII, 16. Divers commentateurs l'identifient avec les Mesollam, de Esd., X, 15, et le Mosollam de II Esd., XII, 25. Voir MESOLLAM, col. 1022.

10. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), un des fils de Bani, contemporain d'Esdras qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la renvoyer. I Esd., X, 29.

11. **MOSOLLAM** (Septante: Μοσολλάμ), fils de Barachie, descendant de Mésézébel, qui, du temps de Néhémie, répara en deux endroits différents une partie des murs de Jérusalem. II Esd., III, 4, 40. Il maria sa fille à Johanan, fils de Tobie. II Esd., VI, 18. Tobie, ennemi des Juifs, s'était assuré par ce mariage de son fils et par son propre mariage, une influence considérable à Jérusalem.

12. **MOSOLLAM** (Septante: Μεσουλάμ), fils de Bésodia, travailla avec Joïada, fils de Phaséa, à la réparation de la porte ancienne, à l'angle nord-est de Jérusalem, du temps de Néhémie. II Esd., III, 6.

13. **MOSOLLAM** (Μεσολλάμ), un des principaux Israélites qui, du temps d'Esdras, se tinrent sur l'estrade à la gauche de ce dernier, lorsqu'il lut au peuple le livre de la Loi. II Esd., VIII, 4. Aucune indication particulière n'est donnée sur Mosollam qui est simplement nommé; il peut ne pas être distinct de quelqu'un des précédents, contemporains comme lui d'Esdras, tels que Mosollam, 9, 11, 12 ou 19.

14. **MOSOLLAM** (Septante : Μεσουλάμ), prêtre contemporain de Jérémie qui signa l'alliance du peuple avec Dieu. II Esd., X, 7. C'est peut-être le même personnage que Mosollam 16 ou 17.

15. **MOSOLLAM** (Septante : Μεσουλλάμ), un des chefs du peuple qui signèrent, du temps de Néhémie, l'alliance des Israélites avec Dieu. II Esd., X, 20. Il peut être le même que Mosollam 13.

16. **MOSOLLAM** (Septante: Μεσουλάμ), chef des prêtres de la famille d'Esdras du temps de Joacim. II Esd., XII, 13.

17. **MOSOLLAM** (Septante: Μεσολάμ), prêtre, chef de la famille sacerdotale de Genthon du temps de Joacim. II Esd., XII, 16.

18. **MOSOLLAM** (Septante : Μοσολάμ), lévite qui vivait du temps de Néhémie et était gardien d'une des portes du temple de Jérusalem. II Esd., XII, 25. Il est possible que ce soit le même que Mosollam 9.

19. **MOSOLLAM** (Septante: Μεσολλάμ), un des chefs du peuple qui firent partie de la procession solennelle organisée par Néhémie pour la dédicace des murs de Jérusalem après leur restauration. II Esd., XII, 33.

MOSOLLAMIA (hébreu : *Meselêmyâh,* celui que Yâh ou Jéhovah récompense; Septante : Μοσολλαμί), orthographe, dans I Par., IX, 21, du nom du lévite appelé ailleurs Mesélémia. Voir MESÉLÉMIA, col. 1021.

MOSOLLAMITH (hébreu : *Mesillemit,* « rétribution ; » Septante : Μασελμώθ), prêtre, fils d'Emmer et père de Mosollam 7. I Par., IX, 12.

MOSOLLAMOTH (hébreu : *Mesillêmôt,* « rétribution »), nom de deux Israélites.

1. **MOSOLLAMOTH** (Septante : Μωσολαμώθ), père de Barachie, de la tribu d'Ephraïm. Voir BARACHIE 5, t. I, col. 1447.

2. **MOSOLLAMOTH** (Septante : Μεσαριμίθ), prêtre, fils d'Emmer et père d'Ahasi. II Esd., XI, 13. Divers commentateurs l'identifient avec Mosollamith, quoique le fils de celui-ci soit nommé Mosollam et non Ahasi.

MOSQUENSIS (CODEX). — I. Manuscrit grec oncial des Évangiles, datant du IXe siècle, maintenant à la bibliothèque du Saint-Synode de Moscou, sous le n. 9 du dernier catalogue (autrefois n. 399). Il avait appartenu au monastère de Vatopédi (Mont-Athos) et n'arriva à Moscou qu'en 1655. Manquent : Matth., V, 44-VI, 12; IX, 18-X, 1; XXII, 44-XXIII, 35; Joa., XXI, 10-25. Mais à partir de Joa., VII, 39 il est cursif. Matthæi le collationna deux fois en 1779 et en 1783 : la première fois, les deux dernières lacunes signalées ci-dessus n'existaient pas encore. Matthæi, *Pauli epist. ad Thessal. Timoth.,* Riga, 1785, p. 265-271. Sa ressemblance avec le *Campianus* M est frappante. On le désigne en critique par la lettre V ou mieux V^ev. Von Soden lui attribue le sigle ε 75.

II. Un autre manuscrit grec oncial de saint Paul et des Épîtres catholiques est conservé à la même bibliothèque sous le n° 93 (autrefois 98). Il vient également du Mont-Athos (monastère de Saint-Denys). Manquent : Rom., X, 18-I Cor., VI, 13; I Cor., VIII, 7-11. Il a été aussi collationné par Matthæi, *Pauli Epist. ad Rom. Tit. et Philem.,* Riga, 1782. En critique il est désigné par K ou K^cath. paul, pour le distinguer du Cyprius K^ev. Von Soden lui affecte le sigle J¹, pour indiquer que le texte est accompagné de scholies de saint Jean Damascène.

F. PRAT.

MOTAIS Alexandre Marie, né à Saint-Méen (Ille-et-Vilaine) le 20 janvier 1837, mort dans la même ville le 19 février 1886. Élevé par une mère profondément chrétienne, A. Motais fit ses études littéraires au petit séminaire diocésain établi dans sa ville natale, et en 1857 entra au grand séminaire de Rennes. Nommé vicaire à Montfort-sur-Meu, puis à Saint-Étienne de Rennes, il exerça le ministère paroissial pendant ses quatre premières années de sacerdoce. Il s'agrégea ensuite à une société de prêtres séculiers fondée à Rennes par M. l'abbé Guitton sous le nom d'Oratoire, afin de s'y consacrer à l'étude des sciences bibliques. Quatre années de travaux préparatoires lui permirent d'acquérir les connaissances indispensables à l'exégète, en particulier celle des langues orientales qu'il vint apprendre à Paris. Nommé en 1872 professeur d'Écriture sainte et d'hébreu au grand séminaire de Rennes, il occupa sa chaire avec beaucoup de succès et de distinction jusqu'à la fin de sa vie. Dans son enseignement très solide et très goûté, le professeur se proposait surtout d'inspirer à ses élèves le goût des études bibliques, de les tenir au courant des controverses actuelles sur l'Écriture sainte, et de les initier à une bonne méthode de travail pour l'avenir. Ses études ne ralentirent jamais son zèle sacerdotal : il prêchait, donnait des retraites, et jusqu'à ses derniers jours il remplit dans un important orphelinat de jeunes filles toutes les fonctions d'aumônier. Il avait été nommé en 1881 chanoine honoraire de Rennes par Mgr Place, qui l'honorait d'une estime particulière et lui avait confié la direction des conférences ecclésiastiques du diocèse et la rédaction du rapport annuel. A. Motais a écrit : *Salomon et l'Ecclésiaste, étude critique sur le texte, les doctrines, l'âge et l'auteur de ce livre,* 2 in-8°, Paris, 1876; *L'Ecclésiaste, introduction critique, traduction française d'après l'hébreu, et commentaires,* in-8°, Paris, 1877, dans la collection de *La Sainte Bible avec commentaires* éditée par Lethielleux; *Moïse, la science et l'exégèse, examen critique du nouveau système d'interprétation proposé sur l'Hexaméron par Mgr Clifford, évêque de Clifton,* in-8°, Paris, 1882; *Le déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science,* in-8°, Paris, 1885, le plus connu et le plus discuté de ses ouvrages, où il soutient la non-universalité du déluge relativement à l'espèce humaine. — Après sa mort, M. l'abbé Robert, un de ses élèves, a édité sous le titre *Origine du monde d'après la tradition,* in-12, Paris, 1888, une série d'articles qu'avait publiés M. Motais dans la *Controverse* (1883), la *Revue catholique de Louvain* (1883 et 1884), les *Annales de philosophie chrétienne* (1885) et qu'il s'était proposé de réunir lui-même en volume.

D. LE HIR.

MOUCHE, insecte de l'ordre des diptères (fig. 365). Voir INSECTES, t. III, col. 885. Les mouches sont surtout pernicieuses par la trompe dont elles sont pourvues, et qui leur permet de percer la peau pour sucer le sang de l'homme ou des animaux. En certains pays et en certaines saisons, elles constituent un véritable fléau. Deux noms désignent les mouches dans la Sainte Écriture.

1° *'Arob,* nom des mouches de la quatrième plaie d'Égypte. Exod., VIII, 21, 24, 29; Ps. LXXVIII (LXXVII), 45;



365. — Mouche commune ou domestique.

CV (CIV), 31; Sap., XVI, 9. Ce mot est un nom collectif, qui reste toujours au singulier. Il vient probablement de *'éréb,* « mélange, » et suppose un ensemble d'êtres malfaisants fondant sur les Égyptiens. Comme dans les autres plaies, ces êtres doivent appartenir au même genre. Ce sont, d'après les Septante, κυνόμυια, des mouches qui s'attaquent aux chiens et sans doute aux autres animaux, cf. Élien, *Nat. anim.,* IV, 51; d'après la Sagesse, μυῖα, la mouche en général; d'après Aquila, πάμμυια, toute espèce de mouches; d'après la Vulgate, *omne genus muscarum,* toute espèce de mouches, et *musca gravissima,* une mouche pernicieuse. Les mouches, ordinairement très abondantes en Égypte, y rendent parfois la vie presque intolérable. Les Européens établis dans le pays ne parviennent à s'en défendre qu'en ayant toujours un chasse-mouches à la main. Il y en a de beaucoup d'espèces. « Leurs essaims y sont si multipliés qu'on mange des mouches, qu'on boit de-

mouches et qu'on respire des mouches. » Wood, *Bible Animals,* Londres, 1884, p. 633; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 120. Elles affectent de se poser sur le visage, spécialement au coin des paupières, et donnent ainsi un caractère de virulence aux ophtalmies si fréquentes sur les bords du Nil. Rien n'est pénible comme de voir le très grand nombre de pauvres enfants qui ont ainsi les yeux couverts de mouches, sans pouvoir se défendre contre elles. La mouche commune, *musca* (fig. 365), est beaucoup plus irritante en Égypte que dans les autres pays. Le cousin partage avec elle le soin de tourmenter les habitants. Voir Cousin, t. ii, col. 1093. D'autres espèces, comme le tsetsé (fig. 366), s'attaquent aux ani-



366. — Mouche tsetsé (*Glossina palpalis*).
D'après E. Ed. Austen, *A monography of the Tsetse-flies,* 1903, pl. 1.

maux, le taon, *œstru* (fig. 367), aux quadrupèdes, surtout aux bœufs et aux chevaux, l'*hippoboscida* aux chevaux, le *tabanus marocanus* aux chameaux, etc. Au moment de la quatrième plaie, les mouches d'Égypte devinrent beaucoup plus exaspérantes que d'ordinaire, tant par leur multiplication que par la cruauté de leurs piqûres.



367. — Taon.

Elles pénétraient dans les maisons, Exod., viii, 21, et le pharaon fut bientôt obligé de céder.

2° *Zebûb,* la mouche de Palestine en général, μυῖα, *musca.* Les mouches de Syrie sont les mêmes qu'en Égypte, mais moins nombreuses et moins importunes. Chauvet-Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 95. Elles y étaient pourtant assez gênantes pour qu'à Accaron, les Philistins eussent un dieu des mouches, Béelzébub, pour qu'il les préservât de ces insectes, de même que les Grecs avaient leur Ζεὺς Ἀπομυιος, Pausanias, V, xiv, 2, ou dieu μυίαγρος, « chasse-mouches ». Pausanias, VIII, xxvi, 7. Le Beelzébub d'Accaron fut probablement à l'origine le dieu qui chassait les mouches des sacrifices. Dans l'épopée chaldéenne sur le déluge, tablette xi, l. 162, on lit que « les dieux se ressemblèrent au-dessus du sacrificateur comme les mouches ». On compta ensuite sur le dieu pour protéger contre les mouches même dans l'usage commun de la vie. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 85. Voir Béelzébub, t. ii, col. 1547. Les mouches pénétraient partout. Leurs cadavres infectaient et faisaient fermenter l'huile du parfumeur. Eccle., x, 1. Isaïe, vii, 18, dit que le Seigneur sifflera les mouches et qu'elles envahiront les vallons désolés, les fentes des rochers, les buissons et les pâturages. Les mouches désignent ici, sous un nom méprisant, les Égyptiens qui doivent venir châtier Juda. Les Arabes appellent encore *dthebab* le *zebûb* ancien. Ils donnent ce nom à la mouche qui suce le sang et spécialement à celle qui tourmente les animaux en Palestine, comme dans la vallée du Nil. Cet insecte pique les hommes comme les animaux; il fait même périr des chameaux, quand ceux-ci ne sont pas suffisamment soignés à la suite des piqûres reçues. Le *dthebab* est une longue mouche grise qui se multiplie surtout dans la saison chaude, en juin et en juillet. Les mouches sont encore fort gênantes dans la vallée du Jourdain, sur le bord de la mer et en maints autres endroits. On a vu parfois des tribus nomades obligées de lever leur camp pour échapper à leur invasion. Cf. Wood, *Bible Animals,* p. 632-634. Parmi les dix miracles permanents qu'ils prétendaient constater dans le Temple, les rabbins comptaient celui-ci : « On ne voyait jamais de mouches dans les abattoirs du Temple. » *Pirké Aboth,* v, 8. H. Lesêtre.

MOUCHE DE L'OLIVE. Voir Dacus, t. ii, col. 1201.

MOUCHERON. Voir Cousin, t. ii, col. 1095, 3°.

MOUCHETTES (hébreu : *mélqâḥayim,* duel provenant du verbe *lâqaḥ,* « prendre; » Septante : λαβίς; Vulgate : *emunctoria*), instrument de métal composé de deux espèces de couteaux s'articulant l'un sur l'autre par le milieu, et servant à manipuler et à couper les mèches des lampes. Moïse et plus tard Salomon firent fabriquer des mouchettes d'or pur pour le service des lampes du sanctuaire. Exod., xxv, 38; xxxvii, 23; Num., iv, 9; III Reg., vii, 49; II Par., iv, 21. — Le même mot hébreu sert à désigner, dans Isaïe, vi, 6, la pincette, λαβίς, *forceps,* avec la quelle l'ange prend le charbon sur l'autel. Voir Pincettes. H. Lesêtre.

MOUETTE (hébreu : *saḥaf ;* Septante : λάρος; Vulgate : *larus*), oiseau de mer, de l'ordre des palmipèdes et de la famille des longipennes. Cet oiseau a la tête assez grosse, le bec allongé et pointu, les ailes longues et aiguës (fig. 368). Il vole lourdement, mais avec continuité et malgré les plus fortes tempêtes. Il dépose ses œufs dans les creux des rochers et vit de toutes sortes d'animaux, morts ou vivants, qui flottent sur les eaux, ou échouent au bord de la mer. Ce genre de nourriture donne à la chair de la mouette un mauvais goût et une odeur désagréable. La législation mosaïque la proscrit de l'alimentation. Lev., xi, 16; Deut., xiv, 15. La mouette est caractérisée par ses cris continuels, sa lâcheté devant le moindre ennemi et sa voracité. Aristophane, *Aves,* 567, 591, donne le nom de λάρος à l'homme vorace et rapace. A cause de leur genre de vie, les mouettes sont aussi appelées vautours de mer. Les espèces dont la taille atteint ou dépasse celle du canard, portent le nom de goélands. — Il existe, en Palestine plusieurs espèces de mouettes, qui fréquentent les côtes de la mer et celles du lac de Tibériade, le *larus ichthyaetus,* ou mouette grand aigle, qui dépasse les autres en taille et en beauté, le *larus Andouini,* qui est très abondant, le *larus ridibundus* ou mouette rieuse, ainsi nommée à cause de son cri, le *larus argentatus* et le *larus fuscus,* qui

doivent leur nom à la couleur de leur plumage, etc. Il est probable que, sous le nom de *šaḥaf*, le texte sacré vise d'autres espèces d'oiseaux de mer analogues à la mouette et dont la présence est signalée en Palestine, tels que les pétrels, les puffins et les sternes, tous palmipèdes longipennes, comme les mouettes. Les pétrels ne se plaisent que dans les mers agitées, d'où leur nom scientifique de *procellaria*. Ils ont de longues ailes et



368. — Mouette.

un vol rapide ; ils effleurent les vagues et semblent marcher sur l'eau, comme saint Pierre, ce qui leur vaut leur nom vulgaire de pétrels. On en rencontre de plusieurs espèces sur les côtes d'Égypte et de Syrie et il y en a à vendre sur les marchés. Les puffins ne se distinguent des pétrels que par une disposition particulière de la mandibule inférieure. Le *puffinus cinereus* et le *puffinus anglorum* volent en longues files de plusieurs centaines sur les côtes orientales de la Méditerranée. A cause de leur allure inquiète et de leur sombre plumage, les puffins passent aux yeux des musulmans pour avoir en eux l'âme des condamnés. Les sternes ou hirondelles de mer sont remarquables par la longueur de leur bec effilé et de leurs ailes. Leur queue est fourchue. Ils saisissent leur proie au vol ou à la surface des flots, en poussant des cris aigus. Ils fréquentent aussi les côtes de Palestine. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 210 ; *The Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 135. Aussi bien que les mouettes, les pétrels, les puffins et les sternes ont une chair coriace et indigeste, comme en général celle de tous les oiseaux de mer. Ils ne pouvaient donc servir à l'alimentation chez les Hébreux.

H. Lesêtre.

MOUFLON, mouton sauvage de montagne. L'espèce européenne a $1^{m}20$ de long et $0^{m}80$ de haut. Les cornes,



369. — Mouflon.

triangulaires à la base, se terminent en lames. La queue est courte et la toison fauve ou noire et rude au-dessus, grisâtre et laineuse au-dessous (fig. 369). Les mouflons habitent par troupes dans les montagnes, surtout en Sardaigne et en Corse, et il est très difficile de les chasser. C'est d'eux que viennent nos moutons domestiques. Le mouflon du nord de l'Afrique, *ovis tragelaphus,* appelé *aoudad* par les Arabes, se rencontre sur toute la côte de la Méditerranée. On le trouve représenté dans les anciens monuments égyptiens (fig. 370). C'est le mouflon



370. — Chasse à l'*abu* (mouflon).
D'après P. E. Newberry, *Beni Hassan*, t. II, pl. IV.

à manchettes, au pelage court et roussâtre, aux cornes longues, se touchant à la base et se recourbant en arrière pour se ramener ensuite en dedans. La taille est celle du mouton ordinaire. Une espèce probablement identique est connue en Arabie Pétrée sous le nom de *kebsch*. Malgré la longueur et le poids de ses cornes, le mouflon est singulièrement vif et alerte pour sauter de roc en roc. On regarde comme probable que le mouflon qu'on signale dans les régions montagneuses entre la Circassie et la Perse, se trouvait autrefois dans d'autres pays, et particulièrement dans le Liban. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 73 ; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 188. — Le mouflon serait désigné sous le nom de *zémér* et rangé parmi les animaux qu'il est permis de manger. Deut., XIV, 5. Ce ne pouvait être, en tous cas, une nourriture très à la portée des Hébreux. Toutefois, il est certain que, pour ce mot qu'on ne lit qu'en ce passage, la traduction des versions : καμηλοπάρδαλις, *camelopardalus,* « girafe, » est absolument inacceptable. Voir Caméléopard, t. II, col. 91, et Chamois, t. II, col. 528.

H. Lesêtre.

MOULE A BRIQUES (hébreu : *malbên;* Septante : πλινθίον ; Vulgate : *typus laterum*), forme en bois dans laquelle on met l'argile qui doit servir à faire des briques, des tuiles, etc. Actuellement encore, en Égypte, les briquetiers emploient un moule de forme rectangulaire, composé de quatre planchettes en bois dur, dont l'une se prolonge de manière à pouvoir servir de manche. L'ouvrier place le moule sur un sol bien uni, y met de l'argile qu'il égalise avec la main et ensuite soulève le moule pour faire d'autres briques à la suite. Voir Brique, t. II, col. 1932. Des moules de forme analogue sont représentés dans la figure 616 du t. II, col. 1932. Cet instrument si simple, en usage chez les anciens Égyptiens, se retrouve chez les autres peuples qui construisaient avec des briques. — Quand David eut vaincu les Ammonites, il les mit aux scies, aux herses de fer et aux haches de fer, et il les fit passer aux moules à briques. II Reg., XII, 31. Cela ne signifie pas, comme on a souvent traduit, qu'il les mit sous ces instruments ou dans des fours à briques pour les faire périr, mais seulement qu'il les « préposa à » (ב, *be*) ces instruments pour qu'ils devinssent eux-mêmes, au service des Israélites, des esclaves bûcherons, laboureurs, briquetiers, etc. Ce sens, le seul acceptable grammaticalement, a déjà été défendu, contre les anciens traducteurs, par J. A. Danzius, *De Davidis in Ammonitas crudelitate mitigata,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 671-675. Voir Four, t. II, col. 2338. Le mot

malbên signifie « moules à briques », ainsi qu'ont traduit les Septante et la Vulgate. Au lieu de *malbên*, signalé en *qeri*, le *chethib* a dans le texte actuel *malkên*, mot qui se rapproche de *milkom*, Moloch, divinité des Ammonites, et qui désignerait une statue de cette divinité. La leçon du *qeri* est préférable et a pour elle l'autorité des versions et le sens général de la phrase. — Nahum, III, 14, s'adresse à Ninive, dont il prédit la ruine, et lui dit : « Répare tes forteresses, entre dans la boue, foule l'argile, rétablis le *malbên*. » Septante : πλίνθον; Vulgate : *laterem*. Il s'agit encore ici du moule à briques que les Ninivites auront à rétablir et à utiliser pour réparer leurs fortifications. — Dans Jérémie, XLIII, 9, il est aussi question du *malbên*, dans l'argile duquel le prophète reçoit l'ordre de cacher de grandes pierres, dont la dimension n'est pourtant pas considérable, puisqu'il doit les prendre dans sa main. La version grecque traduit ἐν τῷ κρυφίῳ, « dans la cachette, » mots qui ne sont ni dans le texte du Vatican, ni dans l'Alexandrin, mais proviennent d'autres manuscrits, et la Vulgate : *in crypta quæ est in muro latericio*, « dans la cave qui est dans le mur de briques, » combinant ainsi l'idée exprimée dans l'hébreu avec celle que rend le texte grec. On entend ici par *malbên* soit une place rectangulaire comme un moule à briques, soit un pavage en briques, soit une place faite avec de l'argile à briques. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 448. C'est en effet au-dessus de ces pierres cachées dans l'argile que Nabuchodonosor doit dresser son trône; mais cette argile figure le sol de l'Égypte, sur laquelle le roi de Babylone doit asseoir sa domination, en l'appuyant sur un fond de pierres, c'est-à-dire d'une manière solide. Pas plus que dans les deux passages précédents, le mot *malbên* ne saurait désigner un four à briques, ainsi que l'ont cru plusieurs commentateurs, cf. Rosenmüller, *Jeremias*, Leipzig, 1827, t. II, p. 249, car en Égypte on ne se servait guère que de briques séchées au soleil. Voir MAÇON, col. 513-514.

L'explorateur anglais Flinders Petrie croit avoir retrouvé à Tell Defennéh, l'ancienne Taphnès, l'emplacement auquel fait allusion Jérémie. Devant un monceau de ruines, composé de briques brûlées et noircies, il constata l'existence d'une surface de 30 mètres sur 18, toute pavée en briques reposant sur le sable. Cette plateforme ne paraît avoir porté aucune construction. Elle était analogue à celles que les habitants du pays se ménagent devant leur maison, au moyen d'une couche de limon battu; et qu'ils entretiennent bien unies et bien propres. Elle ne serait autre que « la plate-forme en briques, à l'entrée de la maison du pharaon, à Taphnès ». Jer., XLIII, 9. C'est là que Nabuchodonosor aurait dressé son trône. Les ruines que précède la plateforme représentent un palais construit par Psammétique I[er], vers 665; on a trouvé un sceau de bronze d'Apriès dans une des chambres. La campagne de Nabuchodonosor contre Apriès eut lieu entre 573 et 571. Cf. Fl. Petrie, *Tanis, Part II, Nebesheh (Am) and Defenneh Tahpanhes*, Londres, 1888, p. 47-15; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 249-251. H. LESÊTRE.

MOULIN, appareil composé de deux pierres, appelées meules, et servant à écraser le grain, par compression et par frottement, pour le réduire en farine. Voir MEULE, col. 1049.

MOUSSE, famille de plantes cryptogames. Certains auteurs ont voulu, mais sans raison suffisante, identifier quelque espèce de mousse avec le *'êzôb*, qui est dit croître dans les murs. III Reg., IV, 33 (hébreu, V, 13). Pour la *Pottia truncata* que des exégètes ont nommée particulièrement, c'est une mousse terrestre et non murale. Voir HYSOPE, t. III, col. 798. E. LEVESQUE.

MOUSTACHE (hébreu : *śâfâm*; Septante : μύσταξ; Vulgate : *barba*), partie de la barbe qui recouvre la lèvre supérieure. On donnait certains soins à la moustache, on la coupait pour qu'elle ne recouvrît pas la bouche; mais on s'abstenait de ces soins dans les temps de deuil. II Reg., XIX, 24. On tenait la moustache recouverte par le manteau quand on était lépreux, Lev., XIII, 45, quand on ne savait que répondre, Mich., III, 7, ou qu'un deuil obligeait au silence. Ezech., XXIV, 17. Les Septante n'emploient le mot μύσταξ que dans le premier texte; dans les trois autres, les versions traduisent par des équivalents : στόμα, χεῖλη, *os*, *vultus*. Voir BARBE, t. I, col. 1450. H. LESÊTRE.

MOUSTIQUE. Voir COUSIN, t. II, col. 1092-1095.

MOUT (hébreu : *'âsîs*, *tirôš*; Septante : γλυκασμός, γλεῦκος, οἶνος νέος; Vulgate : *mustum*, *vinum novum*), jus du raisin ou de quelque autre fruit avant la fermentation. Le sucre n'étant pas encore transformé en alcool par la fermentation, le moût est doux et sucré; il n'en cause pas moins l'ivresse quand il est pris en quantité excessive, la fermentation se produisant alors à l'intérieur de l'estomac. — 1° Il est assez probable que le jus de la vigne bu par Noé n'était encore que du moût. Gen., IX, 21. Isaac souhaite à son fils Jacob du blé et du moût en abondance. Gen., XXVII, 28. Ces deux produits servaient à caractériser une terre fertile. Deut., XXXIII, 28; IV Reg., XVIII, 32; Is., XXXVI, 17. L'épouse du Cantique, VIII, 2, promet à l'époux de lui faire boire du moût de grenades. Quand les apôtres, au jour de la Pentecôte, se mettent à parler diverses langues, plusieurs auditeurs disent par moquerie qu'ils sont « pleins de moût ». Act., II, 13. Bien qu'on trouve déjà des grappes mûres en Palestine dès le mois de juillet, la vendange ne commence qu'avec septembre dans les vallées les plus chaudes et se continue ailleurs jusqu'à la fin d'octobre. Cf. Tristam, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 408. La Pentecôte se célébrait en mai. On n'avait pas alors de grappes mûres et l'on ne pouvait faire de moût. Il faut donc que le mot γλεῦκος, employé ici par saint Luc, désigne simplement une espèce de vin sucré, mais fermenté, comme en savaient fabriquer les anciens. Cf. Aristote, *Meteor.*, IV, 3, 13, etc. — 2° Dans le sens figuré, le moût représente des jouissances et des biens de différentes sortes. Le moût sera enlevé de la bouche des ivrognes d'Israël. Joel., I, 5. Mais à l'époque de la restauration, le moût ruissellera des montagnes. Joel., III (hébreu, IV), 18; Am., IX, 13. Les oppresseurs d'Israël seront enivrés de leur propre sang comme de moût. Is., XLIX, 26. Israël coupable pressera le moût, mais ne boira pas le vin. Mich., VI, 15. Dieu l'épargnera cependant, comme on épargne la grappe qui contient seulement un peu de moût. Is., LXV, 8. Le moût, qui en fermentant fait éclater les outres, représente la pensée qu'on ne peut contenir, Job, XXXII, 19, ou la doctrine nouvelle qu'on ne peut emprisonner dans des pratiques anciennes. Matth., IX, 17; Marc., II, 22.

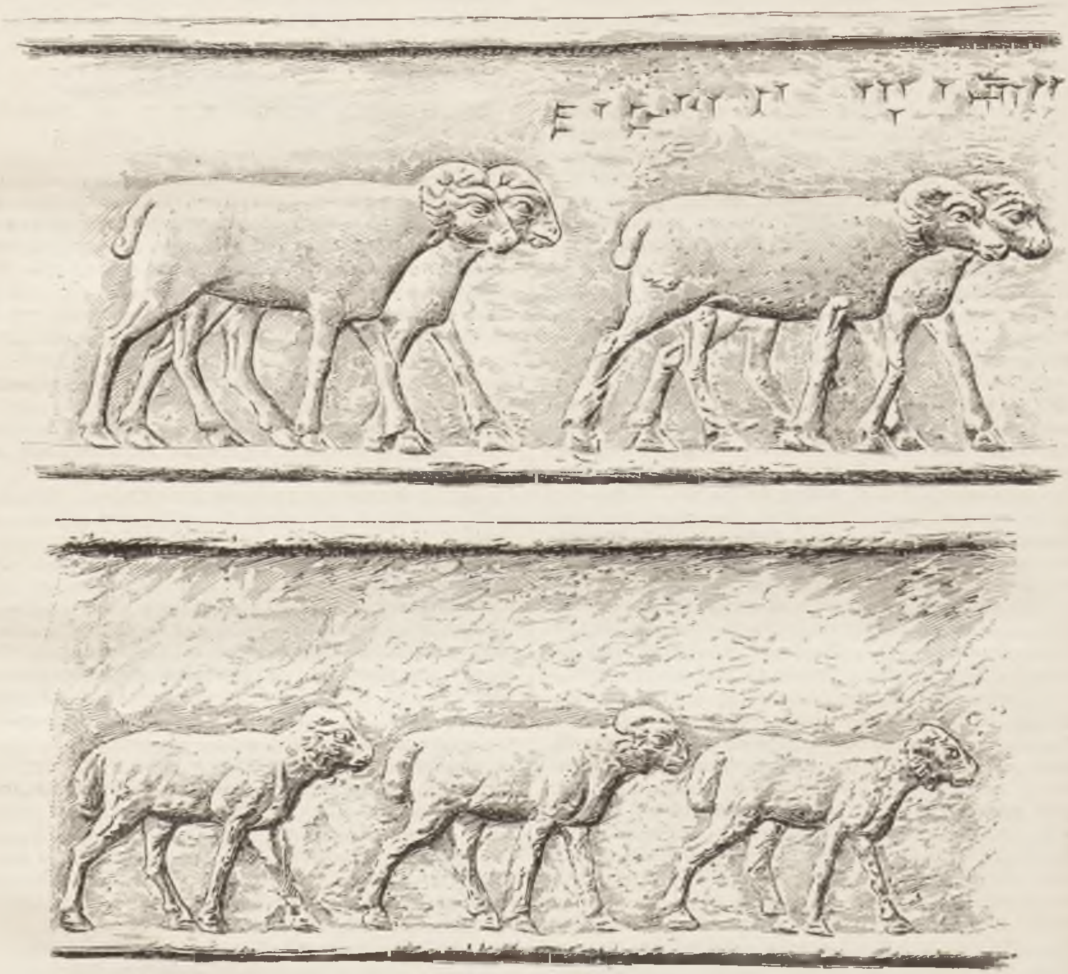
H. LESÊTRE.

MOUTARDE. Voir SÉNEVÉ.

MOUTON, nom générique qui sert à désigner en français les animaux de l'espèce ovine (fig. 371-372). A proprement parler, ce nom ne convient qu'à l'animal que la mutilation a rendu impropre à la reproduction. La loi défendait d'offrir en sacrifice les animaux qui avaient subi la castration, et le texte ajoutait : « Ne faites point cela dans votre terre, » c'est-à-dire dans le pays de Chanaan, quand vous y serez établis. Lev., XXII, 24. Plusieurs auteurs pensent que la chose défendue, c'était la castration elle-même. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Levit.*, Leipzig, 1798, p. 127. D'autres croient que le législateur prohibe seulement l'offrande de tels animaux, le

verbe *'âśâh*, « faire, » ayant assez souvent le sens d'« offrir ». Exod., x, 25; xxix, 36, 38, 39, 41; Lev., ix, 7; xv, 15; xvi, 9; III Reg., viii, 64; IV Reg., xvii, 32; II Par., vii, 7. Cf. Fr. de Hummelauer, *Comm. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 511; Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 644. Toutefois Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 40, et la tradition juive enseignent que la mutilation des animaux était prohibée, aussi bien que celle de l'homme. Le mouton mâle entier s'appelle bélier, et le mouton femelle brebis. Voir Bélier, t. i, col. 1562, et Brebis, t. i, col. 1911.

H. Lesêtre.



371. — Moutons représentés sur les monuments assyriens. D'après *The Bronze ornaments of the Palace Gates of Balawat*, pl. 37 et 44.

MUET (hébreu : *'illêm*, de *'âlam*, « lier, » d'où *ne'ĕlam*, « être muet, » être lié par la langue; Septante : κώφος ἄλαλος, ἄλογος, ἄφωνος; Vulgate : *mutus*), celui qui ne possède pas l'usage de la parole. — 1° Le mutisme peut être congénital ou accidentel. Le mutisme congénital tient ordinairement à la surdité. Le muet ne parle pas parce qu'il n'entend pas ceux qui parlent autour de lui. Sa longue est si bien conformée comme celle des autres, qu'aujourd'hui l'on parvient, par des exercices prolongés, à faire parler les muets sans qu'ils s'entendent eux-mêmes. En grec, le κώφος est à la fois le muet, Hérodote, i, 47, et le sourd, Eschyle, *Sept.*, 202; κωφάω signifie « rendre muet », κωφόω, « rendre sourd, » et dans les Septante, κωφεύω veut dire « être sourd » ou « muet ». Job, vi, 24; xiii, 13. Saint Jérôme, *In Matth.*, ix, 32, t. xxvi, col. 60, observe que le mot κώφος désigne plus habituellement le sourd que le muet, dans le langage commun, mais que l'Écriture l'emploie indifféremment dans les deux sens. Le mutisme accidentel est produit par la paralysie ou la lésion grave des muscles de la glotte, des cordes vocales, ou même de la langue. Dans ce dernier cas, les sons produits sont inarticulés. Ce résultat peut être dû à une grande frayeur, comme il arriva pour Héliodore dans le Temple, II Mach., iii, 29; à un vif sentiment d'étonnement et de respect, comme celui qui saisit Daniel pendant que l'ange lui parlait, Dan., x, 15, ou à une intervention divine, comme dans le cas de Zacharie, puni de son incrédulité par un mutisme temporaire. Luc., i, 20, 22, 64. — Sur le mutisme volontaire ou commandé, Ps. xxxviii (xxxix), 3, 10; Ezech., iii, 26; xxiv, 27; xxxiii, 22, etc., voir Silence. — 2° C'est Dieu même qui fait le muet et le sourd, Exod., iv, 11, c'est-à-dire que ces infirmités ne se produisent pas sans sa permission. Comme le muet est incapable de parler pour sa propre défense, il est recommandé au roi Lamuel d'ouvrir la bouche en faveur de sa cause. Prov., xxxi, 8. Après le passage de la mer Rouge, la Sagesse ouvrit la bouche des muets et rendit éloquente la bouche des enfants, Sap., x, 21, ce qui signifie que tous les Israélites, sans exception, firent

éclater leur reconnaissance, chacun à sa manière. Le psalmiste souhaite que les lèvres menteuses deviennent muettes. Ps. XXXVII (XXXVIII), 14. Isaïe, XXXV, 6, dit qu'aux temps messianiques « la langue du muet tressaillera de joie ». Dans sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste, Notre-Seigneur ne signale pas la guérison des muets parmi les merveilles qu'il opère; mais il parle de l'ouïe rendue aux sourds, et ce miracle suppose ordinairement que la parole est aussi restituée au sourd-muet qui en a perdu l'usage. Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. De fait, Notre-Seigneur guérit souvent des muets. Saint Matthieu, XV, 30, 31, dit que des foules nombreuses lui amenaient des muets et qu'elles étaient ensuite dans l'enthousiasme en voyant les muets parler. Plusieurs guérisons de muets sont racontées avec quelque détail. Un jour, le divin Maître a devant lui un muet qui est possédé du démon; le démon chassé, le muet parle aussitôt et les témoins du miracle manifestent leur admiration. Matth., IX, 32, 33. Le mutisme de cet homme était donc causé par le démon et ne datait probablement pas de la naissance. Aussitôt délivré, cet

Les mauvais pasteurs sont comparés à des « chiens muets, qui ne savent pas aboyer ». Is., LVI, 10. Le Messie ira à la mort comme une brebis muette, qui ne bêle pas quand on la mène à la boucherie. Is., LIII, 7. Une bête naturellement muette, l'ânesse de Balaam, a adressé la parole au faux prophète. II Pet., II, 16. Saint Jude, 10, compare les impies à des bêtes sans raison, ἄλογα. La Vulgate traduit ce mot par *muta*, muettes. Le grec ἄλογος signifie en effet « sans parole », qui ne parle pas, mais bien plus fréquemment « sans raison ». Les deux sens conviennent ici, mais le second est plus expressif et s'applique communément aux animaux. Cf. Sap., XI, 15, 16. — 4° Plus encore que les animaux, les idoles sont muettes, incapables d'entendre et de répondre. Bar., VI, 40; Hab., II, 18; I Cor., XII, 2.

H. LESÊTRE.

MUIS (Siméon Marotte de), né à Orléans en 1587, mort à Paris en 1644. Il fut nommé *de Muis,* ou plutôt *du Muis,* par son père, qui possédait un vignoble dans le territoire du Muis, entre Orléans et Saint-Mesmin. Dès l'âge de vingt-sept ans, il fut choisi pour enseigner



372. — Soldats assyriens faisant cuire un mouton. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 35-36.

homme se met à parler, ce qu'il savait sans doute faire avant sa possession. S'il n'avait jamais parlé auparavant, le miracle serait encore plus grand. Une autre fois, il s'agit encore d'un possédé, qui est à la fois aveugle et muet. Le Sauveur le guérit de même par l'expulsion du démon. Matth., XII, 22; Luc., XI, 14. Saint Marc, VII, 32-34, raconte la guérison d'un sourd et muet qui n'es pas possédé du démon. Le Sauveur le prend à part, met ses doigts dans ses oreilles et de la salive sur sa langue; puis levant les yeux au ciel et soupirant, il dit : *Ephphetha,* « ouvre-toi. » Aussitôt l'homme entend, « le lien de sa langue est dénoué et il parle comme il faut. » Cet homme était μογιλάλος, mot qui signifie « parlant difficilement », mais qui, dans le grec des Septante, désigne aussi le muet, *'illêm*. Is., XXXV, 6. Notre-Seigneur lui touche la langue avec de la salive, ce qui indique bien que l'organe de la parole avait besoin de guérison, et que la surdité n'était pas ici l'unique cause du mutisme. Ensuite cet homme parle comme il faut, locution qui n'implique pas la simple disparition d'un bégaiement, mais l'acquisition d'une faculté qui manquait précédemment à ce malheureux. En vertu du miracle, non seulement il peut parler, mais encore il sait parler. C'est ce que suppose l'admiration de la foule, proclamant que le Sauveur fait parler les muets, ἀλάλους, ceux qui ne parlent pas. — 3° Les animaux sont muets, mais ils ne sont pas aphones.

l'hébreu au collège Royal (Collège de France), à la place de Victor Cayet : ses provisions lui furent données à Tours le 24 juillet 1614. Il exerça durant trente ans ces fonctions de « lecteur et professeur royal des Lettres sacrées et hébraïques ». Il reçut le sacerdoce seulement en 1620 ou 1621 : il avait été un peu auparavant nommé chanoine de l'Église de Soissons, et devint plus tard archidiacre de la même Église. Les contemporains louent, outre son érudition, sa piété et l'aménité de son caractère.

Ses ouvrages sont, par ordre de dates : 1° *Commentarii hebræo-latini R. Davidis Kimhi et R. Salomonis Jarhi in Malachiam, interprete S. M. de Muis... Accedit R. D. Kimhi in Psalm. CXII commentarius,* in-4°, Paris, 1618. Sous ce titre général on trouve réunies dans un même volume, dont la pagination n'est pas continue, les publications suivantes : le texte hébreu de Malachie et des commentaires de Kimchi et de Jarchi; la traduction latine de Malachie et des deux commentaires; le texte hébreu et la traduction latine du psaume CXII et du commentaire de Jarchi sur ce Psaume; 2° *In Psalmum XIX trium eruditissimorum rabbinorum* [D. Kimchi, Aben-Ezra, S. Jarchi] *commentarii, hebraïce cum latina interpretatione Simeonis de Muis,* in-8°, Paris, 1620; 3° *Roberti Bellarmini Institutiones linguæ hebraïcæ; accessit ejusdem exercitatio in Psalmum XXXIV, una cum Simeonis Musii annotationibus : quibus adjecta est Silva*

radicum hebraicarum, autore J. B. Martignac, S. J. : omnia per eumdem Musium recognita, in-8°, Paris, 1622; les notes ajoutées par S. de Muis sont distinguées par les initiales *S. M.;* 4° *Commentarius litteralis et historicus in 50 Psalmos Davidis priores,* in-8°, Paris, 1623. Essai du commentaire complet; 5° *Varia sacra variis e rabbinis contexta,* in-8°, Paris, 1629. Cet ouvrage, désigné aussi sous le titre de *Varia sacra in Pentateuchum,* contient des notes tirées des rabbins sur le Pentateuque et sur quelques passages des Juges et de Samuel (I et II Reg.). Il a été reproduit dans les *Critici sacri* d'Angleterre; 6° *Commentarius litteralis et historicus in omnes Psalmos et selecta Veteris Testamenti cantica, cum versione nova ex hebraïco,* in-f°, Paris, 1630. Il faut signaler la réédition donnée par Paquot, 2 in-4°, Louvain, 1770, où l'on a réuni les notes de Muis et celles de Bossuet; 7° *Assertio veritatis hebraicæ adversus Joan.-Morini Exercitationes in utrumque Samaritanorum Pentateuchum,* in-8°, Paris, 1631; 8° *Assertio veritatis hebraïcæ altera,* in-8°, Paris, 1634; 9° *Epistola ad C. M. qua defenditur* LXX *et Vulgatæ interpretatio versus 10 Psalmi* XIX *sive* XX *: Domine, salvum fac regem, adversus Joannem Dalliæum,* in-8°, Paris, 1636. *Ejusdem Epistola altera ad eumdem super litteris ad ipsum a Joanne Dalliæo datis de interpretatione versus ejusdem,* in-8°, Paris, 1636. Ces deux lettres, souvent jointes au n° 8, font ensemble 32 pages. Il y a un post-scriptum qui ne se trouve pas dans toutes les éditions; 10° *Castigatio animadversionum M. Joannis Morini Blesensis in censuram exercitationum ecclesiasticarum ad Pentateuchum samaritanum, sive hebraicæ veritatis assertio tertia,* in-8°, Paris, 1639; 11° *Notæ ad librum I Criticæ sacræ Ludovici Capelli.* Publiées dans l'édition de Capel de 1650, pages 635-646. — On cite encore quelques opuscules de S. de Muis publiés dans les ouvrages d'autres écrivains, par exemple : des vers hébreux, en tête du commentaire de Kimchi sur quatre Psaumes publiés par Bourdelot en 1619; une approbation du dictionnaire hébraïque-rabbinique de Philippe d'Aquin, en 1629; des vers hébreux sur la prise de La Rochelle, dans un recueil de poésies en plusieurs langues composées pour célébrer cet événement. — En 1650, Claude d'Auvergne, successeur de Muis au Collège de France, donna une nouvelle édition de ses principaux ouvrages, sous ce titre : *Simeonis de Muis opera omnia in duos tomos distributa,* Paris, 2 en 1 in-f°. — Outre ces ouvrages imprimés, S. de Muis a laissé un manuscrit de 500 feuillets sur les fautes qui se trouvent dans la Polyglotte de Le Jay. Ce travail avait été entrepris par ordre de Richelieu, piqué de ce qu'on ne lui avait pas dédié la fameuse Bible, et désireux de la décrier avant même qu'elle fût livrée au public. Il pourrait être intéressant de rechercher ce manuscrit. Voir les renseignements donnés par le P. Le Long. *Biblia Parisiens. polygl.,* § 15 (dans la *Bibliotheca sacra,* édit. de 1733, p. 34). On conservait aussi dans la bibliothèque de l'ancienne abbaye de Saint-Victor un manuscrit intitulé *Libellus de benedictionibus Patriarcharum,* attribué à S. de Muis. — Tous les ouvrages de Muis témoignent d'une grande érudition, mais que l'auteur sait mettre en œuvre avec beaucoup de méthode et de clarté. Dans la discussion avec le P. Morin, il se fit le défenseur du texte hébreu, que son adversaire disait très corrompu et décriait au profit du Samaritain, des Septante et de la Vulgate. Les arguments donnés de part et d'autre contribuèrent à faire avancer la question de la valeur et de l'autorité relative des versions et des textes anciens.

La meilleure gloire de Muis est dans son commentaire sur les Psaumes. L'auteur s'efforce surtout d'établir le sens littéral par l'étude directe de l'hébreu et par les explications des rabbins. Les Pères et les auteurs chrétiens sont peu cités. Cependant Muis, très attaché au sens catholique, se sert fréquemment de son érudition hébraïque pour défendre la traduction et les interprétations traditionnelles. En regard de la Vulgate est placée une traduction latine nouvelle, œuvre de S. de Muis. Cette version, tout en s'écartant très peu de la Vulgate elle-même, permet de constater toutes les différences dignes d'attention entre celle-ci et l'hébreu : les variantes sans importance sont seulement notées en marge. L'ouvrage de Muis a été très loué par Godeau, Ellies du Pin, Calmet, etc. Valérien de Flavigny exprime bien son mérite en disant dans son *Approbation* « *doctus, facundus, catholicus* ». Bossuet écrit au P. Mauduit (lettre du 7 mars 1691), à propos des commentateurs des Psaumes : « Parmi les catholiques, Muis emporte le prix, à mon gré, sans comparaison. »

Voir R. Simon, *Histoire citique du Vieux Testament,* l. III, c. XVIII, p. 425; l. III, c. XVIII, p. 470-471 (édit. 1685); Ellies du Pin, *Bibliothèque,* XVII[e] siècle, seconde partie, p. 320 sq. (édit. 1708). On s'est surtout servi, pour rédiger le présent article, de la notice manuscrite de dom Geron sur S. de Muis. Notices manuscrites de dom Geron, Bibliothèque publique d'Orléans, *ms.* 467, t. II, f° 73 sq. R. DE LA BROISE.

MULET (hébreu : *péréd, pirdâh,* « mule; » Septante : ἡμίονος; Vulgate : *mulus, mula*), produit hybride de



373. — Mulet.

l'âne avec la jument ou du cheval avec l'ânesse. De là le nom grec du quadrupède, ἡμίονος, « demi-âne. » — 1° *Histoire naturelle.* — Le mulet est un produit dû à l'intervention de l'homme. Par sa conformation générale, il tient des deux animaux dont il provient, ayant plus spécialement les jambes du cheval et les oreilles de l'âne (fig. 373). Comme tous les produits issus de croisements entre espèces différentes, le mulet est impropre à la reproduction; cependant l'incapacité de la mule sous ce rapport ne paraît pas être absolue. Le mulet a des qualités qui, dans certaines circonstances, le font préférer au cheval. Il est plus robuste et plus sobre, supporte mieux la chaleur, a la marche plus sûre dans les chemins escarpés et gravit plus aisément les sentiers de montagnes, même avec de pesantes charges. Il vit aussi plus longtemps. Son nom assyrien, *puridu,* le rapide, le courrier, indique à quel usage on l'employait. Les premiers mulets orientaux durent naître dans les contrées qui s'étendent entre le Gange et le littoral méditerranéen de Syrie, quand les chevaux asiatiques se rencontrèrent avec les ânes africains. Cf. Piétrement, *Les chevaux dans les temps préhistoriques et historiques,* Paris, 1883, p. 718-728. On les trouve représentés

sur les monuments assyriens (fig. 374). Il est déjà question de mules portant le fardeau, dans le poème babylonien sur Gilgamès. Cf. Haupt, *Das Babylonische Nimrodepos,* Leipzig, 1884-1892, p. 43. Les auteurs classiques font également remonter assez haut l'apparition du mulet. Cf. Diodore de Sicile, II, 11; Hérodote, I, 188; III, 153; VII, 57; *Iliad.*, X, 115; XXIV, 702; Aristote, *Hist. animal.*, I, 6; VI, 22. 24, etc. Actuellement, en Palestine, le mulet est d'un usage habituel. Il sert souvent de monture ou de bête de charge. Son endurance et l'aisance avec laquelle il chemine à travers les sentiers les plus accidentés le rendent précieux. Les Arabes le dédaignent et ne montent que des chevaux; mais la population sédentaire l'utilise d'autant plus volontiers que la cavalerie militaire et les Bédouins accaparent tous les chevaux. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 124, 125.

2° *Dans la Bible.* — La loi mosaïque défendait les



374. — Mulet chargé.
D'après *The bronze ornaments of the Palace Gates of Balawat,* pl. 27.

croisements entre quadrupèdes d'espèces différentes. Lev., XIX, 19. Cette loi ne fut pas observée à la lettre. Si les Hébreux ne firent pas eux-mêmes ces croisements, ils ne laissèrent pas du moins de se procurer des mulets. Ceux-ci, du reste, n'apparurent en Palestine qu'à l'époque de David, c'est-à-dire peu après l'introduction du cheval dans le pays. Voir CHEVAL, t. II, col. 677. Ils servaient de monture (fig. 375). Les fils de David montaient chacun un mulet, II Reg., XIII, 29, et Absalom fuyait du champ de bataille sur son mulet quand sa chevelure se prit aux branches d'un térébinthe. II Reg., XVIII, 9. David avait sa mule, sur laquelle on fit monter Salomon pour qu'il fût sacré à Gihon. III Reg., I, 33, 38, 44. On amenait en tribut des chevaux et des mulets à Salomon. III Reg., X, 25; II Par., IX, 24. Achab possédait en nombre ces deux sortes d'animaux. III Reg., XVIII, 5. Isaïe, LXVI, 20, prédit qu'on ramènerait les exilés sur des chevaux, des mulets et des dromadaires. De fait, ceux qui revinrent de la captivité avec Zorobabel amenaient 736 chevaux, 245 mulets, 435 chameaux et 6720 ânes. I Esd., II, 66; II Esd., VII, 68. Dans cette énumération, les mulets sont de beaucoup les moins nombreux, ce qui indiquerait qu'ils étaient soit plus rares, soit plus chers en Mésopotamie. Ces animaux servaient souvent comme bêtes de charge. I Par., XII, 40; IV Reg., V, 17 (fig. 371-372). Les Tyriens les faisaient venir de Thogorma, en Arménie. Ezech., XXVII, 14. Zacharie, XIV, 15, prédit une plaie qui doit atteindre chevaux, mulets, chameaux et ânes. Un psalmiste met le cheval et le mulet au même rang, au point de vue de l'inintelligence. Ps. XXXII (XXXI), 9. Ces différents textes montrent que, de David au retour de la captivité, les Hébreux se servaient sans scrupule du mulet aussi bien que du cheval, de l'âne et du chameau. Le mulet n'est pas mentionné dans le Nouveau Testament. — Dans l'énumération des descendants d'Ésaü, il est dit qu'Ana, fils de Sébéon, trouva *hayyêmim* dans le désert. Gen., XXXVI, 24. Ce mot, que la Vulgate traduit par *aquas calidas,* « eaux chaudes, » est rendu différemment par les autres versions, Septante : ἰαμιν; Théodot. : ἰαμειν; Aq., Symm.: ἡμιν; Chald. : *gêbbârayâ'*, les géants, probablement les Émim. Voir ÉMIM, t. II, col. 1732. Les anciens auteurs juifs ont traduit par *hêmiônos,* ἡμίονος, mulet. H. Milne-Edwards, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des sciences,* t. LXIX, 1869, p. 1284, pensait qu'il s'agit probablement ici des hémiones proprement dits, équidés qui, par leur taille et leur forme, sont intermédiaires entre le cheval et l'âne, et qui abondaient dans l'Inde et dans la Perse. Voir ONAGRE. Ces différentes explications, par-



375. — Mulet monté.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 35.

ticulièrement celle qui suppose la découverte de mulets, sont tout à fait problématiques. On se range communément à celle de saint Jérôme, *Lib. quæst. hebr. in Genes.*, t. XXII, col. 994, qui, d'après une étymologie empruntée à la langue punique, traduit par « eaux chaudes », source thermale. La source en question serait celle de Callirrhoé. Cf. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* Leipzig, 1893, p. 46. Voir CALLIRRHOÉ, t. II, col. 69-71. — Au livre d'Esther, VIII, 10, 14, il est dit que le roi envoya dans toutes les provinces des courriers à cheval, montant des coursiers, *hâ'âḥastrânîm benê hârammâkîm,* ce qu'on traduit quelquefois par « mulets nés de juments ». Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 76, et Rœdiger, *Additamenta,* p. 68. Mais le mot *âhastrânîm* est vraisemblablement un dérivé de l'ancien mot perse *chschatra,* « supériorité. » Il serait donc question seulement de « coursiers de race supérieure, fils de juments », c'est-à-dire provenant des haras où sont élevées des bêtes de choix, capables de grande vitesse. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 30; Oppert, dans les *Annales de philosophie chrét.*, Paris, 1864, p. 23, 24. Dans les Septante, Esth., VIII, 14, il n'est parlé que de chevaux, et dans la Vulgate, Esth., VIII, 10, 14, que de *veredarii,* « courriers. »

H. LESÊTRE.

MULTITUDE, très grand nombre de personnes ou de choses. — Il est fréquemment question de multitude dans les Livres Saints. L'hébreu se sert d'un certain nombre de noms pour la désigner :

1° *Ancien Testament.* — 1° *Hâmôn,* de *hâmâh,* « frémir, » πλῆθος, λαός, *multitudo, populus.* Is., V, 13; XXXIII, 3, etc. Ce mot désigne la multitude des nations, Gen., XVII, 4, 5; des peuples, Is., XVII, 12; des guerriers,

Jud., IV, 7; Dan., XI, 11. — 2° *Kâbêd* et *kobêd*, de *kâbad*, « être nombreux, » βαρεῖα δυνάμις, *multus comitatus*, III Reg., X, 2; πλῆθος, *multitudo*. Nah., III, 3. — 3° *Melo'*, de *mâlâ'*, « remplir, » πλῆθος, *multitudo*. Gen., XLVIII, 19; Is., XXXI, 4. — 4° *Marbêh* et *marbit*, de *râbâh*, « se multiplier, » πλῆθος. Is., XXXIII, 23; II Par., IX, 6. — 5° *'Êdâh*, de *yâ'ad*, au niphal, « se rassembler, » συναγωγή, *cœtus*, la multitude d'Israël, Exod., XII, 3, 19; Lev., IV, 13; Jud., XX, 1; XXI, 10; III Reg., VIII, 5; XII, 30, etc.; la foule des peuples, Ps. VII, 8; LXVIII (LXVII), 31; ou même des bêtes. Jud., XIV, 8. — 6° *Qâhâl*, de *qâhal*, « convoquer, » συναγωγή, *populus*, ἐκκλησια, *ecclesia*, *cœtus*. Num., XXII, 4; I Reg., XVII, 47; I Esd., X, 1; Jer., XXVI, 17; XXXI, 8. Voir ASSEMBLÉES, t. I, col. 1127. Ce mot s'emploie pour désigner la foule des prêtres, II Par., XXXI, 18; des méchants, Ps. XXVI (XXV), 5; des saints, Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 6; des morts. Prov., XXI, 16, etc. — 7° *Rob*, de *râbab*, « être nombreux, » πλεῖον, πλῆθος, *plures*, *multitudo*. Lev., XXV, 16; Is., I, 11, etc. Le même mot sert souvent pour marquer la multitude, c'est-à-dire la grandeur de la puissance, Ps. XXXIII (XXXII), 16; de la miséricorde, Ps. LI (L), 3; des péchés. Ose., IX, 7, etc. Le mot concret *rabbim*, πολλοί, *multi*, se rattachant à la même racine, s'emploie pour le collectif, « la multitude. » C'est en ce sens qu'il est employé dans les paroles de l'institution de l'Eucharistie : *sanguis qui pro multis effundetur*. Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24. — 8° *Rebâbâh*, du même radical, désigne la grande multitude, μυριάδες, *decem millia*. Lev., XXVI, 8; Deut., XXXII, 30; Jud., XX, 10, etc. — 9° *Šéf'âh*, πλοῦτος, *inundatio*. Deut., XXXIII, 19. — La porte d'une ville est appelée *bat-rabbim*, θυγάτηρ πολλῶν, *filia multitudinis*, Cant., VII, 4, parce que c'est par cette porte qu'entre la multitude des habitants, ou mieux parce que les assemblées se tiennent à cet endroit.

2° *Nouveau Testament*. — 1° Les Évangiles mentionnent fréquemment la foule qui se pressait autour de Notre-Seigneur. Cette foule était composée de Galiléens, de Syriens et d'autres habitants des environs de la Palestine, et quelquefois de Juifs. Elle est appelée assez rarement πλῆθος, *multitudo*, Marc., III, 8; X, 46; Luc., VI, 17; VIII, 37, et plus de cent vingt fois ὄχλος, *turba*. Saint Luc, I, 21; VI, 17; VII, 1, 16; XVIII, 43; XX, 6, 9, 26; XXII, 2; XXIII, 13, et saint Matthieu, XXVII, 64, la désignent aussi par le mot λαός, *plebs*, « peuple. » On trouve une fois dans saint Jean, XII, 19 : ὁ κόσμος, *mundus totus*, « tout le monde. » Cette foule accourt auprès de Notre-Seigneur, le presse et ne lui laisse même pas le temps de manger. Marc., II, 4; III, 20; V, 31; IX, 24; Luc., V, 1, 19; VI, 19; VIII, 19, 42; elle l'admire, Matth., VII, 28, IX, 33; XV, 31; XXII, 33; Marc., XI, 18; Luc., XI, 14; l'acclame, Matth., XXI, 8, 9; Joa., XII, 17; s'étonne, Matth., XII, 23; craint, Matth., IX, 8; s'agite, Matth., IX, 23; est méprisée, Joa., VII, 49, et redoutée par les princes des prêtres, Matth., XXI, 26, 46; Marc., XII, 12; Luc., XX, 6; XXII, 2, et pourtant se laisse mener par eux. Marc., XV, 11; Luc., XXIII, 18. — 2° Dans les Actes, les deux mots πλῆθος, *multitudo*, et ὄχλος, *turba*, sont employés conjointement pour désigner les foules. Le premier mot sert soit pour les foules déjà converties, Act., IV, 32; V, 14; VI, 2; XV, 30, etc., soit pour celles qui ne le sont pas encore. Act., II, 6; V, 16; XIV, 4; XVII, 4, etc. Le second mot sert pour les foules non converties, sauf Act., I, 15. — 3° Il n'est plus ensuite parlé de foules que dans les visions de l'Apocalypse, VII, 9; XIX, 1, 6.

H. LESÊTRE.

MUNIM (hébreu : *Me'unim*; Septante : Μοουνίμ, I Esd., II, 50; Μεῖνων, II Esd., VII, 52), Nathinéens originaires de Maon. Voir MAONITES, II, 5°, col. 705.

MUNSTER Sébastien (1489-1552). Voir LATINES (VERSIONS) NON DÉRIVÉES DE LA VULGATE, II, 1, col. 124.

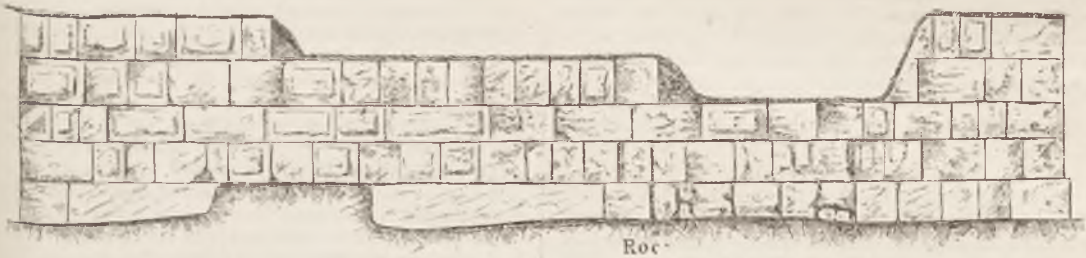
MUR (hébreu : *gâdêr*, *gedêrâh*, *gedérét*, *ḥômâh*, *qir*, *šûr*; Septante : τεῖχος, περιτειχος, φραγμός; Vulgate : *murus*, *antemurale*, *maceria*, *paries*), ouvrage de maçonnerie s'élevant verticalement avec une épaisseur relativement peu considérable, mais sur une longueur qui peut être très grande. Dans la Sainte Écriture, il est question de différentes sortes de murs.

1° *Murs de clôture*. — Ils étaient ordinairement peu élevés et construits en pierres sèches. Comme ils n'avaient aucun enduit, la tempête pouvait les renverser. Ezech., XIII, 12. Les serpents se réfugiaient dans les intervalles des pierres et mordaient ceux qui démolissaient le mur. Eccle., X, 8. Ces sortes de murs servaient à protéger : — 1. Les *vignes*. L'ânesse de Balaam cheminait ainsi entre deux murs de vigne quand l'ange apparut. Num., XXII, 24. Une vigne qui n'était pas protégée par un mur avait à souffrir toutes sortes de dégats de la part des passants et des bêtes sauvages. Ps. LXXX (LXXIX), 13; Is., V, 5. Une vigne bien tenue était toujours close. Matth., XXI, 33; Marc., XII, 1. — 2. Les *maisons* ou certaines pièces de terre. La postérité de Joseph est comparée aux branches qui s'élèvent par-dessus la muraille. Gen., XLIX, 22. Le bien-aimé vient voir l'épouse par-dessus le mur. Cant., II, 9. Autour du champ du paresseux, le mur est renversé. Prov., XXIV, 31. C'est sur ces sortes de murs que les sauterelles engourdies par le froid s'arrêtent avant de reprendre leur vol. Nah., III, 17. Les aveugles tâtonnent le long de ces murs pour se conduire. Is., LIX, 10. Quand on en élève un nouveau, ils ne reconnaissent plus leur chemin. Os., II, 8. — 3. Les *bercails*. On les entourait de murs de pierres sèches, pour mettre les troupeaux à l'abri des loups et des autres bêtes. Voir t. II, fig. 611, col. 1987. Il est plusieurs fois parlé de ces clôtures de bercails. Num., XXXII, 16, 24, 36; I Reg., XXIV, 4; Soph., II, 6; Jer., XLIX, 3.

2° *Murs des maisons*. — On les construisait en pierres, en briques et souvent en simple torchis facile à percer par les voleurs. Matth., XXIV, 43; Luc., XII, 39. Voir MAISON, col. 589. Ces murs étaient parfois attaqués par l'humidité, et la loi prescrivait certaines mesures à prendre pour faire disparaître cette lèpre des maisons. Lev., XIV, 37-39. Voir LÈPRE, col. 186. Saül, en voulant atteindre David, plantait sa lance dans le mur de la maison. I Reg., XVIII, 11. Le sang de Jézabel rejaillit contre le mur du palais de Jezraël. IV Reg., IX, 33. Ézéchias malade se tournait du côté du mur de sa chambre et priait. IV Reg., XX, 2. Dieu livra aux Chaldéens les murs des palais de Sion. Lam., II, 7, 8. Dans les maisons acquises par la rapine, la pierre crie du milieu de la muraille, Hab., II, 11, c'est-à-dire que toute la maison proclame l'injustice du propriétaire.

3° *Murs des villes*. — Seules, les villes de quelque importance étaient entourées de murailles. Telles furent celles du pays de Basan, Deut., III, 5; III Reg., IV, 13; Jéricho, où la maison de Rahab était voisine de la muraille, Jos., II, 15, et dont les murs tombèrent d'eux-mêmes au son des trompettes israélites, Jos., VI, 5, 20; Heb., XI, 30; Aphec, III Reg., XX, 30; Gaza, Am., I, 17; Ecbatane, Judith, I, 2; Chébron, I Mach., V, 65; Casphin, II Mach., XII, 13-15; Éphron, II Mach., XII, 27; Damas, Act., IX, 25; II Cor., XI, 33, etc. — Un certain nombre de villes de Palestine étaient enceintes de murailles. Lorsqu'une maison de ces villes était vendue, le vendeur conservait pendant un an le droit de la racheter, mais, passé ce temps, elle demeurait à perpétuité la propriété de l'acquéreur, bien que les autres immeubles vendus retournassent au propriétaire primitif l'année du jubilé. Lev., XXV, 29, 31. Dans les villes lévitiques, la propriété des lévites s'étendait de mille coudées autour des murs. Num., XXXV, 4. Dieu annonça aux Israélites que, s'ils se rendaient infidèles à sa loi, les murs de leurs villes seraient renversés. Deut., XXVIII, 52. Il y eut en effet

des alternatives de renversement, II Par., xxvi, 6; II Mach., x, 35, et de relèvement pour les murs de ces villes. Judith, iv, 4; I Mach., xiii, 33. — 3. En cas de siège, c'étaient les murs de la ville qu'on attaquait. II Reg., xi, 20, 21, 24; xx, 15, 21. Les assiégés se tenaient sur ces murs. IV Reg., vi, 30; xvi, 26, 27; II Par., xxxii, 18. Le vainqueur les franchissait, II Reg., xxii, 30; Ps. xviii (xvii), 30, et en abattait parfois une plus ou moins grande étendue. II Par., xxv, 25. On fixait aux murailles de la ville les dépouilles de l'ennemi vaincu : les Philistins attachèrent le cadavre de Saül aux murs de Bethsan, I Reg., xxxi, 10, et Judith suspendit à ceux de Béthulie la tête d'Holopherne. Judith, xiv, 1, 7. C'est aussi sur la muraille de sa ville que le roi de Moab, désespérant de son salut, immola son propre fils. IV Reg., iii, 27.



376. — Ruines des anciens murs de Jérusalem. D'après J. Bliss, *Excavations at Jerusalem*, 1898, p. 29.



377. — Restes du mur du temple de Jérusalem où vont pleurer les Juifs. D'après une photographie.

4° *Murs de Jérusalem.* — Il est souvent parlé des murs de la ville sainte, bâtis par Salomon, III Reg., iii, 1; ix, 15; réparés par Ézéchias, II Par., xxxii, 5, et par Manassé, II Par., xxxiii, 14; détruits par les Chaldéens, II Par., xxxvi, 19; IV Reg., xxv, 10; Jer., l, 15; Ps. lxxxix (lxxxviii), 41; Mich., vii, 11; restaurés par Néhémie, I Esd., v, 3; II Esd., iii, iv, xii, 27; Ps. li (l), 20; Eccli., xlix, 15; détruits de nouveau par Antiochus, I Mach., i, 33; vi, 62, et relevés par les princes Machabées. I Mach., iv, 60; x, 11, 45; xii, 36, 37; xiii, 10, 33; xiv, 37; xvi, 23 (fig. 376). Voir Jérusalem, t. iii, col. 1351-1377.

5° *Murs du Temple.* — Ils furent élevés par Salomon, III Reg., vi, 1-38, et, après la captivité, relevés par Zorobabel. I Esd., iii, 8-13; v, 2-5; vi, 3-5. Le prophète Ézéchiel, viii, 7, 10; xxiii, 14; xlii, 10, 12, en parle dans ses visions. Alcime fit détruire les murs du sanctuaire intérieur. I Mach., ix, 54. Les Apôtres firent remarquer à Notre-Seigneur la beauté des murs du Temple bâti par Hérode (fig. 377), et le Sauveur en prédit la ruine, Matth., xxiv, 1, 2; Marc., xiii, 1, 2; Luc., xxi, 5, 6.

6° *Les murs au sens métaphorique.* — Servir de muraille à quelqu'un, c'est le protéger efficacement. I Reg., xxv, 16; Is., xxvi, 1; Ezech., xiii, 5; xxii, 30. Le riche croit que sa richesse le protège comme une haute muraille. Prov., xviii, 11. L'épouse du Cantique, viii, 9, 10, est comparée au mur d'une place forte. Des murs de fer ou d'airain sont des murs irrésistibles. Jer., i, 18; Ezech., iv, 3; II Mach., xi, 9. La mauvaise langue est capable de renverser les murs des puissants, Eccli., xxviii, 17, c'est-à-dire d'ébranler les situations les plus solides. Une muraille qui penche et se désagrège est

l'image d'un homme réduit à l'impuissance. Ps. LXII (LXI), 4. L'homme qui n'est pas maître de lui-même est comme une ville sans murailles. Prov., XXV, 28. Au passage de la mer Rouge, les Hébreux virent les eaux comme un mur à droite et à gauche. Exod., XIV, 22, 29; Judith, V, 12. — Saint Paul appela le grand-prêtre Ananie « muraille blanchie », à cause de son hypocrisie. Act., XXIII, 3. Les murailles de la Jérusalem céleste sont en pierres précieuses. Tob., XIII, 21; Apoc., XXI, 12-19. — Jésus-Christ a renversé le mur de séparation, c'est-à-dire la loi mosaïque, qui empêchait les Juifs et les gentils de ne faire qu'un seul peuple. Eph., II, 14.

H. LESÊTRE.

MURATORI (CANON DE). Voir CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 169-171.

MURIER (hébreu : *beka'im;* Septante : συκάμινος; Vulgate : *morus*), arbre dont les Israélites n'utilisaient que les fruits; ce n'est qu'à une époque tardive après l'ère chrétienne que les habitants de la Palestine ont cultivé le mûrier pour élever avec ses feuilles des vers à soie.

I. DESCRIPTION. — Les mûriers sont des arbres de la



378. — *Morus nigra.*

famille des Urticées, caractérisés surtout par leurs fruits dont la nature est très complexe, puisqu'ils résultent de la soudure de plusieurs fleurs distinctes, comprenant les péricarpes avec leurs enveloppes, en une sorte de fausse baie qui devient succulente à la maturité. Tous les organes végétatifs sont riches en latex, qui s'écoule par les blessures sous forme de lait blanc. Les feuilles pourvues de stipules petites et caduques ont un limbe rude, ovale, cordiforme, plus ou moins denté ou même lobé. Les fleurs mâles sont disposées en chatons allongés et solitaires, les femelles en épis courts ou capitules, souvent réunis par deux à l'aisselle des feuilles. Les principales espèces sont : 1° le mûrier blanc (*Morus alba* L), qui semble originaire de Chine, mais se cultive partout où l'on élève les vers à soie; ses fruits portés sur des pédoncules distincts restent pâles et insipides; 2° le mûrier noir (*Morus nigra* L) dont les fruits sessiles, noirs, luisants à la maturité, sont gorgés d'une pulpe juteuse et sucrée qui les rend comestibles (fig. 378).

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — 1° Saint Luc employant συκομορέα au ch. XIX, 4, et συκάμινος au ch. XVII, 6, paraît vouloir distinguer entre les deux arbres désignés par ces termes. Le premier est certainement le sycomore; le second serait le mûrier noir. « Si vous aviez de la foi comme un grain de senevé, dit Notre-Seigneur à ses disciples, Luc., XVII, 6, vous diriez à ce *mûrier,* συκάμινῳ : Déracine-toi et transplante-toi dans la mer, et il vous obéirait. » En cette circonstance le Sauveur dut employer plusieurs comparaisons dont saint Luc et saint Matthieu ont conservé chacun une. Car dans la formule semblable de saint Matthieu, XXI, 21, au lieu de συκάμινος, « mûrier, » on lit ὄρος, « montagne. » Pour les anciens auteurs grecs le συκάμινος est bien l'arbre que les Latins appelaient *morus.* Dioscoride, I, 181; O. Celsius, *Hierobotanicon,* I, p. 289. — Le nom de la mûre, συκαμινέα, se rencontre certainement une fois dans l'Ancien Testament. Il est dit dans I Mach., VI, 34, qu'on présentait aux éléphants pour les exciter au combat le sang de la grappe et des mûres. On sait que Virgile, *Eglog.,* VI, 22, donne aux mûres l'épithète de *sanguinea,* à cause de la couleur rouge de leur suc. Cependant on constate avec étonnement que les Septante, pour traduire l'hébreu *šiqmîn* ou *šiqmot,* emploient le mot συκάμινος, συκάμινον. I Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; II Par., I, 15; IX, 27; Is., IX, 10; Amos, VII, 14. Car *šiqmîn* est certainement le sycomore.

2° Le terme hébreu qui désigne le mûrier est probablement *beka'im* qu'on trouve employé dans II Reg., V, 24, et dans le lieu parallèle. I Par., XIV, 15. Les Philistins ayant fait irruption dans la vallée des Rephaïm, David consulta le Seigneur pour savoir s'il devait les attaquer. L'oracle lui répondit de ne pas les attaquer de front, mais de faire un détour pour les prendre en flanc : « Marche sur eux du côté des *beka'im.* Quand tu entendras comme le bruit de quelqu'un qui marche sur la cime des *beka'im,* tu t'élanceras au combat. » La Vulgate a rendu ce mot dans les deux endroits parallèles par *pyrus,* « poirier, » les Septante ont aussi traduit par ἄπιον, « poirier, » dans I Par., XIV, 14-15; mais dans II Reg., V, 23-24, ils ont mis κλαυθμών, « lieu des pleurs, » rapprochant sans doute *beka'im* de *bekî,* « pleur. » La Vulgate a traduit de même le singulier *baka',* dans Ps. LXXXIV (Vulgate, LXXXIII) : 7 : *in valle lacrymarum,* sens qui ne convient guère au contexte. Quelques exégètes, retenant ce rapprochement, ont vu dans *be'êmêq habbâkâ',* la vallée du baumier; cet arbre suintant une substance odorante comme des pleurs. Voir t. I, col. 1372. Mais il n'est pas nécessaire de rapprocher *bâkâ'* de *beki,* « pleur, » et l'on peut continuer à voir dans ce mot le singulier de *beka'im,* « le mûrier noir. » Les rabbins ont entendu ainsi le mot hébreu *beka'im.*

3° D'après les rabbins et les anciens auteurs juifs, les mûriers auraient abondé autrefois en Palestine, *Tract. Maaseroth,* I, 2; en particulier entre Jérusalem et Sichem. Mais ce n'est que tardivement, et pour ainsi dire de nos jours qu'on a cultivé les mûriers noirs et blancs pour l'élevage des vers à soie. « L'on voit, dit Belon, *Observations de plusieurs singularités,* l. II, c. LXXXVIII, 1588, p. 327, grand nombre de villages qui cultivent les arbres diligemment, mais surtout les mûriers noirs et blancs, et nourrissent quantité de verms (vers) à faire la soie. » D'ailleurs le mûrier était connu depuis longtemps en Égypte. On a trouvé des restes de *Morus nigra,* dans les tombeaux à Haouara. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., 1892, p. 46.

E. LEVESQUE.

MURMURE (hébreu : *telûnâh ;* Septante : γογγυσμός; Vulgate : *murmur*), dans l'Écriture, ne signifie pas simplement une plainte, mais une plainte inspirée par l'esprit de désobéissance et de révolte envers Dieu. C'est de cette façon coupable que les Israélites murmurèrent

contre Moïse et Aaron et contre Dieu à Mara, Exod., xv, 24, dans le désert de Sin, xvi, 1-12; Num., xx, 6; à Raphidim, Exod., xvii, 1-3; à *Tabérah* (Embrasement), Num., xi, 1-3; dans le désert de Pharan, Num., xiii, 31; xiv, 2-36, etc., et c'est à cause de leur manque de soumission et de confiance en Dieu qu'ils en furent punis. Ps. lxxi, 30. — Le livre de la Sagesse, i, 11, recommande de ne pas se laisser aller aux murmures; saint Paul les condamne, en rappelant les châtiments qu'ils attirèrent sur les Hébreux dans la péninsule du Sinaï. I Cor., x, 10. Cf. Phil., ii, 14.

MUSACH, mot hébreu, *mûsak,* que la Vulgate reproduit sans le traduire : « Le *musach* du sabbat, qu'il (Achaz) avait bâti dans le Temple, et l'entrée extérieure du roi, il les transporta dans le Temple du Seigneur, à cause du roi des Assyriens. » IV Reg., xvi, 18. Achaz en était à cette période de son règne, où, pour plaire au roi d'Assyrie, il s'efforçait d'introduire dans le Temple de Jérusalem les formes cultuelles en usage dans les temples des dieux d'Assur. Voir Achaz, t. i, col. 135. Le mot hébreu *mûsak* vient du verbe *sâkak,* « couvrir, protéger. » Il désigne donc quelque chose qui couvre et protège, non une simple tente, puisqu'il est question de construction, mais un ouvrage de maçonnerie, un portique. La Vulgate suppose que cette construction était l'œuvre d'Achaz; l'hébreu *'ăšér bânû,* « qu'ils construisirent, » attribue la construction à d'autres. Le texte peut se traduire ainsi : « Il changea le portique du sabbat, qu'on avait construit dans la maison, et l'entrée extérieure du roi dans la maison de Jéhovah, par égard pour le roi d'Assyrie. » On n'a aucun renseignement sur ce portique et sur cette entrée royale, et l'on ne voit pas comment leur modification pouvait flatter le roi assyrien. Le portique servait pour le sabbat, comme son nom l'indique. Il avait sans doute été construit pour ménager l'ombre au roi quand il venait ce jour-là prier dans le Temple ou assister aux cérémonies. L'entrée extérieure était probablement celle qu'avait fait pratiquer Salomon. III Reg., x, 5. Un passage d'Ézéchiel, xlvi, 1, 2, mentionne un portique du parvis intérieur, à l'orient, ouvert seulement les jours de sabbat ou de néoménie, et un vestibule dans lequel le prince arrive du dehors pour pénétrer dans le portique. Il est à croire que ce vestibule et ce portique sont ceux que modifia Achaz. Ils étaient à l'orient, c'est-à-dire du côté de l'entrée du parvis des femmes et du parvis d'Israël. Le portique, sans doute situé dans ce dernier parvis, devait donner sur le parvis des prêtres, dans lequel le roi avait fait changer l'autel et modifier la mer d'airain et ses bassins. IV Reg., xvi, 10-17. De cet endroit, il pouvait assister aux sacrifices et aux cérémonies que les prêtres accomplissaient. L'hiphil *hêsêb,* employé par le texte, ne signifie pas « détruire », mais « changer », comme on change un nom en un autre, IV Reg., xxiv, 17, et aussi « changer de place », comme traduit la Vulgate. L'une et l'autre opération étaient possibles; la première est plus probable, le roi ayant dû procéder pour le portique comme il avait fait pour l'autel et la mer d'airain. Il modifia les édicules dans le goût assyrien. L'hébreu porte en ketib *misak.* La leçon n'était donc pas assurée. Les Septante ont lu *massad,* θεμέλιον, « fondement : » « Il bâtit le fondement du siège dans la maison du Seigneur. » La traduction n'est pas vraisemblable, car, dans tout ce passage, il n'est question que de modifications apportées par Achaz aux choses existantes, et l'on ne peut dire de quel siège il serait fait mention. La Vulgate, ne comprenant pas le sens du mot, a préféré le reproduire tel quel. — *Mûsak* a donc un sens analogue à celui de *mâsâk,* qui revient souvent pour désigner le rideau qui fermait l'entrée du Tabernacle, Exod., xxvi, 36; xxxix, 38; xl, 5, et ceux du parvis, Exod., xxxv, 12, 17; xxxix, 34, 38; xl, 5, 21. Ailleurs, II Reg., xvii, 19, il désigne une couverture qu'on peut étendre sur l'ouverture d'un puits pour dissimuler la présence d'hommes cachés à l'intérieur. La nuée de la sortie d'Égypte s'étendait sur les Hébreux *lemâsâk,* « en couverture, » pour les protéger. Ps. cv (civ), 39. Enfin, dans Isaïe, xxii, 8, il est dit de Juda, menacé par les ennemis qui sont à ses portes, qu'on lui a ôté son *mâsâk.* Rosenmüller, *Jesaiæ vaticinia,* Leipzig, 1793, t. ii, p. 501, regarde comme certain, à la suite de Schultens, que l'enlèvement du voile est ici un symbole de honte et d'ignominie, comme quand on ôte celui d'une femme ou d'une vierge. Mais le mot *mâsâk* ne désigne jamais un voile de toilette; c'est un rideau qui ferme une enceinte, une couverture qui protège contre le froid de la nuit. Si on a ôté à Juda son *mâsâk,* c'est qu'il est maintenant à découvert, que rien ne le sépare plus de ses ennemis, que ses préparatifs de défense sont vains, comme l'indique le contexte. Nous appelons en français troupes de « couverture » celles qui sont postées à la frontière, entre l'ennemi et le pays à protéger. Dans un sens analogue, Juda n'est plus « couvert », ni par ses défenses naturelles, ni par le le Dieu qui « couvrait » les Hébreux à la mer Rouge. Is., xxii, 14.

H. Lesêtre.

MUSARAIGNE, petit mammifère nocturne, presque aveugle, et insectivore, assez semblable à la souris, habitant des trous dans la terre ou les vieux murs. Le *mus araneus* n'a guère que huit centimètres de long, sans compter la queue. Son museau est très pointu et ses poils sont doux et soyeux (fig. 379). Il se dégage de son corps une humeur



379. — Musaraigne.

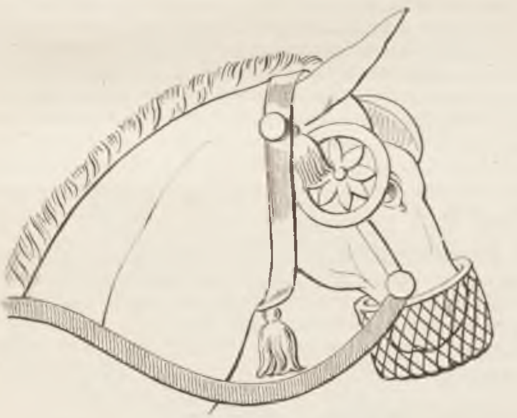
grasse et odoriférante. Ce petit animal détruit un grand nombre d'insectes nuisibles. Les Égyptiens traitaient avec honneur les musaraignes et transportaient leurs restes à Buto. Hérodote, ii, 67. — Les Septante ont vu la musaraigne, μυγάλη, *mygale,* dans la *'ănâqâh,* rangée parmi les animaux impurs. Lev., xi, 30. La version chaldaïque y voit la sangsue. La musaraigne existe bien en Palestine. Cf. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine,* Londres, 1884, p. 24. Mais la place qu'occupe le mot *'ănâqâh* dans le texte du Lévitique rend peu probable le sens que lui attribuent les Septante. Dans le verset précédent, le législateur a prohibé la taupe, la souris et une espèce de lézard, selon leurs espèces. Il est à croire que la musaraigne est comprise dans les espèces de la souris et de la taupe. La série suivante, commençant par la *'ănâqâh,* se continue par des noms de sauriens. On infère de là, avec beaucoup de vraisemblance, que la *'ănâqâh* est aussi un saurien, comme l'animal qui précède et celui qui suit. Ce saurien serait le gecko. Voir Gecko, t. iii, col. 144.

H. Lesêtre.

MUSCULUS, non latinisé de Meuzel. Voir Meuzel, col. 1055.

MUSELIÈRE (Septante : φιμός), appareil servant à emprisonner la bouche de certains animaux. Le mot

grec désigne la muselière proprement dite, Lucien, *V. auct.*, 22, et la partie inférieure de la tête du cheval. Eschyle, *Sept.*, 463. Les Septante emploient ailleurs ce mot pour nommer le mors ou anneau passé aux naseaux de l'animal qu'on veut dompter. Is., XXXVII, 29. On lit dans l'Ecclésiastique, XX, 31 (28) : « Les présents et les cadeaux aveuglent les yeux des sages, et, comme une muselière (φιμός) à la bouche, arrêtent la réprimande. » Cette muselière, appelée en latin *fiscella*, était un petit panier, en osier ou en jonc tressé, dont on entourait la bouche des bœufs, des chevaux ou des animaux vicieux pour les empêcher soit de mordre, soit de couper les jeunes pousses des vignes pendant qu'on labourait (fig. 380). Caton, *De re rustic.*, 54, 5; Pline, *H. N.*, XVIII, 49, 2. Le φιμός est un obstacle qui met l'animal dans



380. — Muselière. Colonne de Théodose. D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, 1873, p. 271.

l'impossibilité soit de manger, soit de faire entendre sa voix. De même, les présents ferment la bouche du sage qui devrait parler pour condamner le vice. La Vulgate a traduit le second membre de phrase : « Et comme un muet (*mutus*), il détourne dans leur bouche leurs réprimandes. » Le texte hébreu devait porter ici un substantif dérivé du verbe *'âlam*, « lier, » et le traducteur aura lu *'illêm*, « muet. » Voir MUET, col. 1331. Saint Jérôme, *In Mich.*, III, t. XXV, col. 1183, traduit, en conformité avec les Septante : les présents, « comme un frein (*frenum*) dans la bouche, détournent la réprimande. » La loi mosaïque défendait de mettre une muselière au bœuf qui foulait les épis, *lô' taḥsôm*, οὐ φιμώσεις, *non alligabis os*. Deut., XXV, 4.

H. LESÊTRE.

MUSI (hébreu : *Mûšî* [dans I Par., VI, 19, *Muši*]; Septante : Ὁμουσεί, Exod., VI, 19; ailleurs Μουσί), petit-fils de Lévi, le second des fils de Mérari. Exod., VI, 19; Num., III, 20; I Par., VI, 19, 47; XXIII, 21, 23; XXIV, 30. Il eut trois fils, Moholi, Éder et Jérimoth. I Par., XXIII, 23; XXIV, 30. Tous ses descendants furent appelés de son nom Musites. Voir MUSITES, col. 1360.

MUSICIEN (grec : μουσικός; Vulgate : *musicus*), celui qui joue d'un instrument de musique. Les musiciens ne sont pas nommés dans le texte hébreu ; ils ne le sont que dans les versions de l'Ecclésiastique, XXXII, 7, 8; de I Machabée, IX, 41; et dans le grec d'Apocalypse, XVIII, 22. Partout ailleurs, *musicus* est un adjectif, « musical, de la musique, concernant la musique. » Voir MUSIQUE.

MUSIQUE DES HÉBREUX. — I. NOMS. — 1° Le mot *šîr* s'applique aux « voix » des chanteurs en même temps qu'au « son » des instruments : I Par., XV, 16; II Par., V, 13; XXIX, 28; I Reg., V, 12; Ps. CXXXVII, 3, 4. L'expression *kelê šîr* désigne « les instruments de musique ». Amos, VI, 5; I Par., XV, 16; II Par., XXXIV, 12. — 2° *Qôl*, la « voix », désigne spécialement le « chant », dans I Par., XV, 16; II Par., XX, 19; et aussi le « son » des instruments, dans II Reg., XV, 10; II Par., V, 13; Job, XXI, 12; Ezech., XXVI, 13. — 3° *Niggên*, « palper, toucher » les cordes, ψάλλω. I Reg., XV, 16; Isaïe, XXXVIII, 20, donne le dérivé : — 4° *Negînâh*, le « jeu » des instruments à cordes : I Reg., XVI, 6; Ps. IV, 1; Habac., III, 19; Isaïe, XXXVIII, 20; II Esd., XII, 27; puis, par dérivation, aussi bien que le grec ψαλμός, le « chant » accompagné d'un instrument à cordes; enfin, tout thème poétique chanté. Ps. LXXVII, 7; Thren., III, 63; V, 14; Ps. LXXVII, 7; LXIX, 13. Le pluriel *negînôt* peut être pris comme appellation générique des instruments à cordes, Ps. IV, 1; probablement aussi le mot *gittit*. Voir GITTIT, t. III, col. 246. Dans l'hébreu rabbinique *neginah* est l'ensemble du système d'accents réglant le chant des textes scripturaires. Voir E. David, *La musique chez les Juifs*, dans les *Archives israélites*, Paris, 1873, p. 44; F. Consolo, *Libro dei canti d'Israele*, Florence, 1892, p. 3. — 5° *Zimmêr*, en poésie, signifie « jouer » ou « chanter »; de la racine זמר, *zâmar*, « diviser » les sons. D'où : — 6° *Mizmôr*, « psaume. » Voir MIZMOR, col. 1137; et : — 7° *Zemârâh*, équivalent chaldéen de *šîr* et de *negînâh* : Dan., III, 5. — 8° *Zimrâh* a le même sens dans Amos, V, 23; Ps. LXXXI, 3. — 9° *Pârat*, Amos, VI, 5, a la même signification que *zâmar*. — Jouer de la trompette se dit : — 10° *Mâšak*, « prolonger » le son, Exod., XIX, 13; et : — 11° *Tâqa'*, « sonner » (coup). I Reg., XIII, 3. — Jouer de la flûte se dit : — 12° *Hallêl*, I Reg., I, 40. — 13° *'Anâh*, signifie « chanter », spécialement « répondre en refrain ». Num., XXI, 17; Ps. CXLVII, 7; Ose., II, 17; Exod., XV, 21; XXXII, 18. Voir CHANT, t. II, col. 555. — 14° Chanter se dit encore *hašmi'a qôl*, Deut., IV, 36, ou simplement *hašmi'a*, I Par., XVI, 42, « faire entendre [la voix]; » — 15° *Rânan*, « crier, chanter. » Levit., IX, 24. — 16° *Terû'âh*, I Sam. (I Reg.), IV, 5, exprime le « bruit », les « clameurs », et aussi le « son » de la trompette. Num., XXIX, 1. — 17° *Têqa'*, Ps. CL, 3, est le « son » de la trompette. Voir *Tâqa'*, 11°. — 18° *Hâmôn*, Amos, V, 25, et : — 19° *hémyâh*, Is., IV, 11; XVI, 11, signifient la « résonance » de l'instrument, la « vibration » des cordes. — 20° *'Alâmôt*, désigne les sons ou les voix élevées. Voir ALAMOT, t. I, col. 333. — 21° *Nâbâ'*, « improviser, chanter sous l'inspiration. » Exod., XV, 20; I Par., XXV, 2, 31. — — 22° *Higgâyôn*, Ps. IX, 17, semble être comme le syriaque *hegyânâ*, μελέτη, le thème poétique scandé ou rythmé, et sa modulation musicale. Voir Pitra, *Analecta novissima*, Paris, 1876, t. I, p. XLVIJ. — 23° *Šiggâyôn* serait assez vraisemblablement la désignation d'un rythme ou d'un genre de mélodie, Ps. VII, 1; de même que : — 24° *Miktâm*, Ps. XVI, 1, « chant » ou « poème »; voir MIKTAM, col. 1084, et encore : 25° *Maskil*, Ps. XXXII, 1, « poème. » Mais ces noms n'ont pas de signification musicale certaine. Voir MASKIL, col. 832. — 26° *Qinâh*, II Reg., I, 17; Jer., VII, 27, II Par., XXXV, 25, signifie, comme *nêhi*, Amos, V, 16, un « chant lugubre ». — 27° *Sélâh* peut désigner l'interlude musical entre les strophes des psaumes. Voir SÉLAH. — 28° *Saḥar*, Ps. XXII, 1, pourrait être rapproché de l'arabe سحر, « chant, incantation. » — 29° אילת, Ps. XXXII, 1, désigne peut-être le mode éolien de la musique grecque et יונת, Ps. LVI, 1, le mode ionien. Voir AYELET, t. I, col. 1296. — D'autres termes musicaux, spécialement les noms d'instruments, trouveront leur place dans la suite de cet article.

II. MANIFESTATIONS DE L'ART MUSICAL CHEZ LES HÉBREUX. — La Genèse rapporte à Jubal, fils de Lamech, le premier usage des instruments de musique. Gen., IV, 20. La première mention du chant et des instruments après le déluge se réfère à la Syrie. Gen., XXXI, 27. Mais l'Égypte comme la Chaldée, posséda très anciennement l'usage du chant et des instruments. Exod., XV,

20; xii, 35; Num., x, 10. — La musique s'associait, chez les Hébreux comme chez leurs voisins d'Égypte (fig. 381) et d'Assyrie, comme aussi chez les Orientaux modernes, à tous les actes de la vie. Le chant et les instruments sont pour ces peuples une jouissance indispensable. Comme expression de la joie, la musique était inséparable de toute fête. Job, xxi, 12; Ps. xxx, 12; Jer., xxxi, 4, 13. Elle s'identifiait avec la religion et se joignait aux cérémonies du culte. Num., x, 10; II Reg., vi, 5, 12; II Par., vii, 6. Elle faisait le charme des réunions et paraissait aux noces, aux festins. II Reg., xix, 35; Is., xxiv, 8; I Mach., ix, 39; Eccli., xxxii, 7; xlix, 2; Cf. Eccle., ii, 8; au couronnement des rois. II Reg., xv, 10; III Reg., i, 40; IV Reg., ix, 13; ii, 14; II Par., xxiii, 11. On chantait aux moissons et aux vendanges. Jud., ix, 27; Is., ix, 3; xvi, 10; xxv, 6; Jer., xxxi, 4, 5; Ps. iv, 8. Les Hébreux chantent en chœur autour du puits découvert dans le désert, Num., xxi, 17, 18; Samson rythme et chante ses énigmes. Jud., xiv, 14, 18. Les prophètes et les psalmistes modulent musicalement leurs sentences. Ps. lxxviii, 2; Eccli., xliv, 4, 5. Voir I Par., ii, 57; Eusèbe, *Præp. Ev.*, xi, 5, t. xxi, col. 852; I Reg., x, 5; xix, 20. Élie appelle un harpiste pour prophétiser, IV Reg., iii, 15, voir I Par., xv, 22, 27; et Saül calme par l'audition de la musique les accès de son mal. I Reg., xvi, 16. La musique, d'abord cultivée dans les écoles des prophètes, voir Chant, t. ii, col. 555, entra tout à fait, sous les rois, dans les habitudes de la vie privée et servit à célébrer les réjouissances profanes. Amos, vi, 4-6; Is., v, 12; Eccle., ii, 8; Jud., xxi, 21. Les courtisanes l'employaient comme un moyen de séduction. Is., xxiii, 16. On l'associait enfin aux deuils et aux funérailles, à cause de sa signification religieuse, comme aussi à cause de la puissance qu'elle exerce sur les sens et qui fait qu'elle peut servir à l'expression des sentiments les plus opposés. Gen., iv, 9-11; II Reg., i, 17; II Par., xxxv, 25. Voir Jer., vii, 27; Amos, v, 16; Matth., xi, 17. Les anciens chrétiens faisaient aussi une part à la musique vocale dans leurs synaxes. Col., iii, 16. — L'absence de musique marquait la tristesse et la désolation. Is., xxiv, 8, 9; Ps. cxxxvii, 2; Job, xxx, 31.

III. Usage rituel de la musique. — Moïse n'avait rien ordonné au sujet de la musique, si ce n'est l'usage de la trompette, destinée à convoquer le peuple, à conduire la guerre, annoncer les calendes, les jubilés, les fêtes et accompagner l'offrande des sacrifices. L'usage de cet instrument était réservé aux prêtres. Num., x, 2-11. Mais, en n'établissant pas d'ordonnances, le législateur n'avait rien proscrit; aussi, plus tard, les circonstances s'y prêtant, David put mettre les instruments de musique au service du tabernacle. Il donna à l'organisation musicale du culte ses commencements, et fit fabriquer des instruments en grand nombre pour les lévites, I Par., xxiii, 5, qui devaient accompagner les psaumes. Il régla l'ordre du chant dans les cérémonies. I Par., xxiii, 31; Eccle., xlvii, 11, 12. D'après Josèphe, David formait lui-même les musiciens. *Ant. jud.*, VII, xii, 3. Il organisa les classes des chanteurs et instrumentistes. I Par., xv, 22; xvi, 5, 6; xxv, 1-7. Voir Chanteurs du Temple, t. ii, col. 557. — A l'époque de la construction du Temple, les arts mécaniques n'étaient pas avancés chez les Hébreux. I Reg., xiii, 19. Il leur fallait recourir sans cesse à leurs voisins. Salomon fit fabriquer des instruments musicaux avec les bois précieux rapportés d'Ophir. II Par., ix, 10, 11. — Le service quotidien ainsi établi dura jusqu'à la captivité. Néhémie le reconstitua après le retour. II Esd., xii, 36.



381. — Égyptiennes jouant de la harpe, du luth, de la double flûte, de la lyre et du tambourin.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. clxxv.

IV. Caractère de la musique des Hébreux. — L'imperfection de nos connaissances sur la musique dans l'Asie ancienne ne nous permet pas de déterminer suffisamment le caractère de l'ancienne musique hébraïque, ni de connaître, sinon dans une mesure très restreinte, leurs idées sur cet art. Quelques points seulement peuvent être proposés, avec une extrême réserve.

1° Les Hébreux ne possédèrent ni système, ni pratique musicale qui leur appartînt en propre. Ils eurent moins à prêter à leurs voisins qu'à recevoir d'eux. La musique fut en Palestine ce qu'elle était dans le reste de l'Orient. Quoi qu'il en soit, la pratique musicale de l'ancienne Asie semble n'offrir aucune prise à la recherche historique; les Sémites ne nous ont pas légué, en effet, comme l'ont fait plus tard les Grecs, de documents authentiques, fragments musicaux ou traités théoriques. La tradition orale est trop incertaine à pareille distance de temps, et il ne nous reste, à défaut de bases plus solides, que les hypothèses des théoriciens.

2° L'art musical proprement dit débuta par la culture des instruments à cordes. Ce fait est exprimé dans la légende antique, par le mythe de la lyre de Mercure. L'accord des instruments anciens donnait différentes échelles tonales, limitées à quatre ou cinq termes. A. Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, t. i, Gand, 1875, p. 3-5. Avant l'invasion en Syrie de la musique arabe, la tonalité était purement diatonique. Mais les instruments à cordes conservés de l'antiquité ne peuvent, dans l'état où ils se retrouvent, fournir de résultat sur la nature de ces systèmes. Les flûtes et hautbois égyptiens ont permis à V. Loret de reconstituer des tonalités; voir *Les flûtes égyptiennes antiques*, dans le *Journal asiatique*, 1889, t. xiv, p. 111, dont la valeur est de beaucoup réduite si l'on considère que ces instruments étaient construits avec si peu de

précision que, sur quarante modèles étudiés, il n'y en a pas deux qui offrent des résultats identiques. V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons,* Paris, 1889, p. 165, 166. D'ailleurs les conclusions de l'auteur ne s'étendraient pas au delà de l'Égypte. — Dans l'Asie ancienne, l'Inde était en possession d'une échelle tonale, qui représentait à peu près celle des physiciens modernes. Voir J. Weber, *La musique ancienne des Hindous,* dans le journal *Le Temps,* 10 juin 1880. Les tonalités arabes qui possèdent d'autres intervalles, dus à des altérations, n'apparurent en Syrie qu'à la suite de la conquête musulmane. Voir Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe,* Leyde, 1894, p. 63, 65; Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux de Safi-eddin,* dans le *Journal asiatique,* 1892, p. 279. Aussi est-ce la tonalité diatonique, partie constituante des systèmes musicaux de l'ancienne Asie, qui doit se retrouver à l'origine de la musique hébraïque, avec cette première différence, toutefois, constatée par l'étude des échelles employées de nos jours en Asie, que la tierce majeure est sensiblement plus basse que le troisième degré de notre gamme. Voir J. Parisot, *Musique orientale* (extrait de la *Tribune de Saint-Gervais*), Paris, 1878, p. 13, 14; *Essai sur le chant liturgique des Églises orientales,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* juillet 1898, p. 226; *Rapport sur une mission scientifique en Turquie et en Syrie,* dans les *Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires,* Paris, 1902, t. x, p. 169, 172.

3° Dans les systèmes orientaux, chacune des notes de l'échelle est apte à servir de note finale. Ce procédé produit des modes variés, dont le plus grand nombre sont des modes mineurs; d'où le caractère doux et mélancolique de cette musique.

4° La reconstitution des mélodies serait hors de notre portée. La tradition ou la routine a pu les conserver dans une certaine mesure; mais la musique, comme l'architecture et le langage lui-même, s'altéra avec le temps : nous n'en voulons que cet indice de l'introduction de la musique grecque dans l'antique Orient et peut-être des modes grecs dans les titres des Psaumes. Voir Ayelet, t. i, col. 1296. Il nous faudrait en outre connaître le système rythmique des textes, sur lesquels se formait la mélodie. La tradition syrienne nous présente des successions de pieds toniques où les syllabes atones alternant avec les syllabes accentuées, donnent des mesures régulières à deux temps : **2** ♩ | ♩′ ♩ | ♩′ ; où encore, la note forte étant doublée de valeur, le rythme devient ternaire : **3** 𝅗𝅥 ♩ | 𝅗𝅥 ♩ ; **3** ♩ | 𝅗𝅥 ♩ | 𝅗𝅥 ; enfin, le même procédé peut servir à varier davantage ces rythmes. Voir J. Parisot, *Essai d'application de mélodies orientales,* dans la *Tribune de Saint-Gervais,* septembre 1900, p. 292.

5° Un autre procédé oriental, applicable peut-être à la musique hébraïque, consiste à donner sous la dernière syllabe du vers une modulation finale, composée de plusieurs notes. C'est dans ce sens que plusieurs auteurs anciens semblent interpréter le *diapsalma* des Psaumes. Voir Vincent, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi,* t. xvi, 1847, p. 218, note O. Voir Sélah.

6° Nous pouvons encore distinguer, par le rapprochement de la musique traditionnelle des Orientaux, deux sortes de chants dans la musique hébraïque : le récitatif et le chant orné. Le récitatif s'est conservé dans la lecture modulée, avec accents et cadences, qui se fait dans les synagogues. Fort antique dans son origine, il a son analogue dans la récitation du Coran dans les mosquées, et mieux encore dans les lectures des églises de tous rites en Orient. C'est le développement de ce récitatif qui a produit les chants ornés, appliqués aux textes en vers. Le chantre oriental scande et mesure les vers, auxquels il donne en même temps la mélodie; celle-ci, d'abord courte et irrégulière, est amenée à l'unité par son application au texte rythmé, pour se développer ensuite plus richement. Les vers forment les strophes, qui se répètent semblables, et auxquelles l'assistance répond par l'acclamation ou le refrain. Ps. cxxxvi; Dan., iii, 57-88. Voir M. Grünwald, *Ueber der Einfluss Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie,* Francfort, 1890. Voir Refrain.

V. Instrumentation. — Nous devons juger de la musique instrumentale des Hébreux par celle des Égyptiens, des Assyriens, et, pour la dernière époque, par celle des Grecs. L'archéologie nous permet de substituer des conclusions satisfaisantes à beaucoup des données incertaines que l'on possédait autrefois.

L'antiquité orientale a connu trois catégories d'instruments : celles des instruments à cordes, pincées ou frappées, des instruments à vent, et des instruments de percussion. L'archet, qui prit origine dans l'Inde, ne pénétra dans l'Asie occidentale qu'à une époque tardive. Les Hébreux ne paraissent pas en avoir fait usage, et les monuments égyptiens ou assyriens n'en donnent pas de représentation. L'Écriture contient des instruments de chacune des trois classes indiquées.

1° *Instruments à cordes.* — Les instruments à cordes, usités chez les Hébreux, furent tous de la famille des harpes. Ils se distinguaient par leur forme, leur étendue et leur mode de maniement, obtenant ainsi des noms différents. — 1. Le premier mentionné est le *kinnôr.* Gen., iv, 21; xxxi, 27. On l'assimile au *trigone* égyptien. Voir Harpe, t. iii, col. 435. Mais le nom hébreu a pu s'appliquer à plusieurs variétés de harpes. — 2. A l'époque des rois apparaît le *nébél.* I Reg., vi, 5; x, 15; Ps. lvii, 9; Is., v, 12; Amos, v, 23. En hébreu, נֵבֶל, *nébél,* signifie « outre », ce qui permet de se figurer cet instrument comme pourvu d'une partie rebondie, formant corps de résonance. Voir Nable. C'était en tous cas un instrument distinct du *kinnôr.* Voir I Reg., x, 5; Ps. xxxiii, 2; lvii, 9; II Esd., xii, 27. — 3. L'Écriture mentionne aussi le nable à dix cordes, (*nébél*) *'āsor.* Ps. xxxiii, 2; cxliv, 9; xcii, 4. Ce peut être aussi une harpe à huit cordes que désigne le terme de *šemînit.* I Par., xv, 20; Ps. vi, 1; xii, 1. Voir Harpe, t. iii, col. 438. Les progrès successifs caractérisés par la disposition nouvelle des instruments et par l'augmentation du nombre des cordes firent époque dans les traditions musicales des anciens. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir ces instruments perfectionnés mentionnés à leur apparition par les écrivains bibliques. — 4. Nous ne savons quelles dénominations les auteurs hébreux donnèrent aux instruments à manche du type de la guitare, du luth ou de la mandoline. Voir Édut, t. ii, col. 1598. Ces instruments étaient en usage chez les Égyptiens, et les Hébreux les connurent sans doute, de même que les instruments grecs, à une époque postérieure. Voir Luth, col. 430, et Lyre, col. 450. Ils se retrouvent dans le texte chaldéen de Daniel, sous leurs noms grecs. Ce sont la *šabbekā',* ou *sabbekā',* Dan., iii, 5-15, σαμβύκη, autrement appelée « lyre phénicienne », Athénée, iv, 23 (voir Ducange, au mot *Sambuca*), qui donnait des sons très aigus; *pesantērin,* le ψαλτήριον (voir Psaltérion); la *qiterôs,* ou cithare, qui différait de la lyre principalement par la disposition et la matière de la boîte sonore. Voir A. Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* Gand, 1881, ii, p. 250; Guhl et Köhner, *La vie antique,* t. i : *La Grèce,* Paris, 1884, p. 290, 291. On trouve des représentations de la cithare ou de la lyre sur les monnaies juives du premier siècle de notre ère. Originaires de l'Asie, perfectionnés par les Grecs, ces instruments retournaient à leur premier berceau, à la suite des conquêtes de la civilisation hellène. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. v, p. 319. — 5. Les cordes s'appelaient *minnîm.* Voir

ci-dessus. Elles étaient faites non de métal, mais de boyaux d'animaux. On les touchait avec la main : I Reg. xvi, 23. Voir Sap., xix, 17; plus tard on connut le plectre. Voir Plectre.

2° *Instruments à vent.* — Ceux-ci appartiennent à deux classes, celle des trompettes et celle des flûtes. Ce dernier nom comprenait chez les anciens la famille des flûtes proprement dites et celle des hautbois. Voir Flute, t. ii, col. 2291. — 1. Les cornes d'animaux durent servir très anciennement à faire des trompettes; d'où le nom de *qérén,* « corne, » donné à cet instrument. Jos., vi, 4, 5. Il semble que le *šôfâr* fût synonyme du *qérén,* ou du moins lui ressemblât par sa forme. Voir Trompette, Corne, t. ii, col. 1011. *Ḥaṣôṣerah,* Num., x, 2, était une autre sorte de trompette en métal, analogue aux trompettes égyptiennes, droite ou recourbée, et évasée en forme de pavillon. — 2. Les flûtes et hautbois sont appelés *ḥâlîl,* I Reg., x, 5; *neḥilôṭ,* Ps. v, 1; *'ûgâb,* Gen., iv, 21; Job, xxi, 12; mais l'exacte détermination de ce dernier nom est encore à faire. Voir Flute, t. ii, col. 2291. Ce peut être la flûte de Pan, l'instrument des bergers,



382. — Musiciens de Suse, du temps d'Assurbanipal. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. ii, pl. 48-49.

ou la syrinx ou sifflet, comme l'instrument appelé *masrôqîṭâ,* dans Daniel, iii, 5, et, d'après quelques-uns, *serîkôṭ,* dans Juges; mais ce dernier mot signifie simplement « sifflement ». *Ṣumpôniâh,* Dan., iii, 5, et *simpôniâh.* Dan., iii, 10, serait la cornemuse ou musette des arabes modernes, أرغول, qui est encore appelée *sambônya,* dans les dialectes syriaques vulgaires. Le terme grec de συμφωνια, dans Luc, xv, 25, aurait peut-être le sens de « concert », réunion de voix et d'instruments.

3° *Instruments de percussion.* — Cette catégorie appartient à l'antiquité la plus reculée et se trouve dans les civilisations les plus rudimentaires, comme accompagnement obligé de la danse rythmée. — 1. L'Écriture mentionne le tambourin, *tôf,* dont le nom, en arabe, دف, comprend diverses variétés de tambours ou tambourins légers, montés en bois en terre ou en métal (timbales). — 2. Les cymbales, *selṣelim,* II Reg., vi, 5, et *mesiltâïm,* cymbales doubles, I Par., xiii, 8; les castagnettes, dont le nom sémitique n'est pas certain; les sonnettes ou grelots, *pa'ămon,* que la Bible ne présente pas toutefois comme employées en guise d'instrument musical, Exod., xxviii, 33; les sonnailles ou lamettes de métal, *mĕṣillôṭ,* servant d'ornement, Zach., xiv, 20; le sistre, *mena'naim,* II Reg., vi, 5; puis un autre instrument, qui reste indéterminé, *šâlîš,* I Reg., xviii, 6, sont les différents types de cette catégorie. Voir Clochettes, t. ii, col. 807.

VI. Exécution musicale. — L'exécution musicale était fort différente de celle à laquelle notre éducation nous habitue. A la vérité, l'inspection des monuments donne à conclure que les harpistes et flûtistes devaient jouer à notes rapides. Les premiers sont représentés dans l'attitude nécessaire au jeu fatigant des muscles, voir Harpe, t. iii, col. 439; les doigts étendus pour l'exécution de passages rapides et de notes répétées. Les flûtistes soutiennent leur instrument à l'aide du pouce, les quatre autres doigts de chaque main restant libres pour ouvrir et boucher rapidement les trous. Ces procédés ont persévéré jusqu'à nos jours dans le monde musical oriental. Voir M. Fontanes, *Les Égyptes,* Paris, 1882, p. 356, 357; Salvador Daniel, *La musique arabe,* Alger, 1879, p. 73. La multiplicité des notes supplée ainsi au manque de puissance des instruments, qui ne servent pas d'ailleurs à produire d'effets d'harmonie simultanée, caractéristique de la musique occidentale. L'accouplement des instruments, ou « le concert », Eccli., xl, 21, loin de former comme parmi nous une partie intégrante de la musique, ne constituait qu'un accessoire; les voix d'hommes et les voix de femmes ou d'enfants chantaient à l'unisson ou à l'octave; les instruments suivaient à peu près les voix pour les guider ou les soutenir, ou pour marquer le rythme; tout au plus pratiquait-on un contre-chant ou des ornements mélodiques, analogues au procédé en usage en Grèce au viie siècle avant notre ère, et que les Arabes modernes exécutent, sans autre règle que celle de la fantaisie ou de la routine. Cette pratique, connue aussi des « chanteurs de luth » du xve siècle, semble avoir été celle des musiciens populaires, à toutes les époques.

C'est précisément parce que les instruments ainsi accouplés ne produisaient pas d'effets polyphoniques, que les Asiatiques, à Jérusalem comme à Babylone, en réunissaient un si grand nombre dans chaque catégorie. Leurs associations d'instruments comprenaient indifféremment tous les types ensemble (fig. 382; voir la suite de ce bas-relief, t. i, fig. 192, col. 555) ou plusieurs d'entre eux, groupés sans préférence. Nous trouvons, en effet, les nables, les flûtes, les tambourins et les *kinnors,* I Reg., x, 5; Job, xxxi, 12; nables, tambourins, cymbales, trompettes, I Par., xiii, 8; nables, *kinnors* et cymbales, I Par., xv, 16; nables, *kinnors* et trompettes, II Par., xx, 28; cornes et trompettes, I Par., xx, 28; flûtes et tambourins accompagnant la danse, Judith, iii, 10 (Vulgate); flûte et voix, III Reg., i, 40; flûte et psaltérion, Eccli., xl, 21; mais le concert de ces deux derniers instruments est ici d'influence gréco-alexandrine. Il importe toutefois de constater que les flûtistes quoiqu'on les trouve partout chez les anciens (fig. 383), manquent dans les nomenclatures des musiciens au service du Temple. I Par., xxv. Voir Flute, t. ii, col. 2295.

De ces observations nous devons conclure que les Sémites n'élevèrent pas la musique, comme le firent les

Égyptiens, précurseurs des Grecs, au rang des sciences sacrées. Les Sémites la développèrent dans un sens moins austère. Nous en avons la preuve quand nous voyons, sous la XVIIIe dynastie, l'influence asiatique prédominer aux bords du Nil, et changer en l'amollissant le caractère de la musique égyptienne. Nous ne savons si les vices d'exécution de la musique orientale actuelle proviennent de l'influence arabe, ou s'ils existaient plus anciennement. Au dire de Clément d'Alexandrie, les chants hébreux étaient réguliers et harmonieusement cadencés, les mélodies simples et graves : ἐμμελὴς εὐλογία καὶ σώφρων... αὐστηρὰ καὶ σωφρώνικα μέλη. *Pædag.*,



383. — Musiciens étrusques. Tombeau étrusque.
D'après H. Lavoix, *Histoire de la musique*, p. 59.

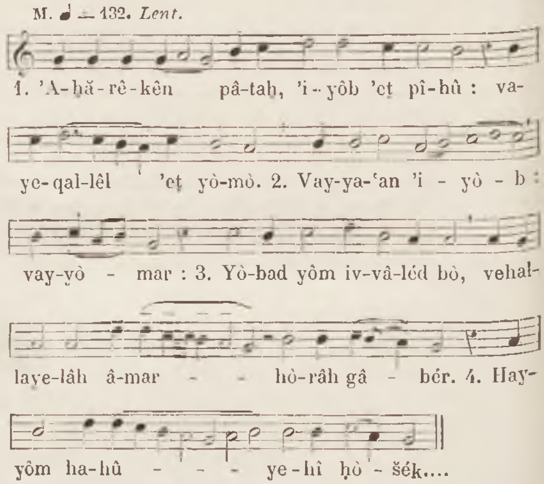
II, IV, Venise, 1750, p. 194, 195; comme celles des temples égyptiens. L'exécution du chant était cependant bruyante dans certaines solennités extérieures. L'enthousiasme faisait élever la voix, et l'on chantait très fort, *beqôl gâdôl, lema'ălâh,* en élevant [le son]. II Par., XX, 19; I Par., XV, 16. Voir CHANTEURS DU TEMPLE, t. II, col. 557, Les Orientaux aiment les instruments bruyants et les notes hautes. Tandis que notre goût musical applique ordinairement à l'expression de la douleur des mélodies de teinte morne, conçues dans un diapason grave, les Orientaux emploient ici des variétés élevées des modes majeurs. Leurs plaintes s'exhalent en sons aigus. Cette tradition musicale a passé dans le répertoire ecclésiastique ancien de l'Occident. Il en est de même dans les chants populaires de nos provinces. Voir J. Parisot, *Essai sur les tonalités,* dans la *Tribune de Saint-Gervais,* Paris, 1898, p. 196.

Lorsque la musique grecque étendit son prestige en Syrie, les Juifs l'accueillirent. Le chant et l'accompagnement instrumental devinrent un art noble. Eccli., XLIV, 5; XXXV, 3. La musique entra tout à fait dans les mœurs, et les Juifs s'y adonnèrent avec succès. Si l'on voulait retrouver des vestiges de l'ancienne musique juive, c'est moins dans les synagogues européennes, où les traditions musicales se sont depuis longtemps altérées ou perdues, voir E. David, *La musique chez les Juifs,* dans les *Archives israélites,* Paris, 1873, p. 54; que dans les communautés orientales, qu'il faudrait opérer des recherches. Celles-ci, en effet, se prévalent d'un particulier attachement à leurs usages liturgiques, et quelques-unes ont joui jusqu'à nos jours d'une existence ininterrompue.

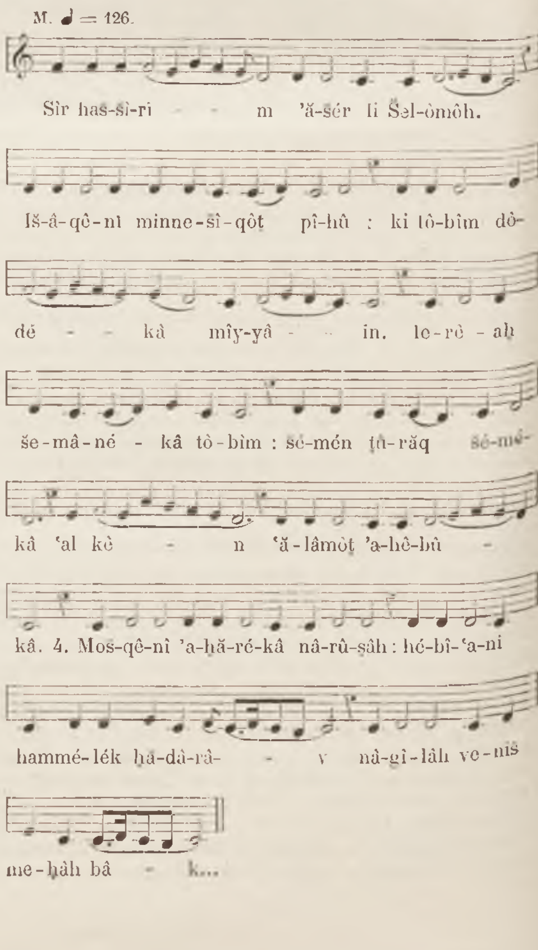
On nous saura gré de transcrire ici quelques mélodies israélites, recueillies à la synagogue de Damas, dont l'existence n'a jamais été interrompue, et dont les traditions rituelles et musicales peuvent remonter à une haute antiquité. Ce sont quatre récitatifs ou formules de lecture modulée, dont la parenté avec les anciens chants chrétiens est remarquable; deux chants ornés non strophiques, puis deux spécimens d'hymnes. Ces airs nous semblent représenter mieux que les chants israélites occidentaux, l'art judéo-oriental dont nous avons cherché à étudier le caractère. Voir J. Parisot, *Récitatifs israélites et chants de synagogue,* dans les *Nouvelles archives des Missions scientifiques,* t. X, 1902, p. 174, 178-202.

RÉCITATIFS LITURGIQUES

1. JOB, III, 1-4



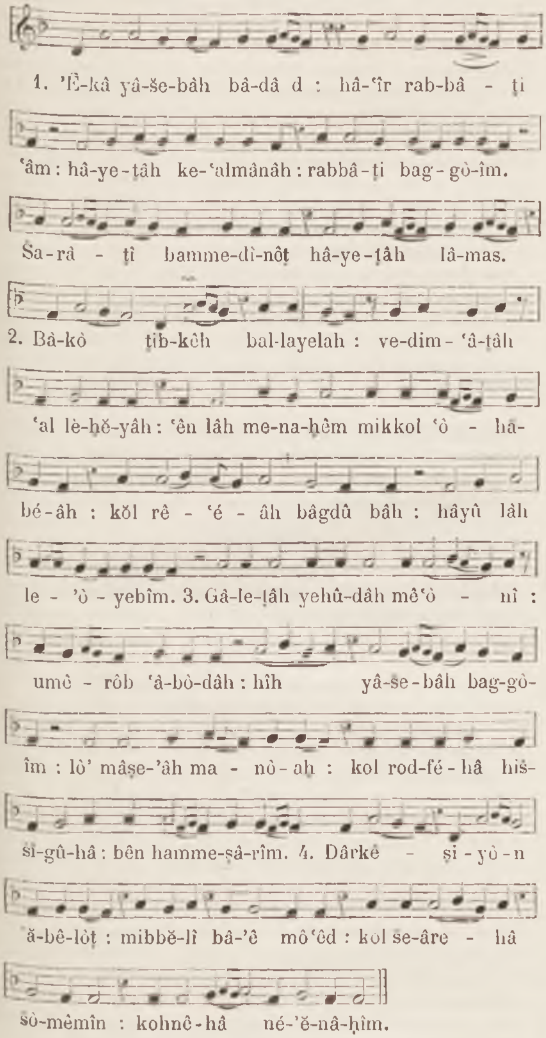
2. CANTIQUE, I, 1-3



3. LAMENTATIONS, I, 1-4
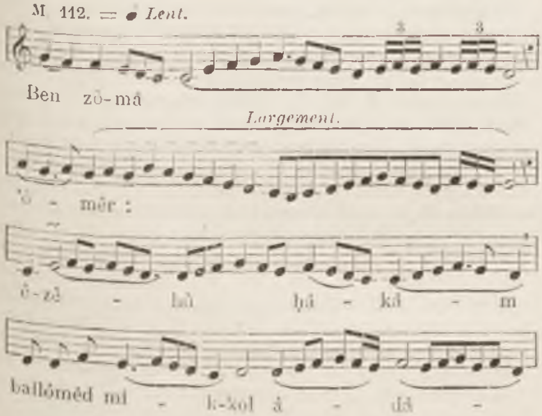
Cette mélodie est spéciale aux synagogues de Damas.
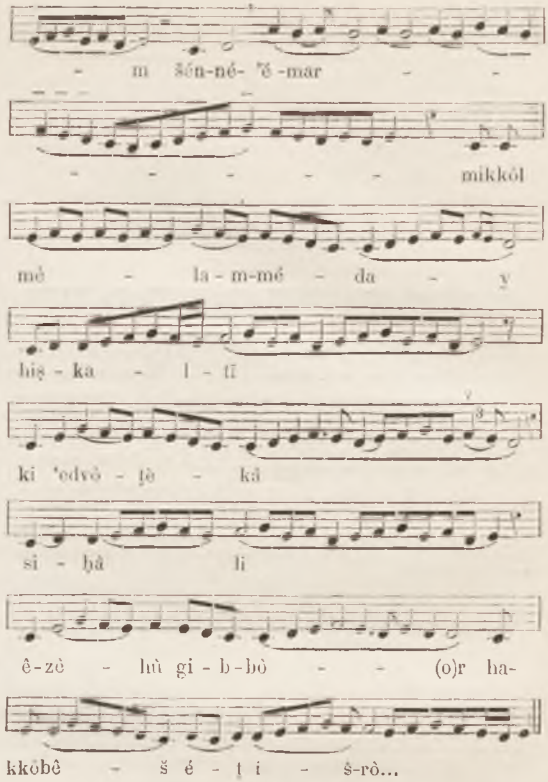
M. 120 = ♩



4. PIRKÉ ABOT. N. I.

M. 112. = ♩ Lent.
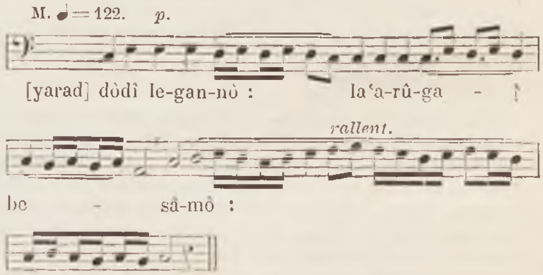




CHANTS ORNÉS

5. DE L'OFFICE DE LA PENTECOTE (Fragment)
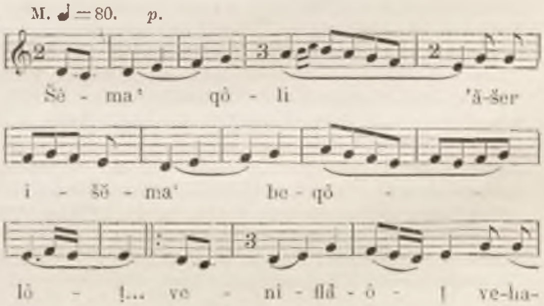
M. ♩ = 122. *p.*

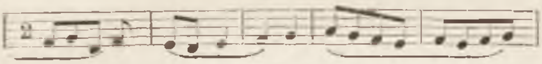


6. DE L'OFFICE DE KIPPUR
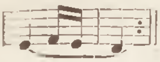
(*Dicté par Tawfik Sasson, de Damas*)

M. ♩ = 80. *p.*





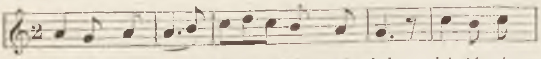
nô - râ 'a - lî - -



lô - ṭ.

CHANTS STROPHIQUES

7. HYMNE DE L'OFFICE QUOTIDIEN DU MATIN



'Ă-dôn 'ō - lâ-m 'ă - šer mâ - lak bè-ṭé-rém



kol ye - ṣîr ni-be - râh (1).

(1) Les accents mélodiques se trouvent placés sur des semi-voyelles. A ce point de vue, l'application est fautive; mais la mélodie tout archaïque prime ici le texte.

8. HYMNE DE L'OFFICE DE ROŠ HAŠANA

M. ♩ = 86.



Šo - êf ke - mô 'ĕ - bê - d
âf le yad rab - bô

1° 2°



vi - šo- has - da - k fâ - rês 'a - lâ-



- v û-qe - ra' šo - ṭar rô - bô.

VII. Bibliographie. — J. Brown, *Musical instruments and their homes,* New-York, 1888; Burette, *Dissertation sur la symphonie des anciens,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* Paris, 1762, t. IV; *Dissertation sur la mélopée de l'ancienne musique,* dans les *Mémoires de l'Académie,* t. V; T. K. Cheyne et J. Sutherland, *Encyclopædia biblica,* Londres, 1902, t. III, col. 2325-2344; F. L. Cohen, *Rise and developement of synagogue music. Anglo-jewish historical exhibition,* Londres, 1888; F. Consolo, *Libro dei Canti d'Israele,* Florence, 1892; F. Salvador Daniel, *La musique arabe,* Alger, 1879; Ernest David, *La musique chez les Juifs, Essai de critique et d'histoire,* extrait des *Archives israélites,* Paris, 1873; Frz. Delitzsch, *Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung, besonders die Hebraïsche,* Leipzig, 1868; C. Engel, *Music of the most ancient nations,* Londres, 1864; Fétis, *Histoire générale de la musique,* Paris, 1869; F.-A. Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* Gand, 1875-1881; M. Grünwald, *Ueber der Einfluss der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie,* Francfort, 1890; J.-P. Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe,* Leyde, 1894; A. Jacquot, *Dictionnaire des instruments de musique,* Paris, 1886; H. Lavoix, *Histoire de la musique,* Paris, 1886; J. Levin Saalschütz, *Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern,* Berlin, 1829; J. Mac Clintock and J. Strong, *Cyclopædia of Biblical Literature,* New-York, 1890, t. VI, p. 751-763; S. Naumbourg, *Recueil de chants religieux et populaires des Israélites, précédés d'une étude historique,* Paris, 1874; Pfeiffer, *Musik der Hebraäer,* Erlangen, 1779; J.-B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque,* Rome, 1867; Id., *Analecta novissima, spicilegio Solesmensi parata,* t. I, Paris, 1876; De Sola, *The ancient melodies of the Spanish and Portuguese Jews* (Londres), 1857; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 305-322; Id., *Les instruments de musique de la Bible,* extrait du *Bessarione,* Rome, 1902, et *Bible Polyglotte,* t. IV, p. 631-656; Villotteau, *Recherches sur l'analogie de la musique avec les arts,* Paris, 1807; Id., *De l'état actuel de l'art musical en Égypte,* dans la *Description de l'Égypte publiée par ordre du gouvernement français,* t. XIV, Paris, 1807; A. S. H. Vincent, *Notices sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique,* dans les *Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque du Roi,* t. XVI, Paris, 1847; J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften,* Grätz. 1895.

J. Parisot.

MUSITES (hébreu : *ham-Mûši :* Septante : ὁ Μουσί, Vulgate : *Musitæ*), branche lévitique des Mérarites descendant de Musi. Num., III, 33. Les Musites sont aussi nommés, Num., XXVI, 58, mais en cet endroit la Vulgate a traduit *ham-Mûši* par *familia Musi,* au lieu de *Musitæ.*

MUSSO Corneille, commentateur italien, né à Plaisance, de la noble famille de ce nom, en 1510, mort le 10 janvier 1574. Dès l'âge de douze ans, il donna, en plusieurs villes d'Italie, des prédications qui ravissaient les foules, attirées par la curiosité d'entendre prêcher un enfant. Entré dans l'ordre des mineurs conventuels il y brilla par des vertus, des talents et des services qui le firent élever à l'évêché de Bitonte, dans la Pouille. Les cardinaux Cantareno et Bembo disaient voir en lui moins un orateur et un savant qu'un ange de Dieu, et le cardinal Frédéric Borromée a fait de lui un grand éloge dans son livre sur les orateurs sacrés de son temps. Corneille Musso a produit de nombreux ouvrages, dont quelques-uns d'exégèse, publiés après sa mort : 1° *Commentaria in omnes D. Pauli Epistolas,* in-4°, Venise, 1588; 2° *In Epistolam D. Pauli ad Romanos,* in-4°, Venise, 1588; 3° *In Psalmum CXXIX, seu De profundis,* Venise, 1588; 4° *Commentaires sur le Magnificat,* probablement en langue italienne, car ils furent traduits en latin par le P. Philippe Bosquier, du même ordre, et imprimés à Cologne, in-f°, 1621. P. Apollinaire.

MUTILATION, blessure portant gravement atteinte à l'intégrité du corps humain.

I. Les lois. — 1° La mutilation était prescrite par la loi comme réparation d'une autre mutilation infligée à quelqu'un au cours d'une dispute. La vieille loi chaldéenne du talion, si formellement consacrée par le code d'Hammurabi, cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* Paris, 1902, art. 194-214, p. 94-99, devait être alors appliquée : œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure, blessure, meurtrissure égales à celles qui avaient été reçues. Exod., XXI, 22-25. Cette pénalité avait pour but d'empêcher les sévices graves dont une colère inconsidérée eût pu être la cause. Il est vrai que cette mutilation légale ne fut pas toujours appliquée. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 35, dit que, si le lésé y consentait, on la remplaçait par une indemnité pécuniaire dont ce dernier fixait le taux. Les deux parties trouvaient ordinairement leur compte à cet accommodement. Si, en frappant son esclave, un maître lui faisait perdre un œil ou une dent, l'esclave avait droit à sa liberté. Exod., XXI, 26, 27. — 2° En dehors des cas

du talion, la loi mosaïque ne prescrit qu'une seule mutilation. Si, au cours d'une rixe entre deux hommes, une femme, même pour défendre son mari, saisit les parties indécentes de l'adversaire, les juges doivent lui couper la main sans aucune pitié. Deut., xxv, 11, 12. — 3° Ces deux cas exceptés, toute espèce de mutilation était sévèrement interdite, surtout celle qui atteint la génération. Voir Castration, t. ii, col. 343; Eunuque, t. ii, col. 2045. Celui qui avait subi une mutilation de cette espèce ne pouvait faire partie du peuple d'Israël. Deut., xxiii, 1. — 4° Certaines mutilations rendaient impropre au sacerdoce. La loi excluait le *ḥarûm* et le *śârû'a*. Le premier mot signifie le « fendu » et le second l' « allongé ». Les Septante rapportent ces qualificatifs l'un au nez, l'autre à l'oreille, et la Vulgate tous les deux au nez. Lev., xxi, 18. Il est probable que ces deux qualificatifs ne doivent pas être ainsi spécialisés et qu'il faut traduire simplement : le « mutilé » et le « monstrueux », celui qui a quelque membre coupé, et celui qui a un membre développé anormalement. Cf. Rosenmüller, *In Levit.*, Leipzig, 1798, p. 123; de Hummelauer, *In Exod. et Lev.*, Paris, 1897, p. 505. Le rituel babylonien exclut également du service des dieux celui qui n'est pas accompli dans sa forme et dans ses proportions, qui est louche, édenté, a un doigt coupé, etc. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 235. — 5° Notre-Seigneur abolit la loi du talion; il n'est donc plus permis de mutiler celui par qui on l'a été soi-même. Matth., v, 38, 39. La peine du talion ne devait être appliquée que par les juges, mais les rabbins en avaient étendu le droit aux particuliers. Quand le Sauveur ajoute qu'il faut s'arracher l'œil, se couper la main ou le pied qui portent au mal, Matth., v, 29, 30; xviii, 8, 9; Marc., ix, 46, il ne veut pas parler de mutilations corporelles. Il fait entendre seulement que, pour éviter le péché grave, son disciple doit être prêt à sacrifier même les choses qui lui sont les plus agréables ou les plus utiles. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. i, p. 224.

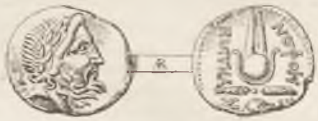
II. Les faits. — Il est assez souvent question de mutilations dans la Sainte Écriture. — 1° La tête coupée ne constitue pas une mutilation strictement dite, puisque la mort s'ensuit instantanément. Voir Tête. — 2° D'autres mutilations laissent l'homme vivant. Telles sont celles de la langue, II Mach., vii, 4, voir Langue, col. 73; de l'oreille, Matth., xxvi, 51; Marc., xiv, 47; Luc., xxii, 50; Joa., xviii, 10; du nez, Ezech., xxiii, 25; la perforation des yeux, IV Reg., xxv, 7; la section de l'épaule, II Mach., xii, 35; celle des mains et des pieds, II Mach., vii, 4; xv, 30, 32; celle des doigts, Jud., i, 6, 7, les incisions diverses, voir Incision, t. iii, col. 868, etc.

H. Lesêtre.

MUTINENSIS (CODEX). — Manuscrit oncial des Actes, du ixe siècle, conservé à Modène, Biblioth. d'Este, II. G. 3. Manquent : Act., i, 1-v, 28; ix, 39-x, 19; xiii, 36-xiv, 3; xxvii, 4-xxviii, 31. La dernière lacune est suppléée par une main du xe siècle, les autres par une écriture cursive. Ce même codex contient les Épîtres catholiques et celles de saint Paul en cursive du xiie siècle. Le manuscrit, d'importance secondaire, a été collationné par Scholz; puis, avec plus de soin, par Tischendorf en 1843 et par Tregelles en 1846. On désigne la partie onciale par la lettre H, plus exactement H act. La partie cursive porte le n. 112 pour les Épîtres catholiques et le n. 179 pour saint Paul. Von Soden désigne tout le codex par le sigle α 6.

F. Prat.

MYNDE (grec: Μύνδος; latin : Myndus), petite ville maritime de la province de Carie, siiuée entre Milet et Halicarnasse (fig. 384). Mynde est citée dans I Mach., xv, 23, parmi les villes auxquelles fut envoyée la lettre du consul Lucius en faveur des Juifs. Le port de Mynde est mentionné par Strabon, XIV, ii, 28. Hérodote, v, 33, parle de ses navires. Mynde était protégée par de fortes murailles, qui lui permirent de résister à Alexandre le Grand, Arrien, *Anab.*, i, 21. Diogène Laerte, vi, 2, 57, cite un mot de Diogène le Cynique, qui comparant la grandeur des portes à la petitesse de la ville, disait :

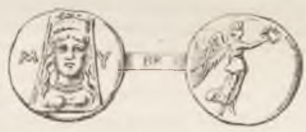


384. — Monnaie de Mynde.
Tête de Zeus, à droite. — ℞. ΜΥΝΔΙΩΝ ΔΗΜΟΦΩΝ. La coiffure d'Isis. Foudre.

« Habitants de Mynde, fermez vos portes pour que votre cité ne se sauve pas. » Le territoire de Mynde contenait des mines d'argent dont le commerce avait attiré une colonie juive. Les ruines qui sont à Gumishlu, entre autres celles d'un ancien port, sont probablement celles de Mynde. Cf. Col. Leake, *Journal of a tour in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1824, p. 228; Paton, dans le *Journal of Hellenic Studies*, 1887, p. 66; 1896, p. 204.

E. Beurlier.

MYRE (grec : Μύρα), ville de Lycie (fig. 385). Le nom de Myra ne se trouve pas dans la Vulgate, mais il se rencontre dans le texte grec reçu des Actes, xxvii, 5. Dans son voyage de Césarée à Rome, saint Paul, après avoir traversé la mer de Cilicie et de Pamphylie, parvint à Myre en Lycie. La Vulgate a remplacé Myre par Lystre, nom qui se trouve dans le *Sinaiticus*, dans l'*Alexandrinus* et dans le *Codex Gigas*. Voir Lystre, col. 464.



385. — Monnaie de Myre.
ΜΥΡ(ΕΩΝ). Buste d'Artémis Éleuthère, voilée, de face.
℞. Victoire debout, à droite, tenant une couronne.

On trouve aussi le nom de Myre à côté de celui de Patare, autre ville de Lycie, dans le *Codex Bezæ*, dans le *Gigas* et dans l'ancienne version égyptienne. Act., xxi, 1. C'est dans son voyage de Macédoine à Jérusalem par Troade, Assos, Mitylène, Chio, Samos, Milet, Cos, Rhodes, Cypre et Tyr, que saint Paul serait passé par Patare et Myra. Le nom de Myra se présente sous la double forme du singulier féminin et du pluriel neutre, mais cette dernière forme est la plus usuelle. *Corpus inscript. græc.*, n. 4288; Ptolemée, VIII, xvii, 23. Au temps de saint Paul, Myre était une ville maritime de peu d'importance. Elle ne le devint guère que sous le Bas-Empire. Saint Nicolas, évêque de Myre sous Constantin, était né à Patare. Myre est située à 4 kilomètres environ de la mer, sur une colline, près d'une rivière navigable qui se termine par un excellent port nommé Andriæ. Appien, *Bell. civil.*, iv, 82; Strabon, XIV, iii, 7. Voir Lycie, col. 440. Voir Ch. Fellows, *Discoveries in Lycia*, in-8°, Londres, 1841, p. 169; Spratt and Forbes, *Travels in Lycia*, in-8°, Londres, 1847, t. i, p. 131; Ch. Texier, *Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1862, p. 691-694; Id., *Description de l'Asie Mineure*, 3 in-f°, Paris, 1839-1849 (vingt planches, 212-231, des ruines de Myre qui comptent parmi les plus belles de l'Asie Mineure); O. Benndorf et G. Niemann, *Reisen in Lykien*, in-f°, Vienne, 1884; Tomaschek, *Historische Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, dans les *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, 1891; W. Ramsay, *St. Paul, the traveller and the roman citizen*, in-8°, Londres, 1895, p. 297-300, 319.

E. Beurlier.

MYRRHE (hébreu : *mor;* Septante : σμύρνα ; Vulgate : *myrrha*), espèce de gomme résine odorante.

I. Description. — Comme le baume de la Mecque, la myrrhe est sécrétée spontanément ou après excision, sous forme d'un liquide visqueux et d'une odeur agréable par un arbrisseau du genre *Balsamodendron.* Elle en diffère par la faible proportion d'huile essentielle et par la prédominance d'une matière gommeuse. C'est donc une gomme-résine en concrétions mamelonnées, qui, à l'état sec, prennent une teinte brun foncé ou rougeâtre : la saveur en est âcre, et l'odeur fortement balsamique. — L'arbre à myrrhe dans son aspect général reproduit le baumier décrit plus haut, t. i, col. 1519; il fait partie de la famille des Burséracées, dont toutes les espèces ont une écorce riche en canaux secréteurs dans sa région profonde au contact des fibres péricycliques. Appelé d'abord *Balsamodendron Myrrha* par Nees d'Esenbeck, il a été plus exactement défini par O. Berg sous le nom de *B. Ehrenbergianum,* en souvenir du naturaliste, qui le premier le rapporta d'Arabie. — Plusieurs autres *Balsamodendron* répandus dans la zone tropicale fournissent des gommes-résines, appelées *Bdellium* d'Afrique ou de l'Inde, très voisines de la myrrhe et souvent mélangées avec elle, mais cette dernière à l'état pur provient exclusivement des régions avoisinant la mer Rouge. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° L'identification du *môr* hébreu avec la myrrhe ne présente aucune difficulté : les Septante rendent toujours ce mot par σμύρνα et les Latins par *myrrha.* Le nom même se retrouve en arabe sous la forme مُرّ, *morr,* qui sans nul doute désigne la myrrhe. Les Grecs emploient aussi le synonyme μύῤῥα, qui comme le latin *myrrha* a la même origine que le mot hébreu. O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 520-535.

2° Les parfums ont toujours tenu une grande place dans la vie des orientaux; or, dans les compositions aromatiques dont ils parfumaient leurs habitations, leurs vêtements, et dont ils couvraient leur corps, la myrrhe entrait pour une large part. Aussi les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui font allusion à ces usages, mentionnent fréquemment la myrrhe. A la cour d'Assuérus, les femmes pendant six mois se purifiaient avec de l'huile de myrrhe. Esth., ii, 12. On en répandait sur les vêtements, dans les lits :

> La myrrhe, l'aloès et la casse s'exhalent de tes vêtements.

est-il dit dans l'épithalame sacré du Ps. xlv (Vulg., xliv), 9.

> J'ai parfumé ma couche
> De myrrhe, d'aloès et de cinnamome,

dit la courtisane des Proverbes, vii, 17. La myrrhe revient souvent dans le style imagé et symbolique du Cantique des cantiques. Ici, i, 13, c'est l'époux qui pour l'épouse du Cantique est comme un sachet de myrrhe; là, iii, 1, c'est l'épouse « qui monte du désert »,

> Comme une colonne de fumée
> Exhalant la myrrhe et l'encens,
> Tous les aromates du parfumeur.

Plus loin, iv, 14, l'épouse est comparée à un jardin fermé, où l'on trouve la myrrhe et l'aloès et toutes les plantes embaumées, où, iv, 6; v, 1, l'époux vient cueillir sa myrrhe et son baume.

> De mes mains a coulé la myrrhe,
> De mes doigts la myrrhe répandue sur la poignée du verrou,

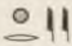
dit l'épouse v, 5. Au ŷ. 13, les lèvres de l'époux sont comparées à des lis rouges,

> D'où découle la myrrhe la plus pure.

De même au chap. xxiv, 15, de l'Ecclésiastique, la sagesse personnifiée exprime son éloge en ces termes :

> Comme une myrrhe choisie, j'ai répandu une odeur suave.

Cette substance précieuse était portée par les marchands d'Orient en Occident, à Rome. Mais à l'époque que décrit l'Apocalypse, xviii, 13, à Rome personne n'achètera plus de myrrhe, d'encens. Elle entrait dans les présents qu'offrent les Orientaux en abordant de grands personnages. Ainsi les mages présentent à l'enfant Jésus de l'or, de l'encens, et de la myrrhe. Matth., ii, 11.

3° La myrrhe employée si fréquemment pour parfumer les vivants servait aussi à embaumer les morts. On en faisait un usage journalier en Égypte : Hérodote, ii, 86, indique la myrrhe parmi les substances aromatiques, dont on remplissait les corps. *Le rituel de l'embaumement* publié par G. Maspero, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* t. xxiv, 1[er] partie, 1883, p. 31, 56, mentionne « les grains de , *khari,* « myrrhe, » venus en profusion du Tonouter », t. ii, col. 1727. Des fragments de myrrhe ont été trouvés dans les tombeaux d'Égypte. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2[e] édit., 1892, p. 95. Les Juifs employaient également la myrrhe dans leurs embaumements. Aussi pour l'embaumement de Jésus-Christ, Nicodème avait apporté cent livres d'un mélange de myrrhe et d'aloès. Joa., xix, 39. Voir t. iii, col. 1729.

4° Un parfum si précieux devait naturellement être employé dans le service du culte. Ainsi entrait-il dans la composition de l'huile parfumée réservée à l'onction sainte, et qu'il était absolument interdit de reproduire pour les usages profanes. « Prends parmi les meilleurs aromates, est-il dit, Exod., xxx, 23, cinq cents sicles de myrrhe vierge, » מר דרור, *môr deror,* myrrhe vierge ou liquide qui coule d'elle-même de l'arbre et supérieure à la myrrhe résineuse ou sèche qu'on obtient au moyen d'incisions. Mélangée dans l'huile d'olive au cinnamome, à la canne odorante, à la casse, cette myrrhe devait former un parfum composé selon l'art du parfumeur. La myrrhe entrait de même en Égypte pour une large part dans la composition du fameux parfum sacré, appelé *kyphi.* V. Loret, *Le kyphi, parfum sacré des anciens Égyptiens,* dans le *Journal asiatique,* juillet-août 1887, p. 128, 132.

5° D'après saint Marc, xv, 23, on offrit à Jésus au moment de le crucifier du vin mêlé de myrrhe, ἐσμυρνισμένον οἶνον. Selon saint Jérôme, *Comm. in Matth.,* xxvii, 48, t. xxvi, col. 212, suivi par Maldonat, Beelen, Bisping et en général la plupart des exégètes modernes, ce breuvage était donné au condamné à mort pour assoupir ses douleurs. Mais la plupart des Pères pensaient que le vin avait été rendu amer en le mélangeant de myrrhe par la malice et la cruauté des Juifs. Ce sentiment leur paraissait vérifier davantage l'accomplissement de la prophétie du Ps. lxix (Vulgate, lviii), 22.

> Pour nourriture, ils me donnent l'herbe amère,
> Dans ma soif, ils m'abreuvent de vinaigre.

La question est de savoir si c'était la coutume de donner aux condamnés une boisson assoupissante. Ce qui est certain, c'est qu'on ne voit nulle part cette coutume chez les Romains et les Grecs. Sans doute ils aimaient à mêler à leurs vins des herbes aromatisées. « Les vins les plus estimés, dit Pline, *H. N.,* xiv, 15, étaient chez les anciens parfumés avec de la myrrhe. » Voir Boisson, t. i, col. 1842. Ils ne mettaient que la quantité de myrrhe suffisante pour aromatiser les vins, et l'on voit que leur intention n'était pas de faire une boisson assoupissante. Au contraire c'était une coutume juive attestée par les anciens rabbins. « A celui qui va à la mort, dit le Talmud de Babylone, *Sanhedrin,* 6, 1, tu donneras à boire un grain d'encens dans un verre de vin, afin qu'il perde conscience de lui-même. » Il ajoute que cette boisson était préparée et offerte souvent par les femmes de Jérusalem. Cf. *Bamidbar-Rabba,* 10, 5,

206, 4. Cette pratique s'autorisait de ce passage des Proverbes, xxxi, 6 :

> Donnez des liqueurs fortes à celui qui périt,
> Et du vin à celui dont le cœur est rempli d'amertume.

Le savant Maimonide dans son traité *In Sanhedr.*, 13, assure qu'à l'heure de la mort on présentait au condamné des grains d'encens dans une coupe de vin, pour lui enlever la connaissance et l'empêcher de sentir la douleur. J. H. Friedlieb, *Archéologie de la Passion*, trad. Fr. Martin, in-8°, Paris, 1897, p. 177. Dioscoride, I, 77, attribue ce pouvoir assoupissant à la myrrhe, lorsqu'elle est mélangée en quantité suffisante. « Comme les gommes-résines fétides..., la myrrhe, dit Dechambre, *Dict. des sciences médicales*, est antispasmodique et calmante; c'est à l'huile essentielle qu'elle renferme que j'attribue la propriété ontalgique que j'ai souvent constatée dans la myrrhe. » Les soldats, se conformant à cet usage juif, offrirent ce breuvage à Jésus-Christ; mais l'ayant *goûté*, Matth., xxvii, 34, il ne voulut point boire, résigné à *goûter* au contraire toutes les amertumes de cette mort. — Au lieu de myrrhe, saint Matthieu dans le passage parallèle, xxviii, 34, met χολή, « fiel : » « ils lui donnèrent à boire du vin, οἶνον, mêlé de fiel. » Il est vrai que les Septante se servent de ce mot pour désigner des choses amères, comme l'absinthe, le pavot. Le premier Évangéliste marquerait par ce terme un vin mêlé d'amertume, et de la sorte il ne différerait pas sensiblement de saint Marc, qui parle « d'un vin mêlé de myrrhe ». On peut dire aussi avec Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, in-8°, Edimbourg, 1867, t. II, p. 374, que saint Matthieu, ayant toujours les yeux fixés sur les prophéties de l'Ancien Testament, a voulu rendre l'allusion au Psaume plus sensible en se servant des termes mêmes qu'il trouvait dans la version grecque des Psaumes. Ce rapprochement est plus marqué encore si on lit avec quelques manuscrits grecs et le texte reçu ὄξος, « vinaigre, » au lieu de οἶνος, « vin : » « ils lui donnèrent du vinaigre mêlé de fiel. » Matth., xxvii, 34. Car la version des Septante traduit ainsi le ℣. 22 du Ps. lxviii :

> Ils mettent du fiel dans ma nourriture
> Et ils m'abreuvent de vinaigre.

6° L'arbre qui produit la myrrhe, le *Balsamodendron myrrha* de Nees, n'existe pas en Palestine. La myrrhe était un produit importé d'Arabie. C'est le lieu d'origine qu'assignent les anciens, comme Hérodote, III, 107; Dioscoride, I, 77; Théophraste, IX, 4; Pline, XII, 33-35; Strabon, XVI, IV, 4, 19. Elle venait aussi de la Nubie et des contrées voisines. C'est de la terre de Pouânit, la côte des Somalis, que les Égyptiens tiraient ce produit. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 250. C'est encore en Arabie, « sur les côtes de l'Afrique orientale que croissent les arbres à myrrhe : on les trouve dans l'Yémen, dans l'Hadramaout et dans le pays des Somalis. » Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, 1re partie, dans l'*Orient classique*, in-8°, 1897, p. 355.

E. Levesque.

MYRTE (hébreu : *hădas;* Septante : μυρσίνη ; Vulgate : *myrtus, myrtetum*), arbrisseau odorant et toujours vert.

I. Description. — Parmi les arbrisseaux qui donnent aux rivages de la Méditerranée leur caractère de région toujours verte, le myrte est le représentant unique d'une famille riche en types variés, répandus dans toute la zone intertropicale et surtout en Australie. Il n'y croît spontanément que dans les localités les plus chaudes et les mieux abritées, mais de temps immémorial son aire de dispersion a été étendue par la culture, à cause de son parfum pénétrant.

Le *Myrtus communis* de Linné (fig. 386) peut atteindre la taille d'un homme : ses rameaux dressés et tomenteux sont tout recouverts de feuilles opposées et sessiles, dont le limbe ovale pointu, entier sur les bords, ponctué-glanduleux, d'un vert brillant plus foncé au-dessus, présente une extrême variété de dimensions et de formes, tantôt plus court et subarrondi, tantôt étroit et presque linéaire. Les fleurs solitaires à l'aisselle des feuilles sont portées par de longs pédoncules filiformes munis de deux bractéoles tout au sommet. Les sépales, coriaces et pointus comme les feuilles, sont largement ovales triangulaires, longuement dépassés par autant de pétales blancs, concaves, et imbriqués dans l'estivation. Les étamines sont nombreuses et libres, blanches à anthères



386. — Myrtus communis.

jaunâtres; l'ovaire infère, d'abord surmonté d'un long style central et d'un disque quinquelobé, devient à la maturité une baie noire bleuâtre de la grosseur d'un pois, couronnée par le calice persistant. Les 2 ou 3 loges de ce fruit sont remplies de graines osseuses, obliquement réniformes, renfermant un embryon courbé en anneau sans albumen.

F. Hy.

II. Exégèse. — Toutes les versions s'accordent pour voir dans *hădas* le nom du myrte. Si dans Zach., I, 8, 10, 11, les Septante traduisent par ὀρέων, « montagne, » c'est qu'ils ont lu en ces trois endroits, ההרים, *hehârîm*, « les montagnes, » au lieu de הדסים, *hădassîm*, « les myrtes. » Dans Is., xli, 19, et lv, 13, le syriaque traduit *hădas* par ܐܳܣܳܐ, *'oso'*, qui est le nom du myrte araméen אסא, *'âsa'*. Dans la paraphrase chaldéenne de Jonathan, on a conservé le mot *hădas*, comme dans l'hébreu. L'arabe rend le mot hébreu par آس, *'âs*, qui est un des noms du myrte, aussi commun que *rîhân*. Dans l'Arabie du sud on emploie au lieu de *'âs*, هدس, *hadas*, identique au nom hébreu. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 50. A la fête des Tabernacles, qui eut lieu au retour de Babylone, Néhé-

mie invita les Juifs de Jérusalem à aller chercher sur la montagne des rameaux d'olivier, d'oléaster, de *hădas,* « myrte, » de palmier et d'autres arbres touffus, afin de construire des tentes selon l'usage antérieur à l'exil. Dans les descriptions symboliques de l'âge messianique, Isaïe n'oublie pas, à côté des cèdres, des cyprès, des oliviers, de mentionner le myrte au feuillage toujours vert.

> Je mettrai dans le désert le cèdre
> L'acacia, le myrte et l'olivier. Is., XLI, 19.
>
> Au lieu de l'épine s'élèvera le cyprès
> Et à la place de la ronce croîtra le myrte. Is., LV, 13.

Dans la vision de Zacharie, I, 8, 10, 11, le prophète voit un ange sous forme humaine, monté sur un cheval roux, qui se tenait entre des myrtes dans un lieu ombragé. Le texte de Néhémie, VIII, 15, suppose que le myrte poussait sur les montagnes des environs de Jérusalem. Si par *hâhâr,* la montagne, il désigne spécialement le mont des Oliviers et non pas le pays montagneux au sud-est de Jérusalem, il faut avouer qu'actuellement on ne rencontre plus le myrte sur cette montagne. Mais, dit H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* 8e édit., in-8°, Londres, 1889, p. 366, on le trouve dans beaucoup de vallons autour de Jérusalem, et il est très abondant près de Bethléhem, d'Hébron, et de l'ancienne Debir. Il croît en grande quantité dans la Samarie, et la Galilée. Encore aujourd'hui les Juifs de Jérusalem l'emploient pour la fête des Tabernacles. Cf. O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 17-22. — Le nom hébreu d'Esther, II, 7, était *hădassah,* Vulgate, Édissa : il est formé de *hădas* et signifie « Myrte ». On a comparé l'assyrien *ḫadâšâtu,* fiancée, où l'on reconnaît *ḫadašu,* « myrte, » avec le nom hébreu *hădassah.* P. Jensen, *Elamitische Eigennamen,* dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* Vienne, 1892, t. VI, p. 209-212. E. LEVESQUE.

MYSIE (grec : Μυσία), contrée située au nord-ouest de l'Asie Mineure (fig. 387).

I. DESCRIPTION ET HISTOIRE DE LA MYSIE. — La Mysie (fig. 388) avait pour limites au nord l'Hellespont et la



387. — Monnaie de Mysie. ΚΛΑΥΔΙΟΝ ΚΑΙ[ΣΑΡΑ ΣΕΒΑ]ΣΤΟΝ. Tête de Claude à droite. — ℟ ΣΕΒΑΣΤΟΥ ΠΕΡΓΑΜΗΝΟΙ. Auguste debout dans un temple distyle.

Propontide, à l'est les montagnes de l'Olympe qui la séparaient de la Bithynie et de la Phrygie, au sud les monts Temnus qui la séparaient de la Lydie et à l'ouest la mer Égée. Ses limites n'ont cependant jamais été bien fixées, surtout du côté de la Phrygie; cette incertitude était proverbiale chez les anciens. Strabon, XII, IV, 5; VIII, 2. La Mysie comprenait cinq parties : 1° La Petite Mysie, ou Mysie Olympène, appelée aussi Mysie Hellespontiaque, qui comprenait les districts du nord, sur les bords de l'Hellespont et de la Propontide, jusqu'au mont Olympe. Xénophon, *Agesil.*, I, 14; Ptolémée, V, II, 2, 3, 14; Strabon, XII, IV, 10. Elle était arrosée par le Rhyndacus. — 2° La Grande Mysie, formant la partie sud de la contrée la plus éloignée de la mer. La principale ville de cette région était Pergame, aussi l'appelait-on Mysie Pergamène. Strabon, XII, VIII, 1; Ptolémée, V, II, 5, 14. — 3° La Troade au nord, sur la côte occidentale depuis le promontoire de Sigée jusqu'à la baie d'Adramyttium. — 4° L'Éolide entre les rivières Caïcus et Hermus. — 5° La Teuthranie, sur la frontière du sud ainsi appelée du nom de Teuthras, prince mysien. Strabon, XII, VIII, 1; XIII, I, 69. — Ces divisions et leurs noms changèrent souvent. Sous les Perses, la Mysie faisait partie de la seconde Satrapie et comprenait seulement la partie située au nord-est. Hérodote, III, 90. La partie ouest de la côte de l'Hellespont portait le nom de Basse Phrygie et le district situé au sud de celle-ci, le nom de Troade.

La plus grande partie de la Mysie est montagneuse. Elle est traversée par les rameaux du Taurus, l'Ida et le Temnus. La plaine est arrosée par un grand nombre de rivières, la plupart petites et non navigables. On y trouve des lacs assez considérables et des marais. Le pays était moins fertile que le reste de l'Asie Mineure. Les principales villes de Mysie étaient Assos (voir ASSOS, t. I, col. 1138); Adramyttium ou Adrumète (voir ADRUMÈTE, t. I, col. 241); Alexandria Troade (voir TROADE); Pergame (Voir PERGAME) et Prusa. Homère, *Iliad.*, II, 858; X, 430; XIII, 5; mentionne les Mysiens. Après la



388. — Carte de Mysie.

période de la guerre troyenne, ils entrèrent en lutte avec les Phrygiens, puis ils furent compris dans l'empire des Lydiens, avec qui, d'après Hérodote, VII, 74, ils étaient apparentés. Strabon, XII, IV, 6; VIII, 3. Une autre tradition les fait venir de Thrace. Strabon, XII, VIII, 3. Leur langage était un composé de lydien et de phrygien. Strabon, XII, VIII, 4. Les Mysiens suivirent le sort de toutes les nations de l'Asie Mineure. Après avoir fait partie de l'empire lydien, ils passèrent sous la domination des Perses, puis sous celle d'Alexandre et des Séleucides. En 188 avant J.-C., ils furent incorporés au royaume de Pergame, Tite Live, XXXVIII, 37-39; puis en 133 à la province d'Asie, Tite Live, *Epitome,* LVIII, LIX; Plutarque, *Tib. Gracch.*, 14; Justin, XXXVI, 4. Voir ASIE, t. I, col. 1094.

II. SAINT PAUL EN MYSIE. — Saint Paul passa une première fois en Mysie lorsqu'il alla d'Asie en Macédoine. Empêchés par l'Esprit-Saint de prêcher en Asie, l'apôtre et ses compagnons traversèrent la Phrygie et le pays des Galates. Arrivés près de la Mysie, ils se disposaient à entrer en Bithynie, mais l'esprit de Jésus ne le leur permit pas. Ils franchirent alors la Mysie et descendirent à Troade où ils s'embarquèrent pour la Macédoine. Act., XVI, 7-8, 11; II Cor., II, 12. Saint Paul revint de Macédoine par le même chemin. Act., XX, 5, 6. Il y toucha aussi dans son voyage à Rome. Act., XXVII, 2; cf. II Tim., IV, 13. — Voir H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne,* trad. franc., in-8°, Paris, 1887, p. 64-68.

E. BEURLIER.

MYSTÈRE (grec : μυστήριον; Vulgate : *mysterium*), chose secrète ou impossible à comprendre totalement. — 1° Dans l'Ancien Testament, les versions se servent du mot μυστήριον pour désigner un secret, en hébreu *sôd.* Prov., XX, 19; Judith, II, 2; Eccli., XXII, 27; XXVII,

24; II Mach., XIII, 21. Elles traduisent aussi par « mystère » le mot *râz*, qui désigne dans Daniel, II, 19, 27-29, 47, le secret inconnu et inintelligible du songe de Nabuchodonosor. — 2° Dans le Nouveau Testament, le mot « mystère » s'applique ordinairement à la vie nouvelle apportée au monde par Jésus-Christ, aux actes divins qui l'établissent, aux vérités qu'elle révèle, aux grâces qu'elle confère et à ses diverses conséquences. Notre-Seigneur appelle « mystères du royaume de Dieu » les vérités qui ne ressortent pas d'elles-mêmes de l'enseignement des paraboles et qui ont besoin d'être spécialement expliquées aux apôtres. Matth., XIII, 11; Marc., IV, 11; Luc., VIII, 10. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1496. Saint Paul désigne par le même nom l'incarnation du Sauveur, les divers actes de sa vie et sa manifestation par la prédication évangélique, Rom., XVI, 25; Eph., III, 4; VI, 19; Col., I, 26; IV, 3; la relation qui existe entre le Père et le Christ Jésus, Col., II, 2; l'objet de la foi en général, I Tim., III, 9; la résurrection des corps, I Cor., XV, 51, etc. Toutes ces vérités constituent des mystères, dont la connaissance serait inutile sans la charité. I Cor., XIII, 2. On ne peut parler de la sagesse de Dieu qu'en mystère, parce qu'elle est infinie. I Cor., II, 7. L'aveuglement d'Israël, malgré les manifestations qui ont accompagné l'incarnation du Fils de Dieu, est aussi un mystère. Rom., XI, 25. Les apôtres sont les dispensateurs des mystères de Dieu, en tant que chargés de prêcher les vérités et de communiquer les grâces de l'Évangile. I Cor., IV, 1. A leur ministère s'oppose l'action de Satan, dont toute l'étendue est incompréhensible aux hommes, et qui constitue un « mystère d'iniquité ». II Thes., II, 7. Dans un sens restreint, celui qui se sert du don des langues fait entendre des mystères, c'est-à-dire des choses qu'on ne comprend pas. I Cor., XIV, 2. Saint Jean dit qu'à la voix du septième ange sera consommé le mystère de Dieu, c'est-à-dire la manifestation de justice et de puissance qui précédera la fin du monde. Apoc., X, 7. Il appelle encore « mystère » le nom de « grande Babylone » écrit sur le front de la femme maudite, parce que ce nom recèle un abîme de dépravation et de honte. Apoc., XVII, 5. Quand l'Église donne le nom de « mystères » soit en vérités révélées qui dépassent la portée de la raison, soit aux actes de la vie du Sauveur, elle ne fait donc que se conformer à un usage déjà adopté par les écrivains du Nouveau Testament.

H. Lesêtre.

MYSTIQUE (SENS). Les livres inspirés présentent cette particularité que parfois, sous la lettre, se cache un sens plus profond que celui que les mots signifient, une pensée mystérieuse qui révèle un secret dessein de Dieu. Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, a rappelé en ces termes cette particularité des Livres Saints : *Eorum enim verbis, auctore Spiritu Sancto, res multæ subjiciuntur quæ humanæ vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quæ cum illis continentur alia multa: idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticæ leges indicare videantur : alios præterea sensus, vel ad dogmata illustranda vel ad commendanda præcepta vitæ, ipse litteralis sensus profecto adsciscit.* Voir t. I, p. XX-XXI. Ce sens, caché sous la lettre, a été appelé sens mystique, parce qu'il renferme et dévoile les secrets mystères de Dieu. Nous en exposerons successivement la nature, les espèces, l'existence, l'étendue et la valeur dogmatique.

I. Nature. — Le sens mystique est le sens que le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, a voulu manifester, non pas immédiatement par les mots qu'employaient les écrivains sacrés, mais médiatement par quelques-unes des choses qu'expriment ces mots. Il provient directement des faits racontés et indirectement des mots qui les énoncent.

Les divers noms qui lui ont été donnés désignent ses différents caractères. Saint Paul avait distingué, dans les institutions de l'ancienne loi, l'esprit de la lettre, Rom., II, 29; VII, 6, et déclaré la loi mosaïque *spirituelle*, Rom., VII, 14; il avait dit de l'Écriture que la lettre tue et l'esprit vivifie. II Cor., III, 6. Au rapport de Philon, *De vita contemplativa*, les Thérapeutes comparaient la Loi à un être vivant, dont le corps était les mots et l'âme le sens invisible, caché sous les mots. Ces expressions et ces idées ont fait nommer *spirituel* un sens perçu, non par les yeux du corps, mais par l'esprit qui le découvre sous la lettre, un sens qui, pour l'école d'Alexandrie, était l'esprit de l'Écriture, dont la lettre n'était que la chair ou le corps. Il ressort non des mots, mais des faits et des personnages figuratifs de l'avenir; c'est pourquoi il est dit encore sens *figuré*, dénomination équivoque, qui ne distingue pas le sens spirituel du sens littéral métaphorique. Parce qu'il résulte des figures ou des types, il vaut mieux l'appeler sens *figuratif* ou *typique*.

D'après son acception étymologique, « type » signifie empreinte, et offre l'idée d'une marque produite sur un objet par un facteur supérieur. Suivant le langage usuel, le type est une figure, une image qui dessine matériellement un objet dont il est la représentation ; c'est aussi un symbole, objet, personne, fait, qui, de sa nature ou par convention, représente une idée, un personnage, un autre objet. Dans les types bibliques, l'institution divine remplace les analogies naturelles ou la convention. Quand des personnes, des événements sont formés et dirigés par Dieu pour figurer, préparer, annoncer des choses futures, des œuvres supérieures, en particulier ce qui concerne la nouvelle alliance, le Christ ou son Église, ils sont des types de l'avenir. Dieu a imprimé en eux la pensée de cet avenir, et ils l'expriment. Le type n'est pas comme la prophétie l'annonce de l'avenir au moyen de la parole ou d'actes qui s'identifient à la parole; c'est une prophétie *per res*, c'est-à-dire par des événements disposés providentiellement en vue d'un objectif appelé *antitype*. Le type diffère donc des actions symboliques, par lesquelles les prophètes prédisaient parfois l'avenir, et des symboles qui ne présentent aucune analogie avec ce qu'ils signifient ou annoncent un effet immédiat. Il diffère aussi du mémorial d'une chose passée et des signes destinés à confirmer les promesses divines. Il prépare et prédit un avenir éloigné, avec lequel il a des ressemblances, et dont il reproduit quelques linéaments. Saint Paul s'est servi le premier de ce terme, quand il a appelé Adam τύπος τοῦ μέλλοντος, « le type de l'homme futur, » Rom., V, 14, et certains événements du séjour des Hébreux au désert des τύποι, « types, » pour notre instruction. I Cor., X, 6, 11. L'objet que le type représente a été nommé par lui, Heb., XI, 24, et par saint Pierre, I Pet., III, 21, ἀντίτυπος, *antitype*.

II. Espèces diverses. — Comme le sens spirituel est fondé immédiatement sur les choses ou types, les exégètes distinguent autant d'espèces de sens spirituel que de sortes de types bibliques. Or, suivant la nature de l'antitype auquel ils correspondent, et qui a rapport soit au dogme, soit à la morale, soit à l'avenir céleste, les types sont *allégoriques, tropologiques* ou moraux, et *anagogiques*. Les premiers, qui sont les plus nombreux, ont pour objectif le Messie et son royaume, l'Église, qu'ils annoncent et préfigurent. Saint Augustin, *De civitate Dei*, XVII, V, 2, t. XLI, col. 533, les a nommés *prophetia facti*, « prophétie de fait. » Ce sont des personnages, Adam, Rom., V, 14; Melchisédech, Heb., VII, etc.; Isaac et Ismaël, Gal., IV, 22-24; Moïse, I Cor., IX, 2, 11; des choses, l'arche de Noé, I Pet., III, 20, 21; la loi ancienne, Heb., X, 1; les victimes et les cérémonies du culte juif, Heb., XI, 9; les jours de fêtes, Col., II, 16, 17; des événements, le renvoi d'Agar et

d'Ismaël, Gal., IV, 30, 31; le passage de la mer Rouge, I Cor., X, 1. Voir t. I, col. 369. Les types anagogiques prédisent la béatitude éternelle, et sont des images du ciel. Voir ANAGOGIQUE (SENS), t. I, col. 534-535. Les types tropologiques contiennent des leçons morales pour la conduite des hommes. La manne recueillie avant le lever du soleil apprenait aux Israélites qu'il convenait d'élever son cœur à Dieu, dès le matin, pour bénir l'auteur de tout bien. Sap., XVI, 28. La nuée, la manne et le rocher signifiaient que les chrétiens ne doivent pas céder à la gourmandise, devenir idolâtres, commettre des fornications, tenter le Christ et murmurer. I Cor., X, 1-11. Le sens allégorique représente donc et prophétise Jésus-Christ ou l'Église, le tropologique présente une leçon morale par l'exemple du passé, et l'anagogique donne une idée de la félicité céleste au moyen des choses d'ici-bas.

III. EXISTENCE. — L'existence du sens mystique n'est pas une conséquence nécessaire de la nature des Livres saints. Elle dépend de la libre volonté de Dieu, leur auteur, qui a préordonné certains événements passés à figurer des événements futurs et supérieurs, et les a fait raconter dans la Bible avec cette signification spéciale, qui constitue le sens spirituel. Nous ne connaissons son existence que parce que Dieu lui-même nous l'a manifestée, et elle ne s'impose à notre foi, que parce qu'il est constant que le Saint-Esprit l'a voulue et réalisée. Seuls donc, les organes infaillibles de la révélation détermineront avec certitude les sens spirituels voulus par Dieu, en affirmant le caractère typique des événements figuratifs.

Or l'Église a toujours reconnu et enseigné l'existence du sens mystique dans la sainte Écriture, et son enseignement s'appuie sur la parole de Dieu elle-même. A la naissance du christianisme, la foi aux types et aux figures de l'Ancien Testament était universelle en Judée. Jésus, ses disciples, les Juifs de toutes les sectes, amis et contradicteurs du Sauveur, tous y croyaient. Jésus, il est vrai, ne donne aucune démonstration formelle et expresse de la légitimité de cette croyance; mais il l'approuve, en la partageant. Pour prouver sa mission messianique, il fait un appel incessant à l'Ancien Testament, et montre en lui la réalisation des types les plus clairs de l'histoire d'Israël, et les plus propres à ouvrir les yeux de ceux qui refusaient de le reconnaître pour le Messie préfiguré dans l'ancienne alliance. Ses auditeurs comprenaient ses applications claires et ses allusions discrètes, Matth., XXI, 42-46; les Pharisiens, revêches et querelleurs, étaient réduits au silence, et vaincus par une argumentation sans réplique, ils n'osaient plus l'interroger. Matth., XXII, 42-46. Qu'on ne prétende pas que Jésus s'accommodait aux idées de ses contemporains, et maniait habilement l'argument *ad hominem*. Toute accommodation à une opinion erronée est indigne de son caractère absolument véridique. Il tirait ses arguments de la vérité même des faits, et les rationalistes eux-mêmes reconnaissent, dans ces citations bibliques, une justesse d'appréciation et une profondeur de vues tout à fait remarquables. D'ailleurs, Jésus ne s'est pas borné à relever le caractère typique de quelques faits isolés de l'Ancien Testament, tels que le serpent d'airain, type de sa croix, Joa., III, 14; Élie, figure de saint Jean-Baptiste, Marc., IX, 10-12; les persécutions des prophètes, annonce prophétique des persécutions de ses disciples, Matth., V, 12; XXIII, 34, 35; Luc., XI, 49-51; il a considéré et présenté l'ancienne alliance, ses institutions et son histoire comme essentiellement figuratifs. Ce n'est pas seulement tel ou tel chapitre qui lui rend témoignage, c'est la Bible entière, dans toutes ses parties. Joa., V, 39, 45, 46; Luc., XXIV, 27.

Les Apôtres, instruits par le Maître et sous l'inspiration du Saint-Esprit, ont signalé à l'occasion le caractère typique de quelques faits de l'Ancien Testament. Les exemples, cités précédemment, sont tous tirés de leurs écrits. Saint Paul, Rom., IX, 24-27, parlant des nations qui doivent se réunir au Christ, insinue la future conversion des Juifs, en interprétant des témoignages d'Osée, II, 24; I, 10, et d'Isaïe, X, 22; I, 9, relatifs, dans le sens littéral, à des événements alors accomplis. Il prouve que le Christ est la fin de la Loi et la justification de tous les croyants, Rom., X, 4-9, par des paroles que Moïse a dites au sujet de l'ancienne loi. Lev., XVIII, 5; Deut., XXX, 12, 14. Il démontre la filiation divine du Christ, Heb., I, 5, en citant ce que Nathan avait prédit de Salomon, type du Messie. II Reg., VII, 14. Et qu'on ne dise pas, comme on l'a récemment prétendu, que cette exégèse allégorique des écrivains inspirés du Nouveau Testament est une exégèse « créatrice », découvrant un sens que Dieu, auteur principal de l'Ancien Testament, n'avait pas mis dans les passages scripturaires qu'ils interprètent ainsi. Si ces écrivains inspirés découvrent dans l'Ancien Testament un sens mystique que les mots n'expriment pas par eux-mêmes, c'est que l'Esprit qui les inspire l'y avait caché et le révèle aux hommes par leur moyen. Même en employant les procédés et en suivant la méthode de l'école juive allégorisante, ils le faisaient sous la direction de l'Esprit inspirateur qui éclairait leur pensée et guidait leur plume. Leur exégèse était donc réellement expositive.

Les premiers chrétiens crurent au caractère figuratif de l'ancienne alliance, les plus anciens écrits des Pères de l'Église en sont la preuve. La lettre attribuée à saint Barnabé, les œuvres de saint Clément de Rome, de saint Irénée et de Tertullien contiennent l'exposition de nombreuses figures bibliques. Dans son dialogue avec le Juif Tryphon, saint Justin démontre la divinité de Jésus-Christ par l'interprétation des prophéties typiques. L'école exégétique d'Alexandrie a poussé trop loin, il est vrai, l'explication allégorique de l'Écriture, en accordant la prépondérance au sens spirituel sur le sens littéral; mais l'abus ne doit pas faire condamner la recherche légitime des sens spirituels. L'école d'Antioche s'est maintenue dans de justes limites, et l'étude du sens littéral ne lui a pas fait négliger celle du sens mystique. Théodore de Mopsueste lui-même ne niait pas l'existence et la vérité des figures bibliques; il rejetait à tort quelques types avérés de l'Ancien Testament. Voir Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 128. Les théologiens de l'école et les commentateurs chrétiens de tous les siècles ont continué la tradition primitive. L'Église n'a jamais varié dans sa doctrine sur la typologie biblique; ses enfants ont pu la développer plus ou moins largement, l'appliquer plus ou moins heureusement, tous l'ont reconnue et proclamée légitime. Léon XIII ne se borne pas à constater, comme nous l'avons rappelé plus haut, l'existence des sens spirituels certains, exprimés par les écrivains sacrés, organes de l'Esprit-Saint; il recommande encore à l'interprète de l'Écriture de ne pas négliger les explications allégoriques des Pères : *Caveat idem ne illa negligat quæ ab eisdem Patribus ad allegoricam similemve sententiam translata sunt, maxime quum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur. Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit, suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit, non quod Patres ex ea contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendæ nossent experti.* Encyclique *Providentissimus Deus*. Voir t. I, p. XXIII.

Les monuments primitifs de l'Église romaine sont d'irrécusables témoins de l'antiquité de cette doctrine. Dans les peintures et les sculptures des Catacombes, le Christ et l'Église, la résurrection et les vertus chrétiennes sont très souvent figurés sous des images empruntées à l'Ancien Testament. Joseph, Moïse, Samson, symbolisent Jésus-Christ, les sacrifices d'Abel et d'Abraham,

son sacrifice; l'arche de Noé, le passage de la mer Rouge, figurent l'entrée des hommes dans l'Église; la manne, l'eucharistie; l'enlèvement d'Élie, l'histoire de Jonas, la résurrection future; les quatre fleuves du paradis, les quatre vertus morales. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, à ces mots. Tout dans ces représentations n'était pas laissé au caprice et à l'arbitraire. Le cycle des symboles bibliques était restreint, et le nombre des sujets permis aux artistes soigneusement limité. La manière même de les traiter, au moins au IIIe siècle, ne semble pas avoir été tout à fait libre. « Les peintures empruntées à l'histoire biblique n'offrent, dans l'art des catacombes, ni l'exacte abondance des détails qui convient à la reproduction littérale d'un fait, ni la variété et l'aisance qui appartiennent à une œuvre d'imagination : elles ont la sobriété sévère d'une œuvre dirigée vers un but spirituel, subordonnée à l'expression d'une vérité abstraite. Elles semblent participer à l'immobilité, à la fixité du dogme... L'exécution seule appartenait à l'artiste; les rapports des sujets entre eux, le parallélisme des peintures, leur ordonnance générale, étaient plus ou moins dirigés par l'autorité ecclésiastique. Telle ou telle histoire était choisie, non pour elle-même, mais pour la vérité à laquelle elle était associée dans la pensée de l'Église. » P. Allard, *Rome souterraine,* 2e édit., Paris, 1877, p. 357. Le témoignage de la tradition monumentale en faveur de la typologie sacrée a donc une valeur doctrinale. — La tradition juive est restée parallèle à la tradition catholique. Après l'ère chrétienne, les Juifs ont continué à rechercher l'esprit sous la lettre de l'Écriture, l'histoire de leur exégèse le prouve. Souvent même les rabbins ont fait un abus effréné des sens mystiques.

IV. Étendue. — Si les cabalistes seuls ont cherché un sens mystérieux sous chaque lettre et chaque mot de l'Écriture, quelques écrivains catholiques et protestants prétendirent, aux XVIIe et XVIIIe siècles, que chaque phrase, chaque proposition de la Bible contenait sous la lettre un sens spirituel. Coccéius († 1669) voyait le Christ partout dans l'Ancien Testament. Des jansénistes français, entre autres l'abbé d'Étemare, donnèrent dans ce travers. Toutes les actions, tous les événements, toutes les cérémonies de l'Ancien Testament étaient à leurs yeux des figures prophétiques de ce qui devait arriver dans la loi nouvelle. Les plus exaltés expliquaient par l'Écriture ainsi entendue ce qui se passait de leur temps. Ils sont connus sous le nom de *figuristes.* Les *antifiguristes,* leurs adversaires, répondaient facilement à leurs arguments. Un texte tronqué de saint Paul : *Tout leur arrivait en figures,* I Cor., x, 11, était pour le figurisme un faible appui; car l'Apôtre ne dit pas : *tout,* dans un sens absolu et général, mais : *toutes ces choses,* circonscrivant sa pensée aux faits qu'il avait énumérés dans les versets précédents. La parole de Jésus : « Il est nécessaire que tout ce qui a été écrit sur moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes, s'accomplisse, » Luc., XXIV, 44, n'était pas une preuve plus forte; le Sauveur n'affirme pas que tout le contenu de l'Ancien Testament le concerne, il assure seulement que tout ce que l'Écriture dit de lui aura son accomplissement.

Quelques témoignages patristiques, détachés du contexte, paraissent, il est vrai, favoriser le figurisme; mais, remis dans leur cadre naturel et rapprochés d'autres passages des mêmes écrivains, ils perdent le sens allégué. Plusieurs anciens se sont formellement prononcés contre l'universalité du sens mystique de l'Écriture. S. Augustin, *De civitate Dei,* XVII, III, t. XLI, col. 526; S. Basile, *Hom.,* IX, *in Hexaem.,* n. 1, t. XXIX, col. 188; S. Jérôme, *Comment. in Jon.,* I, III, t. XXV, col. 1123-1124; S. Bonaventure, *Breviloquium,* proœm., § 7; Nicolas de Lyre, *Prologus in moralitates Bibliorum,* etc. Tous les Pères grecs et latins ont restreint le sens spirituel à certains passages de l'Écriture. Léonard, *Traité du sens littéral et du sens mystique des Saintes Écritures,* Paris, 1727, c. VII. Les antifiguristes sont leurs successeurs directs. D'ailleurs, si les moindres détails de la Bible étaient figuratifs, que signifieraient les pays, les villes, les fleuves, les montagnes, et les peuples nommés dans les Livres Saints? Que représenteraient les puits creusés par les bergers d'Isaac, le plat de lentilles de Jacob, les chameaux d'Éliézer, les ânesses de Saül, la tour de Phanuel, la chevelure d'Absalom, la graisse du roi Églon, la claudication de Miphiboseth, la goutte d'Asa, la queue du chien de Tobie? L'interprétation allégorique de ces détails, et de beaucoup d'autres semblables, ne peut être que puérile et forcée; ceux qui s'y complaisent portent peu de respect à la parole de Dieu. Le Roy, *Examen du figurisme moderne,* 1736; Mignot, *Examen des règles du figurisme moderne,* 1737; A. J. Onymies, *De usu interpretationis allegoricæ in Novi fœderis tabulis,* Bamberg, 1803. Mais dans quelles limites le caractère figuratif appartient-il aux faits racontés dans l'Écriture? Jésus-Christ et les Apôtres ont clairement enseigné que l'ancienne loi, dans son ensemble, figurait la nouvelle, et il est vrai de dire des deux Testaments avec saint Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum,* l. II, t. XXXIV, col. 623 : *In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet.* Tous les sens mystiques indiqués dans le Nouveau Testament sont certains; nous devons les accepter comme vrais, car les auteurs inspirés les ont établis avec une autorité infaillible. Cf. F. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage,* Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 80-84. Mais les écrivains sacrés n'ont pas épuisé la matière; après eux, et à leur exemple, les Pères de l'Église se sont livrés à l'investigation du sens spirituel de l'Écriture. Toutes les interprétations allégoriques des auteurs ecclésiastiques ne s'imposent pas à notre assentiment; seules, celles qui présentent le caractère de la tradition ecclésiastique doivent être admises comme certaines. Fleury, *Discours sur l'histoire ecclésiastique,* 5e discours, n. 11. Or, il faut pour cela que les Pères soient unanimes dans leur affirmation, et qu'ils proposent l'explication typique, non pas seulement comme un sens que l'étude leur a fait découvrir dans le texte sacré, mais comme un enseignement reçu de l'Église. Ils ne sont plus alors interprètes privés de l'Écriture, mais témoins de la tradition apostolique, et leur interprétation est authentique. Proposent-ils des sens allégoriques, anagogiques ou tropologiques, qu'eux-mêmes ont découverts, ils exposent leurs pensées propres, dont la valeur est proportionnée à la science personnelle de ces docteurs, et à l'analogie plus ou moins parfaite que ces sens figurés ont avec le sens littéral. Au jugement des théologiens, rappelé par Léon XIII, leurs interprétations allégoriques de l'Écriture, si elles ne peuvent servir à la démonstration des dogmes, ont été de leur temps et peuvent encore aujourd'hui être utiles à la piété et à l'édification. Toute explication mystique qui contredirait la lettre, eût-elle été exposée par un Père de l'Église, serait dénuée de probabilité intrinsèque. L'autorité des commentateurs est moindre que celle des Pères, et leurs interprétations allégoriques, si elles ne sont pas fondées, peuvent être discutées et même condamnées.

Ces règles s'appliquent à l'interprétation spirituelle de tous les livres sacrés. Mais c'est une question débattue entre les exégètes, de savoir si le Nouveau Testament contient, comme l'Ancien, des sens mystiques. De l'aveu de tous, quoique les écrits du Nouveau Testament ne renferment pas de type messianique, relatif à la personne même du Messie, il est cependant légitime de suivre l'exemple des saints Docteurs, et de tirer des faits évangéliques des sens moraux ou anagogiques, pouvant servir à l'édification des fidèles. Mais y a-t-il dans le Nouveau Testament des types prophétiques an-

nonçant et préfigurant l'Église? Les uns le nient au nom de la perfection de la nouvelle alliance. L'Ancien Testament préparait une autre alliance, parce qu'il était incomplet et imparfait. Complète en elle-même, l'économie de la nouvelle loi ne peut être la préparation et la figure d'une autre économie, supérieure et plus parfaite. D'ailleurs, la clarté qui règne dans les écrits du Nouveau Testament est inconciliable avec l'existence de types, qui sont nécessairement obscurs. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* Rome, 1876, c. XI, q. III. Les autres pensent que quelques faits de la vie de Jésus-Christ et quelques événements postérieurs à l'Ascension figuraient prophétiquement l'avenir prochain de l'Église. La perfection de la nouvelle alliance n'a pas empêché les Pères, dans leurs commentaires, et l'Église, dans sa liturgie, de reconnaître que la loi de grâce précède, prépare et préfigure la gloire, comme elle-même a été précédée, préparée et préfigurée par la loi de crainte. Les débuts historiques de la religion chrétienne peuvent donc non seulement faire présager, mais prophétiser réellement ses développements futurs et son apogée au ciel. D'autre part, le sens typique n'exige pas toujours et nécessairement une obscurité qui serait incompatible avec la lumière évangélique; du reste, le Nouveau Testament a ses obscurités. Ces raisons, jointes à l'autorité de quelques Pères, rendent au moins probable la présence, dans le Nouveau Testament, de quelques types prophétiques de l'avenir de l'Église. F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione,* Brixen, 1885, n. 196-218; Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam,* Rome, 1881, t. III, p. 100-105.

V. Valeur démonstrative. — Malgré l'indécision de quelques théologiens, il est évident que le sens spirituel, dont l'existence est certaine et démontrée, a par lui-même la valeur de preuve. Notre-Seigneur et les écrivains sacrés l'ont employé dans leur argumentation. Matth., II, 15, 17, 18; XIII, 35; Joa., XIX, 36. Ce sens a la même origine et le même auteur que la lettre, tous deux ont été voulus par le Saint-Esprit; ils ont donc la même autorité. Mais d'où résultera la démonstration de l'existence du sens spirituel? La correspondance du type avec l'antitype ne sera pas une preuve suffisante. Seuls les témoignages de l'Écriture et de la tradition authentique et la proposition infaillible de l'Église détermineront avec certitude les sens spirituels de l'Écriture. Toute interprétation allégorique, dénuée d'une telle attestation, pourra servir à l'édification, elle ne prouvera pas une thèse. Un sens spirituel probable ne fournit qu'un argument probable. Aussi les théologiens emploient-ils rarement le sens spirituel; il serait inutile et inopportun d'y recourir dans la controverse, puisque les rationalistes et les hérétiques nient son existence ou sa valeur démonstrative. D'ailleurs, suivant la remarque de saint Thomas, les preuves provenant du sens spirituel ne sont pas nécessaires à la démonstration de la doctrine de la foi, *quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. Sum. theol.,* Ia, q. I, a. 10, ad 1um. Voir Berthier, *Tractatus de locis theologicis,* Turin, 1888, n. 253-255.

VI. Ouvrages a consulter. — La plupart des Introductions générales à l'Écriture Sainte; Santo Pagnino, *Isagoge ad mysticos sacræ Scripturæ sensus,* Cologne, 1540; de Bukentop, *Tractatus de sacræ Scripturæ sensibus,* Paris, 1716, c. VI-XII; Acosta, *De vera Scripturas interpretandi ratione,* Rome, 1590, l. II, c. XIV-XVII; Serarius, *Prolegomena biblica,* Mayence, 1604, c. XXI, q. VI-XI; Bonfrère, *Præloquia in totam Scripturam Sacram,* Anvers, 1625, c. XX, sect. II-IV; C. Unterkircher, *Hermeneutica biblica catholica,* 3e édit. par J. V. Hofmann, Inspruck, 1846, p. 18-22, 181-184; J. Danko, *De Sacra Scriptura,* Vienne, 1867, p. 265-272; F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* 2e édit., Rome, 1876, p. 162-264; F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione,* Brixen, 1885, p. 183-234; Schneedorfer, *Synopsis hermeneuticæ biblicæ,* Prague, 1885, p. 52-66; V. Zapletal, *Hermeneutica biblica,* Fribourg, 1897, p. 34-51; Székely, *Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 233-239, 249-254; card. Meignan, *De Moïse à David,* Paris, 1896, Introduction, p. XIII-LX. Les principaux sens mystiques de l'Écriture ont été réunis dans la *Clavis,* attribuée à saint Méliton, Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Paris, 1855, t. II, III; *Analecta sacra,* 1883, t. II; S. Eucher, *Formularium spiritalis intelligentiæ liber unus, Patr. Lat.,* t. L, col. 727-772; Lauretus, *Silva seu hortus floridus allegoriarum totius sacræ Scripturæ,* Barcelone, 1570; Antoine de Rampelogo, *Aurea Bibliæ,* édition corrigée, 1623; Huet, *Préparation évangélique,* 9e prop., c. CLXX; Ph. Krementz, *Das Altes Testament als Vorbild des Neuen,* Coblentz, 1866; *Das Evangelium in lib. Genesis, ibid.,* 1867; *Grundlinien zur Geschichtstypik der hl. Schrift,* 1875.

E. Mangenot.

MYTHIQUE (SENS). — I. Notion. — Le sens mythique est celui que l'on donne aux passages de la Sainte Écriture que l'on considère comme de simples mythes. Or, le *mythe* (μῦθος) peut d'une façon générale se définir : un récit qui a les apparences de l'histoire sans en avoir les réalités, et dont toute la vérité réside dans l'idée qui l'a inspiré et à laquelle il sert de vêtement, ou dans le fait primitif qui a été son point de départ et dont il est devenu comme l'illustration. Cette définition générale convient soit au mythe *spontané,* sorte de légende populaire où la foule anonyme incarne inconsciemment ses préoccupations, ses aspirations et ses croyances, soit au mythe *réfléchi,* fiction volontaire que crée un auteur en vue de prouver une thèse ou de faire valoir un enseignement. — Le mythe a joué un rôle important dans la formation des traditions les plus anciennes, communes aux peuples de l'antiquité. Chez les Indous et les Perses, les Grecs et les Latins, les Germains et les Slaves, comme chez les Assyriens et les Égyptiens, nous trouvons un grand nombre de légendes merveilleuses qui paraissent comme autant de solutions données par l'imagination populaire aux questions qui intéressaient l'humanité dans son enfance. D'où vient le monde? Pourquoi le ciel et la terre? Pourquoi les mouvements des astres et les saisons? Comment l'homme est-il venu à l'existence? Quelle est l'origine des peuples, des villes, des arts? Les mythes conçus en réponse à ces diverses questions reposent généralement sur une conception animiste de l'univers, consistant à supposer aux phénomènes naturels des agents conscients et libres et à rapporter toutes choses, dans le monde et dans l'histoire, à une multitude de dieux, demi-dieux et héros. De là ces contes fantastiques, où se sont donné libre carrière, d'abord l'imagination, la curiosité enfantine, la poésie spontanée de la foule, plus tard les combinaisons réfléchies des poètes, harmonisant leurs symboles, ou des scribes sacrés, revêtant leurs leçons morales et religieuses du voile de l'allégorie. D'autre part, à côté de cette *mythologie* proprement dite, se rapportant aux origines des choses, il y a tous les mythes dont abonde l'histoire des ancêtres et des grands hommes de la nation, transformée et idéalisée par l'effet du prestige qui a grandi avec l'éloignement.

L'attention attirée sur les mythes anciens par les nombreuses études entreprises depuis la fin du XVIIIe siècle, et ravivée de nos jours par les découvertes faites dans la littérature primitive de l'Égypte et de l'Assyrie, devait naturellement amener la critique indépendante à se poser la question du mythe par rapport à nos Livres Saints. La Bible contient des récits où sont

racontées les origines du monde et de l'humanité : ces récits ne sont ils pas mythiques, comme ceux que présentent sur les mêmes sujets les annales des peuples païens? Elle nous décrit les origines d'Israël et remet sous nos yeux toute la suite de son histoire : là encore n'est-ce pas au mythe qu'il faut attribuer tant d'événements merveilleux, d'épisodes extraordinaires, d'interventions miraculeuses de Dieu et de ses anges? Enfin, n'est-ce pas encore le mythe qui expliquera ce qu'offre de prodigieux la vie de Jésus racontée en nos Évangiles?

II. Exposé des systèmes d'interprétation mythique. — I. L'interprétation mythique appliquée a l'Ancien testament. — C'est aux livres de l'Ancien Testament que l'on a d'abord appliqué le système de l'interprétation mythique. Le savant philologue C. G. Heyne, professeur à Gœttingue, venait en 1783 d'exposer cette idée que le mythe doit être regardé comme un symbole expressif des croyances et des mœurs populaires, si bien que, sous son enveloppe imagée, le savant peut découvrir et l'histoire et la philosophie des anciens : *A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit. Apollodori Atheniensis Bibliothecæ libri tres et fragmenta,* Gœttingue, 1782-1783, t. I, p. XVI. En même temps que ces principes étaient appliqués aux légendes sacrées de Rome et d'Athènes, les critiques allemands songeaient à les appliquer aux pages miraculeuses de la Bible. — Dès 1802, G. L. Bauer composait son *Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, und Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, besonders der Griechen und Römer,* 2 in-8°, Leipzig, 1802, où la plupart des faits bibliques étaient mis en parallèle avec les fables grecques et romaines. — Peu après, J. S. Vater présentait le Pentateuque en particulier comme une collection de fragments dont il expliquait par le mythe les récits miraculeux. *Commentar über den Pentateuch,* 3 in-8°, Halle, 1802-1805. — Cependant celui qui fut le principal propagateur du mythisme en Allemagne, et que l'on peut regarder comme le père du mythisme biblique dans son application à l'Ancien Testament, fut W. M. Lebrecht de Wette (1780-1849). D'après de Wette, *Kritik der mosaischen Geschichte,* 1807; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments,* 1817, les livres historiques de l'Ancien Testament, et en particulier le Pentateuque, n'ont été écrits que longtemps après les événements; leurs rédacteurs ont rapporté de bonne foi des légendes populaires, élaborées peu à peu au cours des âges, grossies et embellies tandis qu'elles passaient de bouche en bouche, et qui ont fini par constituer « l'épopée théocratique d'Israël », à peu près comme les multiples fragments de rhapsodes inconnus ont constitué l'*Iliade* et l'*Odyssée*, que l'on attribue à Homère. Le critique avait soin d'ajouter que les Écritures ne laissaient pas d'être pour lui, même dans leurs éléments mythiques, une chose sainte et sacrée, puisque, à défaut de la vérité historique, elles gardaient du moins la vérité idéale, celle des conceptions grandes et nobles qui avaient inspiré leurs mythes pleins de poésie. — Le double procédé de de Wette, consistant à rejeter bien après l'époque des faits racontés la composition des divers livres de l'Ancien Testament, et à mettre sur le compte de l'idéalisation légendaire ou du mythe ce que ces écrits renferment de miraculeux, est le procédé qu'ont suivi depuis lors, en le complétant et perfectionnant, les critiques de l'Allemagne protestante. Tels, H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels,* 1843-1859; Th. Noldeke, *Die Alttestamentliche Litteratur,* 1868; Eb. Schrader, *Einleitung in das A. T.,* de de Wette, 8e édit. remaniée, 1869; J. Wellhausen, *Geschichte Israels,* 1878; 2e édit., *Prolegomena zur Gesch. Israels,* 1883, etc.

Mais, si nous voulons prendre une idée un peu complète de la manière dont aujourd'hui l'interprétation mythique est appliquée à l'Ancien Testament, il nous faut considérer à part : les descriptions des origines du monde et de l'humanité aux premiers chapitres de la Genèse, les récits de l'histoire des patriarches et des origines du peuple de Dieu, les annales qui nous rapportent le développement de l'histoire d'Israël sous les Juges et sous les Rois, enfin les divers livres qui racontent quelque épisode détaché ou histoire particulière.

1° *Les premiers chapitres de la Genèse.* — Ce que contiennent les premiers chapitres de la Genèse, au dire des critiques indépendants, ce sont des fictions ingénues où l'esprit populaire a traduit sa philosophie et sa théologie enfantines, en réponse aux questions que se posait la curiosité des premiers âges sur l'origine des choses. Ces fictions mythiques appartiennent à un fond de légendes commun à tous les peuples sémitiques; elles sont étroitement apparentées aux mythes primitifs de Babylone. Dans l'ensemble, on peut les considérer comme de vieux mythes polythéistes, purifiés par la tradition israélite et adaptés au point de vue du monothéisme hébreu.

Telle est la thèse exposée par H. E. Ryle, *The early Narratives of Genesis,* Londres, 1892. D'après ce critique, le récit biblique de la Création, l'histoire du Paradis terrestre et celle du Déluge, sans être en dépendance directe vis-à-vis des mythes assyrobabyloniens, ont une commune origine. Les Hébreux étaient frères des Chaldéens; en quittant la Mésopotamie pour la terre de Chanaan, ils emportèrent avec eux leurs légendes ancestrales, qui s'étaient élaborées côte à côte avec celles de Babylone et de Ninive, comme elles, mélangées d'un polythéisme grossier. Plus tard, sous l'influence de l'inspiration, les saints et les prophètes d'Israël débarrassèrent ces légendes de leurs éléments païens, les revêtirent de cette noble simplicité qui caractérise le pur monothéisme, et infusèrent aux vieux mythes un esprit nouveau, leur faisant exprimer, sous l'enveloppe primitive, les sublimes vérités que la révélation destinait au peuple de Dieu. — Ainsi, le récit de la Création reproduit « la cosmogonie très simple qui avait cours dans la branche hébraïque de la race sémitique »; le récit de la Chute remonte en dernière analyse « à la mythologie religieuse » commune aux peuples de Mésopotamie; le récit du Déluge rappelle « quelque cataclysme local qui submergea le berceau originel de la race sémitique ». Quant aux autres récits des premiers chapitres de la Genèse : l'histoire de Caïn et d'Abel est probablement une ancienne légende reçue des ancêtres polythéistes et épurée de ses éléments païens; les Caïnites devaient figurer primitivement des demi-dieux ou des héros, ramenés ensuite aux proportions d'hommes ordinaires; l'épisode des Fils de Dieu et des filles des hommes est sans doute un souvenir d'une légende hébraïque strictement païenne; de même l'histoire de la Tour de Babel doit appartenir à la mythologie hébraïque primitive, où l'on rattachait l'origine de la diversité des langues au mystère qui enveloppait une tour sacrée gigantesque. — En résumé, « ce que nous trouvons dans les onze premiers chapitres de la Genèse, ce sont des récits populaires, nullement scientifiques, qui, dans la tradition hébraïque primitive, exprimaient, sous une forme vivement imagée, les idées courantes touchant les origines de l'univers et celles de la société humaine. L'inspiration n'a point révélé à l'écrivain une connaissance scientifique exacte de choses qu'il ignorait; mais l'auteur israélite a été mû par l'Esprit-Saint à recueillir de différentes sources les matériaux d'une relation suivie, qui, en s'incorporant la tradition ancienne dans sa plénitude et sa variété, fût le moyen voulu par Dieu pour l'instruction des hommes. » P. 135.

L'interprétation de H. E. Ryle a été adoptée de tous points par le *Dictionary of the Bible* de Hastings, Edimbourg, 1898-1903 : art. *Cosmogony* (O. C. Whitehouse), t. I, p. 505 et suiv.; *Fall* (J. H. Bernard), t. II, p. 97; *Flood* (F. H. Woods), t. I, p. 839; *Tongues, Confusion of* (S. R. Driver), t. IV, p. 792; *Abel* et *Cain* (W. P. Paterson), t. I, p. 5 et 339. Cf. Ottley, *A short History of the Hebrews to the Roman Period*, Cambridge, 1901.

Dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1899-1903, H. Zimmern, art. *Creation* et *Deluge*, émet l'idée que les récits bibliques de la Création et du Déluge sont en dépendance réelle vis-à-vis des mythes babyloniens correspondants, bien qu'ils ne se rattachent pas directement à ces mythes, dans la forme où nous les possédons aujourd'hui, et qu'ils supposent un long développement des mythes primitifs dans le domaine de l'hébraïsme, antérieurement à la rédaction des premiers chapitres de la Genèse. D'après ce critique, nos récits génésiaques ne se comprennent bien que si l'on voit à leur base la description mythique de phénomènes naturels propres à une terre d'alluvions, telle qu'est la Babylonie. — « La question à laquelle doit répondre une cosmogonie, dit M. Zimmern, art. *Creation*, § 3, t. I, col. 940, est celle-ci : Comment le ciel et la terre sont-ils venus pour la première fois à l'existence? Or, la réponse donnée dans la Genèse est inintelligible de la part d'un Israélite, car elle implique une façon de se représenter les choses strictement babylonienne. Comme le monde se renouvelle chaque année et chaque jour, ainsi, pensait le Babylonien, a-t-il dû apparaître à l'origine. A la suite des longues pluies hivernales, la plaine de Babylone ressemble à la vaste mer (en assyrien, *tiâmtu, tiâmat*). Mais vient le printemps, où le dieu du soleil printanier (Mardouk) fait réapparaître la terre, et de ses rayons puissants divise les eaux de Tiâmat, qui formaient auparavant comme un seul tout, les envoyant, partie en haut sous forme de nuages, partie en bas aux rivières et canaux. Ainsi a-t-il dû en être au premier printemps, au premier nouvel an, quand, après un combat entre Mardouk et Tiâmat, le monde organisé vint au jour. Ou bien (car Mardouk est aussi le dieu du soleil matinal), de même que le soleil chaque matin traverse en vainqueur la mer cosmique (Tiâmat), et du chaos de la nuit fait apparaître, d'abord le ciel, puis la terre, ainsi le ciel et la terre ont-ils dû apparaître pour la première fois au matin de la Création. » En somme, ce qui se laisserait découvrir à l'origine du récit cosmogonique de la Genèse, c'est un mythe naturaliste babylonien, fondé sur l'observation d'un phénomène habituel, à savoir le dessèchement de la plaine babylonienne après les grandes inondations hivernales; ce phénomène aurait été agrandi et reporté aux origines du monde, sous la forme, inspirée par l'animisme polythéiste, d'un combat entre Mardouk, le dieu du soleil, et Tiâmat, la déesse de la mer. — Le récit du Déluge ne serait lui-même qu'une variante du mythe babylonien de la Création : à son point de départ il faut encore placer un mythe naturaliste, le mythe de l'hiver, qui, en Babylonie particulièrement, est un temps de grandes pluies, et du dieu-soleil, avec qui il faut sans doute identifier le héros de l'histoire. Art. *Deluge*, § 8-9, t. I, col. 1059. — Les récits de la Genèse seraient donc en définitive des mythes babyloniens, transformés et adaptés au point de vue monothéiste du peuple hébreu. Cf. Id., *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, de Schrader, 3e édit. remaniée, IIe partie, Berlin, 1902 et 1903.

Telle est aussi l'opinion de H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1901, avec cette différence toutefois que, pour ce dernier critique, comme pour le Rév. Ryle, le mythe babylonien du Déluge, dont le récit génésiaque ne serait qu'une recension adaptée à l'esprit religieux d'Israël, serait basé sur le fait d'une inondation locale, grossi et transporté aux temps primitifs comme déluge universel.

La même thèse était exposée en 1902 par Frd. Delitzsch, dans sa conférence sur Babylone et la Bible, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902. Cette retentissante conférence, prononcée devant l'empereur d'Allemagne, a provoqué les adhésions ou les protestations de toute une littérature de brochures et articles de revues. — Dans les *Preussische Jahrbücher*, mars 1903, en réponse à la lettre de Guillaume II à l'amiral Hullmann, A. Harnack félicitait Delitzsch « d'avoir prêché au grand jour ce que l'Église et l'École se refusaient à entendre jusque-là, mais que l'on savait déjà depuis longtemps, à savoir l'origine babylonienne de nombre de mythes et de légendes de l'Ancien Testament ». Cf. H. Zimmern, *Keilinschriften und Bibel*, Berlin, 1903.

Les articles de Zimmern sur la Création et le Déluge, dans l'*Encyclopædia biblica*, contiennent des additions de l'éditeur général, T. K. Cheyne, où les récits bibliques sont mis en rapport, non plus seulement avec les mythes babyloniens, mais avec les mythes des autres peuples antiques, en particulier des Égyptiens. Art. *Creation*, § 5 et 11, t. I, col. 941, 945; art. *Deluge*, § 18, t. I, col. 1063. Cf. M. Völter, *Aegypten und die Bibel*, Leyde, 1903. — Les autres récits des premiers chapitres de la Genèse sont interprétés, par le même Cheyne, dans un sens mythique analogue à celui proposé par Ryle. L'histoire de l'Eden reposerait sur un mythe, dont les éléments ont été idéalisés et moralisés, et c'est cet idéalisme moral, infusé dans le vieux mythe, qui lui donne « un intérêt permanent pour les hommes religieux ». Art. *Adam and Eve*, § 4, t. I, col. 62. L'histoire de Caïn représenterait un mythe israélite, ayant pour but « d'expliquer le phénomène étrange de la vie nomade, perpétuellement errante dans le désert, et le développement excessif de la coutume barbare de venger le sang répandu ». « Caïn est mis en contraste avec Abel, parce que la vie pastorale, avec la fixité de domicile, paraissait aux Israélites la vie idéale. » Art. *Cain*, § 4 et 5, t. I, col. 621. Enfin, l'histoire de la Tour de Babel n'est qu'un « vieux mythe où l'on expliquait par la construction interrompue d'une tour la dispersion des nations ». Art. *Babel* (*Tower of*), § 3 et 6, t. I, col. 411-412.

2° *Histoire des patriarches.* — *a*) *Le mythe ethnographique, social, religieux.* — Après les récits relatifs aux origines du monde et de l'humanité, l'histoire des patriarches ou des origines d'Israël. Au jugement de l'école libérale, toute cette histoire doit également s'interpréter par le mythe, et plus particulièrement par le mythe ethnographique. — Dans cette hypothèse, le patriarche est moins un personnage individuel qu'une tribu personnifiée en celui qui est censé son ancêtre ou son héros éponyme. Par exemple, Jacob et ses douze fils représentent les douze tribus israélites, comme Ismaël et les siens représentent les clans du désert. Les rapports matrimoniaux et généalogiques figurent en quelque sorte les relations des tribus. Le mari est la tribu plus importante : Israël, Ismaël, ou Joseph. La femme est la tribu plus faible, absorbée dans le groupe plus fort : telle Dina, Lia, Rachel. Les mariages successifs marquent l'accroissement d'un peuple ou les migrations d'une tribu. Le concubinat est l'agrégation d'un clan secondaire à une tribu supérieure. La naissance d'un enfant représente l'origine d'un groupe nouveau. Ainsi les rapports entre peuples deviennent rapports de parenté. C'est le mythe ethnographique.

D'après un certain nombre de critiques, ces mythes ethnographiques seraient comme une enveloppe légère, à travers laquelle on pourrait suivre toute l'histoire des tribus, de leur origine, de leurs migrations, de leurs mélanges et relations au cours du temps passé. — C'est ainsi qu'aux yeux d'H. Ewald, *Geschichte des Volkes*

Israels, 1843-1859, Abraham, Isaac, Jacob, représentaient les tribus hébraïques émigrant successivement de leur berceau primitif dans la terre de Chanaan, et les douze fils de Jacob, les douze tribus en lesquelles s'était effectivement partagée la nation; le critique admettait même qu'Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, avaient été des personnages réels, chefs de migrations aux divers stades de l'histoire. — Telle est encore à peu près l'opinion de de A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit. 1892, et de R. Kittel, *Geschichte der Hebräer*, 1888.

Mais la tendance des critiques libéraux semble être de réduire de plus en plus la contribution que les anecdotes patriarcales sont censées pouvoir fournir à l'histoire du passé. — Pour eux, ces légendes refléteraient plutôt l'état social et religieux des temps postérieurs; nous aurions affaire en grande partie à des récits mythiques où se serait incarnée la philosophie de l'histoire et de la religion, telle qu'elle avait cours à l'époque, relativement récente, qui les a vus naître. Edom était toujours en guerre avec Israël : de là le mythe d'Ésaü et de Jacob se disputant dans le sein de leur mère. Israël avait fini par dominer Edom : de là les ruses de Jacob supplantant Ésaü. Les incursions araméennes étaient un danger incessant pour Israël : cela était figuré par les démêlés de Laban avec Jacob. Ainsi se trouvait transportée dans le passé la situation historique du présent.

Cependant le mythe répondait aussi à des questions. On se demandait d'où venait Israël, comment il se trouvait établi en Chanaan, pourquoi telle tribu occupait tel territoire, pourquoi Joseph avait un droit sur Sichem, pourquoi Galaad était limité entre Israël et Aram : la réponse était figurée dans ce qui était censé arrivé aux premiers ancêtres ou accompli par eux, et le mythe donnait satisfaction à la curiosité de l'histoire.

Il contentait aussi l'instinct religieux. Beaucoup de mythes ont pour but d'expliquer les pratiques du culte et d'illustrer les lieux consacrés par la tradition. A cet effet, les sanctuaires populaires de Sichem, Béthel, Bersabée, Hébron, sont mis en rapport avec la personne des patriarches. D'une façon générale, le procédé revient à projeter dans le passé les préoccupations religieuses du présent. Les sacrifices accomplis par les patriarches, leur intimité avec Dieu, les théophanies répétées, sont le reflet des conceptions monothéistes récentes, transportées par le mythe aux époques primitives d'Israël. Cfr. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883; Stade, *Geschichte des Volkes Israels*, Berlin, 1887; Gunkel, *Die Genesis*, Gœttingue, 1901; Bernh. Luther, *Die israelitischen Stämme*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1901, etc.

Cette thèse radicale parait avoir été adoptée dans son ensemble par l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne. A en croire ses divers rédacteurs : « les histoires des patriarches nous font entrer dans le royaume de la pure légende. » G. F. Moore, art. *Historical Literature*, § 2, t. II, col. 2076. Il peut y avoir « un noyau traditionnel » de vérité dans la biographie d'Abraham; « la légende hébraïque peut avoir parlé d'un ancien héros (au sens grec du mot) portant ce nom et relié spécialement avec Hébron; » mais son mariage avec Sara symbolise une union de tribus; sa séparation d'avec Lot représente la séparation entre Israël et Moab; l'expulsion d'Agar répond à la séparation des Ismaélites d'avec les Israélites; Ismaël et ses douze fils sont des éponymes de tribus. T. K. Cheyne, art. *Abraham*, § 4, t. I, col. 25; *Sarah*, § 2, t. IV, col. 4284, Th. Noldeke, art. *Hagar*, § 1, t. II, col. 1933; *Ishmael*, § 2, t. II, col. 2212. De même, Isaac est à la fois un nom de tribu et un héros semi-divin; l'histoire de son sacrifice est conçue en vue de condamner la pratique du sacrifice humain et de justifier le sacrifice de substitution d'une victime animale. Cheyne, art. *Isaac*, § 1, 5, t. II, col. 2175, 2178; Jacob comme Ésaü, Rébecca comme Rachel représentent des tribus. Cheyne, art. *Jacob*, § 1, t. II, col. 2306; *Esau*, col, 1333; *Rebekah*, § 2, t. IV, col. 4019; H. W. Hogg, art. *Rachel*, t. IV, col. 4002. Cependant, Joseph et Moïse sont des personnages réels; les récits où ils figurent contiennent un certain fond historique mêlé de multiples fictions légendaires et embellissements mythiques. Cheyne, art. *Joseph* et *Moses*, t. II, col. 2584, et t. III, col. 3218.

Beaucoup plus modérée est la thèse de S. R. Driver, *The Book of Genesis*, Oxford, 1904. D'après le professeur d'Oxford, les patriarches sont plus probablement des personnages historiques et les récits qui les concernent sont véridiques dans les grandes lignes, quoique leurs caractères aient été idéalisés et leurs biographies nuancées en maints détails par les sentiments et les idées des âges postérieurs. C'est la même pensée que l'on retrouve dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, art. *Abraham, Hagar, Isaac* (H. E. Ryle), t I, p. 15; t. II, p, 277, 484; *Ishmael, Jacob, Joseph* (S. R. Driver), t. II, p. 504, 533, 771; *Moses* (W. H. Bennett), t. III, p. 445.

b) *Le mythe astral.* — Cependant, l'histoire des patriarches n'a pas été expliquée seulement par le mythe ethnographique, social ou religieux. On a aussi proposé l'explication par le mythe astral, plus ou moins dérivé de la mythologie chaldéenne. — Selon le principe posé par E. Stucken, *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter*, Leipzig, 1896-1901, les anciens auraient conjecturé le passé comme ils conjecturaient l'avenir, d'après leurs connaissances des astres, de sorte que les traditions se rapportant aux premiers âges seraient un simple produit de la science astrologique et refléteraient le ciel astronomique comme en un miroir. Sur les procédés critiques de Stucken, voir E. Cosquin, *Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école*, dans la *Revue biblique*, janvier 1905, p. 5-38. — A la suite de Stucken, H. Winckler, *Himmels und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker*, Leipzig, 1901, estime que toutes les mythologies, y compris la mythologie biblique, dérivent de la mythologie chaldéenne, laquelle a une origine purement astrologique et météorologique. L'histoire des patriarches tout entière sera donc soumise à cette interprétation. Les patriarches sont les divinités astrales honorées dans les principaux sanctuaires de la Palestine et transportées dans l'arbre généalogique des Hébreux. Abraham, qui a pour père Téraḥ, probablement Yéraḥ, « la lune, » qui vient d'un centre de culte lunaire, Uru, et qui meurt dans un autre centre de culte lunaire, Haran, n'est pas autre que Sin, le dieu-lune honoré en Chaldée, ou une émanation de ce dieu. Sara, qui veut dire « princesse », doit être pareillement une déesse (les déesses reçoivent en assyrien le titre de « reine » ou de « reine des cieux »), donc probablement la dame Ištar, épouse du dieu Sin. La double relation d'Abraham avec Sara, en qualité d'époux et de frère, est incontestablement d'origine mythique : elle doit exprimer la relation de Tammouz-Adonis avec Ištar, c'est-à-dire le rapport de la lune avec le mois. Jacob sera également un dieu lunaire; Joseph, un dieu solaire, et spécialement le Baal-Berith de Sichem; Moïse, une émanation de Jahvé-Tammouz du steppe. H. Winckler, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, IIe Partie, *Die Legende*, Leipzig, 1900. Cf. Stucken, *op. cit.* — Les théories de l'assyriologue de Berlin ont été adoptées dans l'ensemble par H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, de Schrader, 3e édit.; IIe partie, remaniée par Zimmern, Berlin, 1903; O. Weber, *Theologie und Assyriologie in Streite um Babel und Bibel*, 1903. — D'autres assyriologues, comme A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1904, limitent l'influence des mythes astrologiques de la Chaldée à la forme seulement, tout au plus à certains détails des récits bibliques.

3° *Les Juges et les Rois.* — La suite de l'histoire d'Israël, sous les suges et sous les Rois, ne serait pas exempte elle-même de toute influence mythique. D'une façon générale, il y aurait un départ à faire entre la substance des récits, qui serait historique, et les multiples détails, qu'aurait ajoutés la tradition, soit en idéalisant les grands héros de l'histoire, soit en projetant dans le passé les formes sociales ou les conceptions religieuses des temps postérieurs. Cf. *Encyclopædia biblica*, art. *Historical Literature* (G. F. Moore), § 5 sq., t. II, col. 2077 sq.; *Judges* (Id.), § 17, t. II, col. 2634 sq.; *Kings* (E. Kautzch), t. II, col. 2665 sq.; *Chronicles* (S. R. Driver), t. I, col. 767 sq. — Ainsi d'après T. K. Cheyne, art. *Prophetic Literature,* § 6, *ibid.*, t. III, col. 3859, « on ne saurait dire dans quelle mesure les scènes si frappantes de la biographie d'Élie peuvent être regardées comme historiques. La narration, dans sa forme actuelle, a évidemment un caractère subjectif. On peut voir sûrement, non seulement dans tel ou tel détail, mais dans la couleur générale des récits, la main d'un narrateur qui idéalise son héros. » — B. Stade, art. *Samuel, ibid.*, t. IV, col. 4270, estime que la biographie de Samuel contient un « noyau d'histoire », mais que « le portrait traditionnel a été embelli sous l'influence des idées religieuses plus récentes ». De même au jugement de T. K. Cheyne, art. *Saul, David, Solomon, ibid.*, t. I, col. 1019; t. IV, col. 4302, 4680, les vies de Saül, de David, de Salomon, sont historiques dans leur substance et dans leurs grandes lignes; ce qui est idéalisation mythique, transformation légendaire, garde la valeur de renseignement sur le caractère de l'époque où s'est accompli ce travail complémentaire.

Les critiques, qui découvrent le mythe astral dans l'histoire des patriarches, prétendent le retrouver jusque dans l'histoire des Juges et des Rois. A en croire E. Stucken, *Astralmythen*, et H. Winckler, *Geschichte Israels*, cf. *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, de Schrader, 3e édit., IIe partie, remaniée par Winckler, 1902, les Juges tiennent à la fois de l'histoire et du mythe, du mythe plus que de l'histoire : Josué est le génie du sanctuaire de Benjamin; Samson est un dieu solaire; Débora une Astharté pleurant Adonis près du chêne des Lamentations. — De son côté, T. K. Cheyne, art. *Samson,* § 2, t. IV, col. 4268, croit qu'on peut ramener Samson à un mythe solaire primitif : « Il est possible, dit-il, qu'il y ait eu un héros solaire, analogue à Gilgamesh, et portant le nom ou le titre de Samshan; ce nom se sera attaché à quelque champion réel ou imaginaire des Danites, ou d'Israël lui-même, contre les Philistins oppresseurs. Peut-être aussi certains exploits du Samson légendaire ont-ils quelque affinité avec des mythes naturels. » — Quant aux Rois, Saül, David, Salomon, ce sont sans doute des personnages en chair et en os, et la substance de leur histoire est véritable. Néanmoins, la légende astronomique leur aurait donné une couleur mythique dans les détails. Ainsi, au dire de Winckler, Saül apparaît comme une figure mythologique du dieu-lune. Sin, le dieu lunaire des Babyloniens est appelé « l'oracle »; or Ša'ûl peut signifier « le consulté ». Le symbole du dieu-lune est la lance ou l'épieu; or Saül a toujours la lance à la main. La mélancolie du roi représente l'assombrissement mensuel du disque lunaire. Sa décapitation est un autre symbole de la lune envahie par les ténèbres : elle a lieu près de la ville de Bet'šân (Bethsan), où l'on peut voir facilement Bethsin, donc une ville consacrée à Sin, un centre de culte lunaire. David, par contre, sera un héros solaire, plus spécialement Ninib, ou le soleil croissant. Salomon sera également le dieu soleil, probablement Reseph, un Apollon chananéen, ou Nebo, le soleil d'hiver à son déclin. Sa mère Bethsabée, ou Batséba', « fille de sept, » ne peut être qu'un reflet pseudo-historique de Istar, la fille mythologique du dieu-lune, dont le symbole numérique était le chiffre sept.

4° *Esther, Tobie, Judith, Job, Jonas, Daniel.* — En dehors des annales proprement dites qui nous relatent la suite de l'histoire nationale (livres des Juges, livres des Rois, Paralipomènes, etc.), nous avons aussi des écrits ayant la forme de l'histoire et qui se rapportent à quelque personnage particulier ou à quelque épisode détaché de la vie d'Israël. Ce sont les livres d'Esther, de Judith, de Tobie, de Job, de Jonas, et de Daniel. Or l'interprétation que les critiques indépendants tendent à donner à ces écrits offre beaucoup d'affinité avec l'interprétation mythique. Nous aurions en ces divers livres des récits fictifs, créés de toutes pièces par l'auteur, ou bien empruntés à la tradition courante, aux contes populaires, à quelque légende sans doute brodée sur un certain fond de réalité. Dans la pensée de l'auteur, comme dans l'esprit de la légende, ces récits fictifs seraient conçus en vue de faire valoir une idée ou de symboliser un enseignement; comme les mythes, ils ne vaudraient que pour la leçon qu'ils contiennent, ou pour le renseignement qu'ils fournissent sur la psychologie du temps qui les a vus naître.

Au jugement de S. R. Driver, *Literature of the Old Testament,* 7e édit., Édimbourg, 1898, p. 483, le livre d'Esther doit avoir seulement une base historique; les éléments du récit ont été fournis à l'auteur par la tradition; aidé par sa connaissance de la vie et des coutumes persanes, il les a combinés en un tableau harmonieux, où il se propose, non seulement d'expliquer l'origine de la fête des Phurim et de la recommander, mais encore d'exalter l'influence des Juifs et de faire valoir leur importance. Cf. G. Wildeboer, *Die Litteratur des Alten Testaments,* Gœttingue, 1895, p. 445 sq.; J. A. M' Clymont, art. *Esther, Dict. of the Bible,* de Hastings, t. I, p. 775. Pour T. Nöldeke, art. *Esther* § 2, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 1402, l'ouvrage n'est pas un roman historique, mais une pure fiction, un conte fabuleux, qui a pour but d'encourager les Juifs à l'observance de la fête des Purim.

Mêmes opinions au sujet du livre de Judith. D'après M. Gaster, art. *Judith,* § 5, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 2644, « un simple incident d'une guerre de l'antiquité, signalé par l'héroïsme d'une jeune fille, tel est le canevas sur lequel un écrivain récent a brodé ce conte richement orné, dont il a fait une leçon de réconfort et d'encouragement. » Cf. F. C. Porter, art. *Judith,* dans le *Dict. of the Bible,* t. II, p. 823. D'après C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament,* Fribourg-en-B., 4e édit., 1896, p. 271, nous avons affaire à « un roman tendancieux »; « la tendance est d'encourager les Juifs à lutter sans crainte, pour l'honneur de Dieu, contre la suprématie païenne. » D'après G. F. Moore, art. *Historical Literature,* § 16, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 2086, « la mise en scène est purement fictive; si quelque incident réel a fourni le noyau de l'histoire, les circonstances du fait avaient été complètement oubliées. Ce qui en ressort nettement, c'est la leçon de confiance en Dieu et de fidélité à la Loi. »

Le livre de Tobie, au dire de T. K. Cheyne, art. *Jonah,* § 2, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 2566, appartient au genre *midrasch.* Le *midrasch* est « le développement imagi naire d'une pensée ou d'un thème suggéré par l'Écriture, et spécialement une exposition didactique ou homilétique, ou bien encore une histoire religieuse édifiante ». J. T. Marshall, art. *Tobit, Dict. of the Bible,* t. IV, p. 788, estime que ce midrasch doit reposer sur une histoire réelle. W. Erbt, art. *Tobit,* § 7, 8, 17, *Encycl. biblica,* t. IV, col. 5114, 5118, est plutôt d'avis qu'il a sa base dans le domaine du *folk-lore,* ou des contes populaires, en particulier dans le conte étranger d'Ahikar.

On a prétendu autrefois que le livre de Job devait

s'interpréter par le symbolisme et que son héros n'était que la personnification typique d'Israël, comme le Serviteur souffrant d'Isaïe. S. R. Driver, *Literature of the Old Testament*, p. 412, regarde Job comme étant probablement un personnage réel; son histoire aurait un fondement dans la tradition, et l'auteur du livre en aurait fait « le véhicule pour l'exposition de ses idées personnelles touchant la signification religieuse et morale de la souffrance ». G. Wildeboer, *op. cit.*, p. 385, admet cette base historique comme possible. Au sentiment de K. Budde, *Das Buch Hiob*, Gœttingue, 1896, l'auteur aurait exploité un « livre populaire », où l'on s'efforçait de répondre à cette question : « Existe-t-il une vertu désintéressée? » et lui-même aurait combiné ses propres conceptions avec ces éléments préexistants, en vue de résoudre un autre problème, celui de la souffrance du juste. T. K. Cheyne, art. *Job*, § 1, 4, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 2464, 2468, parle simplement d'une légende populaire, adaptée par un sage hébreu à son but didactique; la légende viendrait probablement de Babylonie, et Job pourrait se rattacher à l'Éa-bani ou au Gilgamès des mythes chaldéens. Cornill, *op. cit.*, p. 241, se contente de dire : « Nous avons là purement et simplement un récit librement inventé, où la forme historique ne sert qu'à donner une expression plus énergique aux conceptions de l'auteur. »

L'opinion de Cornill, *op. cit.*, p. 187, est exactement la même au sujet du livre de Jonas. Cf. G. Wildeboer, *op. cit.*, p. 341. Driver, *op. cit.*, p. 324, estime que les matériaux du midrasch ont été empruntés à la tradition et qu'ils servent à faire valoir cette leçon, « que les desseins miséricordieux de Dieu ne sont pas limités à Israël, mais peuvent s'étendre aux païens, s'ils font pénitence. » W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, Gœttingue, 1897, p. 175, et E. Kautzsch, *Abriss der Geschichte des Alttestamentlichen Schrifttums*, Tubingue, 1897, p. 120, pensent plutôt à une « légende prophétique », ou « conte populaire », librement exploité. E. König, art. *Jonah*, *Dict. of the Bible*, t. II, p. 746, préfère également l'hypothèse d'un emprunt au folk-lore à celle d'un fond primitif historique. L'écrit appartiendrait d'ailleurs au genre des « récits symboliques ». Jonas, dont le nom signifie « colombe », représente Israël; il paraît comme prophète, parce qu'Israël est appelé à remplir le rôle de prédicateur vis-à-vis des Gentils; s'il est englouti par la mer, à cause de son infidélité, et ramené ensuite au jour, c'est pour symboliser Israël, puni d'abord par l'exil à Babylone, pour avoir été infidèle à sa mission, et ensuite miséricordieusement rétabli par Dieu. Telle est l'interprétation que fait valoir à son tour Cheyne, art. *Jonah*, § 3, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 2567, mais en y joignant une interprétation mythologique : le grand poisson qui engloutit Jonas serait le dragon de l'océan souterrain, symbole de l'empire de Babylone, qui absorba effectivement Israël, non pour le détruire mais pour le garder et lui donner lieu de faire pénitence.

D'après Driver, *op. cit.*, p. 510, et *The Book of Daniel*, Cambridge, 1901, p. LXVIII, Daniel doit être considéré comme un personnage ayant réellement vécu au temps de l'exil babylonien; son histoire a un fondement véritable dans la tradition. Les données traditionnelles transmises par voie orale, peut-être même déjà mises par écrit, ont été exploitées, sous Antiochus Épiphane, par un auteur qui les a mises en rapport avec les circonstances de l'époque où il écrivait. Par contre, A. Kamphausen, art. *Daniel*, § 10, *Encycl. bibl.*, t. I, col. 1008, ne croit pas en l'existence d'un Daniel contemporain de l'exil, bien que le livre puisse contenir plus ou moins de matière traditionnelle. Pour Cornill, *op. cit.*, p. 214, c'est simplement « l'ouvrage d'un Juif pieux et fidèle à la Loi, qui, sous le règne d'Antiochus Épiphane, voulut encourager ses coreligionnaires, au sein de la persécution, en plaçant dans la bouche d'un prophète exilien des prédictions qui annonçaient l'approche du royaume des cieux ». Cf. Wildeboer, *op. cit.*, p. 443. E. L. Curtis, art. *Daniel*, *Dict. of the Bible*, t. I, p. 554, trouve que l'écrit offre des parallèles frappants avec les livres de Jonas, de Tobie et de Judith, et voit dans les chap. I-VI « un échantillon de l'*Hagada* juive de la basse époque, qui consistait à inculquer des leçons morales et spirituelles par le moyen de contes imaginaires ». Enfin, au sentiment de H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Gœttingue, p. 320 sq., l'appendice sur Bel et le Dragon se trouverait en dépendance du mythe babylonien qui représente le dieu Mardouk, vainqueur de Tiâmat, le monstre du chaos.

II. L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE APPLIQUÉE AU NOUVEAU TESTAMENT. — Le Nouveau Testament a été soumis comme l'Ancien à l'interprétation mythique.

1° *Système de Ch. Dupuis.* — Le premier essai important qui en ait été fait est celui de Charles François Dupuis, qui fit imprimer en pleine Terreur un ouvrage sur l'*Origine de tous les cultes, ou la Religion universelle*, 3 in-4°, Paris, an III (1794); Cf. *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, in-8°, Paris, an VII (1798), Le système de Dupuis offre de grandes analogies avec celui de Winckler, fondé sur la mythologie astrale. D'après le philosophe français, les anciens auraient donné à leurs descriptions de la nature la forme d'une histoire, où les personnages représenteraient les divers phénomènes dans leurs multiples relations. Le soleil aurait été le principal héros de ces romans merveilleux. Or, c'est une histoire de ce genre qu'il faudrait chercher dans le christianisme. A en croire Dupuis, « la vie de Christ n'est que la légende solaire connu, chez les chrétiens. » Le Christ Agneau, réparateur du mal que le serpent tentateur a introduit dans le monde, c'est le soleil qui, au printemps, dans son passage sous le signe de l'Agneau, répare dans la nature le mal amené par l'hiver ou le serpent d'automne. N'est-il pas appelé « l'Orient », « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde? » N'est-il pas né de la Vierge céleste, au solstice d'hiver, à l'instant où paraît le soleil nouveau? Ses douze apôtres sont manifestement les douze signes du zodiaque, et Pierre, leur chef, avec sa barque et ses clefs, ne peut être que le vieux Janus, à la tête des douze divinités qui représentent les mois. Ainsi le Christ n'est que le dieu soleil, objet du culte de tous les peuples, et la secte qui l'adore, une secte mithriaque, branche de la religion de Zoroastre, qui a pris le nom de chrétienne.

2° *Mythisme de Strauss.* — Différent est le système que le Dr David Frédéric Strauss inaugurait en 1835, dans *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 in-8°, Tübingue, 1835 et 1836 (*Vie de Jésus, ou Examen critique de son histoire*, trad. franç. par E. Littré, 1839). C'était une adaptation au Nouveau Testament du mythisme que de Wette avait appliqué à l'Ancien. Déjà quelques tentatives avaient été faites pour soumettre à cette interprétation mythique certains chapitres de la vie de Jésus, en particulier les récits de son enfance et ceux de l'ascension. Strauss prétendit y réduire toute l'histoire du Sauveur. Le mythe qu'il place ainsi à la base de l'histoire évangélique n'est point une fiction individuelle et réfléchie, une fable inventée à plaisir par quelque poète ou romancier; c'est le produit spontané de la foi primitive de l'Église, incarnant inconsciemment ses croyances et ses préoccupations en une multitude de récits, qui d'abord se sont élaborés dans la tradition orale, puis ont été consignés de bonne foi par les évangélistes. « Le mythe, écrit-il, a pour fondement, non une conception individuelle, mais la conception générale et supérieure d'un peuple ou d'une communauté religieuse. » C'est « la production, non d'un individu, mais de sociétés entières et de générations successives, parmi lesquelles la narration, transmise de bouche en bouche, et recevant

l'addition involontaire d'embellissements, tantôt d'un narrateur et tantôt d'un autre, s'est grossie comme la boule de neige ». *Vie de Jésus, Introd.*, § XIV; trad. Littré, 2e éd., Paris, 1853, t. I, p. 107, 108. Dès lors, peut-il dire, « nous nommons *mythe évangélique* un récit qui se rapporte immédiatement ou médiatement à Jésus, et que nous pouvons considérer, non comme l'expression d'un fait, mais comme celle d'une idée de ses partisans primitifs. » *Ibid.*, § XV, p. 116.

Strauss ne peut prétendre reléguer toute la vie de Jésus dans le royaume des mythes, il est obligé de reconnaitre qu'elle tient profondément à l'histoire. Bien plus, il convient que sa critique « ne dépouille pas la vie de Jésus de tous les traits qui purent se prêter à être regardés comme des miracles » (§ 14, p. 113). Le mythe évangélique ne peut, en effet, s'expliquer que par « la puissante impression » produite par le Sauveur, et cette impression elle-même suppose de toute nécessité, dans sa personne et dans ses discours, quelque chose de cet extraordinaire que relatent nos documents. Mais comment faire le départ entre ce qui est mythe et ce qui est histoire? Strauss a fixé sur ce point les règles de la critique. « Un récit n'est pas historique, dit-il, § XVI, p. 118, premièrement quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements... » Donc, tout ce qui est voix célestes, apparitions divines, miracles, prophéties, apparitions et actes d'anges ou de démons, doit être impitoyablement rayé de l'histoire. *Ibid.* Et voici à quel signe caractéristique on reconnaitra principalement que le récit non historique doit être ramené à un mythe : « Si le fond d'un récit concorde d'une manière frappante avec certaines idées qui prévalent dans le cercle même où ce récit est né, et qui semblent plutôt être le produit d'opinions préconçues que le résultat de l'expérience, alors il est plus ou moins vraisemblable, d'après les circonstances, que le récit a une origine mythique... Ainsi, nous savons que les Juifs voyaient, dans les écrits de leurs prophètes et de leurs poètes, des prédictions, et, dans la vie des anciens hommes de Dieu, des types du Messie; cela nous suggère le soupçon que ce qui, dans la vie de Jésus, est visiblement figuré d'après de tels dires et de tels précédents, appartient plutôt au mythe qu'à l'histoire. » § XVI, p. 121-122.

Le mythe, ainsi compris, sera, soit un *mythe pur*, s'étendant à la substance même du récit, soit un *mythe mêlé à l'histoire*, lorsque l'élément mythique n'est qu'un accident dans une histoire véritable. Et voici d'après quelles règles on pourra faire le discernement. « Dans les cas où non seulement le détail d'une aventure est suspect à la critique, et le mécanisme extérieur exagéré, etc., mais encore où le fond même n'est pas acceptable à la raison, ou bien est conforme d'une manière frappante aux idées des Juifs d'alors sur le Messie; dans ces cas, non seulement les prétendues circonstances précises, mais encore toute l'aventure, doivent être considérées comme non historiques. Au contraire, dans les cas où des particularités seulement dans la forme du récit d'un événement ont contre elles des caractères mythiques, sans que le fond même y participe, alors du moins il est possible de supposer encore un noyau historique au récit. » § XVI, p. 126.

Il est aisé maintenant de retracer la genèse du mythe évangélique, ainsi exposé. « Le *mythe pur*, dit Strauss, aura deux sources qui, dans la plupart des cas, concourent simultanément à sa formation; seulement, tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine. La première de ces sources est l'attente du Messie sous toutes les formes, attente qui existait parmi le peuple juif avant Jésus et indépendamment de lui; la seconde est l'impression particulière que laissa Jésus en vertu de sa personnalité, de son action et de sa destinée, et par laquelle il modifia l'idée que ses compatriotes se faisaient du Messie. C'est presque uniquement de la première source que provient, par exemple, l'histoire de la transfiguration... Au contraire, c'est de la seconde source que dérive le récit où le rideau du temple est décrit se déchirant au moment de la mort de Jésus; car le motif principal qui parait en avoir dicté la conception est la position de Jésus lui-même, et, après lui, de ses disciples vis-à-vis le culte juif et le Temple. » § XV, p. 116. Peut-être aussi faut-il faire intervenir, dans la formation de ce dernier trait, l'abus d'une métaphore. Il est question dans l'Épitre aux Hébreux, X, 19, de la voie du véritable sanctuaire que Jésus-Christ nous a ouverte par son sang sous le *voile* de sa chair. « Un auditeur peut avoir pris ce voile au propre, et imaginé le fait sans soupçonner la fiction. » *Nouvelle vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus, Paris, t. I, p. 203. — Impression profonde laissée par Jésus, besoin de montrer en lui le Messie des prophètes, tels sont aussi les deux facteurs qui ont concouru à former le grand mythe de la résurrection. Les apôtres, malgré le drame du Calvaire, restaient persuadés que Jésus était le Messie; or le Messie devait vivre éternellement : il n'avait donc fait que passer dans sa gloire messianique; le Psalmiste n'avait-il pas d'ailleurs déclaré : « Tu ne me laisseras pas dans le sépulcre, et tu ne souffriras point que ton saint éprouve la corruption? » D'autre part, parmi les attributs du Messie figurait la résurrection corporelle des morts : rien donc de plus naturel que la pensée de son retour à la vie et de sa propre résurrection. Sous l'influence de ces croyances messianiques et de l'impression gardée du Sauveur l'imagination des Apôtres s'exalte : elle leur fait prendre pour apparitions réelles ce qui n'est que vision intérieure et subjective, provoquée peut-être par quelque objet qui trompe leurs sens et fournit matière à leurs illusions. Enfin, la même exaltation d'esprit, sans doute aussi quelque préoccupation apologétique, au cours de la controverse avec la synagogue, leur suggèrent les circonstances du prétendu miracle : apparitions des anges, garde demandée par les Juifs, sceau apposé sur le tombeau, cicatrices des plaies, montrées par Jésus, vues et touchées par les Apôtres. *Vie de Jésus*, § CXXXVIII, t. II, p. 640-644; cf. *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 203.

Dans le *mythe historique*, ou mêlé à l'histoire, interviennent également l'impression faite par le Sauveur et l'idée préconçue de sa personne ou de son œuvre. Sous l'influence de cette impression et de cette idée, l'imagination s'empare d'une donnée particulière de son histoire et brode tout autour ses conceptions mythiques. Quant à la donnée, qui sert ainsi de thème à l'imagination, c'est « tantôt un discours de Jésus, par exemple les discours sur les pêcheurs d'hommes et sur le figuier stérile, discours que nous lisons maintenant transformés en histoires merveilleuses; tantôt c'est un acte ou une circonstance réelle de sa vie : ainsi son baptême, événement réel, a été orné des détails mythiques que racontent les Évangiles; il est possible encore que certains récits de miracles aient pour fondement des circonstances naturelles qui ont été ou présentées sous un jour surnaturel ou chargées de particularités miraculeuses ». Toutes ces diverses conceptions sont des mythes, « en tant qu'une idée est le point de départ de la portion non historique qu'elles renferment. » *Vie de Jésus*, § XV, p. 117.

Strauss s'est enfin posé la question de savoir si « la qualification de mythe, applicable à la poésie légendaire et naïve qui domine dans les trois premiers Évangiles, convient également à des inventions plus ou moins réfléchies, comme celles du quatrième Évangile ». Dans sa *Vie de Jésus*, il observait qu' « une fiction, même quand elle n'est pas complètement sans calcul, peut cependant encore ne comporter aucune fraude... Dans l'antiquité, surtout dans l'antiquité juive, et parmi des cercles soumis à l'action religieuse, l'histoire et la

fiction, la poésie et la prose, n'étaient pas séparées d'une manière aussi tranchée que parmi nous ». Et il se contentait de dire : « En soi, (ces fictions d'un individu) ne sont pas mythiques; elles ne le deviennent qu'autant que, trouvant croyance, elles passent dans la légende d'un peuple ou d'un parti religieux, car alors il est clair que l'auteur les a conçues, non d'après ses propres pensées, mais en accord avec les sentiments d'une foule d'hommes. » § XIV, p. 114-115. — C'est « une querelle de mots », dit-il dans sa *Nouvelle vie de Jésus,* t. I, p. 205. « Dans ce nouveau travail... j'ai fait la part plus large à la fiction voulue et réfléchie, mais je n'ai trouvé aucun motif sérieux de changer de terminologie. Je maintiens que le nom de mythe convient même aux fictions réfléchies d'un individu, dès que ces fictions sont devenues des croyances, dès qu'elles ont passé dans la légende d'un peuple ou d'un parti religieux. » « La plupart des récits du quatrième Évangile, par exemple, offrent, jusque dans les moindres détails, une suite et un plan si rigoureux, qu'à moins d'être franchement historiques, ils ne peuvent guère passer que pour des morceaux combinés en pleine connaissance de cause. » « J'appelle donc *mythe* tout récit dénué d'autorité historique, quelle que soit son origine, dans lequel une communion religieuse reconnaît un élément fondamental de sa foi, parce qu'il contient l'expression exacte de ses principaux sentiments et de ses plus chères idées. » *Ibid.,* t. I, p. 204, 209.

Quelle est la valeur restante de l'Évangile, ainsi interprété par le mythisme? Strauss tient à le définir dans la préface à sa première édition : « L'auteur sait, dit-il, que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ces recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection, et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité des choses en tant que faits historiques. » *Vie de Jésus,* t. I, p. 3. En réalité, pour le critique allemand, les vérités qui demeurent sont des vérités abstraites, entièrement indépendantes des faits évangéliques et de la personne de Jésus, n'ayant de relation qu'avec le fait et la personnalité de l'humanité en général. C'est à l'humanité en général qu'il faut rapporter les attributs que l'Église donne au Christ. Il n'y a « d'éternelles vérités » dans l'Évangile que ce qui peut convenir à l'humanité, laquelle est véritablement « le Dieu fait homme, c'est-à-dire, l'esprit infini qui s'est aliéné lui-même jusqu'à la nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité ». T. II, p. 712. Ainsi le mythisme de Strauss aboutit, en fin de compte, au panthéisme d'Hégel, où Dieu ne se distingue pas de l'homme et où l'homme devient Dieu.

3° *Système de Renan.* — Si nous avons longuement analysé le système du célèbre écrivain de Tubingue, c'est que ses principes sont devenus les règles de l'exégèse évangélique, dite indépendante, et que, sauf des variantes dans les détails, les mêmes idées ont inspiré depuis lors les critiques rationalistes, ou protestants libéraux, les plus renommés. — Renan, dans sa *Vie de Jésus,* Paris, 1863; 13e édit., 1867, n'a guère fait que reproduire en français le système mythique de Strauss, en adoptant son panthéisme hégélien. Toutefois, entre 1835 et 1863, de grands travaux critiques s'étaient accomplis, qui avaient abouti, d'une part, à constater définitivement l'authenticité de la plupart des Épitres de saint Paul, et, d'autre part, à reconnaitre aux Évangiles une origine beaucoup plus ancienne et surtout une dépendance vis-à-vis de documents beaucoup plus primitifs que Strauss ne l'avait supposé. On ne trouvait donc plus un temps suffisant pour la formation d'un ensemble de mythes aussi considérable que celui qu'avait imaginé le docteur allemand. Renan dut admettre l'historicité de la grande masse des faits évangéliques, y compris les nombreuses guérisons opérées par Jésus et la croyance des Apôtres en de multiples apparitions de leur Maître ressuscité. Dès lors, tout le procédé du critique français fut de donner, des faits qui s'imposaient comme historiques, un essai d'explication naturelle, un peu selon la méthode de Paulus, perfectionnée; et, pour ce qui était trop évidemment surnaturel, trop absolument réfractaire à toute interprétation naturaliste, d'en nier l'historicité, en l'attribuant au travail mythique de la légende, selon les principes inaugurés par Strauss. — Des « biographies légendaires », tel est le qualificatif qu'il donne à nos Évangiles. *Ibid.,* 13e édit., *Introd.,* p. LXXXIX. Et, comme il place la composition des Synoptiques peu après l'an 70 et qu'il fait dépendre directement saint Marc de la tradition orale de saint Pierre, saint Matthieu et saint Luc de documents écrits remontant à l'époque même des Apôtres, force lui est de supposer que le « travail de métamorphose » mythique s'opéra « dans les vingt ou trente années qui suivirent la mort de Jésus et imposa à sa biographie les tours absolus d'une légende idéale ». *Ibid.,* p. XCI. Bien plus, il en vient à dire que c'est du vivant même de Jésus que s'inaugura ce travail. « Peut-être, dit-il, un œil sagace eût-il pu reconnaître dès lors le germe des récits qui devaient lui attribuer une naissance surnaturelle. » *Ibid.,* p. 250. On peut se demander s'il ne sut pas lui-même « quelque chose des légendes inventées pour le faire naître à Bethléhem ». P. 249. « Sa légende était ainsi le fruit d'une grande conspiration toute spontanée et s'élaborait autour de lui de son vivant. » P. 250.

4° *Systèmes récents.* — Le rationalisme panthéistique de Strauss et de Renan ne semble guère plus de mode aujourd'hui, même en Allemagne. Les critiques libéraux estiment très généralement que leur appréciation de la valeur historique des Évangiles, et l'élimination qu'ils font de tout ce qui s'y trouve de trop manifestement miraculeux, laissent subsister la valeur essentielle du christianisme comme religion véritable et définitive, et la valeur du Christ comme organe de la révélation et médiateur suprême pour aller à Dieu. Mais, à part cette différence d'appréciation d'ensemble et de conclusion pratique pour la foi, c'est bien le même système auquel recourent ces critiques : élimination du surnaturel trop saillant par l'hypothèse d'un travail mythique de la pensée chrétienne, qui se serait opéré antérieurement à la rédaction finale des Évangiles, sous l'influence, soit de l'impression profonde laissée par Jésus, soit des conceptions messianiques héritées de la tradition juive, soit même des mythes étrangers, familiers aux milieux païens. Cf. H. J. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament,* 3e édit., Fribourg-en-B., 1892; *Die Synoptiker,* 3e édit., Frib., 1901; A. Jülicher, *Einleit. in das N. T.,* 3e édit., Frib., 1901, p. 290 sq.; P. W. Schmiedel, art. *Gospels,* § 137 sq., *Encycl. bibl.,* t. II, col. 1876 sq., etc. — C'est ainsi que l'on prétend expliquer la conception virginale et les épisodes de l'Enfance, le baptême et la tentation, les résurrections de morts et les miracles sur la nature, les déclarations de la dignité messianique faites par Jésus, les démons ou ses disciples, enfin la transfiguration, la résurrection et l'ascension.

A) *Récits de la Conception et de l'Enfance.* — a) *D'après N. Schmidt.* — Le récit de la conception virginale est rattaché par N. Schmidt, art. *Son of God,* § 17, *Encycl. bibl.,* t. IV, col. 4699, à une méprise de l'Église de la gentilité sur le titre de Fils de Dieu, employé par Jésus. A en croire ce critique, on se représenta d'abord que Jésus avait été adopté particulièrement de Dieu comme Fils à son baptême; la génération du Fils de Dieu était censée s'être opérée par l'investissement de l'Esprit-Saint, survenant en forme de colombe. Or, c'est « ce mythe primitif qui semble avoir fait place ensuite à

celui de la naissance virginale ». La génération divine, supposée d'abord réalisée au baptême, fut reportée à l'origine de sa vie; on s'imagina que Jésus avait dû être Fils de Dieu dès sa naissance, donc qu'il avait dû naître, non d'un homme, mais de Dieu. D'après M. Schmidt, « cette conception mythique, qui se trouvait largement répandue dans l'antiquité, semble être une tradition tardive, formée dans l'Église chrétienne de la gentilité. »

b) D'après H. Usener. — Un autre critique allemand, collaborateur de l'*Encyclopædia biblica,* H. Usener, art. *Nativity,* § 14-20, t. III, col. 3348-3352; cf. Id., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 1889, p. 69 sq.; I, *Das Weihnachtsfest,* expose la même idée sous une forme plus complète : « Les plus anciennes rédactions évangéliques, dit-il, connaissaient seulement Jésus comme né à Nazareth. de Joseph et de Marie. Mais elles enseignaient aussi qu'il était le Messie prédit par les prophètes; » ce fut « le germe qui devait donner naissance au dogme de la divinité du Christ, et même à celui de la préexistence du Fils de Dieu ». D'après la croyance juive, « le Messie devait être un descendant de David et l'élu de Dieu. De ce principe découla peu à peu, comme une première et inévitable conséquence, que Jésus avait dû avoir pour père un descendant de David et qu'il avait dû naître à Béthléhem. Une deuxième conséquence nécessaire fut que l'élu de Dieu devait être mis en relation étroite avec Dieu; il était né et avait grandi comme homme : il fallait donc une consécration divine qui l'eût investi de son office de Messie; de là le baptême au Jourdain. » Cependant, « l'idée de la divinité gagnait toujours du terrain, il devint de plus en plus impossible de retarder jusqu'à sa trentième année son adoption comme Fils de Dieu; on sentit qu'il avait dû être dès sa naissance l'instrument choisi du ciel. Ainsi naquit l'histoire de la nativité. »

La première forme de ce récit ne contenait pas l'idée de la naissance surnaturelle : Jésus y était présenté comme le premier né de Joseph et de Marie, investi dès sa naissance de la vocation messianique. C'était une « représentation purement judéo-chrétienne de la naissance du Messie ». On retrouve cette forme primitive du mythe dans le chapitre Ier de Luc, si l'on a soin d'en enlever les versets 34-35, qui renferment l'idée de la virginité de Marie, cf. J. Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Luc,* dans les *Jahrbücher fur protestantliche Theologie,* 1891, p. 231 sq., et qui sont probablement un emprunt à la tradition de Matthieu. Cf. A. Harnack, *Zu Luc, I, 34 f.,* dans la *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft,* 1901, p. 53 sq.

Une deuxième forme élaborée dans les milieux païens, fit valoir l'idée de la conception virginale. D'après Usener, c'est cette deuxième forme que reproduit directement l'Évangile de saint Matthieu. « Cette narration, dit-il, est entièrement dominée par l'idée que Jésus a été conçu par la vertu de l'Esprit Saint dans le sein de la vierge Marie. » « Ici nous entrons sûrement dans un cercle d'idées païennes. » Le thème général a été illustré par les épisode de l'étoile, des mages, du massacre des Innocents, et « la broderie vient de la même source que la chaîne et la trame ». « A toute l'histoire de la naissance et de l'enfance, et pour chacun des détails que rapporte Matthieu, on peut trouver un *substratum* païen. L'histoire a donc dû se former dans les cercles chrétiens de la gentilité, probablement dans ceux de la province d'Asie. » Et c'est ainsi que le récit de la naissance de Jésus « a été mis en rapport avec les demandes de la foi ». Cf. P. W. Schmiedel, art. *Mary,* § 11-16; *Ibid.,* t. III, col. 2960-2964; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theologie,* Fribourg-en-B., 1897, t. I, p. 414 sq.

c) D'après A. Réville. — Cette interprétation donnée aux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc n'est bien, sous une forme d'apparence plus critique, que l'interprétation mythique mise en avant par Strauss. A. Réville, *Jésus de Nazareth,* Paris, 1897, t. I, p. 365, l'exprime nettement, lorsqu'il résume ainsi sa pensée : « Il nous paraît certain que les récits, conservés dans les évangiles de Luc et de Matthieu, concernant la naissance de Jésus, rentrent à peu de chose près dans la catégorie de ces traditions légendaires où les idées qu'on veut exprimer tiennent plus de place que la réalité des faits racontés. » Cf. p. 386. — L'explication que donne ce dernier critique du récit de la fuite en Égypte est particulièrement dans la manière de Strauss. « Son séjour en Égypte, dit-il, p. 402, fait partie, avec la visite des mages, d'une légende inspirée par le genre d'universalisme qui s'accorde avec le point de vue judéo-chrétien. » Ce que nous exprimerions en disant : « L'Évangile fut porté en Égypte dès les premières années de la période apostolique, » se serait traduit dans l'esprit et le langage de la légende mythique sous cette forme : « le Christ dès les premiers jours fut porté en Égypte, » p. 400; « les mages, représentants du monde païen, ont reconnu la royauté sur le monde entier du Messie juif. » P. 396.

d) D'après O. Holtzmann. — O. Holtzmann, *Leben Jesu,* Fribourg-en-B., 1901, p. 68, note 1, résume tout ce point de vue mythique dans cette conclusion : « Le charme de ces histoires de la Nativité ne dépend pas de leur vérité historique, mais de leur signification intérieure : elles expriment la joie du monde divin aux approches du salut de l'humanité; l'attente du Rédempteur, l'hommage des grands de la terre à celui qui, étant dans la pauvreté, leur octroie à tous la vraie richesse; la protection de Dieu à l'égard du Saint que le monde cherche à faire périr. Puisque toutes ces idées sont vraies, nous ne sommes pas obligés de déclarer ces récits faux, alors même qu'ils sont, historiquement parlant, non conformes à la réalité. »

B) Récits de la Tentation. — C'est encore dans le mythe que M. Réville, *op. cit.,* t. II, p. 19, cherche l'explication de la tentation du Christ au désert. « Nous n'avons incontestablement ici, dit-il, que le développement mythique d'un fait historique. La *paradosis* a fait rentrer dans cette retraite au désert les combats intérieurs qui se livrèrent dans l'âme de Jésus, à plusieurs reprises, avant et pendant le cours de son action publique. » « Le chiffre précis de quarante jours semble typique, en rapport avec les quarante ans de séjour du peuple d'Israël dans le désert. » P. 13. « Les bêtes sauvages sont les passions dévorantes qui déchaînent les révolutions violentes; les anges conseillent et donnent les armes pures de la persuasion et de l'appel aux consciences. Selon cette explication que nous croyons vraie, il y a déjà quelque chose de mythique dans la brève et mystérieuse description du second Évangile. » P. 14.

C) Déclarations messianiques et prédictions de la Passion. — D'après W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* Gœttingue, 1901, il faudrait aussi attribuer au travail de la pensée chrétienne sous les influences de la foi, en d'autres termes, au mythe, les prophéties qui sont prêtées à Jésus touchant sa mort et sa résurrection, et même les déclarations de sa qualité de Messie qui se trouvent placées dans sa bouche ou sont censées lui être adressées par les démons ou ses disciples. — Jésus, de son vivant, ne se serait aucunement donné pour le Messie, et il n'aurait nullement prédit ni sans doute prévu sa mort tragique. Après sa mort, ses disciples, ayant acquis l'assurance qu'il était ressuscité, de quelque manière que se soit formée leur conviction sur ce point, furent persuadés qu'il était devenu Christ par cette résurrection. Étant le Messie depuis sa résurrection, il leur parut qu'il avait dû être, pendant sa vie, un Messie en expectative, caché et ignoré. De là ce mélange de lumière et d'obscurité, de publicité et de réserve, avec lequel la tradition postérieure finit

par se représenter la manifestation de Jésus comme Christ. De là, en particulier, les déclarations expresses attribuées aux possédés ou aux disciples, et le silence immédiat que leur impose Jésus. De là, pareillement, les prédictions que le Sauveur est censé avoir faites de sa passion prochaine, et l'inintelligence prêtée à ses disciples relativement au sens de ses paroles. Idée du secret messianique, silence imposé aux démons, inintelligence des disciples : autant de moyens suggérés par la foi à l'apologétique des premiers jours, pour concilier le fait de la passion avec la messianité réelle de Jésus, d'autre part pour expliquer comment le Sauveur n'avait pas été reconnu Messie de son vivant, malgré la foi que l'on avait présentement en sa messianité. Sur tous ces points, les Évangiles refléteraient donc, non l'exactitude de l'histoire, mais les préoccupations de l'Église primitive; ce qu'ils rapportent serait un produit inconscient de la foi chrétienne, c'est-à-dire, à le bien prendre, un mythe.

D) *Miracles.* — Le mythe expliquerait pareillement les récits d'épisodes miraculeux qui ne paraissent en aucune façon susceptibles d'une explication naturelle. Les critiques libéraux font, en effet, un choix parmi les miracles évangéliques. Ils consentent à admettre comme historiques « les miracles de guérison analogues à ceux que les médecins sont capables d'opérer encore aujourd'hui par les moyens psychiques ». P. W. Schmiedel, art. *Gospels,* § 144, dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, col. 1885. Cf. A. Jülicher, *op. cit.*, p. 292; O. Holtzmann. *op. cit.*, p. 58-59; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums,* Leipzig, 1900, p. 18; A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 76 et suiv.; etc. Mais ils excluent *a priori* de l'histoire tous les autres et, pour les expliquer, recourent à la théorie du mythe, de la même manière que Strauss.

a) *Résurrections.* — D'après T. K. Cheyne, art. *Jaïrus* et *Nain,* dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, col. 2316, et t. III, col. 3264, les deux récits de résurrection du fils de la veuve de Naïm et de la fille de Jaïre, viendraient d'une transformation graduelle de données primitives fort simples. — Jésus répond aux messagers de Jean-Baptiste d'aller dire à leur maître : « Les aveugles voient, les boîteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts sont ressuscités, les pauvres reçoivent la bonne nouvelle. » Luc n'a pas compris que « les morts sont ressuscités », devait s'entendre dans un sens allégorique, comme le montre la sentence connexe : « La bonne nouvelle est annoncée aux pauvres. » L'Évangéliste s'est imaginé des résurrections de morts véritables, et comme spécimen il présente celle du fils de la veuve de Naïm. Sans doute aussi faut-il faire intervenir l'influence des souvenirs de l'Ancienne Loi : Élie et Élisée avaient ramené des morts à la vie; Jésus ne pouvait être inférieur aux anciens prophètes. — Quant au récit de la résurrection de la fille de Jaïre, contenu dans les trois Synoptiques, il doit appartenir « aux plus anciennes couches de la tradition évangélique ». Néanmoins, les trois Évangélistes, dont l'idée était troublée par les souvenirs d'Élie et d'Élisée, ont dû se méprendre sur le sens profond de la parole de Jésus : « Elle n'est pas morte, mais elle dort; » ils auront transformé en résurrection de mort ce qui n'était que guérison de malade. — A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 68 sq., explique le même récit par « l'amplification graduelle du merveilleux »; « à la base, dit-il, on a lieu de soupçonner un fait qui peut être intéressant ou même exceptionnel, et qui n'a rien pourtant de miraculeux. »

b) *Le figuier desséché.* — Les miracles extraordinaires opérés sur la nature auraient également pour origine, selon le principe déjà indiqué par Strauss, un travail de la pensée chrétienne, qui, prenant pour point de départ une sentence de Jésus, l'aurait peu à peu traduite dans un fait prodigieux, qui en serait devenu comme l'illustration concrète. Ainsi, l'épisode du figuier desséché sur le chemin de Béthanie serait dû à une sorte de matérialisation de la parabole du figuier maudit : « L'enseignement de la parabole, dit M. Réville, *ibid.*, p. 70, s'est trouvé transformé en fait matériel et miraculeux, symbolique aussi et de même sens, mais d'une tout autre nature que les paroles qui l'ont suggéré. »

c) *Les multiplications de pains.* — Les deux multiplications des pains doivent être rangées dans la même catégorie. — D'après M. Réville, *ibid.*, p. 73, Jésus avait dû dire « quelque chose comme cela : Il en est de la doctrine du Royaume comme des cinq ou sept pains qui ont procuré de quoi nourrir des milliers d'hommes; cela ne paraissait rien; non seulement cela a suffi, mais encore il en reste des corbeilles pleines ». Dès lors, « on est conduit à penser que les multiplications miraculeuses ont été suggérées, avec l'aide de réminiscences de l'Ancien Testament, par la tendance à transformer en fait réel et matériel ce qui était originairement et simplement une idée très belle, d'une grande profondeur, exprimée sous forme figurée et comparée à un fait tout récent. » P. W. Schmiedel, art. *Gospels,* § 142, t. II, col. 1883, estime que l'histoire a pu naître d'une sentence figurée, telle que celle-ci, Matth., v, 6 : « Bienheureux ceux qui ont faim, car ils seront rassasiés. »

d) *La pêche miraculeuse et le poisson au statère.* — Jésus a dit encore : « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes : » tel est, au dire de M. Réville, *ibid.*, p. 74, « le mot qui doit avoir été le générateur du récit » de la pêche miraculeuse. — Quant au « miracle du statère ou de la pièce de monnaie trouvée à point nommé dans la bouche d'un poisson que Pierre a été pêcher tout exprès », il « exhale le parfum de la pure légende et n'a d'importance qu'à titre d'éclaircissement de la position adoptée par Jésus vis-à-vis du régime politique de son temps ». *Ibid.*, p. 75.

e) *La marche sur les eaux.* — D'après M. Schmiedel, *art. cit.*, § 142, col. 1883, « il n'est pas difficile de conjecturer les expressions employées par Jésus, sur lesquelles on a pu broder le récit de la marche sur les eaux et celui de l'apaisement de la tempête. Ce doit être quelque chose d'analogue à Marc, XI, 22-24, et à Luc, XVII, 6, quelque chose comme ceci : « Si vous avez « de la foi gros comme un grain de sénevé, vous serez « capable de commander à la tempête, et elle vous obéira; « vous serez apte à marcher sans crainte sur la mer « troublée de la vie. » « Nous pouvons être sûrs, dit-il ailleurs, art. *Simon Peter,* § 6, t. IV, col. 4569, que l'histoire de la marche de Jésus sur les eaux était originellement une parabole où était proposée d'une manière graphique cette idée que, si les disciples avaient la foi, ils pourraient marcher avec assurance sur la mer agitée de la vie. L'addition relative à Pierre a pour but d'illustrer la thèse par un contraste : celui qui n'a pas la foi sera nécessairement submergé s'il n'appelle le Seigneur et ne reçoit son aide. On peut même supposer que la raison qui a fait choisir Pierre pour héros de l'histoire est qu'il était regardé comme le chef de l'Église, et que ce qui se rapportait à sa personne devait être considéré comme s'appliquant à l'Église entière. » L'auteur ajoute, à la suite de Strauss, que la même explication peut être apportée pour d'autres miracles que ceux qui sont attribués à Jésus lui-même : tels, le trait du voile du temple déchiré, et celui des tombeaux ouverts à la mort du Sauveur. Art. *Gospels,* § 142, col. 1883. — A. Réville préfère voir dans le récit de la marche sur les eaux « le reflet d'une vision déterminée par l'idée toujours plus exaltée que les disciples se faisaient de leur Maître ». *Op. cit.*, t. II, p. 203. Ce qui était simple objet d'une vision idéale, serait devenu dans la tradition évangélique un événement réel. Cette vision est d'ailleurs « fort belle, d'une grande poésie. Jésus marchant en toute sérénité sur les eaux tumultueuses, c'est la saisissante

image de sa grandeur morale et de sa supériorité sur toutes les oppositions ameutées contre lui ».

f) Transfiguration. — Simple vision également, d'après M. Réville, *Ibid.*, p. 205, le fait primitif que la tradition a traduit par le récit actuel de la transfiguration. « Il est oiseux de prétendre ramener à des faits positifs un récit d'un idéalisme aussi prononcé. Ce qu'il faut en dégager, c'est l'idée, et l'idée revient à ceci que Jésus, dans la conviction des trois apôtres, est confirmé dans son autorité par la Loi et les prophètes, dont Moïse et Élie sont respectivement les types traditionnels, et dont il a dit qu'il venait, non les abolir, mais les accomplir. » — D'après M. Schmiedel, art. *Simon Peter*, § 8, t. IV, col. 4570, l'épisode illustrerait plutôt d'une façon sensible un fait de la conscience intérieure du Sauveur. Jésus aurait pris conscience de sa messianité « à un point particulier au cours de son ministère », sans doute peu avant la confession de Pierre : c'est le fait primitif qui serait traduit symboliquement dans notre récit miraculeux. Plus tard, l'origine de la conscience messianique aurait été reportée au baptême, avec la parole du Père céleste qui l'exprime, jusqu'à ce qu'enfin elle fut avancée à l'époque même de la naissance. Dans cette hypothèse, « le rôle de Pierre, de Jacques et de Jean, a dû être beaucoup moins actif » que ne le rapportent les Évangiles. « Qu'ils aient été présents, on ne doit pas le nier; mais leur activité se serait bornée à ceci, qu'ils furent impressionnés profondément, peut-être au sortir du sommeil, par l'extraordinaire majesté avec laquelle Jésus vint à eux, après avoir ouï la voix du Père céleste. Cette voix, ils ne l'auraient pas entendue directement eux-mêmes, mais ils en auraient eu connaissance par Jésus. »

E) Résurrection et ascension de Notre-Seigneur. — Finalement, le même système d'interprétation est appliqué aux récits de la résurrection et de l'ascension. Nous trouvons la chose résumée au mieux dans P. W. Schmiedel, art. *Resurrection and Ascension narratives*, § 17 sq., *Encycl. bibl.*, t. IV, col. 4061 sq. Avec l'ensemble des critiques, y compris Renan, le professeur de Zurich convient que « les apparitions de Jésus eurent lieu réellement, c'est-à-dire, que ses disciples eurent réellement l'impression de le voir. Pour attribuer purement et simplement ces apparitions à l'invention où à la légende, il faudrait non seulement nier l'authenticité des Épîtres pauliniennes, mais encore refuser tout caractère historique à Jésus ». « Les récits primitifs de la résurrection sont d'ailleurs contemporains des faits auxquels il se rapportent. » « D'autre part, il est tout à fait à croire que les disciples eurent l'impression de voir en pleine réalité les blessures que Jésus avait reçues sur la croix; peut-être même eurent-ils l'impression que lui-même les leur montrait. » « Bien plus, il est tout à fait possible que les apparitions aient eu lieu dans un appartement hermétiquement clos, Joa., XX, 19, 26, et que de cet appartement Jésus ait paru enlevé directement au ciel, Marc., XVI, 14, 19. » § 17, col. 4061. — Tout cela, en effet, paraît à M. Schmiedel susceptible d'une explication par vision subjective. A la suite de Strauss et de Renan, il estime qu'il n'y eut de fait pas autre chose. Jésus n'est pas ressuscité corporellement : seule son âme a échappé au trépas et survit immortelle; le Sauveur n'a donc pu apparaître d'une manière corporelle et objective après sa mort. § 38, col. 4086. Tout ce qui tend à accuser une résurrection corporelle ou une vision objective doit être exclu de l'histoire et attribué à l'influence mythique de la foi. C'est la foi au caractère corporel de la résurrection de Jésus qui a créé les traits objectifs prêtés à ses apparitions. De là cette mention que les témoins oculaires avaient d'abord douté de leurs sens et pour cela avaient tenu à s'assurer le plus soigneusement possible de la réalité de leurs perceptions. De là, ces détails particuliers : que Jésus, non seulement avait été vu, mais avait été entendu et avait prononcé des discours; que non seulement il avait montré les cicatrices de ses blessures, mais qu'on les avait touchées; bien plus, qu'il avait pris de la nourriture avec ses disciples; que les apparitions s'étaient étendues à une période de quarante jours. — Enfin, de même que chaque apparition nouvelle était censée s'achever par une retraite de Jésus au ciel, on s'imagina, comme terme de la période même des apparitions, une ascension solennelle et cette fois définitive. § 27, col. 4072. — La non-historicité de la résurrection corporelle de Jésus, observe M. Schmiedel, ne nuit en rien à la vérité de sa religion. « La cause de Jésus n'a pas péri avec lui sur la croix : nous en sommes assurés par l'histoire, alors même que sa résurrection n'aurait pas eu lieu littéralement comme fait. Il est indéniable que l'Église a été fondée directement, non sur le fait de la résurrection de Jésus, mais sur la croyance en sa résurrection. » § 38, col. 4086. Cf. A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 453-478.

F) Le quatrième Evangile. — Ainsi, d'après les critiques libéraux, les Synoptiques refléteraient en maints endroits un travail de la pensée chrétienne, mettant peu à peu l'histoire du Christ en harmonie avec les exigences de la foi. On voit immédiatement combien cette appréciation des Évangiles synoptiques offre d'analogie avec l'idée que les mêmes critiques tendent à présenter du quatrième Évangile. Le quatrième Évangile serait lui aussi le produit de la foi postérieure au Sauveur. Toutefois, au lieu de représenter, comme les Synoptiques, la pensée chrétienne élaborée d'une manière inconsciente au sein de la multitude anonyme, il offrirait la foi même de l'Église, au début du second siècle, exposée d'une façon réfléchie, par un écrivain conscient, sous le voile du symbole et de l'allégorie. L'auteur s'inspirerait de la tradition synoptique et en exploiterait les éléments, pour la construction d'une grande synthèse doctrinale, où il traduirait la situation de l'Église à son époque, son rapport avec le judaïsme et le paganisme, surtout sa croyance au Christ Sauveur et Fils de Dieu. Dans cette hypothèse, le quatrième Évangile n'a de l'histoire que l'apparence; le fait n'y est rien, l'idée y est tout; les récits ne sont que le vêtement léger qui sert à recouvrir l'enseignement; les personnages ne sont que des types qui représentent quelque chose de présent à l'époque de l'Évangéliste; les détails topographiques, les mentions chronologiques, les nombres, tout est symbole et figure. L'ouvrage ne nous instruit donc pas sur l'histoire réelle de Jésus, mais sur la vie de l'Église au début du IIe siècle; ce qu'il nous présente n'est pas le Jésus de l'histoire, mais le Christ de la foi. Cf. H. J. Holtzmann, *Das Evangelium des Johannes*, 2e édit., Fribourg-en-B., 1893; J. Réville, *Le quatrième Evangile*, Paris, 1901; E. A. Abbott, art. *Gospels*, § 45-63, *Encycl. bibl.*, 1901, t. II, col, 1794 sq.; P. W. Schmiedel, art. *John, Son of Zebedee*, § 16 sq., *Ibid.*, t. IV, col. 2518 sq.

G) Influence des mythes païens. — Les divers éléments mythiques dont nous avons parlé jusqu'ici auraient été élaborés sous l'influence de la foi chrétienne, c'est-à-dire, en définitive, sous l'influence de l'impression profonde laissée par la personnalité de Jésus. Mais il est une autre influence à laquelle un certain nombre de critiques paraissent tendre de plus en plus à faire appel aujourd'hui : c'est celle des mythes religieux, répandus dans les milieux païens où se développa la primitive Église, ou déjà infiltrés des contrées étrangères dans le judaïsme du Nouveau Testament.

a) D'après H. Gunkel et W. Bousset. — Un organe spécial a été créé récemment, 1903, à Gœttingue, par MM. Bousset et Gunkel, sous le titre de *Forschungen zur Religion und Litteratur des Alten und Neuen Testaments*, en vue d'appliquer tant au Nouveau qu'à l'An-

cien Testament la méthode comparative de l'histoire des religions, en faisant large part au syncrétisme religieux. — D'après H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments,* Gœttingue, 1903, cf. W. Bousset, *Die jüdische Apokalyptik,* Berlin, 1903, la religion du Nouveau Testament aurait subi, même en certains points d'importance, l'influence des religions étrangères, par l'intermédiaire du judaïsme. Issu du syncrétisme de toutes les religions de l'Orient et de la pensée grecque, le christianisme n'en aurait d'ailleurs été que plus apte à s'adresser à tous les peuples, et il n'en serait pas moins *la* religion. — Ainsi, l'idée de la conception virginale du Messie aurait été connue de la gnose orientale antérieurement à l'ère chrétienne; de même, le thème du dieu sauveur; de même celui du jeune dieu ressuscité. Les disciples n'auraient eu qu'à appliquer à Jésus, sous l'influence de leur enthousiasme pour leur Maître, les idées qu'ils avaient reçues de leur milieu environnant. S'ils font ressusciter le Christ après trois jours, à l'époque de la Pâque, c'est un souvenir d'un ancien mythe solaire, où le soleil était représenté renaissant, après les trois mois et demi de l'hiver, à l'équinoxe du printemps. Et c'est aussi parce que les premiers cercles chrétiens étaient habitués à fêter le dimanche, ou jour du soleil, que l'Église primitive a fait de ce jour-là le jour du Seigneur. De même, la tentation du Christ doit se ramener à un ancien mythe, où de simples discours ont pris la place d'une lutte véritable; et le changement de l'eau en vin aux noces de Cana revient au miracle annuel du dieu de la vendange.

b) D'après H. Zimmern. — H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2e partie, Berlin, 1903, après avoir montré les analogies de l'Ancien Testament avec les mythes babyloniens, pousse la comparaison jusqu'au Nouveau Testament. Dans son avant-propos, il a soin d'avertir qu'il se contente de proposer au lecteur instruit de simples rapprochements, lesquels peuvent s'expliquer autrement que par une connexion historique, mais, sous le bénéfice de cette observation, la tendance de M. Zimmern semble bien être de présenter le Nouveau Testament comme une mise en œuvre d'idées juives, qui pour une bonne part remonteraient à Babylone. — L'idée du Christ, salut et lumière du monde, est rattachée au mythe de Mardouk, le dieu-soleil des Assyriens; le soleil paraît avoir pour cortège les douze signes du zodiaque : ainsi le Christ est entouré de douze héros, qui sont les Apôtres. Il faudrait voir également dans la figure de Marie, représentée comme Mère de Dieu, une certaine relation mythologique avec l'Isis égyptienne, et surtout avec l'Ištar de Babylone.

c) D'après T. K. Cheyne. — De son côté, T. K. Cheyne, *Bible Problems and the new material for their solution,* Londres, 1905, estime que le récit de la naissance virginale, dont la forme primitive est celle de saint Matthieu, se rattache en dernière analyse au mythe babylonien d'Ištar, la déesse reine du ciel et mère du dieu soleil. C'est cette déesse mère qui nous est représentée dans l'Apocalypse, revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles; le dragon qui cherche à dévorer son fils n'est pas autre que le dragon Tiâmat, adversaire du dieu-soleil Mardouk. Mais le mythe a été exploité très librement par les premiers chrétiens : la femme vêtue du soleil devient en saint Matthieu une pauvre femme juive; son fils n'a presque plus pour rôle que le salut spirituel de son peuple; la cité royale est transférée de Babylone à Jérusalem; le dragon menaçant, c'est Hérode qui cherche l'enfant à Bethléhem pour le faire périr. — D'après le même critique, art. *Temptation of Jesus,* § 12, 14, *Encycl. bibl.*, t. IV, col. 4965, le récit de la tentation aurait également une origine mythique. « Il n'y a pas de raison suffisante, dit-il, pour nier que les récits chrétiens primitifs contiennent une broderie mythique plus ou moins transformée, et la tentation de Jésus est l'un des plus précieux de ces récits. » On peut la rapprocher, en effet, de deux histoires parallèles, celle de Zarathustra, tenté par l'esprit malin Angra Mainyu, et celle du Bouddha Gautama, tenté par le démon Mara : non que le récit évangélique dépende littérairement de ces deux histoires étrangères; mais il doit avoir comme elles une base mythique, à savoir le mythe babylonien du dieu-lumière, Mardouk, en conflit avec l'esprit-ténèbres, Tiâmat. Peut-être aussi faut-il voir dans la tentation de Jésus un souvenir des mystères mithriaques, un écho de ces pratiques qui sont connues sous le nom de *cérémonies d'initiation,* et qui avaient pour but d'obtenir puissance sur les génies mauvais. § 8-10, col. 4963.

d) D'après O. Pfleiderer. — Un écrit récent de O. Pfleiderer, *The early christian Conception of Christ,* Londres, 1905, a poussé aux plus extrêmes limites les applications du syncrétisme religieux au Nouveau Testament, déjà largement développées dans son ouvrage antérieur, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren,* 1887, 2e édit., 1902. Le critique de Berlin trouve de très frappants parallèles aux récits de saint Luc sur l'enfance de Jésus, dans la légende païenne, et surtout dans la légende bouddhique. P. 16 sq. et 155. A son sens, le récit de saint Matthieu sur la persécution du Christ enfant par Hérode et le massacre des Innocents est en relation avec la légende indienne de Krischna. P. 61, 155. De l'histoire évangélique de la tentation il faut rapprocher les histoires analogues de la légende bouddhique, de la légende iranienne, et surtout la légende persane du prophète Zarathustra tenté par Ahriman. P. 51 sq., 155. La purification par le sang de l'Agneau, dont parle l'Apocalypse, offre de l'analogie avec la purification par le sang du bélier chez les Phrygiens. P. 132, 155. L'Eucharistie trouve son pendant dans le sacrement du pain et de la coupe dans la religion de Mithra. La résurrection au troisième jour rappelle la fête égyptienne d'Osiris, ou la fête phrygienne d'Attis, tandis que la célébration du dimanche est en rapport avec la fête de Mithra. P. 129 sq., 144. Enfin le fait même de la résurrection peut être mis en rapport avec la légende égyptienne d'Osiris ou les mystères de Dêmêtêr (Cérès) et de Perséphonê (Proserpine), qui dérivent en dernière analyse d'un mythe naturel, représentant le déclin de la végétation à l'automne et son renouveau au printemps. P. 91. Le critique a pourtant soin d'observer que « le mythe chrétien de la résurrection n'est pas à dériver de ce mythe naturel, parce qu'il a sa source la plus directe dans le fait historique de la mort de Jésus, et dans les visions subséquentes éprouvées par ses disciples ». P. 157. — Ainsi, conclut le professeur de Berlin, « la foi au Christ Seigneur et Esprit, a été enveloppée du vêtement de l'antique mythologie, et trouve son expression sacramentelle dans des cérémonies analogues aux rites païens. » P. 162. Ce vêtement mythique avait sa raison d'être. « Quand l'Évangile fut prêché au monde, il avait besoin, pour être compris, de s'accommoder au courant des idées païennes, c'est-à-dire aux mythes. » P. 166. « Ainsi la foi chrétienne est arrivée à une forme d'expression d'autant plus apte à faire la conquête du paganisme qu'elle était plus étroitement reliée à la forme des mythes païens. Mais qui peut ne pas voir que les anciennes formes sont devenues le réceptacle d'un contenu essentiellement nouveau, et par conséquent ont acquis une portée religieuse beaucoup plus profonde et une signification morale beaucoup plus pure que jamais jusque-là. » P. 160.

III. Critique des systèmes d'interprétation mythique. — *Question de principe.* — La question de l'interprétation mythique de nos Livres Saints, telle que nous venons de l'exposer, revient en somme à celle de leur valeur historique et dépend intimement de la so-

lution donnée à ces deux questions subsidiaires : Les auteurs sacrés ont-ils eu l'intention de relater à proprement parler de l'histoire, et étaient-ils en mesure de le faire exactement. Ont-ls voulu être historiens, et pouvaient-ils l'être? Pour le croyant, le problème se complique de la question même de l'inspiration, à savoir de ses exigences au point de vue de la vérité intrinsèque de la Bible, de sa compatibilité avec l'inexactitude matérielle, le caractère fictif ou légendaire de narrations ayant forme d'histoire.

A) Opinion de divers critiques catholiques. — Un certain nombre de critiques catholiques ont pensé que, la Bible ayant avant tout pour but un enseignement religieux et moral, l'inspiration a pu laisser les écrivains sacrés constituer le cadre historique, ou l'enveloppe matérielle, de cet enseignement suivant de tout autres procédés que ceux qui inspirent de véritables historiens. Les écrits bibliques seraient à peu près dans la condition des paraboles ou des allégories. Dans une parabole, la narration qui sert de support à la leçon morale est sans valeur au point de vue de l'histoire; la vérité de la parabole n'est pas dans le fait qui appuie la leçon, mais dans la leçon elle-même. Ainsi les divers écrits de la Bible, même les livres historiques, auraient leur vérité absolue dans la doctrine morale qu'ils expriment; les faits, qui constituaient la matière de la narration, n'auraient qu'une vérité relative, celle qui convenait au tempérament intellectuel de l'écrivain, à ses moyens d'information personnels, aux habitudes littéraires de son pays et de son temps.

a) M. Loisy. — « L'inspiration des Écritures, écrivait en 1893 M. Loisy, dans *L'Enseignement biblique,* est à concevoir comme un concours divin dont le but a été de préparer à l'Église une sorte de répertoire pour l'enseignement religieux et moral. » Aussi, « de ce qu'un document inspiré revêt la forme d'histoire, il ne suit pas qu'il ait nécessairement un caractère historique. Il a le caractère qui lui appartient à raison de sa nature et de son contenu. Telle parabole de Notre-Seigneur a la forme d'histoire et n'est pas le récit d'un fait réel. » « On ne nie pas l'inspiration d'une parabole en disant que la vérité de la parabole n'est pas à chercher dans les termes figuratifs, mais dans le sens figuré. » Par exemple, « si les premiers chapîtres de la Genèse ne sont pas rigoureusement historiques, c'est qu'ils n'ont pas été inspirés pour contenir une histoire exacte, mais ils ont été inspirés pour être ce qu'ils sont. S'il est vrai que le cadre de certains récits ait été fourni à l'écrivain sacré par d'anciennes légendes venues de la Chaldée, et que ces légendes ne présentent pas un caractère historique, c'est que la mise en scène de la narration scripturaire est destinée seulement à faire valoir l'idée fondamentale, qu'elle revêt d'une forme sensible en rapport avec l'état d'esprit de l'auteur humain et de ses contemporains. » Les choses étant ainsi envisagées, pourquoi chercher un accord positif de la Bible avec les données des sciences historiques, davantage qu'avec les données des sciences naturelles? La vérité absolue de la Bible est dans son enseignement religieux; mais, en histoire, comme en astronomie ou en physiologie, la Bible ne doit avoir qu'une vérité relative, celle du temps et du lieu où elle a été composée. « Toutes les défectuosités qui nous frappent dans l'Écriture, dit M. Loisy, et qui résultent soit des opinions courantes de l'antiquité en matière de cosmologie et de sciences naturelles, soit du manque d'informations historiques sur les temps primitifs ou trop anciens, soit des procédés de composition usités dans le milieu où les Livres Saints ont été écrits, soit enfin du caractère plus simple et plus rudimentaire des croyances religieuses dans les âges très reculés... contribuaient à rendre la Bible vraie pour le temps où elle a paru. Cette vérité purement relative ne porte aucun préjudice à la valeur absolue des principes qui sont à la base de l'enseignement biblique. » Au fond, « les auteurs bibliques ne se sont pas trompés dans les endroits où nous les prenons en défaut, parce qu'ils n'ont pas eu l'intention formelle d'enseigner comme vrai en soi ce que nous trouvons erroné. » A. Loisy, *Études bibliques,* Paris, 1901, p. 28, 54 sq., 70.

b) Le P. Durand. — C'est une théorie à peu près analogue, semble-t-il, qu'exposait le P. Durand, dans son article sur l'*Autorité de la Bible en histoire,* dans la *Revue du Clergé français,* 1er décembre 1902, p. 7 sq. Selon lui, « la Bible est un code religieux et moral, bien plus qu'un livre d'hsitoire. » « L'histoire biblique a été écrite *ad docendum,* en vue d'une leçon à donner, d'une morale à tirer. » L'objet principal de l'inspiration comprend les vérités religieuses et morales : elles ont été consignées pour elles-mêmes. « Tout le reste, y compris l'histoire, constitue l'objet secondaire, qui n'a été accueilli qu'en vue de l'objet principal. » Dès lors, en écrivant l'histoire, les auteurs inspirés ont èté réduits aux moyens ordinaires d'information, et le secours d'en haut ne s'est pas occupé de leur faire écrire la vérité en ces matières d'ordre secondaire et accessoire. — « Que restera-t-il de certain dans l'histoire de nos origines?... Il restera tout d'abord l'objet principal des Écritures, qui est la raison même de leur inspiration. Il restera encore intacte la substance de l'histoire biblique. Quant à l'exactitude rigoureuse des détails, nous n'avons pas plus à la nier en général, qu'à la supposer *a priori,* comme si elle était une conséquence nécessaire de l'inspiration. Dans chaque cas particulier, la question à se poser est celle-ci : Avons-nous des motifs suffisants de croire que l'historien inspiré a voulu étendre jusqu'à ces limites extrêmes l'autorité de son témoignage certain? »

c) Le P. Bonaccorsi et le P. Zanecchia. — Les idées du P. Durand ont été approuvées par le P. Bonaccorsi, dans un article des *Studi religiosi,* juillet-août 1902 p. 281-332, sur *La veracità storica dell' Esateuco* reproduit dans ses *Questione bibliche,* Bologne, 1904. « S'il appartient à la théologie d'affirmer la *pleine vérité* de la Sainte Écriture, parce que Dieu lui-même est auteur de *toute* l'Écriture, d'autre part, il appartient à la critique de déterminer dans chaque livre en particulier *l'espèce* de cette vérité; celle-ci dépend du genre littéraire adopté. » Or, on peut supposer un genre littéraire qui ne sera ni de l'histoire proprement dite, ni de la légende ou du roman pur et simple, mais quelque chose de mixte, une sorte d'histoire légendaire, comme on la trouve chez tous les peuples anciens. Ce genre littéraire peut figurer dans la Bible au même titre que les autres, et il y figure de fait. Pour l'historien biblique, en effet, comme pour tous les historiens de l'antique Orient, l'histoire était un *art* plus qu'une science, une *peinture* plus qu'une photographie. « Raconter les choses comme elles avaient été transmises par tradition du père au fils dans les longs récits du soir, ou peut-être comme elles se trouvaient narrées dans quelque livre, le premier venu, voilà tout l'idéal de l'historien oriental; cet écrivain ne sentait pas le besoin de recherches ultérieures, ni d'examen critique. » D'ailleurs, « les écrivains sacrés n'ont pas écrit pour la satisfaction de la curiosité scientifique des lecteurs, mais pour leur *édification* et leur *instruction religieuse.* L'histoire avait à leurs yeux de l'importance pour autant qu'elle pouvait contribuer à ce but, et c'est cette intention qui a guidé la composition des *livres* dits *historiques.* » — S'il en est ainsi, la vérité historique d'un fait quelconque ne peut se déduire formellement de ce que ce fait est raconté dans la Bible; elle devra être prouvée par d'autres considérations, soit *exégétiques,* s'il y a dans le texte des indices suffisants que l'auteur a l'intention d'affirmer en son propre nom, soit *critico-historiques,* comme l'âge et la nature des documents employés, la comparaison avec d'autres faits historiques certains,

soit *dogmatiques :* ainsi, le dogme du péché originel nous garantit que la chute du premier homme, décrite dans la Genèse, est, sinon dans les circonstances, du moins dans la substance, un fait historique. Cf. *Revue biblique*, juillet, 1903, p. 475 sq. — Ce sont des idées fort semblables qu'expose le P. Zanecchia, *Scriptor sacer sub divina inspiratione juxta sententiam cardinalis Franzelin,* Rome, 1903, p. 88 sq.

B) *Sentiment catholique plus général.* — Cependant la plupart des écrivains catholiques trouvent ces principes sujets à caution et leurs applications excessives. — Il est très vrai qu'il y a diversité de genres littéraires dans la Bible, et que certains genres d'apparence historique ne comportent pas néanmoins la vérité habituelle de l'histoire. C'est ainsi qu'on s'accorde à reconnaître une certaine part d'idéalisme dans le premier chapitre de la Genèse, un cadre et une ornementation poétiques dans le livre de Job, une fiction littéraire dans le livre de la Sagesse, de simples paraboles dans les récits du bon Samaritain, de Lazare et du mauvais riche. Le P. Prat dit très bien : « Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible, mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré, et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut enseigner. La portée et l'étendue des affirmations d'un auteur nous sont connues par son genre littéraire et les lois qui régissent le langage humain. » *Les historiens inspirés et leurs sources*, dans les *Études* du 20 février 1901, p. 485. Et encore : « Il peut y avoir autant et plus de vérité morale et religieuse dans un récit fictif que dans une histoire réelle. » *Progrès et tradition en exégèse,* dans les *Études* du 5 décembre 1902, p. 628. Cf. P. Lagrange, *La méthode historique,* 3e édit., Paris, 1904, p. 93. — Mais, si l'on posait en principe qu'il n'y a plus à chercher de l'histoire dans aucun de nos Livres Saints, fût-ce dans les livres dits historiques, des Juges ou des Rois, si l'histoire n'était plus à considérer pour elle-même, mais seulement pour l'enseignement moral ou religieux auquel elle contribue, il semble qu'il n'y aurait plus alors qu'un seul genre littéraire dans la Bible : le genre parabolique ou didactique, dans lequel la forme historique ne serait rien, la leçon à faire valoir serait tout. Cette conséquence est d'ailleurs expressément rejetée par les savants religieux nommés dans le paragraphe précédent; ils gardent intacte toute la substance de l'histoire biblique.

Que si l'on continue de distinguer les livres historiques des livres paraboliques proprement dits, mais en posant en principe que dans ces livres la réalité de l'histoire se trouve mêlée à la légende, peut-on vraiment penser que ce mélange d'histoire et de légende constitue un *genre littéraire* spécial? Pour le prétendre, il faudrait pouvoir affirmer *a priori* que l'auteur a voulu positivement cette forme d'histoire, qu'il a entendu simplement reproduire ce qu'il trouvait dans les vieux documents, ce que l'on avait coutume de raconter de père en fils, sans rien affirmer lui-même sur la vérité des choses. Or peut-on apprécier ainsi les intentions des écrivains sacrés? On dit bien que la Bible a un but religieux et moral : cela est vrai; mais n'a-t-elle pas aussi, dans l'ordre religieux et moral, un but historique? L'inspiration n'a-t-elle pas eu en vue d'instruire l'humanité, sur ses origines, sur l'histoire du peuple de Dieu, comme sur la vie de Jésus-Christ et les origines de l'Église? Et si l'on accorde ce but historique de la Bible, pour ce qui est de l'économie fondamentale, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, en particulier pour la substance des faits qui supportent le dogme, tel que celui de la chute du premier homme, n'est-il pas vrai aussi que la vérité du fond est grandement intéressée à la vérité des détails, et que le droit de la Bible à notre croyance sur les points de doctrine qui touchent à la région des faits est fortement engagé dans la question de sa vérité générale en matière d'histoire?

Aussi les auteurs catholiques, tout en admettant qu'un historien sacré pourrait avoir utilisé des documents sans valeur, s'il n'en garantit point l'exactitude, ou que des livres ou parties de livres inspirés pourraient n'avoir qu'une valeur didactique, sous les apparences de l'histoire, admettent-ils généralement que l'historicité des faits bibliques doit être reconnue en principe, tant qu'on n'a pas de preuves véritables du caractère non historique de l'écrit en question. Cela paraît conforme aux décisions récentes de la Commission pontificale pour les Études bibliques. — On demandait s'il était permis à un exégète catholique, pour résoudre les difficultés qui se présentent en certains passages de l'Écriture, d'affirmer que dans ces endroits il y avait une citation implicite de quelque document profane, dont l'auteur inspiré n'entendait nullement faire siennes toutes les assertions. Le 13 février 1905, la Commission a répondu : « Négativement, excepté le cas où, le sentiment et le jugement de l'Église étant réservés, il serait prouvé par des arguments solides : 1° que l'hagiographe cite véritablement des paroles ou des documents d'autrui; et 2° qu'il ne les approuve ni ne les fait siens, de telle sorte qu'on peut estimer à bon droit qu'il ne parle pas en son propre nom. » Cf. *Revue bibl.*, avril 1905, p. 161. — On a demandé également si l'on pouvait admettre, comme un principe de saine exégèse, que des Livres Saints, tenus pour historiques, peuvent, en tout ou en partie, ne pas raconter une histoire proprement dite, mais avoir simplement les apparences de l'histoire pour signifier tout autre chose que ce que marque le sens littéral. Le 22 juin 1905, la Commission a répondu : « Négativement, excepté le cas — qu'il ne faut point admettre facilement ni à la légère — où, le sentiment de l'Église ne s'y opposant pas et son jugement étant réservé, il est prouvé par des arguments solides que l'hagiographe a voulu, non raconter une histoire véritable et proprement dite, mais, sous l'apparence et sous la forme de l'histoire, proposer une parabole, une allégorie, ou quelque leçon étrangère au sens proprement littéral ou historique des mots. » Cf. *Revue bibl.*, juillet 1905, p. 321.

On comprend que, suivant la position prise vis-à-vis des questions de principe que nous venons d'exposer, diverses soient les opinions des critiques catholiques sur la façon d'apprécier l'historicité des livres ou passages de l'Écriture, sur la part à y faire à ce que les hétérodoxes qualifient volontiers de *mythe,* à ce que les catholiques préfèrent appeler genre *parabolique,* genre *midraschique,* ou *histoire légendaire.* Nous nous contenterons d'exposer l'attitude des écrivains catholiques relativement aux divers essais d'interprétation mythique, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament. Nous y joindrons quelques appréciations critiques sur les points principaux; et, pour une critique plus complète, on voudra bien se reporter aux articles spéciaux du *Dictionnaire.*

I. A PROPOS DE L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Les premiers chapitres de la Genèse.*

A) *Opinion de M. Loisy.* — En rendant compte de l'ouvrage de Ryle, dans l'*Enseignement biblique,* janv.-févr. 1893, art. sur *Les onze premiers chapitres de la Genèse,* reproduit dans les *Études bibliques,* 1901, p. 61 sq., M. Loisy écrivait : « Il y a, touchant l'explication des premiers chapitres de la Genèse, une opinion qui nous paraît à peu près certaine, et une hypothèse que nous croyons très vraisemblable. Notre opinion est que les premiers chapitres de la Genèse ne contiennent pas une histoire des origines du monde et de l'humanité, mais plutôt la philosophie religieuse de cette histoire, bien qu'il y ait dans ces chapitres certains souvenirs traditionnels ayant une signification historique; notre hypothèse est que le cadre dans lequel cette philosophie

religieuse nous est présentée a été fourni en partie par la tradition chaldéenne. » *Etudes bibl.*, p. 70. — Dans son ouvrage sur *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, le même critique suppose la non-historicité de ces premiers chapitres et s'explique plus complètement sur leur rapport avec la mythologie chaldéenne. « Ce que révèle, dit-il, à l'observateur sans parti pris la comparaison des mythes chaldéens avec les premières pages de la Bible est précisément l'origine vraisemblable de certains récits ou de certains éléments de récits, envisagés dans leur structure extérieure et par leur côté descriptif; et c'est aussi la puissante originalité de l'esprit religieux d'Israël, qui a su tirer des vieilles légendes mythologiques de la Chaldée un enseignement moral, en les adaptant à la croyance monothéiste. » Cependant, « le rapport des deux traditions, chaldéenne et israélite, est moins simple qu'on ne l'avait cru d'abord, lorsqu'on se représentait les légendes bibliques comme dérivées tout entières et immédiatement de la littérature religieuse des Chaldéens. Il ne saurait plus être question de prendre en bloc les onze ou douze premiers chapitres de la Genèse et d'y retrouver comme une réduction monothéiste des mythes babyloniens actuellement connus. » « Les récits bibliques ne sont pas de simples décalques, exécutés à un moment donné, sur des traditions ou des textes babyloniens; et, quoique les légendes chaldéennes aient fourni en grande partie la matière des légendes bibliques, un long travail d'assimilation et de transformation, beaucoup de temps, probablement aussi des intermédiaires, c'est-à-dire les traditions phénicienne et araméenne, se placent un peu partout entre les mythes chaldéens et la Bible. » « Les deux traditions, nonobstant la dépendance incontestable de la plus récente à l'égard de la plus ancienne, ont eu chacune leur évolution originale. » P. VI-X.

C'est en somme la thèse formulée par MM. Gunkel et Zimmern. — A la suite de ces critiques, M. Loisy regarde le récit biblique de la création comme une adaptation à la religion monothéiste d'Israël du mythe babylonien de Mardouk, dieu du soleil, luttant contre Tiâmat, monstre du chaos; et lui aussi voit au fond du mythe babylonien, et par conséquent du récit biblique, un mythe naturel, basé sur les phénomènes qui accompagnent chaque jour le retour de la lumière et chaque année le retour du printemps; ces phénomènes auraient été interprétés en aventures divines et transportés à l'origine des choses, comme si la création n'avait été qu'un premier lever du soleil et un premier éveil de la nature. P. XII sq.; 83 sq.

De même, le récit biblique du déluge n'est qu'une adaptation monothéiste du déluge babylonien; le déluge babylonien lui-même est un « vieux mythe de la nature », p. XII, ayant sans doute pour point de départ « l'inondation annuelle de la basse Chaldée par la crue de l'Euphrate, avec le souvenir d'une ou plusieurs catastrophes occasionnées par cette inondation dans les temps primitifs; le tout s'est mêlé et grossi dans la perspective du passé lointain, et le mythe du déluge a été formé, mythe chaldéen, que la tradition biblique doit à la tradition chaldéenne ». P. 170.

Quant au récit biblique de la chute, dans l'état présent de la science assyriologique, rien ne prouve, dit M. Loisy, qu'il soit une forme purifiée d'un mythe sur l'origine de l'homme qui avait cours parmi les peuples sémitiques; c'est un récit analogue pour la forme à certains mythes chaldéens et qui s'en distingue essentiellement par les idées morales qu'il fait valoir. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, p. 540.

B) Opinion du P. Lagrange. — Le P. Lagrange renonce, de son côté, à voir dans les premières pages de la Genèse une histoire proprement dite. —Dans l'histoire biblique de la création, dit-il, *Revue biblique*, juil. 1896, art. *Hexaméron*, « il y a un enseignement littéral, c'est la création de toutes choses; un cadre rationnel, c'est l'ordre des œuvres; une allégorie, c'est la durée des jours. » P. 396. « Quelle est l'origine première du récit, révélation ou invention humaine? » « Nous sommes obligés d'admettre l'origine divine de l'enseignement » théologique, « parce qu'il a vraiment un caractère surnaturel. » P. 403. Mais le cadre littéraire doit être attribué à l'invention humaine. « La cosmogonie mosaïque est unique dans son enseignement, parce qu'il vient de Dieu; elle ressemble dans son cadre aux autres cosmogonies sémitiques, parce que ce cadre est le fruit du génie sémite. » L'auteur sacré a « emprunté quelque chose à une explication populaire ou poétique de la création »; le récit a une « origine humaine, divinisée par l'inspiration ». P. 405, 406.

De même faut-il distinguer, dans l'histoire du paradis terrestre, « d'un côté, l'enseignement, de l'autre, le voile qui le recouvre; comme base de l'enseignement, des faits certains, mais représentés d'une manière figurée. » *Revue bibl.*, juillet 1897, art. *L'innocence et le péché*, p. 368. « L'Église ne nous dit pas si les circonstances du récit doivent être prises à la lettre, et aucune doctrine théologique importante n'est fondée sur la réalité historique de ces faits : que la femme a été formée d'une côte de l'homme, ou que le serpent a parlé. » En réalité, l'auteur inspiré a transmis l'histoire de la chute, connue par révélation divine, telle qu'elle se racontait dans la tradition populaire, avec ses détails pittoresques, où lui-même n'a dû voir que de pures métaphores. « Il nous a paru certain qu'il prétendait enseigner une histoire vraie; mais il se montrait trop pénétrant et trop profond pour ne pas comprendre ce qu'elle avait d'étrange dans les détails, et il nous mettait lui-même sur la voie de l'interprétation symbolique. » « Si une histoire vraie, connue par révélation, a pris dans une nation une forme populaire, un homme de génie ne pourra-t-il la revêtir de ces circonstances pittoresques qui figureront dans son récit comme une métaphore ou un symbole? De ce que de son temps la majorité les prenait à la lettre, il ne s'ensuit pas qu'il l'ait entendu ainsi. » P. 378.

D'après le même écrivain, il faut voir dans l'épisode du déluge, avec la grande majorité des anthropologistes, non la simple traduction en histoire d'un phénomène astronomique, mais « un souvenir plus ou moins altéré d'inondations véritables ». « Le caractère général de la légende biblique indique plutôt une inondation réelle, dont l'interprétation religieuse dépasse d'ailleurs de beaucoup l'importance historique. » *La méthode historique*, p. 214. — De même, l'épisode de Babel est une légende ayant un certain fondement dans la réalité . « La tour de Babel n'est point une pure imagination. L'auteur biblique avait sûrement en vue ce temple gigantesque de Borsippa, demeuré inachevé, et que Nabuchodonosor se fit gloire de conduire à son couronnement. » *Ibid.* — L'épisode de la femme de Lot changée en statue de sel doit appartenir à « l'histoire primitive légendaire ». « L'auteur ne croyait sans doute pas à la réalité du fait. » Mais « la ruine de Sodome et de Gomorrhe ne doit pas sans plus être reléguée au rang des mythes purs ». P. 207, 214.

D'autre part, au sentiment du P. Lagrange, il est probable que cette histoire biblique primitive a gardé dans certains cas la trace des influences babyloniennes. — « S'il est, dit-il, dans la Bible, une page qui ressemble littéralement à une page babylonienne, c'est l'épisode du déluge. » *Ibid.*, p. 200. « Que résulterait-il de fâcheux s'il était prouvé que le peuple hébreu ou qu'Abraham, le grand ancêtre et le dépositaire de la tradition religieuse, n'a connu le déluge que d'après la tradition de Babylone? » *Revue bibl.*, avril 1905, p. 301. — La cosmogonie mosaïque ressemble dans son cadre aux autres cosmogonies sémitiques : or, « le récit babylonien paraît

bien l'ancêtre des autres. » « Le poème chaldéen est tellement complet, tellement original, qu'il a le cachet d'une œuvre personnelle, qui aura donné désormais aux idées populaires une forme déterminée. Les Hébreux ont pu s'en inspirer, non par imitation littéraire directe, mais par influence ambiante. » *Ibid.*, juil. 1896, p. 406. — Enfin, si « on ne peut conclure à une dépendance littéraire entre le récit de la Genèse » relativement au paradis terrestre « et des récits à nous connus », cependant « on se meut, dans le monde sémitique, dans le même cercle de symboles, séjour délicieux des dieux, arbres sacrés de la vie ou de la science, pouvoir merveilleux du serpent ». *Ibid.*, juil. 1897, p. 377.

Récemment le même critique résumait ainsi sa pensée sur ce point : « Entre l'hypothèse absolument gratuite de traditions qui se seraient conservées dans leur pureté primitive en dehors de toute situation historique connue, pour être recueillies par un peuple qui n'existait pas encore, et l'hypothèse, gratuite aussi, de l'emprunt par les Israélites de traditions toutes faites avec leur polythéisme et leur mythologie, il y a, pensons-nous, un moyen terme. On peut supposer une tribu, placée sous la sphère d'influence de la civilisation babylonienne, mais ayant conservé des notions plus pures sur la divinité, qui se serait informée des théories savantes de la grande Babylone sur l'origine des choses. Selon l'usage antique, cette science était moulée dans des poèmes mythologiques, mais les théorèmes n'en avaient pas moins leur valeur propre, par exemple le chaos primordial aqueux, et pouvaient être mis en œuvre par des idées religieuses différentes de celles des Babyloniens. C'est là, peut-être, que gît la conciliation entre les biblistes catholiques et les assyriologues. » *Ibid.*, avril 1905, p. 302.

Faudra-t-il donc admettre des mythes dans la Bible? « Si par mythe, dit le P. Lagrange, on entend une théorie affirmée et fausse sur l'origine des choses, le mythe ne peut se trouver dans la Bible; si par mythe on entend une manière familière et populaire, métaphorique si l'on veut, de dire des choses vraies, le mythe pourra figurer dans la Bible; quelques-uns lui donneront le nom d'allégorie. » *Ibid.*, juil. 1896, p. 393. Plus récemment, le R. P. a repoussé résolument l'appellation, la réservant à la mythologie polythéiste et lui substituant celle d'histoire allégorisée ou d'histoire légendaire. « Y aurait-il des mythes dans la Bible? se demande-t-il. L'opinion commune se soulève à cette pensée et ne veut pas entendre prononcer le mot. Quelques auteurs catholiques, de jour en jour plus nombreux, demandent à distinguer. Naturellement ils ne tiennent pas au mot, si le mot fait de la peine. Mais ils le trouvent commode pour exprimer la ressemblance, du moins extérieure, entre les mythes et l'histoire primitive. Seulement, ont-ils soin d'ajouter, les éléments mythologiques qu'on trouve dans la Bible sont soigneusement « dépouillés « de leur couleur polythéiste, ils servent seulement à re« vêtir de hautes pensées religieuses » (dom Hildebrand Höpfl, bénédictin, *Die höhere Bibelkritik*, Paderborn, 1902, p. 63)... Je pense, pour ma part, qu'il vaut mieux écarter définitivement le mot, parce que l'usage attache au mot mythe l'idée d'une religion fausse et même puérile. » « Comme le mythe dans l'opinion commune signifie l'histoire des dieux, nous disons qu'il n'y a pas de mythes dans la Bible. » *La méthode historique*, p. 200, 206. « Mais du mythe à l'histoire proprement dite il y a loin. » « Entre le mythe, qui est l'histoire des choses considérées comme des personnes et ensuite comme des dieux, et l'histoire proprement dite, il y a l'histoire primitive légendaire. » *Ibid.*, p. 185, 208.

C) *Sentiment catholique plus général.* — a) *Caractère historique des récits.* — Cependant la plupart des savants catholiques, non seulement repoussent le nom de mythes appliqué aux premiers récits de la Genèse, mais encore reconnaissent à l'ensemble de ces récits un caractère proprement historique, se contentant d'admettre une part d'idéalisme dans la description de la création du monde et de discuter le caractère métaphorique de tel ou tel trait des autres récits. — A leur sens, la cosmogonie mosaïque correspond d'une manière étonnante, dans ses grandes lignes, à ce qu'ont révélé les sciences naturelles. L'astronomie a fixé une origine à notre planète; la géologie a retracé l'histoire de notre globe, constatant dans ses terrains les apparitions successives des végétaux, des animaux, et enfin de l'homme : n'est-il pas précisément remarquable que l'écrivain monothéiste, au lieu de montrer Dieu créant d'un seul coup de sa puissance l'univers et tous ses êtres, le fasse procéder par créations distinctes, graduées et progressives, qui d'une façon large s'harmonisent bien avec les conceptions actuelles sur l'origine du monde. — De même, la science anthropologique la plus sûre requiert une intervention spéciale du Créateur pour la formation de l'homme et celle de la femme; la théologie, et on pourrait presque dire la philosophie, nous enseignent le dogme de la déchéance originelle; l'histoire semble témoigner d'un cataclysme primitif exceptionnel, dont le souvenir figure parmi les traditions les plus répandues des peuples anciens : il nous faut donc admettre les faits relatés aux premiers chapitres de la Genèse, au moins dans leur substance. — Dans ces conditions, ne vaut-il pas mieux les prendre tels qu'ils nous sont présentés en ces pages si pénétrées de sens moral et religieux, sauf à y faire la part habituelle, mais seulement habituelle, de l'image et de la métaphore? Ce que ces récits contiennent de détails extraordinaires — qu'Ève ait été formée d'une côte du premier homme, que le démon se soit caché sous la forme d'un serpent, que la chute ait eu lieu par le fruit défendu, que Dieu se soit entretenu familièrement avec Adam au paradis terrestre ou avec Noé au moment du déluge — cela même ne peut-il se concevoir comme croyable, si nous nous dépouillons de nos habitudes modernes de penser, en ces âges primitifs, où Dieu a pu en quelque sorte s'adapter aux conditions originelles et naïves de l'humanité en son enfance? Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1904, t. III, p. 254 sq.; t. IV, p. 139 sq.; *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, n. 285-286, p. 549-554; J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 2e édit., Paris, 1898, t. I, p. 39 sq.

b) *Rapport avec les mythes babyloniens.* — Pour ce qui est du rapport des récits génésiaques avec les mythes de Babylone, la plupart des écrivains catholiques raisonnent ainsi : C'est un fait, admis par M. Loisy comme par MM. Gunkel et Zimmern, que les récits bibliques ne dérivent pas directement des mythes babyloniens actuellement connus. C'est un autre fait, également admis de tous les critiques, que nos récits sont incomparablement plus simples, plus sobres, plus dignes, que tous les récits analogues auxquels on a pu les comparer, qu'ils les dépassent infiniment pour la portée morale et le sens religieux. Dans ces conditions, peut-on encore faire dépendre les récits bibliques des mythes babyloniens, même moyennant un long travail d'assimilation et de transformation? Il paraît bien peu vraisemblable que la tradition israélite, en admettant même toutes sortes d'intermédiaires, ait pu, en fin de compte, transformer des mythes polythéistes, aussi grossiers que les mythes babyloniens du déluge et de la création, en des récits aussi purs, aussi hautement religieux, que les récits génésiaques.

M. Zimmern croit voir à la base de la cosmogonie chaldéenne, et par conséquent de la cosmogonie biblique, une transposition mythique de phénomènes naturels, propres au pays de Babylone. Mais, son hypothèse est fort sujette à caution. — D'une part, le triomphe de Mardouk sur Tiâmat ne paraît pas pouvoir se

rapporter à la lutte du soleil matinal contre les ombres de la nuit : Tiâmat ne représente en aucune façon les ténèbres, c'est simplement la personnification de la mer; comme telle, elle reçoit même le nom de brillante. Le combat mythologique ne peut davantage, semble-t-il, se rapporter à la lutte du soleil printanier contre les inondations hivernales : ces inondations, venant des pluies, pouvaient-elles être regardées comme un envahissement de la mer, et leur disparition être représentée par une victoire de Mardouk sur Tiâmat? L'idée qui est très clairement au fond du poème chaldéen, c'est le triomphe d'une force intelligente sur une force désordonnée, le triomphe du dieu de l'ordre et de l'harmonie cosmiques sur les éléments indomptés et tumultueux. Cf. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p 378. — D'autre part, il est précisément très remarquable que cette idée fondamentale du mythe babylonien, à savoir le combat entre Mardouk et Tiâmat, est totalement absente du récit biblique, où « le Créateur est maître dès le commencement ». Loisy, *Les mythes babyl.*, p. XIII.

M. Zimmern a prétendu rapporter aux mêmes phénomènes le récit du déluge. Cette hypothèse n'est pas moins invraisemblable. Comment croire que deux récits, aussi distincts que celui de la création et celui du déluge, traduisent un seul et même mythe naturel? Il paraît d'ailleurs impossible que l'histoire du déluge ait pour unique base un phénomène de la nature, habituel et constant. M. Loisy est d'accord avec la presque unanimité des anthropologistes lorsqu'il rattache cette histoire à un cataclysme exceptionnel. Rien donc n'oblige à mettre nos récits génésiaques en rapport nécessaire avec Babylone. — Ne pourrait-on pas aussi vraisemblablement, sinon plus vraisemblablement, faire l'hypothèse que les récits babyloniens dépendraient eux-mêmes d'une tradition primitive, étroitement apparentée à la tradition israélite, dont ils ne seraient en quelque sorte qu'un dérivé, altéré et déformé au cours des âges, sous l'influence du polythéisme? C'est ainsi que la description de la lutte entre Mardouk et Tiâmat semble appartenir à un second stade de la pensée sémitique; on dirait bien la complication d'une pensée primitive, plus sobre et plus saine, telle que celle qui se trouve au fond du récit génésiaque. Le plus simple a dû venir avant le plus complexe; la prose, avant la poésie. Le nom même de *tiâmat*, qui est évidemment à rapprocher du mot hébreu *ṭehôm*, n'a-t-il pas dû désigner la mer, au sens matériel, avant de devenir la mer poétisée et personnifiée? L'assyrien *tiamat* ou *tiḥamti* est employé comme nom commun, pour signifier la mer ou l'océan, aussi bien que l'hébreu *ṭehôm*; et l'on peut croire que la racine première de ces expressions renferme l'idée d'agitation des eaux, de tumulte des flots, se rattachant ainsi au phénomène naturel qui a dû frapper en premier lieu les humains. Comp. *tehôm* avec *yam*, la mer, et *hoûm*, *hâmâh*, *hâmam*, etc., être agité. De même, l'assyrien *bahu* a-t-il dû, comme l'hébreu *bôhû*, désigner le chaos, avant de devenir *Bahu*, la déesse du chaos. — M. Vigouroux résume ainsi sa pensée, touchant le récit de la création : « L'écrivain israélite et les écrivains mésopotamiens nous ont transmis une même tradition, qui a été commune à l'origine, mais qui a pris des couleurs diverses en passant par des canaux différents. » « Les traditions bibliques sont plus pures, plus rapprochées de la source que les traditions chaldéennes. » « Ces dernières, qui ne nous sont parvenues que couvertes d'une épaisse couche de rouille mythologique, ont été altérées et défigurées par la suite des temps. » *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 237. — Et à propos de l'histoire du déluge : Le récit de Moïse « est-il une simple épuration de la tradition chaldéenne, ou bien est-ce la tradition antique conservée dans toute la fleur de son intégrité, par la race d'Abraham? Nous ne saurions le dire, mais nous pouvons l'affirmer sans crainte de nous tromper, si c'est une épuration, ce n'est pas une épuration humaine ». « Quiconque étudiera sérieusement ces deux relations antiques du déluge, si semblables par le côté pour ainsi dire matériel, aussi éloignées l'une de l'autre que le ciel l'est de la terre par le coté dogmatique et théologique, ne pourra s'empêcher de s'écrier, saisi d'admiration devant les pages de la Sainte Écriture : le doigt de Dieu est là. » *Ibid.*, p. 332.

2° *Histoire des patriarches*. — *a*) *Le mythe astral*. — En passant à la suite de l'histoire biblique, nous avons vu l'histoire des patriarches et, en partie, celle des Juges et des Rois, expliquée par le mythe astral. Bien aventureuse est cette interprétation. — La mythologie chaldéenne a-t-elle une origine purement astronomique, comme le prétend Winckler? C'est une première question qui est loin d'être élucidée. Ce qui est encore plus hypothétique, c'est que toutes les mythologies se rattachent originellement à celle de Babylone : une telle conclusion ne peut se tirer de rapprochements isolés et souvent incertains. Cf. K. Budde, *Das Alte Testament und die Ausgrabungen*, Giessen, 1903; E. König, *Altorientalische Weltanschauung und das A. T.*, Berlin, 1904. — Pour ce qui est de l'histoire d'Israël, on n'arrive à la réduire à la mythologique astrale de Babylone que moyennant une exégèse extrêmement arbitraire, subjective, et parfois ridicule. Les textes sont traités avec beaucoup de désinvolture; on torture les noms propres, les nombres, les données géographiques, pour les faire accorder avec le système préconçu; on relève les indices les plus vagues, on opère les rapprochements les plus forcés, les combinaisons les plus fantaisistes; ce qui gêne par trop est purement et simplement éliminé. Le père d'Abraham a pour nom *Téraḥ* (Tharé) : on le change en *Yéraḥ*, pour obtenir « la Lune ». Le jeune Benjamin reçoit trois cents pièces d'argent et cinq habits d'honneur : ce sont les trente jours du mois et les cinq jours épagomènes. Le nom de Saül (*Ša'ûl*) signifie « le demandé », on l'interprète « le consulté », et aussitôt l'on y trouve Sin, le dieu-lune, oracle des Chaldéens; la ville près de laquelle il meurt est *Betše'ân*, « la maison de repos, » on la change en Betsin, et l'on obtient « la maison de Sin »; la lance dont le roi d'Israël menace David ne peut être que le javelot, insigne du dieu-lune; et l'on n'a pas de peine à trouver dans son humeur noire et sa décapitation finale un symbole de l'assombrissement progressif et enfin de la disparition du disque lunaire! A ce jeu d'esprit on réussit toujours, avec un peu de perspicacité et beaucoup d'imagination. — Cheyne lui-même, tout en disant qu' « on pourrait admettre quelques menus éléments mythologiques en certains récits bibliques », déclare que « les arguments de Winckler paraîtront à beaucoup d'esprits trop laborieusement cherchés pour être convaincants ». Art. *Jacob*, § 8, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 2312. — De son côté, M. Jeremias, qui consent à trouver un certain rapport entre les douze fils de Jacob et les douze signes du zodiaque, avoue néanmoins que le nombre pourrait être historique, car, fait-il observer, l'empereur Guillaume, lui aussi, a sept enfants, six fils et une fille, or l'on pourrait bien y voir les sept planètes, y compris Vénus. N'est-ce pas en suivant les mêmes procédés que des écrivains ont fort gravement prétendu trouver dans chacun des contes populaires, recueillis par La Fontaine ou Perrault, un petit drame cosmique, ayant pour acteurs le soleil et l'aurore, la nuit, l'hiver, l'ouragan? — D'après A. de Gubernatis, *Storia delle novelline popolari*, Milan, 1883, p. 83, il faut voir dans la Laitière et le Pot au lait « l'aurore qui rit, danse et célèbre ses noces avec le soleil, brisant, comme on brise en pareille occasion la vieille vaisselle de la maison, le pot qu'elle porte sur la tête et dans lequel est contenu le lait que l'aube matinale verse et répand sur la terre ».

— A. Lefèvre, *Des Contes de Perrault, avec deux essais*, Paris, 1882, p. LX sq., interprète ainsi le petit Chaperon rouge : « Ce chaperon ou coiffure rouge, c'est le carmin de l'aube. Cette petite qui porte un gâteau, c'est l'aurore, que les Grecs nommaient la messagère, *angelieia.* Ce gâteau et ce pot de beurre, ce sont peut-être les pains sacrés, *adorea liba,* et le beurre clarifié du sacrifice. La mère grand', c'est la personnification des vieilles aurores que chaque jeune aurore va rejoindre. Le loup astucieux à la plaisanterie féroce, c'est, ou bien le soleil dévorant et amoureux, ou bien le nuage et la nuit. » Dans Peau d'Ane, « la belle jeune fille, c'est l'aurore ou la lumière. » « La peau d'âne, c'est la brume du matin, ou bien encore l'épaisseur du nuage où le soleil enfermé se révèle par des rayons intermittents. » Quant au petit Poucet, c'est « un dieu aryen conducteur et voleur des bœufs célestes, qu'il faut assimiler à l'Hermès enfant des hymnes homériques ». « Les bottes sont la vélocité de la lumière. » « La forêt, c'est la nuit ou le nuage; la lumière entrevue du haut de l'arbre, c'est l'aube lointaine. Les cailloux et la mie de pain, ce sont les étoiles, la voie lactée. » « L'ogre paraît bien être ici le soleil dévorant. »

B) Le mythe ethnographique. — a) Opinion de divers critiques catholiques. — A côté du mythe astral, on a proposé le mythe ethnographique. Pour prétendre que les personnages qui figurent dans l'histoire patriarcale sont en réalité des personnifications de tribus, il faudrait supposer que les termes du récit biblique ne doivent pas être pris au sens propre, mais dans un sens figuré. C'est une hypothèse que certains auteurs catholiques ont admise en partie. Les patriarches, au moins à partir d'Abraham, auraient réellement existé, mais la tradition qui les concerne aurait été influencée par l'histoire postérieure des tribus. « Il n'est nullement impossible, dit M. Loisy, qu'Abraham ait existé, mais... la plupart des traits de sa légende varient selon les sources, ne conviennent pas à un individu, sont des symboles ethnographiques ou religieux. » *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1900, p. 543. A propos d'Ismaël : « Les destinées de la nation ou de la tribu, dit-il, se reflètent parfois dans l'histoire du héros éponyme. » « Le sort de ces tribus (arabes), constamment repoussées du territoire palestinien vers le désert, est figuré dans l'expulsion d'Agar et d'Ismaël. Les récits de J et de E sont l'expression populaire, d'une réalité historique. Le sens ethnique des mots prime dans ces récits le sens individuel. » *Ibid.*, p. 269. De même, « Jacob est le type d'un peuple. » Ses bénédictions « ont des tribus pour objet, non des personnes; les conditions historiques et géographiques qui s'y reflètent sont celles du temps des Juges, de Samuel, de David; c'est alors qu'elles ont reçu leur forme poétique actuelle. Est-il bien nécessaire d'admettre qu'elles se fondent sur une tradition remontant jusqu'au patriarche lui-même »? *Ibid.*, p. 543. — De son côté, le P. Bonaccorsi, *art. cit.*, p. 305 sq., parlant de « l'histoire primordiale qui embrasse tout l'âge patriarcal et qui est racontée dans la Genèse », déclare qu'il suffit de la comparer à l'histoire primitive des autres peuples, pour constater immédiatement l'affinité du genre littéraire entre ces narrations, bien que, en fait de théologie et de morale, la différence soit immense : or, ajoute-t-il, chez aucun peuple pareille histoire ne se présente comme de l'histoire rigoureuse, c'est plutôt un mélange d'histoire et de légende, ce sont des traditions populaires que l'histoire veut transmettre à la postérité. Cf. *Revue bibl.*, 1903, p. 475. — Le P. Lagrange, tout en déclarant impossible que nous possédions « des souvenirs historiques de ces temps reculés qui ont précédé Abraham », *La méthode historique,* p. 209, semble, pour les récits qui concernent les âges suivants, poser seulement la question de leur historicité parfaite, en insinuant qu'on pourrait, à la façon du *Dictionary of the Bible,* se contenter d'y trouver une historicité substantielle. « Quant au rapport des peuples entre eux, dit-il, au sentiment de la parenté qui les unit, ou de l'hostilité qui les divise, quant aux sanctuaires eux-mêmes, la légende peut très bien faire allusion à un événement historique. Le vrai problème est donc de savoir si Israël a conservé, au sujet des patriarches, des souvenirs assez précis pour qu'on puisse les qualifier d'historiques. » *Revue bibl.,* 1901, p. 619. « Il est constant que l'histoire ne cesse pas d'être de l'histoire, pour être écrite d'une certaine façon. Si Benjamin est un homme, il est historiquement certain qu'il est né au pays de Canaan; si Benjamin est une tribu, la conclusion sera la même. Toute la question sera de s'entendre sur le sens des mots et sur la nature du langage, propre ou figuré, et de conserver le sens général de la tradition. » *Ibid.*, 1902, p. 124.

b) Sentiment catholique plus général. — Cependant la plupart des critiques catholiques continuent d'interpréter l'histoire des patriarches au sens littéral. — Il leur paraît que la question littéraire, dont dépend la question même d'historicité, est loin d'être élucidée au sens que prétendent généralement les critiques indépendants. Ce qui semble établi aujourd'hui, c'est que la Genèse a été composée à l'aide de documents antérieurs; mais cela n'est pas pour diminuer la valeur historique de cet écrit : tout au contraire. On tend, il est vrai, à abaisser l'origine des deux principaux de ces documents, l'Élohiste et le Jéhoviste, au IXᵉ ou VIIIᵉ siècle avant J.-C., environ 500 ans après Moïse, mais, s'il est bien certain, comme on le reconnaît, que ces documents ne sont pas postérieurs à l'époque des prophètes, Amos, Osée (vers 750), rien ne prouve qu'ils ne remontent pas plus haut. Un certain nombre de critiques, entre autres Driver, *Literature of the O. T.*, 1898, p. 125, les assignent approximativement aux premiers siècles de la monarchie (Xᵉ ou XIᵉ siècle) : ne pourraient-ils pas être encore plus anciens? Dans ces documents principaux, on reconnaît des débris de documents primitifs déjà utilisés : pourquoi ces documents primitifs ne remonteraient-ils pas aux temps mêmes des patriarches? Les découvertes assyriologiques prouvent d'une manière incontestable que l'écriture était usitée depuis plusieurs siècles à l'époque d'Abraham. Le Code et les Lettres d'Hammourabi, son contemporain, montrent bien qu'on écrivait alors souvent et longuement. — Sans doute, après avoir distingué des sources multiples dans notre livre, on s'efforce de les mettre en opposition les unes avec les autres, d'en faire ressortir les variantes, de conclure à des modifications tendancieuses, à des transformations mythiques ou légendaires : mais dans ce travail de comparaison il entre trop d'arbitraire, d'esprit de système et d'appréciation subjective, pour qu'on puisse en accueillir sans défiance les résultats. — Par contre, il est très remarquable que partout où les découvertes modernes ont pu entrer en contact avec les faits primitifs de l'histoire biblique, elles en ont montré décisivement la vérité. — L'assyriologie trouve un cachet historique frappant dans l'épisode d'Abraham repoussant l'invasion des quatre princes élamites, parmi lesquels Chodorlahomor, ou Koudour-lagamar, « serviteur du dieu élamite Lagamar, et Amraphel, » identifié avec Hammourabi. « Quoi qu'en aient dit certains exégètes, déclare M. Loisy, l'épisode de Chodorlahomor est un excellent certificat d'existence personnelle décerné au Père des croyants. » *Études bibl.*, p. 65. « Il est démontré avec toute la certitude désirable, dit M. Fritz Hommel, qu'Abraham a été contemporain de Hammourabi. Toutes les données relatives à Hammourabi fournissent le cadre naturel de son histoire et confirment en même temps d'une manière surprenante l'exactitude de la tradition biblique qui nous montre l'ami de Dieu fuyant le polythéisme babylonien. » *Die Altisraelitische Ueberlieferung*, p. 199. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 1896, t. I, p. 481 sq. — L'égypto-

logie a confirmé pareillement en une multitude de détails l'histoire biblique de Joseph et celle de Moïse : la première a un coloris nettement égyptien, et il est impossible de lire la seconde sans être frappé de la connaissance intime qu'elle suppose du pays des pharaons. Cf. Vigouroux, *op. cit.*, t. II, p. 1 et suiv., 213 et suiv. Cette vérité de la couleur locale et des peintures de mœurs, jointe à la vérité des détails individuels et à la vie des incidents personnels, ne semble pas permettre au critique de voir dans les patriarches une simple personnification des tribus, ni dans leur histoire un reflet appréciable de l'histoire postérieure d'Israël. Cf. Ed. König, *Neueste Prinzipien der Alttestamentlichen Kritik*, Berlin, 1902.

3° *Les Juges et les Rois.* — Ce sont les mêmes remarques qui sont à faire au sujet de l'histoire biblique sous les Juges et sous les Rois. — 1. Les critiques qui attribuent au livre des Juges une date relativement récente, reconnaissent que l'ouvrage a été rédigé à l'aide de documents antérieurs. La partie principale, II, 6-XVI, comprenant l'histoire des Juges proprement dits, se composerait d'une série de vieux récits, arrangés par un rédacteur final, pénétré de l'esprit du Deutéronome. Cf. Cornill, *Einleit. in das A. T.*, p. 91; Driver, *Literature of the O. T.*, p. 164 sq. La compilation serait donc postérieure au VII[e] siècle; mais les divers éléments seraient plus anciens, et tout donne à croire qu'ils remontent aux premiers temps de la monarchie, à cette époque, très voisine des faits, à laquelle les critiques catholiques attribuent généralement la composition du livre. Cf. P. Lagrange, *Le Livre des Juges,* Paris, 1903, p. XXXVI. Nous avons donc là un document de premier ordre, présentant les meilleures garanties de vérité historique, et les découvertes modernes ont permis d'en vérifier en maints endroits la sincérité et l'exactitude. Cf. Vigouroux, *op. cit.*, t. III, p. 36 et suiv. — 2. De même, les livres de Samuel (I et II Rois) sont basés sur des documents primitifs; les livres des Rois (III et IV Rois) se réfèrent constamment au « Livre des Annales des rois de Juda » et au « Livre des Annales des rois d'Israël »; ceux des Paralipomènes, outre « le Livre des rois de Juda et d'Israël », utilisent pour l'histoire de David « les récits de Samuel le voyant, de Nathan le prophète, et de Gad le voyant », I Par., XXIX, 29; pour l'histoire de Salomon « les récits de Nathan le prophète, la prophétie d'Ahias le Silonite, et les révélations d'Addo le voyant », II Par., IX, 29; ils citent encore les livres de Séméias, de Jéhu, d'Isaïe. II Par., XII, 15; XX, 34; XXVI, 22; XXXII, 32. Ces historiens ont donc entre les mains nombre de documents, dont ils savent l'origine et la valeur et qu'ils s'attachent à reproduire consciencieusement. — Les divergences de détail, constatées dans les endroits où ils se trouvent en parallèle, en prouvant leur indépendance, ne font que mieux ressortir leur harmonie d'ensemble et la valeur substantielle de leurs renseignements. Enfin leurs données ont reçu, sur une foule de points, une confirmation précieuse des inscriptions cunéiformes récemment découvertes. Cf. Vigouroux, *op. cit.*, t. III, p. 253 et suiv. — Dans ces conditions, n'est-il pas sage d'accueillir avec une extrême réserve les hypothèses d'idéalisations mythiques, ou de transformations légendaires, qui trop souvent sont inspirées par l'esprit de système et le subjectivisme?

4° *Esther, Judith, Tobie, Job, Jonas, Daniel.* — Pour ce qui est des livres d'histoires séparées, la question qui se pose est surtout une question de genre littéraire et d'intention d'auteur. — Un certain nombre de critiques catholiques croient pouvoir les regarder beaucoup plus comme des livres d'enseignement moral et d'édification religieuse que comme des ouvrages proprement historiques. Cfr. A. Scholz, *Commentar zu Tobias,* Wurtzbourg, 1889; *Comm. zum Buche Judith,* 2[e] éd., 1896; E. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'histoire du sage Ahikar,* dans la *Revue bibl.*, 1899, p. 50 sq.; A. Loisy, *Le livre de Job,* Paris, 1892, p. 44 sq.; *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1899, p. 171, à propos de Tobie, d'Esther et de Daniel; *Ibid.*, 1904, p. 573, à propos de Jonas. — En se plaçant dans cette hypothèse, il ne conviendrait en aucune façon d'appliquer à ces écrits le nom de mythiques. On ne devrait les qualifier de la sorte que si leurs auteurs avaient eu l'intention de narrer comme histoire véritable des faits appartenant en réalité au domaine du folk-lore ou de la légende. Ce n'est point le cas.

La plupart des écrivains catholiques se refusent d'ailleurs à sacrifier l'historicité de ces ouvrages. Ils s'appuient sur le caractère même des récits, la vérité psychologique de la narration, la vie et la précision des détails, qui semblent accuser chez les auteurs la préoccupation de relater l'histoire, plus encore que celle de faire valoir une leçon. Les découvertes modernes ont singulièrement confirmé leur opinion : les fouilles de Suse sont venues jeter un jour remarquable sur les épisodes du livre d'Esther; on a relevé des rapprochements frappants entre l'histoire d'Assurbanipal et le livre de Judith; les inscriptions et les monuments de la Chaldée sont devenus un commentaire vivant du livre de Daniel. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découv.*, t. IV, p. 129 et suiv.; 255 et suiv.; 621 et suiv. — Une place à part doit être réservée au livre de Job, qui appartient évidemment à un genre très spécial, puisqu'il se présente presque en entier sous la forme de la poésie. Cependant, « malgré le cadre poétique dans lequel il est placé et les ornements littéraires dont il est embelli, » M. Vigouroux regarde l'ouvrage comme « historique dans son ensemble et dans ses principaux détails ». *Les Livres saints et la critique rationaliste,* 5[e] édit., 1902, t. V, p. 12. Cf. Pelt, *Hist. de l'A. T.*, 1898, t. II, p. 92.

II. A PROPOS DU NOUVEAU TESTAMENT. — *Question générale. Rapport des livres historiques du Nouveau Testament avec la foi de l'Église primitive.* — La question du mythe peut être résolue d'une manière particulièrement décisive, si l'on aborde les écrits du Nouveau Testament. De nos jours, en effet, la critique a des moyens suffisamment assurés de vérifier l'origine et la valeur historique de ces écrits, surtout des Évangiles synoptiques, qui en forment la partie principale. Dans l'Introduction à sa *Vie de Jésus,* § XIII, trad. Littré, t. I, p. 79, Strauss supposait cette objection faite à son système mythique : « Tandis que les cercles mythiques, chez les Grecs et les Latins, sont formés par le recueil de légendes sans garantie, l'histoire biblique a été rédigée par des témoins oculaires, ou du moins par des gens qui, d'une part, ont été, en raison de leurs rapports avec des témoins oculaires, en état de raconter la vérité, et, d'autre part, ont une probité si manifeste, qu'il ne peut rester aucun doute sur leur intention de la dire. » Et le docteur allemand faisait, en réponse, un aveu significatif : « Cet argument, disait-il, serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. » Or, l'hypothèse écartée par Strauss a été depuis reconnue de plus en plus fondée. — On peut dire qu'actuellement les critiques sont unanimes à placer la composition des Synoptiques dans la seconde moitié du premier siècle, unanimes aussi à reconnaître que, si ces Évangiles ont été rédigés seulement au cours de la deuxième génération chrétienne, ils reposent néanmoins sur des traditions orales et des documents écrits appartenant à la première génération, à l'époque où vivaient encore les témoins de la vie de Jésus. Le second Évangile est bien de saint Marc, héritier immédiat des souvenirs de saint Pierre; l'auteur du troisième, sans doute saint Luc, déclare avoir puisé ses renseignements à bonne source, et la critique constate qu'il a de fait utilisé abondamment des documents plus

anciens; enfin l'on s'accorde à reconnaître que le premier Évangile est au moins en un certain rapport avec l'apôtre saint Matthieu. — Dans ces conditions, le champ libre pour l'élaboration du mythe se trouve extrêmement restreint. C'est au cours de la première génération, au sein de la toute première Église, que l'on est contraint de placer le travail d'idéalisation et de transformation prétendu. Cela est-il possible?

a) Opinion de M. Loisy. — Divers catholiques l'ont pensé. Au dire de M. Loisy, les Synoptiques, bien que composés entre 70 et 80, *Les Évangiles synoptiques,* Amiens, 1893, p. 4; cf. *Autour d'un petit livre,* Paris, 1903, p. 76 et suiv., « ne sont pas des documents proprement historiques », mais « un produit et un témoignage de la foi ancienne », « le document principal de la foi chrétienne, pour la première période de son histoire. » *L'Évangile et l'Église,* 2e édit., Paris, 1903, p. 1, 15, 33. « L'enseignement du Sauveur » a été « adapté au besoin des Églises naissantes », et même « un travail d'idéalisation progressive, d'interprétation symbolique et dogmatique s'est opéré sur les faits » : au critique donc de démêler « ce qui est souvenir primitif de ce qui est appréciation de foi et développement de la croyance chrétienne ». *Autour d'un petit livre,* p. 83, 44.

b) Critique de cette opinion. — Mais, on comprend combien doit prêter à l'arbitraire et au parti pris ce discernement entre ce qui est élément authentique de l'histoire et ce qui est censé un travail quelconque d'idéalisation. Il est impossible que le critique ne soit pas influencé dans son choix par ses idées personnelles sur l'évolution historique. Ainsi W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* 1901, p. 7, pose en principe que le miracle et la prophétie doivent forcément être exclus de l'histoire. Les critiques qui voient en Jésus un simple homme prétendent ne pouvoir retenir comme historiens que ce qui s'harmonise avec leur conception et mettent invariablement le reste sur le compte de l'idéalisation postérieure. C'est le même parti pris que Renan avouait cyniquement, lorsqu'il écrivait : « Ce n'est pas parce qu'il m'a été préalablement démontré que les évangélistes ne méritaient pas une créance absolue que je rejette les miracles qu'ils racontent; c'est parce qu'ils racontent des miracles que je dis : les Évangiles sont des légendes; ils peuvent contenir de l'histoire, mais certainement tout n'y est pas historique. » *Vie de Jésus,* 13e éd., p. VI.

c) Preuves de l'indépendance des Évangiles synoptiques vis-à-vis des influences de la foi. — Si l'on veut se soustraire au préjugé et vérifier d'une manière impartiale dans quelle mesure les relations synoptiques risquent d'avoir été influencées par la tradition, le seul procédé logique est, semble-t-il, de porter l'examen sur quelques points importants des Évangiles, où l'histoire primitive s'était particulièrement prêtée à subir les influences de la foi, et où nous pouvons nous assurer si de fait elle les a subies ou non, cette foi de l'Église nous étant connue par des documents certains, tels que les Épîtres de saint Paul. Ces points, sur lesquels le travail de vérification critique peut se faire dans des conditions particulièrement favorables, sont, par exemple, la description de l'idéal messianique, le portrait des apôtres, l'idée de la préexistence céleste et de la divinité du Christ. Or, sur tous ces points, l'examen aboutit à des résultats tout à fait significatifs, qui vont à rassurer pleinement sur la fidélité historique de nos documents.

Si quelque perspective ancienne risquait d'être déformée sous l'influence nouvelle de la foi, c'était bien d'abord l'antique perspective messianique. Or, le messianisme que les Synoptiques nous présentent, tant chez les Apôtres qu'au sein de la foule, ce n'est point le messianisme spirituel et idéal dont témoignent, au lendemain de la Pentecôte, les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul, c'est le vieux messianisme juif, tel qu'il se trouve décrit dans les documents extracanoniques contemporains, tout revêtu des anciennes couleurs, plein des chimériques espérances d'autrefois. Rien certes de plus remarquable que cette immunité de nos écrits par rapport aux idées ambiantes, sur un point où leur influence devait se faire sentir si puissamment. — De même, il est universellement reconnu que les Évangiles synoptiques, et les documents primitifs sur lesquels ils reposent, sont en dépendance étroite des souvenirs apostoliques et appartiennent à une période où la personne des Apôtres était relevée au plus haut point dans l'Église chrétienne. Or ces mêmes Apôtres s'y trouvent représentés avec toutes leurs faiblesses, toutes leurs lâchetés, tous leurs défauts, aussi bien qu'avec leurs qualités et leurs vertus. Un tel tableau ne peut sans doute provenir que de témoins exacts et sincères, qui savent faire abstraction des réalités présentes et d'eux-mêmes, pour relater uniquement et simplement la vérité de l'histoire. — Enfin, que dire du portrait de Jésus lui-même? On veut que nos Évangiles soient plutôt une expression de la foi chrétienne qu'une exacte reproduction de la réalité. Or, comment se fait-il que la foi bien connue de l'Église primitive au grand dogme de la préexistence céleste et de la divinité du Christ, Fils de Dieu, apparaisse si peu reflétée dans nos écrits, si peu que l'on ne croit précisément trouver dans les Évangiles synoptiques aucune manifestation réelle de la divinité du Sauveur? Comment se fait-il que, nonobstant la foi des premiers jours au Christ glorieux et vrai Fils de Dieu, on ait su maintenir à la manifestation personnelle de Jésus ce caractère de discrétion et de réserve qu'elle a dans les Évangiles, et qu'elle a dû avoir dans la réalité, qu'on l'ait fait se désigner habituellement par le titre de « Fils de l'homme », qu'on n'ait pas laissé de lui attribuer, touchant ses rapports avec Dieu, des déclarations aussi humaines que celles que relèvent complaisamment nos critiques, qu'enfin on ait gardé de son agonie, des tourments de sa passion, de sa mort sur la croix, un souvenir aussi précis et, pour ainsi dire, aussi réaliste, où les détails humiliants, loin d'être dissimulés et idéalisés, sont rendus avec une vérité au plus haut point saisissante? Cela suppose bien que nos évangélistes ont su faire abstraction de leur croyance personnelle et se soustraire à l'influence des idées théologiques de leur temps, pour reproduire l'histoire avec fidélité : et certes la chose est extrêmement significative de la part du troisième Évangéliste, si familiarisé avec la doctrine de saint Paul. Cela suppose que les documents mêmes et les souvenirs dont nos écrivains dépendent avaient su pareillement garder intact le Christ de l'histoire, et conserver avec la réalité de sa physionomie humaine celui qu'au lendemain de sa résurrection on regardait déjà comme le Messie triomphant, participant à la puissance de Dieu. — Ainsi, sur les points où la comparaison entre les Évangiles synoptiques et les idées de la première Église chrétienne se trouve particulièrement aisée à faire et significative, nous constatons d'une manière remarquable l'indépendance des documents vis-à-vis des influences de la foi. Cette constatation paraît tout à fait rassurante en faveur de la fidélité historique de l'ensemble de nos écrits. Cf. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. XLIV-LXXII. — Si nous examinons maintenant les cas particuliers où l'on a voulu appliquer le système de l'interprétation mythique aux récits évangéliques, nous constatons en fait que, d'une manière générale, ces interprétations sont arbitraires et mal fondées.

1° *Les récits de la conception virginale et de l'enfance.* — *a) Opinion de M. Loisy.* — Les critiques libéraux, nous l'avons vu, expliquent les récits de la conception virginale et de l'enfance du Sauveur par une évolution d'idées, qu'auraient amenée la foi messia-

nique grandissante et l'influence des mythes païens. — M. Loisy estime pareillement que « les récits de l'enfance ne sont pour l'historien qu'une expression et une assertion de la foi messianique, de cette foi qui s'affirme au début de l'Évangile de Marc et qui a transfiguré les souvenirs des apôtres, qui s'affirme aussi et se développe dans Paul, puis dans le quatrième Évangile. Cette foi est comme la réponse que les générations de fidèles font successivement à la proposition de l'Évangile de Jésus ; elle grandit en restant toujours la même, comme un écho qui, en se répercutant de montagne en montagne, deviendrait plus sonore, à mesure qu'il s'éloignerait de son point de départ ». *L'Évangile et l'Église,* 2e édit., p. 31. Le critique ajoute : « Cette idéalisation inévitable et légitime du Christ, se produisant spontanément dans la conscience chrétienne, et non par un travail d'observation rigoureuse et de réflexion méthodique, a dû affecter, jusqu'à un certain point, la forme d'un développement légendaire, et elle se présente comme telle au premier regard du critique, bien qu'elle ne soit, en elle-même, qu'une expansion de la foi et un moyen encore insuffisant de placer Jésus à la hauteur qu'il lui convient. » *Ibid.*, p. 21.

b) Preuves de l'historicité des récits. — Or, si nous considérons le fait fondamental de la conception surnaturelle de Jésus, il semble bien, d'une part, que ce fait soit attesté par deux récits indépendants, lesquels se confirment l'un l'autre; d'autre part, que ces récits eux-mêmes remontent aux premiers jours de l'Église et ne contiennent rien qui accuse une correction tendancieuse apportée à des relations primitives de signification différente; enfin, que la primitivité de la croyance en la conception surnaturelle du Sauveur soit garantie par la primitivité même de la foi en sa préexistence céleste et en sa divinité : toutes choses qui contredisent formellement les suppositions faites par les critiques. — Tout d'abord, l'indépendance des deux récits de saint Matthieu et de saint Luc résulte des faits suivants : pour le ministère public de Jésus, les deux Évangélistes rapportent les actions et même les discours du Sauveur d'une manière sensiblement différente. et le plus grand nombre des critiques en concluent que, tout en puisant leurs renseignements à des sources communes ou voisines, ils ne se sont pas connus l'un l'autre; à prendre simplement les deux premiers chapitres, il est clair qu'ils ne contiennent aucun épisode commun, ils représentent visiblement deux traditions parallèles, ils offrent même des divergences notables, qui ne se comprendraient pas dans l'hypothèse où l'un des récits serait en dépendance vis-à-vis de l'autre. Les deux récits étant indépendants, il en résulte qu'ils se confirment mutuellement.

Il en résulte aussi qu'on ne peut supposer, avec Hillmann et Harnack, que saint Luc aurait emprunté à saint Matthieu l'idée de la conception virginale. Ces critiques s'efforcent de découvrir les additions et les retouches par lesquelles le troisième Évangéliste aurait introduit cette idée dans un récit primitif qui l'ignorait : ils n'y arrivent que par une sélection opérée dans les textes d'une façon très aventureuse et très arbitraire. — Il faut en dire autant de M. Schmiedel, qui prétend découvrir dans le texte même de saint Matthieu un récit primitif où il n'aurait pas été question de la conception surnaturelle.

En réalité, le récit entier de saint Matthieu devient inintelligible, si l'on en supprime l'idée de la naissance virginale de Jésus. Cette idée pénètre si intimement l'épisode du doute de Joseph, Matth., I, 18-25, qu'elle en fait toute l'économie et le constitue pour ainsi dire en entier; de même, dans les épisodes des mages et de la fuite en Égypte, est-il toujours question de l'enfant et de sa mère, Joseph n'apparaissant que comme le gardien et le protecteur de l'un et de l'autre. Matth., II, 11, 13, 14, 20, 21. — La même idée pénètre d'un bout à l'autre la narration de saint Luc. Non seulement elle est exprimée d'une manière formelle, en dehors de l'entretien de Marie avec l'ange, I, 34-35, lorsque l'Évangéliste donne à la fiancée de Joseph le nom de vierge, I, 27, et lorsque plus loin il spécifie que Jésus était « le fils putatif » de Joseph, III, 23; mais le récit entier de la conception de Jean-Baptiste n'a sa vraie signification que s'il est destiné à préparer et à faire valoir la conception plus extraordinaire encore de Jésus; l'objection que fait Marie à la proposition de l'ange ne se comprend bien que si elle a dessein de rester vierge; elle n'est pas encore mariée à Joseph lorsqu'a lieu la conception du Sauveur; c'est chez elle qu'elle revient, même après la visite à Élisabeth; dans la scène de la Présentation et dans celle du recouvrement de Jésus au Temple, c'est encore elle qui joue le rôle principal, Joseph ne paraissant qu'au second rang. — Rien donc ne permet de croire que nos Évangélistes soient en dépendance de documents plus anciens, d'où aurait été absente l'idée de la conception virginale.

Que si maintenant l'on recherche l'origine de nos deux récits, tout semble bien établir qu'ils remontent aux cercles judéo-chrétiens de la première Église, au lieu d'avoir pris naissance dans le christianisme postérieur de la gentilité. — D'un côté, l'Évangile de saint Matthieu, qui attache tant d'importance à la Loi ancienne, à l'accomplissement des prophéties messianiques, aux pratiques des pharisiens, paraît visiblement écrit pour l'Église judéo-chrétienne des premiers jours, et ce caractère est particulièrement accusé dans les deux premiers chapitres, où par quatre et cinq fois les épisodes de l'enfance du Christ sont rattachés avec soin aux prophéties anciennes. — D'un autre côté, rien de plus remarquable, dans les premières pages de saint Luc, que la place prépondérante qu'occupent le Temple et son service religieux, comme aussi la couleur toute primitive du messianisme juif qui s'y trouve représenté. C'est donc au berceau de l'Église, dans les premières communautés judéo-chrétiennes, que nous sommes invités à chercher la croyance primitive en la conception virginale. D'ailleurs, au début de son Évangile, saint Luc n'a-t-il pas pris soin d'avertir son disciple que, pour lui confirmer ce que lui a déjà appris la catéchèse courante au sujet des origines chrétiennes, il a voulu consigner par écrit les renseignements les plus authentiques, puisés à bonne source et dûment contrôlés ? Personne ne songe à suspecter la déclaration de l'Évangéliste, et son ouvrage porte en effet la marque de multiples documents, fragments de mémoires écrits ou témoignages oraux, à l'aide desquels il a été composé. Or, parmi ces documents, celui des Origines de Jésus s'accuse avec un caractère de primitivité particulière, grâce à l'hébraïsme de son style, de ses constructions de phrases, et jusque de ses expressions. Il y a donc tout lieu de croire que la déclaration de l'auteur s'applique avec une vérité spéciale à ces premiers récits : ils doivent faire partie de la tradition originelle, celle des Apôtres et des témoins du Sauveur. — Au surplus, si l'on se place au point de vue d'une évolution naturelle, il semble bien que la conception virginale du Christ aurait dû précéder, plutôt que suivre, l'idée de sa préexistence céleste et de sa divinité : M. Schmiedel l'avoue expressément, art. *Mary,* § 16, *Encycl. bibl.*, t. III, col. 2964. Or, c'est un fait que cette dernière idée se rencontre formellement dans les Épîtres de saint Paul, et il est impossible que sur ce point l'Apôtre ait pu être en désaccord avec la croyance générale de l'Église apostolique. L'Église des premiers jours a vu en Jésus de Nazareth le Messie préexistant et Fils de Dieu : le dogme de la naissance virginale ne peut être postérieur à cette croyance primitive, qui déjà le domine et, d'une certaine manière, le contient. — Enfin, à une époque où l'Église plaçait le Christ au plus haut point de l'humanité et de la création universelle, peut-on croire que la foi se serait représenté sa naissance

dans des conditions aussi humbles et aussi modestes que celles qui figurent en nos récits? La sobriété et l'exquise délicatesse de ces narrations, contrastant si éloquemment avec la manière des Évangiles apocryphes, l'humilité dans laquelle y est représenté le Sauveur, à Bethléem, en Égypte, à Nazareth, paraissent bien une garantie irrécusable d'historicité. Cf. V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1902, p. 63 et suiv.; M. Lepin, *op. cit.*, 2e édit., p. 57 et suiv.

2° *Les déclarations messianiques et les prophéties de la passion.* — *a*) *Authenticité des déclarations messianiques de Jésus.* — M. Wrede prétend que Jésus ne se serait aucunement proclamé Messie de son vivant, et voit dans les déclarations messianiques que lui attribuent les Évangiles un reflet de la foi postérieure. Cette hypothèse est en contradiction avec le fait même de la foi messianique aux premiers jours de l'Église. — Il est universellement admis, en effet, que la croyance en la messianité de Jésus date du lendemain de sa mort : or, supprimez les déclarations personnelles du Sauveur relativement à sa dignité messianique, supprimez les preuves qu'il est censé en avoir données d'après nos documents, et l'on ne s'explique plus la foi si ferme et si puissante des disciples, après les événements déconcertants de la Passion. — C'est en vain qu'on cherche à expliquer cette foi par le seul fait de la croyance en la résurrection. La croyance en la résurrection ne peut se comprendre, en effet, au point de vue naturel, sans la persuasion préalable que Jésus ne devait pas rester la proie de la mort, et cette persuasion elle-même sans des déclarations antérieures du Sauveur, assez fortement significatives pour avoir pu imprimer au cœur de ses disciples, sitôt après le drame du Calvaire, une pareille conviction. Mais, s'il faut admettre de la part de Jésus des déclarations positives sur sa résurrection future, et tout un ensemble de faits extraordinaires venant appuyer son témoignage, pourquoi ne pas admettre qu'il y ait eu de sa part déclarations et preuves semblables touchant sa simple messianité? Cela seul pourrait d'ailleurs expliquer que de l'idée de la résurrection on ait passé immédiatement à l'idée de la mission messianique. — Au surplus, s'il est un point ferme dans la tradition évangélique et qu'on ne peut en aucune façon enlever de l'histoire, c'est que Jésus a été condamné à mort comme roi des Juifs, c'est-à-dire Messie : or il est impossible qu'il n'ait pas donné lieu à l'accusation par des aveux personnels sur ce sujet. Pour supprimer la conscience messianique du Sauveur, il faudrait supprimer le fond même de l'histoire évangélique. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 80 sq.

L'hypothèse de M. Wrede, dit M. Loisy, *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 296, « a, pour l'historien, l'inconvénient de rendre, non pas obscure, mais absolument inintelligible, l'apparition et la mort de Jésus, ainsi que la naissance du christianisme. » — Cependant, si M. Loisy n'admet pas, dans son intégrité et sous sa forme radicale, la thèse du professeur de Breslau, il ne laisse pas de la retenir en partie et sous une forme mitigée. « Les lignes générales du récit de Marc, dit-il, *Ibid.*, sont à maintenir comme historiques. Seulement, il y a lieu, pour ce qui est des faits particuliers, allégués par M. Wrede, de distinguer entre les différentes parties et les différentes couches de la rédaction... Les prophéties de la passion et de la résurrection, qui ne sont pas formulées en discours de Jésus, sont calquées sur la catéchèse apostolique; ce qui est dit de l'inintelligence des apôtres peut signifier à peu près ce que veut M. Wrede, à savoir qu'ils ne comprirent qu'après la résurrection certaines choses dont ils n'auraient pu d'ailleurs se douter auparavant... Il peut y avoir également quelque vue systématique dans le témoignage que les possédés sont censés rendre perpétuellement à Jésus. » Cf. *L'Évangile et l'Église*, p. 17-19. — Mais cette théorie encore paraît principalement fondée sur l'esprit de système et d'*a priori*.

b) *Authenticité des acclamations messianiques des possédés.* — Pour ce qui est des acclamations des démons et de l'attitude du divin Maître à leur égard, il est bien difficile d'y voir un reflet des préoccupations de l'Église. Est-il vraisemblable que la foi primitive se soit traduite d'une façon si circonspecte, en des récits où ne figure même pas le titre exprès de Messie, où la messianité du Sauveur est proclamée fort timidement et paraît de prime abord désavouée par lui-même? Étant donnée la croyance si ferme de l'Église des premiers jours en la messianité de Jésus, étant donnée, d'autre part, sa conviction que Jésus avait proclamé lui-même sa messianité, il est probable que l'intérêt dogmatique ou la préoccupation apologétique auraient donné naissance à des récits d'un tout autre caractère.

c) *Authenticité des prédictions de la passion.* — Il paraît également impossible d'attribuer à la tradition postérieure les prophéties de Jésus, relatives à sa passion. Pour nier, avec M. Wrede, que le Sauveur ait, même d'une façon générale, prévu sa mort, pour suspecter, comme M. Loisy, ce que les prédictions relatées par les Évangélistes offrent de détails précis et circonstanciés, il faut s'appuyer beaucoup plus sur une opinion préconçue que sur une analyse purement critique de nos documents. C'est ainsi que la prédiction remarquable qui suit la confession de Césarée semble bien garantie par la saillie spontanée de saint Pierre : « A Dieu ne plaise, Seigneur! Il ne vous arrivera rien de cela. » Matth., XVI, 22. On n'attribuera certes pas à la tradition une attitude du chef des Apôtres qui lui attire une si sévère réprimande du Maître : donc, pas davantage la déclaration de Jésus à laquelle elle se trouve étroitement rattachée. De même, ces remarques répétées — que les disciples, en entendant les déclarations du Sauveur, n'en pénétrèrent point du premier coup le sens, qu'ils retinrent les mots sans les comprendre, se demandant ce qu'il avait voulu leur dire, qu'ils étaient en grande tristesse, dans le pressentiment d'un malheur inconnu, et qu'ils n'osaient par crainte interroger leur Maître — sont visiblement des observations prises sur le vif, qui répondent à la réalité de l'état psychologique des Apôtres, beaucoup plus qu'aux préoccupations de l'Église chrétienne primitive. C'est une précieuse garantie d'authenticité.

3° *Le baptême, la tentation, la transfiguration.* — L'interprétation, présentée par les critiques libéraux, des récits du baptême, de la tentation et de la transfiguration, est acceptée, semble-t-il, par M. Loisy. Pour lui, le récit du baptême « est déjà une interprétation théologique et apologétique du fait qui a pu se passer », *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1904, p. 91; cf. *L'Évangile et l'Église*, p. 89; « le tableau de la tentation présente, en forme symbolique et en raccourci, la psychologie de Jésus et la manière dont il a envisagé son rôle providentiel. Jésus comprenait ce rôle comme il est figuré dans la scène de la transfiguration. » *L'Évang. et l'Égl.*, p. 20. — Ici encore, nous sommes en plein subjectivisme. Toute la question revient à savoir si l'on peut, oui ou non, admettre parmi les faits de l'histoire des phénomènes miraculeux, tels que voix divines, apparitions célestes, interventions diaboliques. La question est d'ordre philosophique et religieux, plus encore que d'ordre critique et exégétique. Mais, ce que l'on peut bien affirmer, c'est que, indépendamment de la solution positive à donner à la question de principe, l'étude impartiale des textes tend à mettre en évidence le caractère réel des faits.

M. Loisy reconnaît, à la suite de tous les critiques, que la circonstance du baptême a dû marquer « un moment décisif dans la carrière du Sauveur ». *L'Évang.*

et l'Égl., p. 20, cf. p. 89. Or, le moment n'a pu être décisif pour l'inauguration du ministère de Jésus, que si Jésus a trouvé sur les bords du Jourdain une manifestation expresse de la volonté de son Père et s'est senti investi de pouvoirs en rapport avec sa mission, c'est-à-dire, que si l'événement du baptême a eu substantiellement le caractère surnaturel que décrivent les Évangiles. Et pourquoi ne pas admettre les circonstances évangéliques dans leur intégrité? Les détails paraissent bien garantis par l'historicité du fond ; il semblent inséparables de la substance; en tout cas, ils sont en parfaite harmonie avec la personnalité surnaturelle de Jésus et tout le reste de son histoire. — Ne peut-on en dire autant de l'épisode de la tentation? On ne voit pas le motif théologique ou l'intérêt apologétique qui aurait porté la première génération chrétienne à imaginer des épreuves qui accentuent plutôt l'humanité du Sauveur. D'autre part, s'il y a quelque chose de profondément mystérieux dans les divers conflits entre Jésus et Satan, s'il n'y a pas lieu de chercher une identification matérielle à la montagne sur laquelle est transporté le Fils de Dieu, rien n'indique qu'il faille voir symbolisées dans le récit de simples expériences intérieures. — Quant à l'épisode de la transfiguration, c'est encore en partant d'un préjugé qu'on pourrait le ramener à l'expression symbolique d'un pur phénomène de conscience. Le fait est nettement circonstancié, avec des détails qui portent visiblement le caractère de l'histoire : on est au sixième jour après l'incident de Césarée de Philippe; avec Jésus sont trois de ses apôtres, Pierre, Jacques et Jean. La réflexion si caractéristique de saint Pierre à propos des trois tentes, et la remarque de l'Évangéliste qu'il ne savait ce qu'il disait, tant était grand leur saisissement, semblent bien garantir l'apparition de Moïse et d'Élie comme fait extérieur. Enfin, la réalité de la manifestation éclatante se trouve confirmée par la prédiction connexe touchant la proximité de la passion, prédiction dont l'historicité même est attestée par cette observation de l'Évangéliste, que les Apôtres retinrent les paroles du Maître sans les comprendre, se demandant ce qu'il avait bien pu vouloir dire en parlant de sa résurrection d'entre les morts.

4° *Les miracles.* — Rien de plus arbitraire que le départ que font les critiques libéraux entre les miracles de guérison accomplis par Jésus, et, d'autre part, ses miracles de résurrection ou ceux qu'il a opérés sur la nature. — C'est en vain que, contraints d'admettre les premiers comme faits historiques, ils s'efforcent de leur donner une interprétation plus ou moins rationaliste. Ils ont beau faire appel aux théories les plus larges sur la puissance des influences psychiques ou de la suggestion. — Renan parlait lui aussi de ce qu'était capable d'opérer « le contact d'une personne exquise », *Vie de Jésus,* p. 270 — ils ne peuvent éliminer de l'ensemble le plus authentique des guérisons extraordinaires opérées par Jésus le surnaturel proprement dit. « Il y a, dit M. Loisy, *L'Év. et l'Égl.*, p. 24, une part de mystérieux et d'inexplicable dans les miracles les plus solidement garantis. » — Or, cette réalité des miracles de guérison est déjà une garantie positive de la réalité des autres. D'autre part, les moyens employés pour éliminer de l'histoire ces derniers sont trop artificiels et trop violents pour être approuvés de la saine critique. On veut expliquer les miracles sur la nature par la matérialisation de quelque sentence ou parabole : or, cette hypothèse est en contradiction avec le caractère très net des récits, qui, au lieu des larges traits, des lignes vagues et flottantes, propres à l'histoire symbolique, présentent au contraire les circonstances précises et les détails vivants qui caractérisent les souvenirs gardés de la réalité. — Les deux récits de multiplication des pains ne diffèrent que par les circonstances matérielles du temps, du lieu, du nombre des pains et des poissons : pourquoi deux récits analogues, et néanmoins distincts, sinon parce qu'ils n'ont pas été conçus pour faire valoir une idée ou traduire figurativement une sentence, mais qu'ils répondent bien à deux événements réels, auxquels d'ailleurs Jésus fait un peu plus tard expressément allusion? Marc., VIII, 17-20; Matth., XVI, 9-10. Au reste, il suffit de lire, par exemple, le premier récit, pour y saisir, aussi nettement, sinon plus nettement, que dans n'importe quelle scène évangélique, tout le relief de l'histoire vraie. — C'est la même vie, ce sont les mêmes détails minutieux et pittoresques, qui se constatent dans le récit de la marche sur les eaux, étroitement rattaché au récit de la première multiplication des pains, comme dans les épisodes de la pêche miraculeuse, du statère, ou du figuier maudit. A moins de nier, de parti pris contre l'histoire, la personnalité surnaturelle de Jésus, on ne peut refuser au Sauveur les miracles symboliques, qui sont comme des prophéties en action, pas plus qu'on ne peut lui refuser les prophéties en parole. — Quant aux miracles de résurrection, on peut dire que celui de Naïm, que l'on élimine très arbitrairement, est garanti par celui de Capharnaüm, qu'il est impossible de ne pas admettre. Ce dernier miracle, en effet, est raconté par les trois synoptiques; de l'aveu de Cheyne, il doit appartenir à la plus ancienne tradition; il est d'ailleurs si intimement et si naturellement mêlé à l'incident de l'hémorrhoïsse que les deux faits se soutiennent l'un l'autre et s'imposent invinciblement à la confiance. Or, l'épisode de la fille de Jaïre étant admis comme fait, est-il possible de n'y pas voir une véritable résurrection? S'il y a quelque chose de clair dans le récit, c'est que la jeune fille est morte lorsque Jésus arrive à la maison du chef de synagogue; déjà les joueurs de flûte et les pleureuses remplissent l'air de leurs lamentations; tout le monde se récrie, lorsque Jésus déclare : « Elle n'est pas morte, mais elle dort; » il est évident que, par ces paroles, le Sauveur a voulu simplement marquer en termes mystérieux le prochain retour de la jeune morte à la vie. Tout en un mot s'oppose à ce qu'on ramène le fait de la résurrection à une guérison ordinaire. Le secret même dont Jésus veut entourer le miracle tend à garantir que le récit n'est point dû à une transformation légendaire, mais qu'il répond à la vérité de l'histoire.

5° *La résurrection.* — Si nous passons à la résurrection personnelle du Sauveur, les critiques, nous l'avons vu, reconnaissent que les apparitions attribuées au Christ ressuscité reposent évidemment sur un fait historique. Ce fait historique est l'impression qu'eurent réellement les Apôtres de voir Jésus leur apparaître. M. Schmiedel convient même qu'ils eurent l'impression de le voir leur montrant les cicatrices de ses blessures, pénétrant directement dans l'appartement où ils se trouvaient et en sortant toutes portes fermées. Déjà Renan n'avait pu rejeter ce fait des multiples apparitions. *Les Apôtres,* Paris, 1866, p. 10 et suiv. M. Loisy le juge « incontestable ». *L'Évang. et l'Égl.*, p. 119. — Or, étant données, d'une part, la multitude et la diversité des témoins, d'autre part, la disposition d'esprit des disciples après la mort de Jésus, ces apparitions, dans leur ensemble et dans leurs détails, ne paraissent pas pouvoir s'expliquer comme des visions purement subjectives. Ne faut-il pas un esprit de système invraisemblable pour supposer uniformément l'illusion chez Marie Madeleine, chez Pierre et chez Jacques, chez les pèlerins d'Emmaüs et les cinq cents frères réunis, dont parle saint Paul, I Cor., XV, 6, chez tous les disciples assemblés au Cénacle, au lac de Génésareth, à la montagne de l'Ascension? — D'autre part, le caractère objectif des apparitions semble résulter avec pleine certitude des diverses expériences faites par les témoins : ils ont douté d'abord de leurs sens et ne se sont rendus qu'à l'évidence de la réalité; Jésus leur a adressé la parole, et ils ont entendu

ses discours ; il leur a fait toucher ses plaies de la main, et il a pris de la nourriture avec eux. Quel parti pris étrange que d'éliminer tous ces traits, précisément parce qu'ils accusent l'objectivité des visions ! — Il est très vrai que les impressions sensibles, perçues par les témoins, ne pouvaient correspondre adéquatement aux réalités surnaturelles du corps ressuscité de Jésus ; mais cela n'empêche point ces impressions d'avoir été réelles et objectives. Elles ont dû être provoquées véritablement par le corps glorieux du Christ, bien que ce corps n'ait pu leur apparaître selon les pleines réalités de sa gloire, mais seulement dans une condition appropriée aux exigences de leurs sens naturels. — Enfin, la découverte du tombeau vide confirme elle-même la réalité de la résurrection corporelle de Jésus, et par conséquent l'objectivité de ses apparitions : étant données, en effet, les circonstances, la disparition du corps du Sauveur ne saurait avoir d'explication raisonnable que par le fait de la résurrection corporelle.

6° *Influence des mythes païens.* — Si nous étudions maintenant les rapprochements suggérés entre certains faits évangéliques et les mythes religieux de l'antiquité païenne, nous voyons qu'ils ressemblent souvent à des jeux d'imagination ou à des combinaisons arbitraires ; d'autres fois, qu'ils sont fondés sur des analogies fort simples, qui ne requièrent aucunement l'hypothèse d'une dépendance véritable ni d'un emprunt. — M. Gunkel esquisse un tableau du syncrétisme religieux qui aurait eu cours en Orient antérieurement à l'ère chrétienne et il y place l'idée de la conception virginale du Messie. Mais, outre que cette dernière idée pourrait fort bien être dérivée de la prophétie d'Isaïe, et que cela ne serait pas pour nuire le moins du monde à la réalité du fait historique par rapport au Sauveur, il faut bien dire que M. Gunkel emprunte les traits de son tableau, non à des documents purs de toute influence chrétienne, mais aux écrits de la gnose, si largement pénétrés par le christianisme. Sa conjecture semble donc pécher par la base. — Que la naissance de Jésus ait été rapportée au 25 décembre parce que les nouveaux convertis auraient eu coutume de fêter au solstice d'hiver le soleil renaissant, que pareillement le jour du Seigneur ait été fixé au dimanche, pour remplacer ce jour-là le culte du soleil, ce sont des choses qui *a priori* peuvent paraître vraisemblables : l'Église primitive aurait fort bien pu substituer aux anciens cultes solaires le culte du Christ, vraie lumière du monde. Ce qui néanmoins fait suspecter même ces simples rapprochements, c'est que la résurrection du Christ se trouve également placée vers la Pâque, donc vers l'équinoxe du printemps : or, cette circonstance n'a évidemment pas le moindre rapport, au point de vue de l'histoire, avec le mythe solaire. De même, la fixation du jour du Seigneur au dimanche semble historiquement motivée par ce fait que la résurrection eut lieu le lendemain du sabbat. Le rattachement même de la résurrection au lendemain du sabbat ne paraît inspirée en aucune façon par le mythe solaire : on ne saurait voir, en effet, dans les jours écoulés entre la mort et la résurrection les trois mois et demi de l'hiver, ni les trois mois qui séparent l'équinoxe d'hiver de l'équinoxe du printemps, puisqu'il n'est question ni de trois jours et demi, ni de trois jours pleins. — Pour consentir à voir dans le Christ un reflet du dieu solaire Mardouk, dans les douze Apôtres une allusion aux douze signes du zodiaque, dans la mère du Sauveur un souvenir d'Ištar, il faudrait avoir oublié que J.-B. Pérès, *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*, 1827, a clairement démontré que Napoléon n'est pas autre qu'Apollon, le dieu du soleil ; que sa mère Letitia est Latone ; ses trois sœurs, les trois Grâces ; ses quatre frères, les quatre saisons de l'année ; ses douze maréchaux, les douze signes du zodiaque ; que le brillant début de son règne par la campagne d'Égypte et sa fin lamentable par l'exil de Sainte-Hélène, après douze ans, représentent la marche du soleil, qui se lève à l'Orient, pour disparaître dans les mers d'Occident, après les douze heures du jour, pendant lesquelles il brille à l'horizon. — Enfin, les rapprochements entre les récits de l'enfance de Jésus et les légendes bouddhiques ne laissent pas d'être fort suspects. Les écrits bouddhiques sont loin d'avoir une histoire littéraire aussi assurée que nos Évangiles ; leur première origine fût-elle ancienne, les manuscrits que nous en possédons sont d'époque relativement récente ; il est difficile d'en contrôler l'état antérieur ; bien des légendes ont pu être introduites, ou fortement remaniées, sous l'influence du christianisme, prêché de bonne heure en Orient. D'ailleurs, beaucoup de ces analogies avec les légendes bouddhiques, comme avec les légendes persanes et autres, sont purement extérieures et de surface ; elles n'impliquent aucunement une dépendance mutuelle, se trouvant en quelque sorte dans l'ordre ordinaire et naturel des choses.

7° *Le quatrième Évangile.* — L'interprétation proposée, touchant le quatrième Évangile, semble se rapporter beaucoup plus à la question du symbolisme qu'à la question du mythe. Cependant, à cause de l'analogie, relevée par Strauss lui-même, nous ne pouvons nous dispenser d'en dire un mot. La théorie de MM. Holtzmann et Réville, adoptée dans son sens le plus absolu par M. Loisy, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903, paraît fondée principalement sur l'esprit de système. — Parmi les sentences du Christ johannique, il en est plusieurs qui ont une signification nettement symbolique : telles les sentences sur le corps de Jésus considéré comme temple, II, 19, sur la nourriture spirituelle, IV, 32, et VI, 32, la moisson des âmes, IV, 35, le sommeil de la mort, XI, 11. Or, il est très remarquable que l'Évangéliste lui-même prend soin de signaler la portée figurative de chacune de ces sentences, ou bien la fait marquer très clairement par Jésus. Cela semble d'abord indiquer qu'il n'y a pas lieu de chercher de l'allégorie dans les autres endroits où l'auteur n'en signale pas, et où de fait on ne voit pas clairement qu'il en existe. A coup sûr, cela garantit bien qu'il n'a point songé à dissimuler partout dans son écrit un symbolisme profond, dont « un petit groupe d'initiés » seul aurait eu la clef à l'origine, Loisy, *op. cit.*, p. 95, 131, et que les critiques du XX[e] siècle n'arriveraient à découvrir qu'à grand effort. Il n'est pas moins significatif, d'autre part, que ces sentences, proposées comme figuratives, ont précisément dans les Synoptiques leur analogue, sinon leur parallèle. Cf. Joa., II, 19, et Marc., XIX, 58 ; Matth., XII, 6 ; Joa., IV, 32, et Matth., IV, 4, XVI, 6 ; Joa., IV, 35, et Luc., X, 32 ; Joa., XI, 11, et Marc., V, 39. — Si l'on veut maintenant vérifier sur les récits mêmes le principe du symbolisme, il est intéressant de s'adresser tout d'abord aux passages que le quatrième Évangile a en commun avec les trois premiers. Or, il suffit de soumettre à cet examen les récits de la multiplication des pains, de la marche sur les eaux, de l'onction de Béthanie, pour se rendre compte, premièrement, que saint Jean ne peut dépendre simplement des Synoptiques, mais représente plutôt une tradition parallèle ; secondement, qu'il n'en exploite pas du tout les données selon les principes de l'allégorie, les divergences qu'il présente avec eux, additions, omissions, modifications de détails, ne s'expliquant absolument pas par l'intention symbolique. — Que l'on fasse également la comparaison au point de vue des personnages, on ne voit pas que ceux du quatrième Évangile soient des types symboliques plus que les autres. Dans saint Jean, pas plus que dans les Synoptiques, la mère de Jésus n'est figure de « la synagogue » ou de « la communauté d'Israël », Loisy, *op. cit.*, p. 125, 275, etc. ; ni les frères du Sauveur, « figures du judaïsme, » p. 101, etc. ; ni Jean-Baptiste, symbole de l'ancienne alliance, p. 81 ; ni saint Pierre,

« type du messianisme judaïsant, » ou de « l'apôtre sujet à défaillance », p. 87; ni Judas, « type du judaïsme incrédule et perfide, » p. 481; ni Joseph d'Arimathie, représentant du « judaïsme officiel », p. 84, 895; ni Pilate, « type des magistrats romains qui condamnaient les chrétiens à regret, » p. 858. — Les détails des récits ne sont ramenés à une signification symbolique que moyennant une exégèse de parti pris et d'arbitraire. Qu'il suffise de songer que, pour M. Loisy, les cinq portiques de la piscine de Bethésda représentent « les cinq livres de la Loi », p. 386, tandis que M. Abbott, art. *Gospels*, § 47, *Encycl. bibl.*, t. II, col. 1797, y voit « les cinq sens de l'humanité non rachetée, c'est-à-dire les passions non régénérées ». Pour M. Loisy, le paralytique, « infirme depuis trente-huit ans, » au moment de sa guérison, aura sans doute quarante ans à la mort de Jésus; il représente donc Israël, qui est resté quarante ans dans le désert, ou bien l'humanité, puisque quarante ans est le nombre biblique qui marque une génération, p. 389. Le jeune homme aux pains et aux poissons semble représenter les diacres, « ministres auxiliaires de la cène eucharistique chez les premiers chrétiens, » p. 427. Le miracle de la marche sur les eaux a pour but d'illustrer le sacrement de l'eucharistie, en montrant que le Christ eucharistique « n'est pas soumis aux lois de la matière, pas plus à la loi de l'étendue qu'à celle de la pesanteur », p. 436. Dans le récit de la résurrection de Lazare, « Marthe, qui rencontre Jésus la première, semble représenter le premier groupe de Juifs convertis, et Marie les fidèles recrutés parmi les Gentils; associés en Jésus, les deux groupes réalisent par lui la résurrection de l'humanité, de l'homme, leur frère, qui gisait dans le tombeau depuis quatre jours, peut-être les quatre mille ans qui ont précédé la venue du Christ, » p. 645. Si Marie de Béthanie oint de parfum les pieds de Jésus et les essuye de sa chevelure, « on doit croire que l'action est symbolique et destinée à montrer comment Marie, l'Église de la gentilité, a recueilli aux pieds de Jésus le parfum de l'Évangile, qui se répand dans tout l'univers, » p. 672. — Il faut avouer que de pareilles licences d'imagination ne sont pas pour nous inspirer absolue confiance aux critiques, qui prétendent nous offrir la clef du quatrième Évangile. Les interprétations extravagantes auxquelles conduit logiquement le système semblent prouver d'une façon péremptoire que l'ouvrage n'a pas son explication fondamentale dans le symbolisme. — D'autre part, les preuves, extrêmement fortes, que l'on a de son rapport avec l'apôtre saint Jean, l'impossibilité où l'on se trouve d'expliquer ce qu'il contient d'histoire par une simple exploitation de la matière synoptique, enfin le naturel, la vie intense, la variété et la précision des détails, qui caractérisent ses narrations, sont des garanties fort sérieuses de son historicité. Sa divergence d'avec les Synoptiques reste sans doute un problème à résoudre, mais à résoudre, semble-t-il, d'une tout autre manière que par l'hypothèse d'une simple méditation religieuse ou spéculation théologique sur la vie de Jésus.

8° *Conclusion.* — Ainsi, l'étude détaillée des Évangiles vérifie ce que garantissaient déjà l'origine de ces livres et les conditions dans lesquelles ils ont été rédigés, à savoir qu'ils ne sauraient être soumis au système d'interprétation mythique, proposé par les critiques indépendants. Le résultat même de cet examen, relativement aux écrits évangéliques, pour lesquels les moyens de contrôle sont multiples et plus à notre portée, ne va-t-il pas à confirmer dans une certaine mesure ce que nous avons dit à propos de l'Ancien Testament, et à nous assurer que, même dans ces livres antiques, le mythe n'occupe point la place qu'on prétend?

M. Lepin.

N

N, quatorzième lettre de l'alphabet hébreu. Voir NUN.

NAALOL (hébreu : *Nahălāl*, Jos., XIX, 15; XXI, 35; *Nahălôl*, Jud., I, 30; Septante : *Vaticanus* : Ναβαάλ, Jos., XIX, 5; Σελλά (?), Jos., XXI, 35; Δωμανά, Jud., I, 30; *Alexandrinus* : Ναaλώλ, Jos., XIX, 15; XXI, 35; 'Εναμμάν, Jud., I, 30), ville de la tribu de Zabulon, Jos., XIX, 15, donnée aux Lévites fils de Mérari, Jos., XXI, 35, et dont les indigènes chananéens ne furent pas expulsés par les vainqueurs israélites. Jud., I, 30. On voit comment ce nom a été défiguré par les Septante. Dans la liste, d'ailleurs incomplète, des villes de Zabulon, Jos., XIX, 15, il est mentionné entre Cathed et Séméron. Cathed est inconnu, mais Séméron est généralement identifié avec *Semûniyéh*, village situé à l'ouest de Nazareth. Naalol est également suivi de Bethléhem, qui correspond exactement à *Beit-Lahm*, au nord-ouest et près de *Semûniyéh*. Sa position semble donc bien indiquée au sud-ouest ou au sud de la tribu. D'autre part, le Talmud assimile le נהלל, *Nahălâl*, biblique à מהלול, *Mahlûl*. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 189. Or, on trouve encore aujourd'hui au sud-est de *Semûniyéh* une localité dont le nom معلول, *Ma'lûl*, à part la gutturale, répond bien à la désignation talmudique. Il y a en cet endroit quelques vestiges d'antiquité. Cf. V. Guérin, *La Galilée*, t. I, p. 388-389. Le savant explorateur accepte cette identification, qui est admise également par R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 137; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 335, etc. Elle est regardée comme probable par F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 215. — D'autres préfèrent réserver le site de *Ma'lûl* pour Mérala, ville de la même tribu, Jos., XIX, 11. Voir MÉRALA, col. 988. Dans ce cas, on pourrait placer Naalol à *'Aïn Mâhil*, عين ماحل, au nord-est de Nazareth. Cette source coule au bas d'un village du même nom, situé sur une hauteur et réduit à une dizaine d'habitations, qu'entourent des jardins plantés de figuiers, d'oliviers et de grenadiers. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 134; D. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, Paris, t. II, p. 675.
A. LEGENDRE.

NAAMA (hébreu : *Na'âmah*, « douce »), nom, dans le texte hébreu, de deux femmes et d'une ville de Juda. Dans la Vulgate, le nom de l'une des femmes est écrit, à la suite des Septante, Noéma. Gen., IV, 22.

1. NAAMA (Septante : Νααμά, III Reg., XIV, 21; Νοομμά, II Par., XII, 13), femme du roi Salomon et mère du roi Roboam. Elle était Ammonite. III Reg., XIV, 21, 31; II Par., XII, 13. Ce fut peut-être pour elle que Salomon bâtit sur le mont du Scandale un haut lieu en l'honneur de Moloch, le dieu d'Ammon. III Reg., XI, 1, 5. Le *Codex Vaticanus* et l'édition sixtine des Septante, dans une longue addition à III Reg., XII, 24, laquelle ne se lit ni dans l'hébreu, ni dans la Vulgate, ni dans le *Codex Alexandrinus*, dit, entre autres choses, que Naaman (altération de Naama) était « fille d'Ana, fils de Naas, roi des fils d'Ammon ».

2. NAAMA (hébreu : *Na'ămâh;* Septante : *Vaticanus :* Νωμὰν; *Alexandrinus :* Νωμα), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 41. Elle fait partie du deuxième groupe des cités de « la plaine » ou de la *Séphélah*, et est mentionnée entre Bethdagon et Macéda, dont l'emplacement n'est malheureusement pas certain. On a proposé d'identifier Naama avec le village actuel de *Na'anéh*, au sud de *Ramléh*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 408. Mais ce site, croyons-nous, sort des limites de la tribu de Juda et appartient plutôt à celle de Dan. Voir la carte de JUDA, t. III. col. 1760. Il n'est pas question de Naama dans d'autres endroits de l'Écriture. — On trouve dans la liste géographique des pylônes de Karnak, n. 75, un nom qui, au premier regard et surtout par la place qu'il occupe, semblerait l'équivalent de *Na'amah;* c'est *Naunu*. Aussi Mariette avait-il été tenté de faire un rapprochement entre les deux; mais l'absence de la gutturale *'aïn*, ע, dans le nom égyptien, lui fit rejeter cette identification. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 35; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, Londres, 1888, p. 7. — Rien n'indique qu'on doive regarder Naama comme la patrie de Sophar le Naamathite, un des amis de Job. Job, II, 11; XI, 1; XX, 1. Voir NAAMATHITE.
A. LEGENDRE.

NAAMAN (hébreu *Na'ăman*, « agrément »), nom d'un ou de deux Israélites et d'un général syrien.

1 et 2. NAAMAN (Septante : Νοεμάν, Gen., XLVI, 21; Νοαμά, I Par., VIII, 4; Νοομά, I Par., VIII, 7). Dans Gen., XLVI, 21, Naaman est énuméré avec Béla parmi les fils de Benjamin; dans I Par., VIII, 4, il est compté parmi les fils de Béla et devient ainsi le petit-fils de Benjamin au lieu de son fils. Certains commentateurs distinguent deux Naaman, le premier fils de Benjamin, le second fils de Béla; d'autres interprètes les identifient et pensent que la Genèse a compté parmi les enfants de Benjamin quelques-uns de ses petits-fils. Cette opinion est probablement la vraie, car les Nombres, XXVI, 28-30, ne nomment pas Naaman (appelé dans ce passage par la Vulgate Noéman) parmi les fils de Benjamin, mais parmi les fils de Béla. Naaman fut le chef de la famille des Naamanites, ou, d'après l'orthographe de la version latine, des Noémanites. Voir NOÉMANITES. — Un passage de I Par., VIII, 7, semble énumérer Naaman parmi les fils d'Ahod, mais il s'agit bien du petit-fils de Benjamin et de ses frères Achia et Géra. Ils paraissent avoir été transportés à Manahath, eux ou leurs descen-

dants. Mais le sens du verset, qui est probablement altéré, est impossible à déterminer avec certitude.

3. **NAAMAN** (hébreu : *na'ămân*; Septante : Ναιμάν), général syrien guéri de la lèpre par Élisée. — Naaman était le chef de l'armée du roi de Syrie, Bénadad II, contemporain des rois d'Israël Achab, Ochozias et Joram. Voir Bénadad II, t. i, col. 1573. Il fut atteint d'une lèpre qui commença par une plaie, IV Reg., v, 11. Il était très en faveur auprès de son maître, parce que « c'était par lui que Jéhovah avait délivré les Syriens », IV Reg., v, 1, soit dans leurs luttes contre les Israélites, III Reg., xxii, 30-36, soit dans leur résistance efficace aux invasions de Salmanasar II, roi d'Assyrie. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. iii, 1899, p. 78-79. Dans une de leurs razzias, les Syriens avaient pris une jeune Israélite, qui devint esclave de la femme de Naaman. L'esclave parla à sa maîtresse du prophète de Samarie, Élisée, comme fort capable de guérir le général. Le roi s'intéressa lui-même à l'affaire, et donna à Naaman une lettre de recommandation pour le roi d'Israël. Le général partit avec de riches présents, arriva devant le roi d'Israël et lui demanda de le faire guérir. Étonné de cette requête insolite, le roi n'y vit qu'un prétexte à recommencer la guerre. Heureusement, Élisée intervint pour le rassurer, et Naaman, sur son char et avec une escorte de cavalerie, s'arrêta devant la porte du prophète. Celui-ci, pour montrer au général que les grandeurs de ce monde n'avaient pas le don de fasciner un prophète de Jéhovah, se contenta de lui faire dire par un messager que sa guérison résulterait de sept ablutions dans le Jourdain. Naaman fut mortifié de ce procédé. Il s'en retournait furieux, en prétendant que les eaux de son pays valaient bien celles du Jourdain, quand les gens de sa suite lui firent entendre raison. Il se lava sept fois et fut guéri. Reconnaissant, il retourna près du prophète et le pressa d'accepter des présents. Élisée refusa tout. Naaman, comprenant que sa guérison devait être attribuée non aux eaux du fleuve, mais à la puissance de Jéhovah, protesta qu'il n'offrirait plus de sacrifices à d'autres dieux que lui, et sollicita l'autorisation d'emporter deux charges de mulets de terre d'Israël, sans doute pour en faire l'autel sur lequel il se proposait de sacrifier à Jéhovah. Mais, se rappelant que son devoir d'état l'obligeait à accompagner son maître dans le temple du dieu syrien Remmon, il demanda à Élisée la permission de le faire. Élisée se contenta de lui répondre : « Va en paix! » Naaman s'en retourna dans son pays, édifié du désintéressement d'Élisée, malgré l'indiscrète intervention de Giézi, dont par la suite il apprit sans doute la mésaventure. Voir Giézi, t. iii, col. 237. IV Reg., v, 1-27. — A la synagogue de Nazareth, Notre-Seigneur rappela la guérison de Naaman, Luc., iv, 27, pour montrer que Dieu est libre de ses dons et qu'il peut les accorder aux étrangers aussi bien qu'aux Israélites. Bien qu'étranger et même ennemi d'Israël, Naaman fut guéri, comme le fut plus tard le Samaritain lépreux, aussi reconnaissant que le général syrien. Luc., xvii, 16. Pour obtenir sa guérison, il dut se laver dans les eaux du Jourdain, comme l'aveugle-né eut à le faire à la piscine de Siloé. Joa., ix, 7. Une fois guéri, il rendit hommage à la divinité de Jéhovah, comme l'aveugle-né à la divinité du Sauveur. Joa., ix, 38.

H. Lesêtre.

NAAMATHITE (hébreu : *han-Na'ămâtî;* Septante : ὁ Μιναίων Βασιλεύς, Job, ii, 11; ὁ Μιναῖος, Job, xi, 1; xx, 1; xlii, 9), nom ethnique de Sophar, un des amis de Job. Job, ii, 11; xi, 1; xx, 1; xlii, 9. La leçon des Septante, Μιναῖος, fait supposer que, au lieu de נַעֲמָתִי, *Na'ămâti*, ils ont lu מְעֻנָתִי, *Me'unâtî*, de מְעוּנִים, *Me'ûnim*, peuple dont il est question dans quelques passages de l'Écriture. Cf. I Esd., ii, 50; II Esd., vii, 52. Ils ont, en effet, rendu le même mot *Me'ûnîm* par Μιναῖοι, I Par., iv, 41; II Par., xx, 1; xxvi, 8 (dans ces deux derniers passages, le texte massorétique porte : *'Ammonîm*, les Ammonites). Mais s'ils ont entendu par là les Minéens, qui habitaient au sud-ouest de l'Yémen, leur traduction est fausse. D'autre part, les variantes de la recension de Lucien montrent que la leçon Μιναῖοι est douteuse en quelques endroits. Les *Me'ûnim* sont plus communément regardés comme une tribu iduméenne. Voir Maonites, col. 704. Dans ces conditions, il est difficile de savoir quelle était la patrie de Sophar. Il y a bien dans la tribu de Juda une ville de *Na'ămâh*. Jos., xv, 41. Voir Naama. Mais la seule identité de nom suffit-elle pour que nous considérions l'ami de Job comme originaire ou habitant de cette ville? *Na'ămâh*, qui veut dire « agréable, plaisante [ville] », est un nom trop commun pour qu'il n'ait pas eu de correspondants en Syrie et en Arabie. D'un autre côté, si l'on fait de Sophar un Maonite, il se trouvait être Iduméen comme Éliphaz de Théman, un autre ami de Job.

A. Legendre.

NAARA (hébreu : *Na'ărâh*, « jeune fille, » Septante : Θοαδά; *Alexandrinus :* Νοορά), une des deux femmes d'Assur, ou Ashur (t. i, col. 1091), fils d'Hésion, de la tribu de Juda. Naara lui donna quatre fils : Oozam, Hépher, Thémani et Ahasthari. I Par., iv, 5-6.

NAARAI (hébreu : *Na'ărai*, « jeune; » Septante : Νααραί; *Alexandrinus :* Νοορά), fils d'Asbaï, un des vaillants soldats de l'armée de David. I Par., xi, 37. Son nom, comme celui de son père, est modifié dans la liste des *gibborîm* de David, II Reg., xxiii, 35, où il est appelé par le changement de deux lettres Paraï (*Pa'ărai*), fils d'Arbé, et il n'est guère possible aujourd'hui de discerner quelle est la vraie leçon.

NAARATHA (hébreu : *Na'ărâtâh*, avec *hé* local; Septante : *Vaticanus :* αἱ κῶμαι αὐτῶν; *Alexandrinus :* Ναaραθα), ville frontière de la tribu d'Éphraïm. Jos., xvi, 7. Elle s'appelle *Noran* (hébreu : *Na'ărân;* Septante : *Vat. :* Νααρνάν; *Alex. :* Ναaράν), I Par., vii, 28. Dans le tracé des limites de la tribu, elle occupe le dernier point avant Jéricho et le Jourdain. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, xiii, 1, parle d'un village de Νεαρά, d'où Archélaüs, fils d'Hérode, amena l'eau, au moyen d'un aqueduc, dans la plaine de Jéricho, pour en arroser les plantations de palmiers. Le Talmud mentionne *Na'aran* comme ville opprimée par Jéricho. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 163. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 142, 283, placent Naaratha au village de Νοοράθ, *Naorath*, à cinq milles (un peu plus de sept kilomètres) de Jéricho, conséquemment au nord, puisqu'elle appartenait à la tribu d'Éphraïm. C'est donc de ce côté que doivent, d'après tous ces détails, se diriger nos recherches. V. Guérin, *La Samarie*, t. i, p. 210-213, 226-227, identifie Naaratha avec *Khirbet Samiyéh*, à deux heures et demie de marche environ au nord-nord-ouest d'*Er-Riha*. La distance dépasse les cinq milles indiqués par Eusèbe; mais les chiffres milliaires marqués dans l'*Onomasticon* ne sont pas toujours d'une exactitude mathématique. Il signale là, près d'une source abondante, des ruines assez considérables. La source, appelée *'Aïn es-Samiyéh*, « coule au-dessous d'une chambre voûtée en plein cintre et bâtie avec de larges blocs; près de là gisent quelques tronçons de colonnes monolithes en pierre et plusieurs chapiteaux imitant le style dorique. Au nord et au-dessus de la source, on remarque les ruines d'un édifice considérable, destiné peut-être jadis à la défendre et construit avec des blocs gigantesques, grossièrement taillés. Les eaux de l'*'Aïn es-Samiyéh* arrosent et fertilisent la vallée de ce nom, où croissent

des lentilles, des fèves et du blé. Sur les flancs inférieurs de la montagne qui la borde vers l'est, de nombreuses grottes ont été creusées dans le roc. Quelques-unes sont certainement antiques... Cette source, à cause de la bonté et de l'abondance de ses eaux, a très bien pu, au lieu de se perdre, comme elle le fait maintenant, après avoir arrosé la vallée de Samiyéh, être jadis amenée par un petit canal dans la plaine du Jourdain. » V. Guérin, *La Samarie,* t. I, p. 211, 213. D'autres cependant cherchent plutôt Naaratha à *Khirbet el Audjéh et-Tahtâni,* à l'est de *Khirbet Samiyéh,* et directement au nord de Jéricho. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 133. Il y a là un ruisseau considérable et quelques ruines. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 391. Mais ces ruines sont beaucoup moins importantes que celles de *Khirbet Samiyéh,* où se trouve du reste la source même du ruisseau en question. A. LEGENDRE.

NAARIA (hébreu : *Ne'aryâh,* « serviteur de Yâh ou Jéhovah »), nom de deux Israélites.

1. NAARIA (Septante : Νωαδία), fils de Séchénias, et père d'Élioénaï, d'Ézéchias et d'Ezricam, de la tribu de Juda, descendants de David. I Par., III, 22-23.

2. NAARIA (Septante : Νωαδιά), le second des quatre fils de Jési, qui, à la tête de cinq cents Siméonites, sous le règne d'Ézéchias, chassèrent les Amalécites du mont Séir et s'y établirent. I Par., IV, 42.

NAAS (hébreu : *Nahaš,* « serpent; » Septante : Ναάς), nom de deux Ammonites, d'un Israélite et d'une ville.

1. NAAS (hébreu : *Nâhâš;* Septante : Νάας), roi des Ammonites, du temps de Saül. — Peu de temps après l'élection de Saül à la royauté, le roi des Ammonites, Naas, « le Serpent, » monta à la ville de Jabès Galaad pour s'en emparer. Ce n'était pas la première fois, du reste, que les Ammonites attaquaient les Israélites. Voir AMMONITES, t. I, col. 496. Les habitants de Jabès, qui ne se sentaient pas en force pour résister efficacement, proposèrent une alliance à l'assaillant. Mais Naas leur répondit insolemment qu'il ne traiterait qu'après avoir crevé l'œil droit à chaque habitant, pour la honte de tout Israël. Les anciens demandèrent alors un répit à Naas, promettant de se rendre à lui au bout de sept jours, si le secours qu'ils iraient réclamer ne venait pas. Le roi y consentit, persuadé sans nul doute que le secours ne viendrait jamais et qu'il lui était plus avantageux d'obtenir sans coup férir la reddition de la ville que de s'en emparer de haute lutte. Les messagers se rendirent à Gabaa et émurent le peuple au récit du danger qu'ils couraient. Saül, survenant à ce moment, convoqua immédiatement tous les guerriers d'Israël pour aller délivrer Jabès. Les messagers en portèrent la nouvelle à leurs compatriotes, et, par une feinte coutumière aux hommes de cette époque, annoncèrent à Naas que la ville se rendrait le lendemain. Mais, dès l'aube du jour, les Israélites tombèrent sur les Ammonites, les battirent jusqu'à midi et dispersèrent les survivants. I Reg., XI, 1-11 ; XII, 12. — Quand plus tard Naas mourut, David, qui régnait alors à Jérusalem, se proposa de montrer de la bienveillance à son fils Hanon, comme Naas lui en avait témoigné à lui-même. II Reg., X, 2; I Par., XIX, 1, 2. On ne trouve nulle part l'indication de ce que Naas aurait fait en faveur de David. L'auteur des *Quæst. hebraic. in libr. Reg. et Paralip.,* faussement attribuées à saint Jérôme, *In II Reg., X, 2,* t. XXIII, col. 1352, prétend qu'après sa fuite de chez Achis, roi de Geth, David rencontra auprès de Naas l'accueil le plus généreux. Ce renseignement est purement hypothétique; mais il n'est pas invraisemblable que David, poursuivi par Saül, ait été bien accueilli par un roi que Saül avait battu. Toujours est-il qu'après la mort de Naas, David envoya ses condoléances à son fils Hanon. Celui-ci, mal conseillé, prit en mauvaise part la démarche courtoise du roi israélite. Il traita honteusement les envoyés de David, et il en résulta une guerre qui amena la défaite des Ammonites et la prise de Rabbath. II Reg., X, 1-5. Voir t. I, col. 496. — Un autre fils de Naas, Sobi, vint en aide à David à Mahanaïm, pendant la révolte d'Absalom. II Reg., XVII, 27. Mais le nom de Naas était assez commun, et malgré la qualité d'Ammonite attribuée à Sobi, il n'est pas sûr que le Naas nommé dans ce passage soit le même que l'ancien roi d'Ammon. Voir NAAS 3, SOBI. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch,* p. 522. H. LESÊTRE.

2. NAAS, père d'Abigaïl et de Sarvia, mère de Joab. II Reg., XVII, 25. On identifie généralement ce Naas avec Isaï ou Jessé, père de David. Voir ABIGAÏL 2, t. I, col. 49.

3. NAAS, frère de Sobi l'Ammonite, de Rabbath Ammon. Sobi apporta des vivres à David, à Mahanaïm, lorsqu'il fuyait devant Absalom. II Reg., XVII, 27. Plusieurs commentateurs supposent que le père de Sobi était le roi des Ammonites, *Quæst. heb. in II Reg., XVII, 27,* t. XXIII, col. 1357, mais on ne voit pas pourquoi le texte ne l'aurait pas dit explicitement.

4. NAAS (hébreu : *'Ir-Nâhâš;* Septante : πόλις Ναᾶς), ville qui, comme beaucoup d'autres, se trouve mentionnée dans les listes généalogiques de Juda. I Par., IV, 12. Elle aurait eu pour fondateur Tehinna, et est complètement inconnue. On a cependant cherché à l'identifier avec *Deir Nahâs,* près de *Beit-Djibrîn.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 258; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 92. A. LEGENDRE.

1. NAASSON, orthographe dans le Nouveau Testament, Matth., I, 4; Luc., III, 32, du nom d'un descendant de Juda qui, dans l'Ancien Testament, est toujours écrit Nahasson. Voir NAHASSON.

2. NAASSON, nom, dans la Vulgate, d'une localité complètement inconnue, située dans la Haute Galilée, non loin du lieu où était né Tobie, dans la tribu de Nephthali. Tob., I, 1. Au lieu de Naasson, le texte grec porte 'Ασήρ. Voir ASER 5, t. I, col. 1090.

NABAIOTH (hébreu : *Nebâyôt;* Septante : Ναβαιώθ), fils premier-né d'Ismaël et père d'une tribu arabe. Gen., XXV, 13; XXVIII, 9; XXXVI, 3; I Par., I, 29; Is., LX, 7. Ce nom est associé à celui de Cédar, autre tribu arabe, descendant du second fils d'Ismaël, dans Isaïe, LX, 7, comme dans les inscriptions assyriennes. Ces dernières, en effet, mentionnent les *Nabaitai* auprès des *Qidrai,* et appellent leur pays *mât Nabaitu* (on trouve aussi *Niba'ati,* qui se rapproche du samaritain נבאת, *Nebâ'ôt,* mis pour נביות, *Nebayôt*). Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 147. Les annales d'Assurbanipal nous racontent une expédition de ce monarque contre *Natnu,* roi des *Nabaitu,* qui avait pris part à la révolte des Arabes et fut défait comme eux. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 296-301; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895-1899, t. III, p. 439. Il faut distinguer ces *Nebâyôt=Nabaitu* des *Nabatu* dont parlent les inscriptions de Théglathphalasar III, de Sargon et de Sennachérib, et qui appartiennent à la famille des *Aramu* ou

Araméens cantonnés près de Babylone. Pour l'identification des Nabaioth avec les Nabatéens ou Nabuthéens, voir Nabuthéens. A. Legendre.

NABAL (hébreu : *Nâbâl ;* Septante : Νάβαλ), Israélite de la race de Caleb. Nabal, dont le nom signifie « fou », était un riche propriétaire qui habitait Maon et possédait trois mille brebis et mille chèvres. Sa dureté et sa méchanceté le rendaient digne du nom qu'il portait, tandis que sa femme, Abigaïl, était remarquable par son intelligence et sa beauté. Voir Abigaïl, 1, t. 1, col. 47. Or, pendant qu'il était poursuivi par Saül, David arriva près du territoire de Carmel, dans la tribu de Juda, voir Carmel, t. ii, col. 290, et apprit que Nabal y veillait à la tonte de ses brebis. Comme ses gens avaient toujours entretenu de bons rapports avec ceux de Nabal, David envoya demander des provisions à ce dernier. Mais Nabal traita David de vagabond, d'esclave échappé à son maître, d'homme venu on ne sait d'où, ne méritant ni pain, ni eau, ni bétail. Justement courroucé de cette réponse outrageante, David laissa deux cents hommes à son campement et s'avança avec quatre cents autres pour demander raison à Nabal. Avertie par un de ses serviteurs du péril qui menaçait sa maison, Abigaïl se hâta de réunir à l'insu de son mari de copieuses provisions et elle se porta au-devant de David. Quand elle l'eut rencontré, elle se prosterna devant lui et s'y prit très adroitement pour l'apaiser et lui faire agréer ses présents. « Que mon seigneur, dit-elle, ne prenne pas garde à cet homme de rien, à Nabal, qui est vraiment ce qu'indique son nom; il s'appelle Nabal et il y a en lui de la folie. » L'ensemble du récit montre que ces paroles ne répondaient que trop bien à la réalité. David fit le meilleur accueil à Abigaïl, accepta les provisions qu'elle amenait et lui promit la paix. De retour dans sa maison, Abigaïl trouva Nabal au milieu d'un royal festin et la raison déjà en déroute. Elle ne lui dit rien. Mais quand, le lendemain matin, Nabal fut redevenu maître de lui-même, elle lui raconta ce qu'elle avait fait. Le malheureux en eut une attaque, dont les suites l'emportèrent une dizaine de jours après. I Reg., xxv, 3-39. Ce fut la punition de son égoïsme, de sa dureté, de son orgueil et de son intempérance. Quant à Abigaïl, elle devint la femme de David. I Reg., xxv, 40-42. H. Lesêtre.

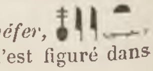
NABAT (hébreu : *Nebat;* Septante : Ναβάτ), père de Jéroboam Ier qui fut le fondateur du royaume d'Israël. Voir Jéroboam 1, t. iii, col. 1300. Nabat est souvent nommé dans l'histoire pour distinguer son fils du roi Jéroboam II, mais tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il était Éphrathéen ou Éphraïmite (voir Éphrathéen, 2°, t. ii, col. 1882), et qu'il habitait Sonéda. Ces brefs détails sont donnés la première fois qu'il est nommé III Reg., xi, 26. Dans les autres passages, III Reg., xii, 2, etc.; IV Reg., iii, 3, etc.; II Par., ix, 29, etc.; Eccli., xlvii, 29, nous ne lisons rien autre chose que son nom. Une tradition juive, mais sans fondement, identifie Nabat avec Séméi, fils de Géra, ce Benjamite qui insulta David, lorsque ce prince fut obligé de fuir devant Absalom. *Quæst. heb. in lib. II Reg., xvi, 10,* t. xxiii, 1356.

NABATÉENS, nom ethnique que la Vulgate écrit Nabuthéens. Voir Nabuthéens.

NABATH (Septante : Νάδβας, 'Αμάν ; *Sinaiticus,* Ναβάδ, Ναδάβ; voir Vigouroux, *Bible polyglotte,* t. iii, 1902, p. 508, 520), cousin de Tobie d'après la Vulgate, Tob., xi, 17; son neveu, d'après les textes grecs. Voir *Polyglotte,* t. iii, p. 508. Nabath n'est nommé qu'une fois dans la version latine, xi, 17; il l'est deux fois, dans le grec, xi, 17, et xiv, 10. Le texte latin le mentionne après Achior et les qualifie tous les deux de « cousins de Tobie ». Les textes grecs sont plus explicites : ils font intervenir quatre fois, de même que la version Italique qui les a reproduits, Achior (sous la forme Achiacar et Achicar, i, 21-22; ii, 10; xi, 17; xiv, 10) et s'ils ne sont pas précis sur le degré de parenté qui unissait Achior et Nabath, ils nous apprennent du moins, en plus que la Vulgate, qu'Achior (Achiacar), avait occupé un poste important à la cour de Sennachérib, roi de Ninive, et de son fils Assarhaddon (t. i, col. 143). On y entrevoit aussi confusément que Nabath s'était mal conduit envers Achiacar « qui l'avait nourri »; il avait jeté ou voulu jeter son bienfaiteur vivant dans les ténèbres, mais, par un juste châtiment de sa malice, c'était lui-même qui s'était pris au piège. Tob., xiv, 10 (texte grec). L'obscurité de ce passage serait complètement dissipé par l'*Histoire du sage Achichar*, si l'on pouvait s'en rapporter sûrement à son témoignage. D'après *The Story of Ahikar, from the Syriac Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions,* publiée par F. C. Conybeare, J. Rendel Harris et Agnes Smith Lewis, in-8°, Londres, 1898, Nabath ou Nadan, comme il est appelé, était le neveu et le fils adoptif d'Achichar. Son oncle le combla de bienfaits, mais l'ingrat ne répondit à tant de bontés que par la plus noire ingratitude, il le fit passer pour traître auprès du roi Sennachérib et condamner à mort, afin d'hériter de ses charges. Achichar réussit à émouvoir l'exécuteur et au lieu d'être tué, il fut caché dans une sorte de cave sous la terre. Plus tard, son innocence fut reconnue et Nadan expia son crime. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. iv, p. 551-572.

NABLE (hébreu : *nêbêl, nébél;* Septante : νάβλας; trois fois : ψαλτήριον, Ps. xxxii, 2; lvii, 9; II Esd., xii, 27; Vulgate, *psalterium*). Instrument de musique de la classe des instruments à cordes pincées, assimilé par les uns au nable grec ou au psaltérion, dérivé de la harpe, voir Psaltérion; par d'autres au *néfer* égyptien, sorte de luth ou de guitare.

1° *Description.* — Le nable, qui était, sinon d'origine asiatique, du moins très usité chez les Phéniciens, σιδώνιου νάβλα, Athénée, iv, 23, s'introduisit en Occident et fut principalement en honneur dans la Grande-Grèce, où il était appelé νάβλα, ναῦλα. Athénée, iv, 25. Le même auteur cite ce vers de Philémon qui montre la réputation du nable : οὐκ οἶσθα νάβλαν; οὐδὲν οὖν οἶδας ἀγαθὸν σύ γε. *Ibid.*, 24. Nous ne possédons de cet instrument aucune description certaine, permettant une identification exacte. Il était, selon Josèphe, *Ant. jud.*, vii, 12, 3, pourvu de trous (ouverture de résonnance) et monté de cordes « au nombre de douze », dit le même historien, et on le touchait avec les doigts. Sauf ce dernier point, la description de Josèphe n'est pas conforme aux textes bibliques que l'on va citer. Au surplus, il n'est pas certain que le nable grec fût exactement le *nébél* hébreu.

Des auteurs modernes maintiennent l'identification du *nébél* avec le psaltérion, faite par la plupart des anciens écrivains ecclésiastiques grecs et latins, sur l'autorité des Septante et de la Vulgate. J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den Heiligen Schriften des A. T.*, Graz, 1895, p. 47-48. D'autre part, les anciens rabbins, mentionnant souvent les ouvertures du nable, qui ne sont cependant que les ouïes de résonnance, ont cru que c'était un instrument à vent. Voir Aben Ezra, *In Is.*, v, 12. Mais une autre tradition hébraïque consignée dans le traité *Siltê haggibbôrîm,* c. v (voir J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente,* p. 45), l'assimile au luth. Il est remarquable que les instruments à manche, luth, guitare, mandoline, théorbe, portent en égyptien le nom de , *néfer*, , *néfri.* Il est vrai que cet instrument n'est figuré dans

les représentations monumentales qu'à partir de l'époque où l'on y trouve le trigone et la lyre asiatiques; toutefois, le signe hiéroglyphique du *néfer*, qui est l'image même de la guitare, , intervient très fréquemment sur les monuments dès l'époque des pyramides. V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, in-12, Paris, 1889, p. 150. Voir Ebers, dans Riehm, *Handwörterbuch der biblischen Alterthums*, 1re édit., Leipzig, 1884, t. II, p. 1035; Uhlemann, *Handbuch der ägyptischen Alterthumskunde*, t. II, p. 302. Si le rapport étymologique très probable entre le mot hébreu et le mot égyptien pouvait se démontrer comme une certitude, on conclurait, non plus à l'adoption par les Égyptiens d'un instrument asiatique, mais à l'emprunt par les Palestiniens de l'instrument égyptien avec son nom hiéroglyphique, à la même époque où s'introduisait aux bords du Nil la petite harpe trigone phénicienne. Voir HARPE, t. III, col. 434.

Quoi qu'il en soit, ces types d'instruments à manche furent très anciennement répandus dans toute l'Asie, et les exemplaires actuels rappellent encore les modèles anciens. Le théorbe égyptien avait en effet, comme la tanbourah moderne, un manche très long, sur lequel étaient tendues deux ou trois cordes, ou souvent une seule. Ces cordes avaient un unique point d'assemblage, au bas de la partie sonore de l'instrument; elles étaient fixées par des chevilles de bois placées à l'extrémité du manche. Le théorbe diffère du luth arabe, son dérivé, par la petitesse du corps de résonnance, la grande longueur du manche et le nombre réduit des cordes. Voir LUTH, t. IV, col. 431. On touchait les cordes avec les doigts de la main droite. Le plectre s'introduisit plus tard. Voir PLECTRE. Primitivement les cordes des divers instruments ne s'utilisaient que pour donner chacune un son. On imagina, dans les instruments à manche, la tablature, consistant en sillets disposés le long du manche, pour marquer la place des notes, constituant pour chaque corde une échelle tonale réduite. Au xe siècle de notre ère, les sillets disparurent, mais les procédés de position des doigts sur le manche ne firent que se perfectionner. L'instrument est soutenu à l'aide de la main gauche, devant la poitrine, mais il est souvent porté en bandoulière, de façon à rendre la main gauche libre de participer au jeu.

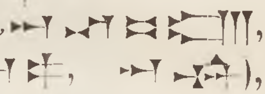
Le mot hébreu *nébél*, qui signifie une « outre », Is., XXII, 24, fait sans doute allusion à la partie creuse et rebondie du corps de résonnance. Cette expression a induit en erreur plusieurs écrivains, qui se sont représenté le nable comme composé d'une outre, formant réservoir d'air, et de tuyaux, comme la cornemuse. Villoteau, *De l'état actuel de l'art musical en Égypte*, dans la *Description de l'Égypte*, Paris, 1805, t. XIII, p. 477. Il est hors de doute que le nable était de la famille des instruments à cordes. La version anglaise ancienne rend *nébél* par *psaltery*, mais aussi par *viol*, « viole, » dans Amos, V, 23, et VI, 5.

2° *Usage du nable chez les Hébreux.* — Le nable apparaît à l'époque de Samuel, immédiatement avant la période des rois. Nous le voyons dès lors associé presque toujours à la harpe ancienne, aux flûtes et hautbois, ainsi qu'aux instruments de percussion. On trouve ainsi : *nébél* et *kinnôr*, Ps. XXXIII (XXXII), 2; LXXI (LXX), 22; XCII (XCI), 4; CVIII (CVII), 3; *nébél, kinnôr*, tambourin et flûte : I Sam., X, 5; Is., X, 12; *nébél, kinnôr*, corne, trompette et cymbales; I Par., XV, 28; *nébél, kinnôr*, trompettes : II Par., XX, 28; *nébel*, tambourin, cymbales, trompette : I Par., XIII, 8; *nébél, kinnôr*, cymbales : II Esd., XII, 27, et ces trois instruments spécialisent les trois classes des musiciens dans le service du Temple, I Par., XV, 16; XXV, 1, 6; II Par., V, 12; XXIX, 25.

Lors de la translation de l'arche à Jérusalem, du temps de David, il y avait huit joueurs de nable. Par., XV, 20. C'est au nable que s'applique l'expression *'al 'alâmôt* (Vulgate : *arcana*). *Ibid.*, Voir ALÂMÔT, t. I, col. 333. Les prophètes expriment la vibration des cordes et la résonnance de l'instrument par *hèmyat nebâlékâ*, Is., XIV, 12, le « bruit »; *zimrat nebâlékâ*, Amos, V, 24, le « jeu », ψαλμός; *sir*, II Esd., XII, 27, le « chant » des nables. On dit aussi : *hap-pôrtim 'al pî han-nâbél*, Amos, VI, 5, ceux qui « divisent » les sons, qui multiplient les notes sur le nable.

Ces instruments étaient fabriqués en bois de cèdre et de cyprès, comme les harpes. II Sam., VI, 5. Voir HARPE. Salomon en fit construire avec les bois de santal rapportés d'Ophir, III Reg., X, 12; II Par., IX, 10, 11, et, suivant Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, il les orna de métal, ἐλέκτρου. La légèreté et la commodité de maniement du nable, sa constitution peut-être moins primitive, lui donnèrent une incontestable supériorité sur la petite harpe qui l'avait précédé, au point qu'il devint comme celle-ci, l'instrument national des Hébreux. Parmi les perfectionnements divers que subit le nable, l'Écriture mentionne indirectement l'étendue plus grande du jeu de cordes. Le nable à dix cordes est appelé *nébél 'âsôr*. Ps. XXXIII (XXXII), 2; XCII (XCI), 4. Dans l'état où l'on se représente l'instrumentation antique, une modification de cette sorte dut faire époque, à l'égal des transformations de la lyre grecque antique ou du luth arabe au xe siècle. Rien d'étonnant à ce qu'une épithète spéciale ait désigné le nouveau type d'instrument.

J. PARISOT.

1. NABO (hébreu : *Nebô*, נְבוֹ; Septante, Ναβαῦ; textes cunéiformes : *Na-bi-u*, *Na-bu*, ), nom d'un dieu babylonien, qui semble apparenté soit étymologiquement, soit artificiellement, à la racine sémitique נָבָא, *nâbâ'*, d'où dérive le mot hébreu נָבִיא, *nâbî'*, « prophète. » C'était le fils du dieu Mardouk=Mérodach, dont il annonçait les volontés aux hommes, il était aussi le dieu des sciences et des lettres, le dieu particulier des scribes. Primitivement il était adoré, comme grand dieu spécial, à Barsip=Borsippa, où il eut toujours un temple-pyramide célèbre. Quand plus tard Borsippa fut réunie et subordonnée à Babylone, Nabo y fut reçu et considéré comme fils de Bel-Mardouk, le grand dieu babylonien, cf. Is., XLVI, 1; il y jouit toujours d'une vénération spéciale et devint la divinité éponyme de la plupart des souverains de Babylone, *Nabu-kudur-uṣur* (Nabuchodonosor), *Nabu-pal-uṣur* (Nabopalassar), *Nabu-nahid*, etc., qui aiment à se dire dans leurs inscriptions « favori du dieu Nabo ». Nabuchodonosor restaura entre autres son temple à sept étages de Borsippa, nommé « le temple des sept sphères (planètes) du ciel et de la terre ». Les textes assyriens et babyloniens donnent à Nabo les épithètes de « sage, intelligent, auteur de la prophétie, auteur de l'écriture, auteur des tablettes écrites, celui qui ouvre l'oreille (qui donne l'intelligence) », il partage ce dernier rôle avec la déesse *Tas-me-tu*, « celle qui fait entendre, » qui lui est donnée pour épouse. C'est à ce couple divin que rend grâces le roi *Assur-bani-pal*, dans la formule finale des tablettes de toutes sortes de sciences que ce monarque fit transcrire en Babylonie pour sa bibliothèque de Ninive. Nabo était de plus préposé et identifié à la planète Mercure, comme Mardouk son père l'était à celle de Jupiter dans le culte astral babylonien. Dans son rôle cosmogonique on lui donne le titre, fort peu clair, de « lien de l'univers », l'assimilant ainsi, d'après Sayce, *Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religion of the ancient Babylonians*, p. 116-117, au grand abîme qui, comme un fleuve, faisait le tour de la terre, et d'où émanait toute science. Comme dieu

des scribes, le culte du Nabo se répandit partout où pénétra la civilisation babylonienne, surtout en Assyrie, où les textes religieux nous le représentent écoutant les prières du roi Assurbanipal, et y répondant par ses oracles. Fr. Martin, *Textes religieux, assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 26 et suiv. Comme dieu de la planète Mercure, il trouve sa place dans le panthéon astronomique sémitique, chez les Mandéens et les Sabiens,



389. — Le dieu Nabo. British Museum, D'après une photographie.

les Chananéens et les Amorrhéens, dont une ville, appelée Nebo, I Par., v, 8; cf. Num., XXXII, 38, passa plus tard aux Moabites. Is., XV, 2; Jer., XLVIII, 1. Le mont Nébo, où mourut Moïse, lui devait son nom également, et d'autres localités encore. — Le prophète Isaïe, XLVI, 1, prédit que, lors de la chute de Babylone, l'idole de Nabo sera emportée avec celle de Bel par les vainqueurs.

On a retrouvé à Calah-Nimroud en Assyrie et transporté à Londres plusieurs statues de Nabo, debout, coiffé d'une tiare autour de laquelle s'enroule une paire de cornes, les deux mains jointes comme s'il écoutait la révélation de Mardouk, une longue barbe descendant sur la poitrine, une longue robe frangée lui retombant jusque sur les pieds (fig. 389). Voir Eb. Schrader, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1874, p. 337, dans les *Jahrbücher für protestantischer theologie,* 1875, p. 338; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament,* t. II, 1888, p. 104; Sayce, *Lectures on the origin and growth of religion,* p. 115-120, 488, 491, 514, 520; *The cuneiform inscriptions of the Western Asia,* t. I, pl. LI, n. 1, lig. 3, 13, etc.; t. II, pl. VII, lig. 36, 41, g. h; pl. XLVIII, lig. 28, 39; Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 1878, *Syllabar* Sa, p. 43, lig. 29; Jeremias, dans Roscher, *Lexicon der Mythologie,* t. III, 1898, col. 45-68.

E. PANNIER.

2. **NABO** (hébreu, *Nebô;* Septante : Ναβαύ, Num., XXXII, 3; Jer., XLVIII, 1, 22; I Par., v, 8; Ναβαὺ τῆς Μωαβίτιδος, Is., XV, 2; Vulgate : *Nabo,* Num., XXXII, 38; Is., XV, 2; Jer., XLVIII, 1, 22; *Nebo,* Num., XXXII, 3; I Par., v, 8), ville de Moab, appartenant à la tribu de Ruben. Num., XXXII, 3, 38; I Par., v, 8; Is., XV, 2; Jer., XLVIII, 1, 22. Elle est mentionnée, Num., XXXII, 3, entre Saban et Béon (ce dernier mot n'est que l'abréviation de Baalméon); Num., XXXII, 38, entre Cariathaïm, aujourd'hui *Quréiyât,* au sud de l'ouadi *Zerqa Ma'în,* et Baalméon, actuellement *Ma'in,* à trois lieues sud-sud-ouest d'*Hesbân,* l'antique Hésébon, et à deux lieues sud du *Djébel Néba* ou mont Nébo. Elle est citée avec Béelméon (Baalméon), I Par., v, 8; avec Médaba, *Mâdeba,* au nord-est de *Ma'in,* Is., XV, 2; avec Cariathaïm, Jer., XLVIII, 1; avec Dibon, *Dhibân,* au nord de l'*ouadi Modjib,* ancien Arnon, Jer., XLVIII, 22. On la trouve au milieu des mêmes noms, avec l'orthographe נבה, au lieu de נבו, sur la stèle de Mésa, ligne 14. Cf. MÉSA, col. 1014. Ces indications et surtout le voisinage de Baalméon et de Médaba suffiraient pour guider nos recherches, si elles n'étaient fixées par la montagne de même nom, *har Nebô,* le mont Nébo, témoin de la mort de Moïse, et appelé encore aujourd'hui *Djébel Néba,* au sud-ouest d'*Hesbân,* Deut., XXXII, 49; XXXIV, 1. Voir NÉBO (MONT). Mais à quel point précis se trouvait la ville? c'est ce que nous ne savons point, pas plus que nous ne savons si elle tenait son nom de la montagne ou si la montagne lui devait son nom. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 141, 142, 283, distinguent les deux, plaçant le mont *Nabau,* Ναβαῦ, à six milles (près de neuf kilomètres) d'Esbus ou Hésébon, vers l'ouest, et la ville de *Nabo,* Ναβώρ, dans un lieu désert, nommé *Naba,* Ναβὰβ, à huit milles (plus de onze kilomètres) au sud d'Hésébon. Quelques auteurs cependant supposent qu'il faut chercher l'emplacement de la ville dans les ruines que conserve le *Djébel Néba.* Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 266.

La ville de Nabo se trouvait dans la contrée fertile, riche en pâturages, que les enfants de Ruben et de Gad demandèrent à Moïse, Num., XXXII, 3. Elle fut rebâtie par les Rubénites. Num., XXXII, 38. Elle était revenue aux Moabites lorsque Isaïe, XV, 2, et Jérémie, XLVIII, 1, 22, prophétisaient ses malheurs. Mésa, dans son inscription, lignes 14-18, se vante de l'avoir prise sur Israël. Obéissant à Chamos, il alla de nuit et combattit contre elle depuis l'aurore jusqu'à midi; s'en étant rendu maître, il tua tout, sept mille hommes, jeunes garçons, femmes, jeunes filles et servantes, et emporta les objets religieux consacrés à Yahvéh pour les traîner devant Chamos. Cf. col. 1014-1015. Saint Jérôme, *Comment. in Is.,* XV, 2, t. XXIV, col. 168, dit que Nabo renfermait l'idole de Chamos ou Béelphégor.

A. LEGENDRE.

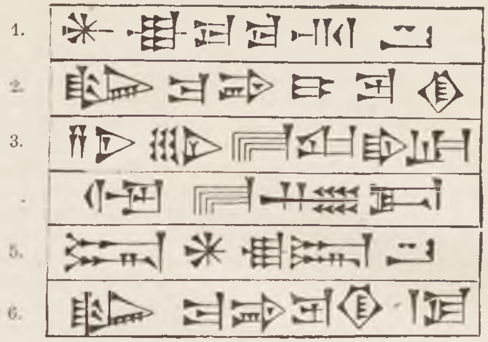
NABOTH (hébreu: *nâbôt;* Septante: Ναβουθαί; *Alexandrinus* : Ναβούθ), Israélite qui vivait à l'époque du roi Achab. — Naboth possédait à Jesraël une vigne avoisinant le palais du roi. Ce dernier désira la lui échanger ou la lui acheter pour en faire un jardin potager. Mais Naboth ne voulut à aucun prix se dessaisir d'une terre qu'il avait héritée de ses pères. Achab se montra fort

affecté de ce refus. Sa femme, l'impie Jézabel, se chargea de le consoler et de lui donner satisfaction. Au nom du roi, elle écrivit aux anciens et aux magistrats de la ville pour que l'on condamnât et qu'on lapidât Naboth comme blasphémateur. Servilement et honteusement dociles aux instructions royales, les anciens commencèrent par publier un jeûne, en expiation du prétendu blasphème qu'ils allaient attribuer à l'innocent. Puis, deux faux témoins accusèrent en public Naboth d'avoir maudit Dieu et le roi. Une sentence de mort était inévitable. Lev., XXIV, 10-16. Voir BLASPHÈME, t. I, col. 1806. Naboth fut lapidé. Jézabel annonça sa mort à Achab, qui ne put ignorer ce qui s'était passé, et le roi prit possession de la vigne convoitée. Le crime était grand. Le prophète Élie fut chargé d'en prédire le châtiment. Il dit à Achab qu'en punition de sa faute, lui-même serait balayé, que toute sa descendance mâle serait exterminée, que le corps de ses fils serait dévoré dans la ville par les chiens et dans les champs par les oiseaux de proie, et que les chiens lécheraient son sang et celui de Jézabel. Après avoir entendu cette terrible annonce, Achab s'humilia devant le Seigneur, déchira ses vêtements, se couvrit d'un sac et jeûna. En considération de ces actes de pénitence, qui étaient le désaveu public de son crime, le Seigneur fit dire à Achab que le châtiment prédit n'arriverait qu'après sa mort, sous le règne de son fils. III Reg., XXI, 1-24, 27-29. Quand Achab eut été blessé mortellement à Ramoth-Galaad, on le ramena sur son char et il mourut en route. On lava le char teint de sang dans l'étang de Samarie; les chiens léchèrent le sang et les prostituées se baignèrent dans l'étang. III Reg., XXII, 34-38. Jéhu, sacré roi à la place de Joram, fils et second successeur d'Achab, mit à mort Joram, IV Reg., IX, 23-26, et fit précipiter Jézabel du haut d'une maison de Jesraël. Les chiens dévorèrent le cadavre de la reine et l'on ne retrouva d'elle que le crâne, les pieds et les paumes des mains. IV Reg., IX, 30-37. Jéhu fit ensuite périr les soixante-dix fils d'Achab et extermina tout ce qui restait de sa maison. IV Reg., X, 6-11. Toutes ces exécutions sont présentées comme la punition des impiétés et des crimes d'Achab, spécialement du meurtre de Naboth. Dieu montra par là quelle importance il attache au respect de la vie humaine et de la propriété. — Dans cet épisode, on remarque différents traits qui se retrouvent dans d'autres récits, particulièrement le rôle des faux témoins, comme dans l'histoire de Susanne, Dan., XIII, 34-41, et dans celle de la Passion, Matth., XXVI, 61, et le souci de garder. les formes légales, même quand on commet un crime odieux. Joa., XVIII, 28; Act., VII, 57, 58.

H. LESÊTRE.

1. NABUCHODONOSOR (hébreu : נְבוּכַדְנֶאצַּר, *Nebûkadnê'ṣṣar*, et נְבוּכַדְרֶאצּוֹר, *Nebûkadre'ṣṣôr*, Jer., XLIX, 28, et I Esd., II, 1; Septante, Ναβουχοδονοσόρ, Ναβουκοδρόσορος; Vulgate : *Nabuchodonosor;* dans Strabon, Polyhistor, Mégasthène, dans le canon de Ptolémée, etc. : Ναβοκολασσάρος; textes babyloniens caractères idéographiques ou syllabiques : *Nabium-kudurri-uṣur,* nom théophore, analogue à *Nabu-sar-uṣur,* mais dont le deuxième élément est fort diversement interprété : que (le dieu) Nébo protège *kudurri,* avec ou sans pronom suffixe, ma *tiare,* cf. κίδαρις, ma *couronne,* mon *empire* — la *limite* (de mon royaume) — ou mon *travail.* Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament,* 1888, t. II, p. 47-48, n.). Voici les titres qu'il se donne sur une de ses briques (fig. 390) :

1. *Nabu-kudurri-uṣur* Nabuchodonosor	4. *u E-zi-da* et du temple zi-da
2. *sar Ba-bi-lu* roi de Babylone	5. *abal Nabu-abal-uṣur* fils de Nabopolassar
3. *Za-ni-in E-sag-ila* soutien du temple sag-ila	6. *sar Ba-bi-lu anaku* roi de Babylone je (suis).



390. — Brique portant les titres de Nabuchodonosor.

I. GUERRES DE NABUCHODONOSOR. — Nabuchodonosor II, roi de Babylone (Nouvel-Empire), régna de 604 à 561 suivant le canon de Ptolémée (ou 605 à 562, le canon ne tenant pas compte des années incomplètes). C'était le fils aîné et successeur de Nabopolassar. Ce dernier, avec l'aide des Mèdes, s'était rendu indépendant et avait détruit Ninive et l'empire assyrien, fondant ainsi le dernier empire babylonien. Nabuchodonosor lui donna toute son extension et toute sa splendeur. L'histoire de son règne ne nous est connue que partiellement, par les inscriptions babyloniennes contemporaines, les textes bibliques, Bérose et des fragments des historiographes grecs. Avant de monter sur le trône, il dirigea personnellement différentes campagnes destinées à régler définitivement le partage de l'empire assyrien : après trois ans de lutte contre les Araméens, les Cimmériens et les Scythes, il donna comme frontière septentrionale à l'empire babylonien le bassin du moyen Euphrate et du Balikh jusqu'à Harran. Comme frontière occidentale, il étendit sa suzeraineté sur la Syrie et la Palestine jusqu'à la Méditerranée. — Néchao II, roi d'Égypte, avait profité de l'affaiblissement, ou même de la disparition de la puissance ninivite, pour essayer d'y rétablir l'antique domination égyptienne. Josias de Juda, ayant voulu s'opposer au passage de Néchao, avait été battu et mis à mort à Mageddo, sans pouvoir empêcher les Égyptiens d'arriver jusqu'à l'Euphrate. Voir JOSIAS 1, t. III, col. 1683. Mais Nabopolassar, aussitôt après la destruction de Ninive, envoya contre les Égyptiens son fils aîné Nabuchodonosor, qui battit Néchao à Carchamis (604) et l'obligea à reprendre la route de l'Égypte, puis il le poursuivit dans sa retraite, s'assurant au passage la soumission de Moab, d'Ammon, des Philistins, et de Joakim de Juda, et emmenant de partout des otages ou des captifs. Jérusalem fut même prise après un siège dont nous ignorons les péripéties, et le Temple dépouillé d'une partie de ses richesses, la 3e-4e année de Joakim. Jer., XLVII, 1-2; Dan., I, 1-2. Ce fut le point de départ des soixante-dix ans de captivité, et Daniel et ses compagnons furent parmi ces premiers déportés. — Nabuchodonosor, précipitant sa marche, allait atteindre Néchao II à son entrée en Égypte, lorsqu'il apprit la mort de Nabopolassar. Craignant des compétitions, peut-être de la part de son frère *Nabu-su-lišir* dont parle une inscription de Nabopolassar, il se hâta de signer un armistice avec Néchao, chacun restant sur ses positions, et Nabuchodonosor conservant toute la côte syrienne et palestinienne; et tandis qu'il laissait derrière lui son armée avec les captifs et le butin faire un long détour pour aller traverser l'Euphrate au passage de Carchamis, lui-même se jeta à travers le désert d'Arabie et arriva à l'improviste à Babylone. Il fut intronisé sans opposition, et inaugura son règne (604), qui fut le seul long et glorieux de tout le dernier empire.

Les parties septentrionale et orientale de l'empire ninivite étaient échues à Cyaxare, roi des Mèdes, qui avait coopéré à la destruction de l'empire assyrien. Sa puissance était redoutable, et Nabuchodonosor avait épousé sa fille. La paix fut donc ininterrompue de ce côté. Les seules complications devaient venir de l'ouest où, sous l'action incessante de l'Égypte, avide de ressaisir son ancienne influence en Asie et de s'en faire un rempart contre les empires mésopotamiens, toutes les nations palestiniennes éprouvaient de continuelles velléités d'indépendance. La Judée était particulièrement le théâtre de toutes ces luttes : les prophètes continuaient à prêcher la subordination envers Babylone comme ils l'avaient prêchée envers l'Assyrie : mais la cour et le peuple subissaient toujours l'attraction égyptienne, quoique le Pharaon eût coutume de ne donner à ses alliés qu'un secours peu énergique et généralement trop tardif, restant toujours le « le roseau sur lequel on ne peut s'appuyer sans se déchirer la main ». Is., XXXVI, 6.

Joakim ne tarda pas à en faire l'expérience : deux ou trois ans après sa première soumission, la huitième année de son règne, il essaya de secouer le joug. Nabuchodonosor, à cause de l'importance de la Palestine dans la lutte séculaire entre la Mésopotamie et l'Égypte, vint en personne rétablir son autorité (601). IV Reg., XXIV, 1-2. Joakim n'opposa pas sans doute grande résistance, et Nabuchodonosor lui laissa le trône, se contentant probablement d'alourdir son tribut annuel. Malheureusement trois ans plus tard, la onzième année de son règne, Joakim céda encore aux mêmes influences, et comptant sur le secours de l'Égypte et d'Ithobal, roi de Tyr, secoua le joug babylonien; Nabuchodonosor reparut, et les Juifs se préparèrent à soutenir le siège de Jérusalem, mais Joakim mourut avant ou pendant les opérations. Le livre des Rois ne donne sur sa fin aucun détail; les Paralipomènes disent qu'il fut chargé de chaînes par Nabuchodonosor qui voulait cette fois l'envoyer prisonnier à Babylone : la Vulgate et les Septante insinuent que la volonté du monarque babylonien fut réalisée, ce qui ne cadre pas avec le récit de sa sépulture hors de Jérusalem. Jer., XXII, 19; IV Reg., XXIV, 6. Josèphe enfin nous donne une dernière version d'après laquelle ce prince aurait reçu Nabuchodonosor sans résistance, mais celui-ci l'aurait fait mettre à mort avec les principaux de ses sujets. On se demande si Josèphe, à l'occasion de quelques erreurs ou variantes numériques du texte sacré, n'a pas multiplié plus que de raison les interventions des Babyloniens en Palestine; en tout cas le récit de IV Reg., XXIV, 1-6, paraît beaucoup plus simple. — Joachin=Jéchonias, son fils, lui succéda et soutint le siège trois mois encore; après quoi, jugeant toute résistance impossible, il se rendit à Nabuchodonosor avec sa mère et toute sa cour. Celui-ci l'envoya, avec dix mille de ses sujets, en captivité à Babylone, mais sans lui infliger aucun mauvais traitement ni détruire Jérusalem (597). Il lui donna pour successeur son oncle Mathanias, fils de Josias, dont le nom fut changé en Sédécias. Durant cette nouvelle crise, l'Égypte n'avait donné aucun secours à Juda. Sédécias, qui devait son trône au vainqueur, et que Jérémie exhortait à la soumission, garda longtemps fidélité à son suzerain, mais il finit, après une dizaine d'années, par céder à l'influence du parti égyptien. En Égypte régnait alors Ephrée, *Ouahab-Râ,* voir t. II, col. 1882, l'armée avait été renforcée et aguerrie par plusieurs campagnes en Afrique, l'occasion parut favorable, Juda, Tyr et les Ammonites secouèrent le joug. Nabuchodonosor revint de nouveau à la tête d'une armée nombreuse composée de Babyloniens, de Chaldéens et des contingents des royaumes tributaires, et pour empêcher la jonction des coalisés, se résolut à faire bloquer Tyr d'un côté, et de l'autre à faire assiéger Jérusalem par ses généraux, lui-même restant au nord, à Riblah (Reblatah) sur l'Oronte au pays d'Hamath, afin de surveiller les opérations et de se porter où sa présence pourrait devenir nécessaire. L'armée babylonienne commença par dévaster toute la Palestine, puis vint mettre le siège devant Jérusalem. Cette fois l'Égypte donna signe de vie : Éphrée apparut aux environs de Gaza. Mais cette diversion, qui ranima un instant les espérances des assiégés, n'eut pas grand succès : les Chaldéens se hâtèrent d'aller à sa rencontre; et de gré ou de force, contraint par une défaite ou par la seule disproportion de ses forces, Éphrée comme l'avait annoncé Jérémie, rebroussa chemin et rentra en Égypte. Le siège fut alors mené avec une nouvelle vigueur, à laquelle les Juifs opposèrent une résistance héroïque : malgré la maladie et la famine, ils tinrent bon pendant un an et demi, après quoi, le onzième mois de la onzième année de Sédécias, les Chaldéens pratiquèrent une large brèche dans les murailles et se rendirent maîtres de la ville (587). Quant au roi, il cherchait à s'évader avec quelques troupes à la faveur de la nuit, lorsqu'il fut arrêté dans sa fuite aux environs de Jéricho, et emmené à Riblah, où Nabuchodonosor prononça sur son sort et sur celui de Jérusalem : il fit égorger les fils de Sédécias, puis crever les yeux à ce dernier et l'envoya dans les prisons de Babylone. Quant à la ville, elle fut brûlée et rasée, ses richesses et celles du Temple furent dirigées vers Babylone, les habitants furent emmenés en captivité, on n'y laissa que les pauvres et les cultivateurs, sous le gouvernement de Godolias, fils d'Ahicam et ami de Jérémie.

Quant au siège de Tyr, il traîna en longueur : pour plus de facilité, les Chaldéens l'avaient rattachée au continent par une digue, mais ils furent impuissants à la bloquer totalement du côté de la mer : de sorte qu'après treize années, Ithobal III se décida à traiter et à reconnaître la suzeraineté de Nabuchodonosor; à ce prix les Babyloniens se retirèrent, et lui conserva son trône. Ézéchiel, XXIX, 18-20, nous atteste que cette suzeraineté fut assez précaire en réalité.

La chute de Jérusalem et le blocus, puis la soumission de Tyr, laissaient à Nabuchodonosor la voie libre pour aller attaquer l'Égypte; c'était une vengeance nécessaire, en même temps que l'unique moyen d'avoir une paix définitive de la Méditerranée à la vallée du Jourdain; de plus Babylone, héritière de Ninive, devait revendiquer la domination que cette dernière avait fini par s'arroger sur la vallée du Nil. Le fait de la conquête de l'Égypte par Nabuchodonosor, prophétisé par Jérémie et Ézéchiel, est indéniable : outre l'accord de Bérose, Mégasthène et Josèphe, nous possédons une inscription, malheureusement très mutilée, dans laquelle Nabuchodonosor racontait l'invasion de l'Égypte, la défaite du pharaon *A-mâ-su,* Ahmès=Amasis II, et son retour avec les dépouilles ou le tribut de l'Égypte (?) et plaçait cette campagne la trente-septième année de son règne, vers 568. Il semble même que cette invasion n'ait pas été la seule : une autre l'aurait précédée sous *Ouahab-Râ*=Apriès=Éphrée, prédécesseur d'Amasis II, si toutefois l'on peut appliquer aux Babyloniens la désignation d'*Amu* et de *Schasu* de l'inscription funéraire de *Nes-Hor,* lequel, étant gouverneur d'Éléphantine, protégea contre eux la Haute-Égypte et la Nubie. Paul Pierret, *Records of the Past,* Ire sér., t. VI, p. 79-84. A l'encontre de Wiedemann, Brugsch, Maspero ne voient dans ce texte qu'une répression des auxiliaires révoltés : on sait que l'armée égyptienne renfermait alors des Grecs et des Sémites. D'après Josèphe, une première invasion de l'Égypte aurait eu lieu quatre ans après la reddition de Tyr, la vingt-troisième année de Nabuchodonosor, c'est même le monarque babylonien qui aurait ôté la couronne à Apriès et l'aurait donnée à Ahmès. A la vérité, Hérodote, II, 162, édit. Didot, p. 126,

nous donne de cette succession un récit tout différent, une révolte de l'armée, dans laquelle il n'est pas question des Babyloniens; mais il est peu probable que les Égyptiens aient raconté leurs revers à Hérodote.

Durant ce règne de quarante-trois ans, Nabuchodonosor fit-il encore quelque autre campagne? Les deux seules inscriptions historiques qui nous soient parvenues, celle de la campagne d'Égypte et celle de l'*ouadi Brissa,* ne nous ont pas permis d'en lire davantage, vu leur état de mutilation, et les extraits que Josèphe a faits de Bérose, ne vont pas au delà de l'horizon biblique. Mégasthène, *Hist. græc. fragm.*, édit. Didot, t. II, p. 416, lui attribuait la conquête de la Libye et de l'Ibérie, ce qui est hors de toute vraisemblance. Bérose, *ibid.*, p. 506, nous dit qu'il occupa « l'Égypte, la Syrie, la Phénicie et l'*Arabie* »; mais est-ce autre chose que le sud et l'est de la Palestine, Moab et Ammon, dont Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7, t. I, p. 386, lui attribue également la conquête? Les chroniqueurs arabes parlent aussi d'une invasion de l'Arabie, avec prise de la Mecque, déportation en Chaldée des tribus d'Hadhura et d'Ouabar, jusqu'à la frontière Himyarite. Jérémie, XLIX, 28-33, a des oracles qui rendent au moins vraisemblable une expédition contre Cédar et les Nabuthéens, lesquels appartenaient également, à tout le moins par une vassalité nominale, à l'empire assyrien du temps d'Assurbanipal.

II. Travaux et constructions de Nabuchodonosor. — Nabuchodonosor se rendit célèbre moins par ses conquêtes — à part ce qui a trait à la destruction de Jérusalem et de la monarchie juive — que par les grands travaux qu'il exécuta en Babylonie. Le livre de Daniel, IV, 27, dont Fr. Lenormant et J. Ménant ont mis en relief l'historicité, nous le représente, se disant à lui-même : « N'est-ce pas là Babylone la grande que j'ai bâtie comme résidence royale par ma puissance redoutable pour ma glorieuse majesté? » C'est presque exclusivement ce caractère de constructeur qu'il relève lui aussi dans ses propres inscriptions. La ville en effet avait été saccagée à plusieurs reprises et presque détruite par les derniers monarques assyriens, et toute la Babylonie avait souffert des invasions ninivites dans les dernières guerres contre l'Élam et la Chaldée. Nabopolassar avait commencé à réparer tant de ruines : il avait relevé les grands temples de Babylonie, spécialement ceux de Mardouk et de Bélit; il avait remis en bon état les canaux de l'Euphrate. Mais la plupart des briques, séchées au soleil ou cuites au four, extraites des ruines de Babylone, portent à la face inférieure l'estampille de « Nabuchodonosor, restaurateur des temples É-sag-il et É-zida » — « continuellement occupé, ajoute-t-il ailleurs, de Babylone et de Borsippa. » Dans ses nombreuses inscriptions, dont plusieurs sont très longues, fastueusement rédigées en beaux caractères archaïques, et très difficiles à traduire à cause de leurs détails techniques, il énumère une quizaine de temples, pyramides et sanctuaires, qu'il reconstruisit et enrichit en l'honneur des dieux et déesses du panthéon babylonien : Mardouk, Nabo, Ramman, Istar, Sin, Samas, Gula, Samas de Sippar et Samas de Larsa, *Nin-mah* de Babylone, et beaucoup d'autres divinités moins connues. Il mentionne ensuite à plusieurs reprises la construction des grands murs de Babylone qui abritaient dans un immense quadrilatère la ville proprement dite et les localités voisines contenant des sanctuaires vénérés. Cette double enceinte, *Imgur-Bel* et *Nimetti-Bel,* commencée par Nabopolassar, fut achevée, fortifiée et ornée de tours et de portes monumentales; l'intérieur des remparts et la ville elle-même étaient traversés par l'Euphrate et ses nombreux canaux endigués dans des quais soigneusement maçonnés. Les antiques palais auxquels tant de ses prédécesseurs avaient consacré leurs travaux et leurs trésors, il voulut les dépasser par celui qu'il élèverait à Babylone, qu'il nomme « la merveille du monde, le lien de l'empire, le palais sublime, le trône de la royauté », déjà « commencé du reste par Nabopolassar son père le long de la rive de l'Euphrate, mais détérioré par la crue du fleuve ». Il y employa à profusion « le cèdre, le bronze, l'or et l'argent, les pierres rares » et y entassa les trésors des pays conquis. Bérose, Hérodote, I, 185, qui attribue du reste tous ces travaux à une légendaire Nitocris, et les historiographes grecs, nous décrivent très longuement ces merveilles, ce palais bâti en quinze jours et ces jardins suspendus, déjà connus du reste des Assyriens, que l'épouse de Nabuchodonosor, fille d'un roi mède, avait désiré voir construire à Babylone pour lui rappeler les montagnes boisées de son pays, les murs monumentaux où les chars pouvaient circuler et se croiser sans difficulté, et dont les ruines encore subsistantes enferment un espace de 513 kilomètres carrés pour le mur extérieur, et de 290 pour le mur intérieur, c'est-à-dire « beaucoup plus que la ville de Londres ». Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* 2 in-4°, Paris, 1862, t. I, p. 234. Quant aux temples, souvent en forme de pyramides à degrés, le sommet et le sanctuaire terminal étaient parfois plaqués d'or, de sorte qu' « ils brillaient comme le soleil », disent les inscriptions babyloniennes. D'après Diodore de Sicile, II, 95, édit. Didot, t. I, p. 88, le temple de Bel-Mardouk était couronné de trois statues et autels d'or du poids de 5850 talents, plus de 143 000 kilog.; et Hérodote, I, 183, édit. Didot p. 60, y connaissait une statue d'or massif de 12 coudées de haut, avec un trône, un escabeau et une table d'or du poids de 800 talents. Enfin il semble qu'on doive encore attribuer à ce prince le lac de 420 stades de tour, destiné à détourner en cas de besoin les eaux de l'Euphrate, ou à en recevoir le trop plein, le tunnel pour relier sous le lit de l'Euphrate les deux parties de Babylone et les palais royaux, le pont de pierre destiné à remplacer les radeaux ou ponts de bateaux, enfin le *mur médique,* travaux dont Hérodote, I, 185, fait encore honneur à Nitocris. Profitant du resserrement de la Mésopotamie méridionale entre le Tigre et l'Euphrate, Nabuchodonosor voulut rendre son pays inaccessible à tout ennemi venu du nord en construisant cette immense muraille défendue d'avant et d'arrière par plusieurs tranchées profondes où le Tigre et l'Euphrate mêlaient leurs eaux et qu'on ne franchissait que sur des digues ou des ponts faciles à rompre en cas d'invasion. Dans l'inscription du temple de Mardouk publiée par Meissner. Voir *Revue biblique,* avril 1905, p. 305. Nabuchodonosor mentionne comme employés à ses immenses travaux les riverains de la Mer Supérieure et de la Mer Inférieure (la Méditerranée et le golfe Persique), les habitants de la Syrie d'au delà de l'Euphrate, les *Hatti,* outre les Assyriens et les Babyloniens.

Quant au caractère de ce prince, il fut assez doux d'après ce que nous savons de lui : dans des cas analogues, les rois assyriens eussent été certainement plus cruels. Contraint de faire plusieurs fois le siège de Jérusalem, il ne détruit la ville qu'à la dernière extrémité, il pardonne assez facilement aux rois rebelles, à l'exception de Sédécias qui était sa créature et dont la révolte lui sembla plus odieuse : encore Jérémie assure-t-il à ce roi que, s'il consent à se rendre à Nabuchodonosor durant le siège, il ne lui sera fait aucun mal. Même le livre de Daniel nous représente ce prince comme assez docile, et écoutant sans colère les reproches ou les prophéties menaçantes qu'on lui adresse. Pour le récit et l'explication de ses songes et de sa folie, voir Daniel, t. II, col. 1248. A l'égard de Jérémie, Nabuchodonosor se montre bienveillant pour sa personne et ses amis, lui laisse le choix d'accompagner les déportés à Babylone ou de demeurer à Jérusalem, et donne pour gouverneur au pays l'un des amis du prophète, Godolias. Envers l'un comme envers l'autre, les

Juifs furent plus cruels que les Babyloniens. Baruch semble même dire que Nabuchodonosor profitait des premières ambassades de Sédécias pour lui renvoyer quelques-uns des vases sacrés emportés durant les premières guerres. Baruch, I, 8-9. Les Juifs transplantés en Babylonie jouissaient d'une liberté relative : on leur permettait d'entretenir des relations avec Jérusalem, d'y envoyer des offrandes, et d'y faire offrir des sacrifices : ils pouvaient se faire bâtir des maisons et planter des jardins en Chaldée, et Jérémie, XXIX, 3-7, leur conseille de s'intéresser à la prospérité de Babylone, Baruch, I, 10-12 les engage à prier pour Nabuchodonosor, sa lignée et son empire. Les supplices, en particulier le supplice du feu, n'étaient employés contre les Juifs que suivant le droit commun, par exemple en cas de rébellion et de lèse-majesté réelle ou juridique, comme pour les faux prophètes mentionnés par Jérémie, XXIX, 20-23, ou les compagnons de Daniel, III, 6, 12.

Un camée du musée de Berlin (fig. 391) nous le représente imberbe, d'un profil très fin, d'une physionomie sans dureté, coiffé d'un casque, fort différent des monarques ninivites dont nous avons les portraits : la légende cunéiforme qui l'entoure porte : *Ana Marduk bil-su Nabukudurusur sar Babilu ana balati-su*



391. — Nabuchodonosor. Camée du Musée de Berlin.

ibus. « Au die Mardouk son seigneur, Nabuchodonosor, roi de Babylone, pour sa vie (ceci) a fait. » Malheureusement le travail est grec plutôt que babylonien, et si le camée est authentique, on se demande s'il ne représente pas quelque prince de même nom, mais d'époque plus récente.

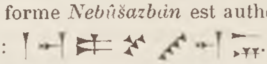
Ainsi que Ninive à la mort d'Assurbanipal, Babylone à la mort de Nabuchodonosor (561) était près de sa ruine, malgré tout son éclat et ses richesses : l'empire perse grandissait sous la suzeraineté de la Médie, et devait, un quart de siècle plus tard (538), détruire l'empire babylonien, en dépit de ses formidables défenses. A la tête d'or et au lion symboliques de Daniel devait succéder la poitrine d'argent et l'ours des montagnes. Le fils et successeur de Nabuchodonosor, Amil-Mardouk, l'Évil-Mérodach de Jérémie, LII, 31, et de IV Reg., XXV, 27, passa sur le trône sans rien faire de glorieux : les inscriptions cunéiformes datant de son règne sont des contrats privés sans intérêt historique.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° Inscriptions : Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, 2e partie, p. 10-71, 140-141; t. IV, p. 180-201; *Records of the Past*, Ire sér., t. V, p. 87, 111; t. VII, 69, 73; t. XI, 92; IIe sér., t. III, p. 102; t. V, p. 141; *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. X, p. 87, 215, 290 et suiv.; t. XII, p. 116, 159 sq., transl. by Ball; t. XX, p. 164-166, by Boissier; Pognon, *Les inscriptions babyloniennes de Wadi Brissa*, Paris, 1888; J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 197-219.

HISTOIRE : Ménant, *Ibid.*, p. 197-248; G. Rawlinson, Londres, 1879, t. III, p. 48-64; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires*, 1904, p. 517-566, 623-643; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament*, 1888, t. II, p. 47-52, 115, 315 et passim; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 141-154, 244-338; Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI-XI, édit. Didot, t. I, p. 376-392; Ctésias, *De rebus Assyriorum*, édit. Didot, p. 19-25; Hérodote, édit. Didot, I, 183-185, p. 58-62; Bérose, *Fragmenta historic. græcor.*, édit. Didot, t. II, p. 506-508; Abydène, t. IV, p. 282-284; *Varior.*, t. II, p. 416; t. III, p. 78.

E. PANNIER.

2. **NABUCHODONOSOR,** roi d'Assyrie qui avait pour chef de son armée Holoferne, mis à mort par Judith. Comme l'histoire ne nous fait connaître aucun roi d'Assyrie qui ait porté ce nom, on a identifié le Nabuchodonosor de Judith avec divers rois. Voir JUDITH, col. 1830. Les savants catholiques l'identifient aujourd'hui le plus communément avec Assurbanipal. Voir ASSURBANIPAL, t. I, col. 1146.

NABUSEZBAN (hébreu : *Nebušazbân;* omis dans les Septante; mais on le lit dans quelques manuscrits sous la forme : Ναβουσᾶς, Σελχιμι, Ναβουσεζβάν; dans Théodotion : Ναβουσαζαβάν, d'après les Hexaples, *Patr. gr.*, t. XVI, col. 2202), un des chefs de l'armée de Nabuchodonosor qui prirent Jérusalem. Il avait le titre de rabsarès (*rabsaris*), « chef des eunuques. » Voir RABSARÈS. La Vulgate met un *et* entre Nabusezban et Rabsarès, comme si c'étaient deux noms propres, mais le *et* est fautif; il ne se trouve pas dans l'hébreu, et *rab-saris* indique le titre officiel de Nabusezban. Sur l'ordre que Nabuchodonosor avait donné à Nabuzardan, général en chef, Nabusezban fit sortir, avec le *rebmag* Nérégel-Séréser, le prophète Jérémie de la prison où le roi de Juda l'avait enfermé, Jer., XXXIX, 13, et il le remit aux mains de Godolias. Au commencement du même chapitre XXXIX, les chefs de l'armée babylonienne, sont également énumérés, au ℣. 3, où il est dit que, lors de la prise de Jérusalem, ils se postèrent à la porte du milieu. Parmi eux est nommé, comme au ℣. 13, le *rabsaris*, mais dans l'état actuel du texte, ce *rabsaris* est appelé Sarsachim (hébreu *Šarsekim*), et non *Nebušazban*. Il est néanmoins peu vraisemblable qu'il y eût deux *rabsaris* et l'on peut supposer par conséquent que, dans l'un des deux passages, le nom véritable a été corrompu. Or la forme *Nebušazban* est celle d'un vrai nom babylonien, sauf en partie la vocalisation. C'est donc probablement la forme *Šarsekim* qui est altérée. Les noms étrangers contenus dans les ℣. 3 et 13 n'étant pas familiers aux copistes et hébreux et surtout grecs et latins, ont été notablement défigurés; ils ont été de plus mal coupés. On peut reconnaître, dans le ℣. 3, le premier élément du nom de *Nebušazbân*, accolé par erreur au nom qui le précède : Semegarnabu (hébreu : *Samgar-Nabu*), et l'on a ainsi : *Nebusarsekim*, *rab-saris*. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de l'identification de *Nebûsazban* et de [*Nebu*]*sarsekim*, la forme *Nebûšazbân* est authentiquement babylonienne :  Le mot se décompose ainsi : *Nabu-sêzib-anni*, « Nébo, sauve-moi. » H. Zimmern et H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1903, p. 408. Il a été retrouvé dans les documents cunéiformes dans une liste de noms propres, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 64, col. I, lig. 32. Ce nom fut aussi donné suivant une coutume assyrienne, au fils de Néchao Ier. G. Smith, *Life of Assurbanipal*, in-8°, Londres, 1871, p. 46, lig. 64. Une trentaine d'années après l'événement raconté dans Jérémie, le même nom de *Nabûsuzibanni* se retrouve dans les inscriptions de Nabonide. F. VIGOUROUX.

NABUTHÉENS (Septante : Ναβαταῖοι), peuple ami des Juifs au temps des Machabées, et vivant à l'est du Jourdain. I Mach., V, 25; IX, 35. Judas Machabée et Jonathas, son frère, après avoir franchi le Jourdain et marché durant trois jours dans le désert, rencontrèrent les Nabuthéens, qui les reçurent amicalement et leur

racontèrent tout ce que les Juifs de Galaad avaient eu à souffrir de la part des habitants de ce pays. I Mach., v, 25-27. Plus tard, Jonathas, pressé par Bacchide, leur envoya demander la permission de laisser chez eux ses bagages, qui étaient considérables. I Mach., IX, 35 (d'après le texte grec). C'est tout ce que la Bible nous apprend sur ce peuple, qui pourtant a eu son rôle dans l'antiquité. Autrefois, il est vrai, peu connu, il nous a été en grande partie révélé par les découvertes épigraphiques modernes. Il s'agit, en effet, comme l'indique le nom grec, des *Nabatéens* mentionnés par les auteurs classiques, Il nous suffira ici d'en rechercher l'origine, d'en esquisser l'histoire et la physionomie.

I. ORIGINE. — Diodore de Sicile, XIX, 94-100, nous représente les Nabatéens comme des Arabes, nomades pour la plupart, mais riches par le commerce de la myrrhe et de l'encens, qu'ils entretenaient avec l'Arabie Heureuse. Strabon, XVI, 18, nous montre, non loin du golfe Élanitique, la Nabatée, ἡ Ναβατχία, 'contrée populeuse et aux gras pâturages. Ailleurs, XVI, p. 760, il semble les confondre avec les Iduméens, qu'ils avaient chassés de l'Arabie Pétrée. Pour Pline, *H. N.*, XII, 17, les Nabatéens sont des Arabes voisins de la Syrie. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2, rapporte, d'après la Bible, que Jonathas envoya son frère vers les Arabes Nabatéens, πρὸς τοὺς Ναβαταιους Ἄραβας. Il comprend sous le nom de Nabatène, Ναβατηνὴ χώρα, toute la contrée qui s'étend de l'Euphrate à la mer Rouge, mais il l'attribue en même temps à tous les enfants d'Ismaël, dont l'aîné, Nabaïoth, lui aurait donné son nom. Une question se pose précisément ici : Les Nabuthéens Nabatéens sont-ils identiques aux Nabaïoth (hébreu : *Nebâyôt*), descendants du premier-né d'Ismaël, et dont il est question Gen., XXV, 13; XXVIII, 9; I Par., I, 29; Is., LX, 7? Voir NABAIOTH, col. 1430. Quelques-uns ne le croient pas, les Nabatéens étant, d'après eux, Araméens d'origine, et les Nabaïoth appartenant à la race arabe. Cf F. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung*, Munich, 1897, p. 208; D. S. Margoliouth, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1900, t. III, p. 501, d'après Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, p. 12, 248, 267. D'autres l'affirment, comme E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 147; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* 2e édit., Leipzig, 1881, p. 297, et la plupart des commentateurs. Ces mêmes auteurs admettent l'identité des Nabaïoth=Nabatéens avec les *Nabaitai* ou *Nabaitu* des inscriptions assyriennes, qui étaient, au temps d'Assurbanipal, une puissante tribu du nord de l'Arabie. On trouve cependant aussi dans les inscriptions de Théglathphalasar II, de Sargon et de Sennachérib des *Nabatu*, qui sont de la famille des *Aramu* ou Araméens cantonnés près de Babylone. Si les Nabatéens sont d'origine araméenne, ne faudrait-il point plutôt les assimiler à ces derniers? Toute la question, on le voit, est de savoir à laquelle des deux races rattacher le peuple dont nous parlons. On a longtemps discuté et l'on discute encore sur ce sujet, qui divise les savants. E. Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens*, dans ses *Mélanges d'histoire et de philologie orientale*, Paris, sans date, p. 58-189, s'appuyant sur de nombreuses citations d'auteurs arabes, a longuement défendu l'origine araméenne. Cette opinion, après avoir été plus ou moins abandonnée, a été reprise par Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, p. 12, 248 sq. et Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung*, p. 208. Les partisans de l'origine arabe font valoir les raisons suivantes. Le témoignage des géographes et historiens classiques est formel; celui de Diodore est d'autant plus remarquable que cet écrivain reconnaît lui-même, XIX, 96, que les Nabatéens écrivaient avec des caractères syriaques. Les Nabatéens des classiques sont cités en compagnie des Arabes de Cédar, *Nabatæi* et *Cedreni*. Pline, *H. N.*, V, 12. Il en est précisément ainsi pour les *Nabaioth*, Is., LX, 7, et les *Nabaitu*, souvent mentionnés auprès des *Qidrai* dans les inscriptions cunéiformes. On ajoute à cela les noms propres et les noms des dieux, qui sont presque tous arabes. Ce fait, il est vrai, d'après les partisans de la première opinion, prouverait simplement que les populations de race arabe exerçaient déjà à cette époque une puissante influence sur leurs voisins araméens; ne voit-on pas les noms propres islamiques portés par des personnes qui ne sont pas de race arabe? Voir ARABIE, t. I, col. 862. On objecte encore que les historiens arabes écrivent نَبَط, *Nabat*, avec un *t* emphatique, et que les inscriptions elles-mêmes emploient sans exception l'orthographe נבט, avec un *teth*, tandis que le *t* de *Nebâyôt*, נְבָיֹת et de *Nebaitu* est un *thav*. Mais on répond aussi que cette permutation n'est pas rare dans les différentes branches de l'idiome sémitique; c'est ainsi que l'hébreu קָטַל, *qâtal*, « tuer, » est certainement identique à l'arabe قتل. D'ailleurs, si l'argument était juste, il vaudrait aussi contre les *Nabatu* araméens, dont le nom ne comporte pas non plus de *t* emphatique. Quant aux historiens arabes cités par Quatremère, ils ont pu faussement conclure du langage araméen des Nabatéens à leur origine araméenne; mais on sait que la langue n'est pas toujours un indice certain de la race.

II. HISTOIRE. — L'origine des Nabatéens reste donc obscure, bien qu'il soit permis de les faire remonter jusqu'au premier-né d'Ismaël. On les a comparés dans l'histoire à un météore qui brille soudain, et qui, au bout de quelques siècles, rentre de nouveau dans l'obscurité d'où il était sorti, sans qu'on sache d'où il venait et où il allait, mais dont le cours, le point de départ et le point d'arrivée peuvent être sûrement déterminés. Ils font leur première apparition au VIIe siècle avant J.-C., où leur roi *Natnu*, qui avait pris part à la révolte des Arabes, fut défait par Assurbanipal. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 296-301; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895-1899, t. III, p. 439. A ce moment-là, ils formaient donc déjà une importante tribu. A quelle époque devinrent-ils maîtres de l'Arabie Pétrée? On ne sait au juste; ce fut vraisemblablement quelque temps après la captivité de Babylone, lorsque les Perses refoulèrent les tribus arabes qui habitaient sur les bords de l'Euphrate. Pendant que les Iduméens remontaient vers le nord-ouest, les Beni-Nabat se fortifiaient dans l'antique héritage d'Ésaü, le Djébel Scherra, au sud de la mer Morte, fondant un petit royaume, avec l'antique *Séla'*, « le Rocher, » Pétra, comme capitale. Le premier événement daté de leur histoire est l'expédition d'Athénée, envoyée par Antigone, l'un des successeurs d'Alexandre, contre Pétra, en 312. La ville fut prise et pillée, en l'absence des hommes, qui étaient alors à une foire du voisinage. A leur retour, ceux-ci poursuivirent l'ennemi qu'ils taillèrent en pièces. Cf. Diodore de Sicile, XIX, 94-100. Le premier prince (τύραννος) dont il soit fait mention est Arétas Ier, contemporain du grand-prêtre Jason et d'Antiochus Épiphane, vers 169 avant J.-C.. Cf. II Mach., v, 8. Voir ARÉTAS Ier, t. I, col. 943. Nous avons vu comment les Nabatéens entretinrent des relations amicales avec les Machabées. I Mach., v, 25; IX, 35. Au déclin de la domination des Séleucides et des Ptolémées, ils virent leur puissance s'accroître, leur roi, Érotime, répandant la gloire du nom arabe à travers l'Égypte et la Syrie (110 à 100 avant J.-C.). Cf. Justin, XXXIX, v, 5-6. Jaloux cependant des progrès des Asmonéens, qui grandissaient en même temps qu'eux, ils eurent des différends avec leurs anciens amis, et Alexandre Jannée fut battu par

Obodas Ier (vers 90). Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5. Après ce dernier prince, se place Rabel Ier, dont l'existence a été révélée par une inscription trouvée en 1897 à Pétra, sur le socle d'une statue. Il devait être fils d'Obodas Ier et frère aîné d'Arétas III, comme l'a ingénieusement montré M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1897, t. II. p. 221-234. Avec Arétas III (de 85 à 60 environ), qui prend sur ses monnaies le titre de *Philhellène,* le royaume nabatéen atteignit sa plus grande extension. Ce roi fonda un port à Haouara, sur la mer Rouge, et s'empara de Damas, qui ne tarda pas à recouvrer son indépendance. Il prit parti pour Hyrcan contre Aristobule. Attaqué dans Pétra par Scaurus, qu'avait envoyé Pompée, il obtint la paix à prix d'argent. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, V, 1. Ses successeurs, placés entre les Romains et les Parthes, embarrassés de choisir entre Antoine et Auguste, eurent à lutter contre de nombreuses difficultés. Ce furent Malichos Ier (ou II, selon Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* t. II, p. 375-377), 50 à 28 avant J.-C., et Obodas II (ou III, d'après le même auteur), de 28 à 9 avant J.-C. Arétas IV (vers 9 avant J.-C., à 40 après J.-C.), s'empara du pouvoir sans l'assentiment d'Auguste, qui finit par le reconnaître. Il prit le titre de *Philodême,* « ami du peuple. » Ce fut le contemporain de saint Paul, celui dont il est question II Cor., XI, 32. Voir ARÉTAS IV, t. I, col. 943. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, IV, 1, parle ensuite d'un Abias, qui porta la guerre contre Izate en Adiabène. Malichos II (ou III), vers 48 à 71 après J.-C., perdit Damas et dut aider Vespasien dans la guerre contre les Juifs. Enfin Rabel II, connu par les monnaies et les inscriptions, monta sur le trône en l'an 71 de notre ère, et régna au moins 25 ans, c'est-à-dire jusqu'en 95. Onze ans plus tard, en 106, sous Trajan, Cornélius Palma mit fin au royame nabatéen, qui fut réduit en province romaine sous le nom de province d'Arabie. Cf. H. Vincent, *Les Nabatéens,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 567-573. Pour la succession des rois nabatéens, cf. de Gutschmid, dans les *Nabatäische Inschriften* d'Euting, Berlin, 1885, p. 81, et Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes,* Leipzig, 1901, t. I, p. 731-744. M. Dussaud, dans le *Journal asiatique,* mars-avril 1904, p. 192, établit ainsi la liste de ces rois, d'après la numismatique :

ARÉTAS Ier, 169 avant J.-C. Voir ARÉTAS Ier, t. I, col. 943.

ARÉTAS II (probablement l'Erotime de Justin), 110-96.

OBODAS Ier, vers 90.

RABEL Ier, fils d'Obodas, vers 87.

ARÉTAS III, Philhellène, frère de Rabel Ier, vers 87-62.

OBODAS II, fils d'Arétas III, vers 62-47.

MALICHOS Ier, fils d'Obodas II, vers 47-30.

OBODAS III, fils de Malichos, 30-9.

ARÉTAS IV, frère du précédent, 9 av. J.-C., 40 ap. J.-C. Voir ARÉTAS IV, t. I, col. 943.

MALICHOS II, fils du précédent, 40-75.

RABEL II, fils du précédent, 75-101.

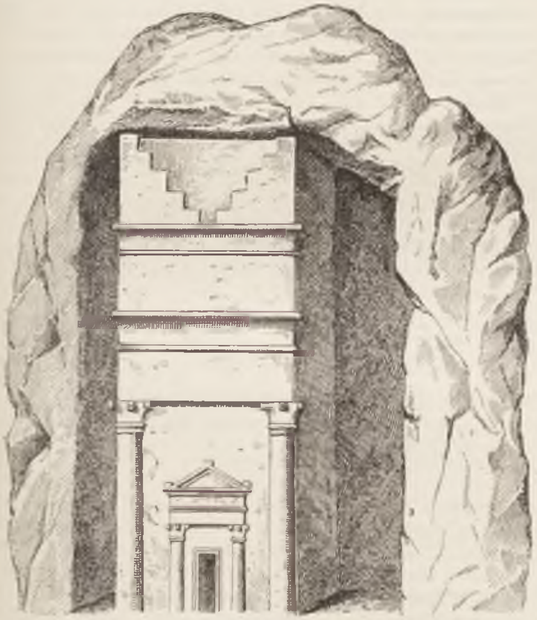
MALICHOS III, 101-106. Voir aussi *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. II, Paris, 1893, t. I, p. 181 ; Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 3e édit., p. 152-153.

III. MŒURS. — Les Nabatéens étaient pour la plupart nomades et pasteurs, comme le prouvent les nombreuses inscriptions gravées sur les rochers depuis la péninsule sinaïtique jusqu'aux montagnes du Hauran. Isaïe, LX, 7, parle des béliers des Nabaioth, comme de grasses victimes, dignes de l'autel du Seigneur. Le sol de la Nabatène est peu propice à l'agriculture ; aussi, d'après tous les témoignages anciens, ne s'y sont-ils presque pas adonnés. Ils avaient cependant sur leur territoire un certain nombre de villes fortifiées, qui leur servaient de places d'armes en cas d'attaque, et qui, en temps ordinaire, remplissaient surtout le rôle d'entrepôts de commerce. Les principales, dans l'intérieur des terres, étaient Pétra, la capitale, Bostra, Salkhad dans le Hauran, Hégra ou *El Hedjr* sur les limites du Hedjâz. Voir la carte d'Arabie, t. I, col. 857. Sur les bords de la mer, on trouvait les ports importants d'Élath, Asiongaber et Haouara, habités principalement, du reste, par des négociants et des armateurs étrangers. C'est, en effet, surtout par leur commerce que les Nabatéens se sont rendus célèbres dans l'antiquité. Une fois établis en Idumée, ils firent de tels progrès que le trafic de l'Asie occidentale passa presque en entier dans leurs mains. Cf. Diodore de Sicile, II, 48-50; III, 41-43. De Pétra, des routes rayonnaient dans toutes les directions : au nord, vers la Pérée, Damas et Palmyre; à l'est, vers le golfe Persique et la Mésopotamie ; au sud, vers les ports du golfe Elanitique et vers l'Égypte; à l'ouest, vers la Palestine et la Phénicie. Ces routes, dont on retrouve encore les traces aujourd'hui, furent achevées et perfectionnées sous les Romains. Comme certaines tribus arabes de l'Afrique actuelle, les Nabatéens durent leur principale richesse aux caravanes qu'ils conduisaient à travers le désert. Toutes les caravanes étrangères qui entreprenaient de transporter les parfums de l'Arabie ou les marchandises de la Perse et de la Syrie par d'autres voies que les leurs, étaient impitoyablement pillées si elles n'étaient pas assez fortes pour se défendre. Cf. Diodore de Sicile, III, 43; Strabon, XVI, 21. La magnificence des ruines de Pétra atteste quel profit ses habitants retiraient de leur commerce.

Nous ne connaissons rien de bien positif sur les lois et les usages particuliers des Nabatéens. Strabon, XVI, 21-26, nous a cependant laissé sur leurs mœurs d'intéressants détails. Il nous les représente comme simples et modérés dans leurs goûts, mais tenant tellement à leurs propriétés qu'on infligeait une peine à quiconque laissait diminuer son bien, tandis qu'on accordait des honneurs à celui qui l'augmentait. Ayant peu d'esclaves, ils se servaient le plus souvent entre parents, ou les uns les autres, ou bien ils se servaient eux-mêmes, et cet usage s'étendait jusqu'aux rois. Quant à la constitution politique, le régime patriarcal en était la base; chaque tribu avait ses chefs, soumis à l'autorité suprême du roi. Dans les inscriptions, il est question d'émirs, d'anciens de tribus ; certains personnages prennent le titre de savants, de docteurs et de poètes, ce qui suppose un développement assez notable de culture intellectuelle et littéraire. Le roi, toujours de sang royal, avait un procureur, ἐπιτρόπος, qu'on nommait son frère. Strabon, XVI, 21. Ces nomades avaient fini par bâtir de magnifiques maisons. Strabon, XVI, 26. Cf. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit. Paris, 1889, p. 308-321; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1888, t. VI, p. 466-470.

IV. MONUMENTS. — Les Nabatéens nous ont laissé de très anciens monuments, creusés dans la paroi des rochers. Ce sont des palais, qui ne furent jamais que des constructions isolées, faites pour servir de centre de ralliement à des populations vivant le plus souvent sous la tente. Ce sont surtout des tombeaux, car, pour les nomades, il n'y a qu'une demeure fixe, « la maison éternelle, » le caveau funéraire. Parfois aussi ce sont des sanctuaires. Ces monuments auxquels s'ajoutent ceux de la civilisation gréco-romaine, ont fait de Pétra, une ville unique au monde. Voir PÉTRA. Donnons seulement ici une esquisse des tombeaux nabatéens qu'elle renferme. Voir fig. 392. « Le grès a été soigneusement layé de manière à former une façade unie, haute de dix à quinze mètres. En taillant la pierre, on a ménagé deux ou quatre colonnes, qui ne sortent qu'à moitié de la paroi rocheuse. Dans le milieu s'ouvre une porte à fronton triangulaire. Les chapiteaux sont assez frustes, ornés seulement de deux grandes feuilles massives, qui

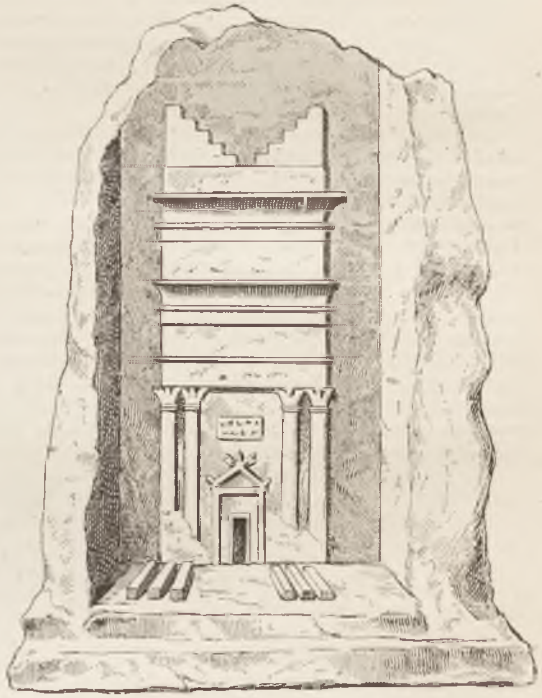
ressemblent à une paire d'oreilles. Ils supportent une gorge égyptienne, surmontée elle-même de deux escaliers qui se regardent comme des créneaux assyriens et qui comptent cinq marches. Quelquefois la gorge égyptienne est double et les créneaux sont multipliés comme un feston... Quand on a franchi la porte on entre dans une vaste salle. Le plus souvent — et c'est en cela que me paraît résider l'originalité intérieure du tombeau nabatéen — au moins deux parois sur trois ont été évidées de manière à former comme une série de stalles ou de *boxes*, dont les parois montent jusqu'au plafond. Elles sont en général au nombre de cinq sur chaque côté. Cela ressemble à des auges qui seraient placées debout. Cependant, je ne crois pas que le corps y ait été déposé; il reposait dans le sol, et quelquefois même en avant de cette caisse vide, comme pour être plus



392. — Type du tombeau nabuthéen à Pétra.
D'après la *Revue biblique*, 1897, p. 224.

soigneusement dissimulé. Une dalle le recouvrait, puis une maçonnerie compacte achevait de le préserver. » M. J. Lagrange, *Notre exploration de Pétra,* dans la *Revue biblique*, Paris, 1897, p. 223-224. Il est un autre centre de la civilisation nabatéenne où nous retrouvons les mêmes caractères d'architecture, c'est *Médaïn Sâlih*, ou *el-Hedjr*, au sein d'une région aujourd'hui presque déserte. Là aussi comme à Pétra, nous avons une plaine entourée de rochers en forme de fer à cheval. Sur les rochers, de superbes façades contiennent de belles inscriptions, car si les tombeaux de Pétra sont obstinément muets, ceux d'el-Hedjr parlent, et nous révèlent le nom du propriétaire de la tombe, quelquefois celui du sculpteur, l'année de la construction, etc. L'analogie de ces derniers monuments avec les premiers est frappante; ce sont les mêmes motifs, la même disposition, le même style parfaitement caractérisé, quoique manquant d'originalité, puisqu'il unit la gorge égyptienne et le créneau assyrien au fronton grec. Voir fig. 393. On a remarqué aussi la ressemblance de ces mausolées avec les tombeaux de la vallée du Cédron et les autres monuments funèbres taillés dans le roc, aux environs de Jérusalem.

Dans cette même vallée de *Médaïn Sâlih*, le sanctuaire sémitique se présente sous une forme qui rappelle les œuvres d'une civilisation déjà plus avancée.



393. — Tombeau de Medaïn Salih.
D'après Perrot, *Histoire de l'Art*, t. IV, p. 344.

« A l'une des entrées de la vallée se trouve une gorge taillée à pic. D'un des côtés, on voit les restes d'une vaste salle, qui est creusée dans le roc; seulement au lieu d'être fermée par devant, elle est ouverte sur toute la largeur de la façade, que décorent deux pilastres (fig. 394). Elle ne présente pas de niches; quelques



394. — Salle souterraine. Médaïn Salih.
D'après Perrot, *Histoire de l'Art*, t. IV, p. 390.

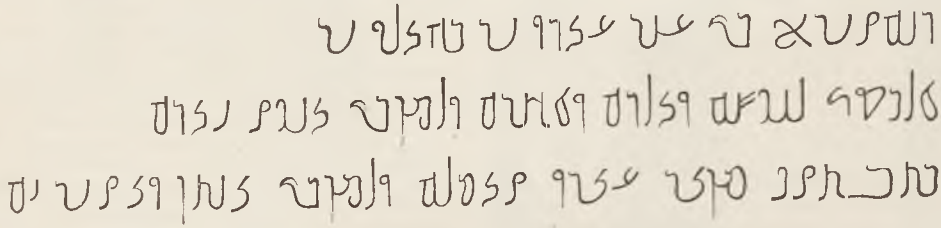
figures grossièrement dessinées au trait sur les murs, rien de plus. C'est, dans ce district, la seule construction qui n'ait pas de caractère funéraire. On l'appelle le *Divan*. Sur la paroi opposée de la gorge, au même niveau et dominant le précipice, on découvre toute une série de niches dans lesquelles se trouvent des pierres

dressées, tantôt isolées, tantôt réunies par groupe de deux ou trois. » Ph. Berger, *L'Arabie avant Mahomet d'après les inscriptions*, Paris, 1885, p. 19. Téïma, petite ville située au nord-est de *Médaïn Sâlih*, fut aussi un centre religieux important, comme le prouvent les intéressantes découvertes qu'on y a faites. Voir Théma. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, Paris, 1887, p. 344-346, 389-394.

V. Inscriptions. — Les Nabatéens ont laissé des traces de leur passage tout le long des chemins qu'ils ont parcourus. On connaît les fameuses inscriptions sinaïtiques, dont le déchiffrement et l'explication ont si longtemps préoccupé le monde savant. Voir Sinaï. Le mystère qui les recouvrait a été singulièrement éclairci par les inscriptions nabatéennes qu'on a retrouvées ailleurs, dans les autres pays où se concentra davantage la vie du peuple dont nous résumons l'histoire, l'Arabie Pétrée, le Hauran et les contrées voisines du Hedjâz. L'épigraphie du Hauran ne date réellement que du voyage de MM. Waddington et de Vogüé, dans le cours des années 1861 et 1862. Cf. M. de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, Paris, 1869, p. 100-124. Avant eux, Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, et Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, n'avaient pris que des copies très imparfaites de quelques inscriptions. De nos jours encore, de nouvelles explorations ont enrichi les recueils épigraphiques. Cf. Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, extrait des *Nouvelles archives des Missions scientifiques*, t. X, Paris, 1903; séparément in-8° de 342 pages avec planches. En 1876-1877, un intrépide voyageur anglais, M. Ch. Doughty, découvrit dans la vallée d'*el-Hedjr*, au milieu des monuments dont nous avons parlé, de nombreuses et longues inscriptions. Cf. E. Renan, *Documents recueillis dans le nord de l'Arabie*, par Ch. Doughty, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, t. XXIX, 1re partie; tirage à part, Paris, 1884. Peu après, Ch. Huber visita ces lieux à deux reprises, de 1880 à 1884. Cf. Ch. Huber, *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris, 1891, avec atlas. Grâce à eux, nous possédons l'ensemble des inscriptions d'*el-Hedjr*, reprises et publiées par M. Euting, qui accompagnait Ch. Huber lors de son second voyage. Cf. Euting, *Nabatäische Inschriften aus Arabien*, Berlin, 1885. Chose singulière, Pétra a fourni moins d'épis à la moisson épigraphique. Cf. *Revue biblique*, Paris, 1897, p. 231-238; 1898, p. 165-182; 1905, p. 580-590. On trouve les inscriptions nabatéennes réunies dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, part. II, p. 183 sq.

Ces inscriptions sont de deux sortes. Les unes ne sont que des *graffiti*, qui se composent presque exclusivement de noms propres. Elles se trouvent un peu partout, mais elles sont innombrables dans la péninsule du Sinaï. On les considère généralement comme des proscynèmes, ou même de simples griffonnages de pèlerins, de pâtres, de marchands, de nomades désœuvrés. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. IV, p. 191, a été amené à se demander si elles n'avaient pas, en général, un objet plus pratique : l'affirmation de droits de propriété ou de jouissance individuelle dans les terrains de pacage, les palmeraies et même les maigres maquis où pouvaient brouter les chèvres. Elles ont sans doute leur intérêt, mais elles ne fournissent que de maigres indices sur la nationalité et le culte de leurs auteurs. Les autres se rencontrent sur les monuments et sont plus importantes. On en a retrouvé depuis l'Italie jusqu'aux contrées désertes de la Syrie et de l'Arabie que nous avons signalées. Ce sont exclusivement des ex-voto religieux ou des souvenirs funéraires; les premiers nous apprennent que tel personnage a élevé une stèle à tel dieu ou bâti ou réparé son temple; les seconds indiquent le nom de celui que renferme la tombe ou de celui qui a fait construire le mausolée, et sont en même temps des titres de propriété. Ce droit de propriété est assuré par une double sauvegarde : la malédiction des dieux et l'amende payée au roi.

VI. Langue et écriture. — La langue de ces inscriptions est l'araméen, qui, sous l'empire perse, prit une très grande extension et devint l'idiome vulgaire de presque toutes les nations fixées entre la Perse et l'Égypte. C'est ainsi que les monuments funéraires nous offrent à chaque instant les mots : קברא, *qabrâ'*, indiquant le tombeau dans son ensemble; נפשא, *nafšâ'*, la stèle ou pyramide qui le recouvre; ארנא, *'arnâ'*, le sarcophage, etc. Outre les noms propres, qui sont arabes, on a cependant relevé dans la langue nabatéenne un certain nombre d'arabismes, que l'on considère, non comme des particularités dialectales qui auraient vraiment pénétré dans l'araméen, mais comme un élément exotique. Les arabismes, qui se manifestent surtout à Hégra, montrent que l'araméen perdait de son influence à mesure qu'on avançait vers le sud. Voir Syriaque (Langue). — La découverte des inscriptions nabatéennes a fait une révolution, non seulement dans l'histoire des peuples sémitiques, mais encore, et du même coup, dans l'histoire de l'écriture. « Le nabatéen franchit le dernier pas qui séparait l'ancien alphabet de l'écriture cursive, par la création des ligatures (fig. 395). L'écriture araméenne avait recourbé les lettres par en-dessous, le nabatéen les soude l'une à l'autre, si bien que désormais la partie essentielle de l'écriture consistera dans la ligne continue qui les rattache par le bas. Ces ligatures ont pour effet de modifier profondément l'aspect des lettres, par la nécessité de chercher un point d'attache commode pour les relier les unes aux autres, si bien qu'un même caractère peut être alternativement très grand et très petit. En même temps, les lettres s'arrondissent par en haut et perdent leurs dernières arêtes; tantôt elles s'élèvent au-dessus de la ligne, tantôt elles descendent au-dessous, mais toujours elles restent unies par ce lien qui groupe les éléments d'un même mot... Ces soudures ne se produisent pas seulement d'une



395. — Inscription nabatéenne de Hégra sur la porte d'un tombeau. D'après Ph. Berger, *Histoire de l'écriture*, 1891, p. 274.

Traduction. — Ceci est le tombeau qu'a fait Aïdou, fils de Kohailou, fils d'Elkesai, pour lui-même et ses enfants et ses descendants, et pour quiconque apportera dans sa main un écrit en forme de la main d'Aïdou, valable pour lui et pour tout autre à qui aura accordé d'être enterré ici [Aïdou de son vivant] etc. (Pour l'alphabet nabatéen, voir t. I, col. 409.)

lettre à l'autre, mais souvent dans l'intérieur même d'une lettre, surtout dans les lettres finales. La queue de l'*m*, ne trouvant pas d'autres lettres où s'accrocher, se replie sur elle-même et se ferme par en bas. Le *hé* fait de même; dans les anciens centres nabatéens de Souéidéh, de Siah, découverts par MM. Waddington et de Vogüé, on remarque déjà la tendance des deux branches de la lettre à se rapprocher; à El-Hedjr, la jonction est accomplie et le *hé* prend à la fin des mots la forme d'une pochette. » Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, Paris, 1891, p. 277. De l'écriture nabatéenne est sortie l'écriture arabe, par une série de transformations successives. Voir ALPHABET, Tableau de l'alphabet arabe et de l'alphabet nabatéen, t. I, col. 409.

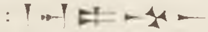
VII. RELIGION. — Les inscriptions funéraires et votives nous fournissent sur la religion nabatéenne des renseignements utiles, bien qu'ils soient encore incomplets. Nous ne connaissons pas toutes les divinités de son panthéon. Le dieu qui semble occuper le premier rang est *Dûšara`*, דושרא que les auteurs grecs et latins nomment Δουσάρης, *Dusares*. Les historiens arabes écrivent ذوالشرى, *Dhû eššara*, c'est-à-dire « le maître du *Schara* ou *Scherra* », district montagneux, qui s'étend de la mer Morte au golfe d'Akaba. Il paraît donc avoir été le dieu particulier du pays d'Édom. Son culte cependant était répandu dans toute l'Arabie, spécialement à Adraa, à Bosra, où des jeux avaient été institués en son honneur. Il était adoré sous la forme d'une pierre rectangulaire, deux fois plus haute que large, et posée sur une base. Cf. M. de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 120-122. — `El, qui appartient au plus ancien fonds des langues sémitiques, représente la nature divine devenue, dans le polythéisme, le partage de plusieurs, mais non une divinité, objet d'un culte spécial. Il se retrouve cependant dans une foule de noms propres nabatéens, comme והבאל, *Uahab'el*, correspondant à *Dieudonné*, נטראל, *Natar'el*, « que El garde, » חנאל, *Hann'el*, « Grâce de El, » semblable à l'hébreu *Hănan'êl*, etc. Les inscriptions grecques nous donnent : Ἄννηλος, Οὐαβῆλος, Ναταμελος, Ῥάβηλος. Comme tout dieu sémitique, *El* se dédoubla et la forme féminine '*Elât*, '*Ilât* ou `*Allât* a mieux gardé la valeur d'un nom propre que le masculin, qui est le nom impersonnel de l'être divin. Devenue un être distinct comme les autres déesses sémitiques de la Syrie, Astarté, Mylitta, *Allât* avait ses autels spéciaux et ses adorateurs attitrés. Les inscriptions nous montrent qu'elle avait à Salkhad ou dans les environs un temple et un collège de prêtres; de plus, sa présence dans la composition des noms propres et surtout du nom caractéristique *Uahballât* prouve la place qu'elle occupait dans l'esprit du peuple. Son culte, répandu dans toute la péninsule arabique, existait au Ve siècle avant notre ère et ne fut détruit que par Mahomet; son simulacre était une pierre blanche carrée, souvent aussi elle était adorée sous la figure d'un arbre, comme 'Uzza, autre forme de la déesse arabe. Cf. M. de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 107-111; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 70-83. — Avec Dusara, deux autres divinités, *Manûtu*, מנותו, et *Qaišah*, קישה, étaient adorées à Hégra. Cf. *Corpus Inscr. sem.*, part. II, t. I, p. 223. La première est mentionnée dans le Coran avec *Allât;* la seconde devait aussi être connue des Arabes, comme on le suppose d'après le nom d'un poète antérieur à l'hégire, *Amru'l-Qais*. On trouve encore *Mutaba*, que Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung*, p. 320, rapproche du dieu sabéen *Môtab-Natijân*, et *Hobal*, qui est également un ancien dieu arabe. Cf. *Corpus inscrip. sem.*, part. II, t. I, p. 225. Il est d'autres noms douteux dont nous ne disons rien.

Le caractère de la religion nabatéenne participe du caractère du peuple lui-même : les dieux y ont une vie sédentaire et une vie nomade, leur culte a quelque chose de plus personnel et de moins local. Ainsi Dusara est « le dieu de notre seigneur », c'est-à-dire du roi. On a trouvé à Salkhad une inscription qui se rapporte à un monument élevé par deux personnages du nom de *Rûhû*, « à Allât leur déesse. » Cf. M. de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 107. Ailleurs on parle du dieu de *Sa`idu*, du dieu de *Qaisu*. La stèle de Téima nous montre un personnage introduisant dans cette ville son dieu *Salm;* les divinités locales, non seulement agréent le nouveau venu, mais encore lui constituent une redevance. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 501-504. La famille aussi bien que la tribu emmène donc avec elle le dieu qu'elle adore spécialement. Les rois nabatéens recevaient, sinon de leur vivant, du moins après leur mort, les honneurs de l'apothéose et étaient traités comme de véritables dieux, si bien que leurs propres noms figuraient comme éléments théophores dans la composition de ceux qui étaient portés par un bon nombre de leurs sujets; tels sont les noms d'`*Abdmaliku*, `*Abd`obodat*, *Abdharétat*, formés sur le type `*Abdba`al*, « serviteur de Ba'al, » `*Abd`alahi*, « serviteur de Dieu. » Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. II, p. 368-371. On élevait au dieu des temples, qui étaient sans doute des enceintes sacrées avec un édicule pour recevoir sa statue ou son symbole. On érigeait un peu partout des stèles votives, מסגדא, *mesgida'*, lieu d'adoration, d'où est venu *mosquée*. « Une forme très authentique a été copiée par Euting, *Nabatäische Inschriften*, p. 61, à Hégra. C'est une stèle, surmontée d'un rebord comme un autel, taillée en relief dans le rocher et placée dans une sorte de niche. La largeur est sensiblement plus grande au sommet. Le but n'était pas de placer là une statue; c'est la stèle qui est consacrée et elle l'est à un dieu étranger, comme les cippes votifs phéniciens à un dieu de Bosra... Chez les mêmes Nabatéens, la *mesdjida* a encore plus nettement le caractère d'un autel. Et en effet ils étaient Arabes d'origine et nous avons vu chez les Arabes une tendance à confondre l'autel avec la pierre sacrée elle-même. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 209-210. On a l'exemple d'un lit ou siège divin, offert à Dusara, et de deux chameaux peut-être dorés, consacrés au même dieu en action de grâces. Cf. *Corpus inscrip. sem.*, part. II, t. I, p. 184, 188. La stèle et un bas-relief trouvés à Téima nous offrent d'intéressants détails sur le culte religieux nabatéen. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 392, 393. Voir THÉMA.

Pour la *numismatique*, cf. duc de Luynes, *Monnaies des Nabatéens*, dans la *Revue numismatique*, 1858, p. 292-316, 362-385, pl. XIV, XV, XVI; de Vogüé, *Monnaies des rois de Nabatène*, même revue, 1868, p. 153-168, pl. V; de Saulcy, *Numismatique des rois nabatéens de Pétra*, dans l'*Annuaire de la Société française de Numismatique et d'archéologie*, t. IV, 1re part., 1873, p. 1-35; Sorlin-Dorigny et Babelon, *Monnaies nabatéennes inédites*, dans la *Revue numismatique*, IIIe série, t. V, 1887, p. 369-377; Dussaud, *Numismatique des rois de Nabatène*, dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1904, p. 189-238, avec trois planches.

Les découvertes modernes ont donné lieu à de très nombreuses études sur les Nabatéens, surtout au point de vue épigraphique. Ces études sont disséminées dans les revues scientifiques ou dans les recueils que nous avons signalés; il est impossible de les indiquer ici. Le *Corpus inscrip. sem.* renferme, sous ce rapport, une bibliographie complète. Voir aussi pour l'ensemble de cette histoire, E. Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens*, dans le *Nouveau journal asiatique*, 1835, t. XV, p. 5-55, 97-137, 200-240, ou dans ses *Mélanges d'histoire et de philologie orientale*, Paris, s. d., p. 58-189; Eb. Schrader, *Die doppelten Nabatäer*, dans ses *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, in-8°, Leipzig, 1878, p. 99-116; Clermont-Ganneau, *Les Nabatéens dans*

le pays de Moab, dans son *Recueil d'archéologie orientale,* t. II, Paris, 1896, p. 185-219; H. Vincent, *Les Nabatéens,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 567-588; Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes,* Leipzig, 1901, t. I, bibliographie du sujet, p. 726-728; R. E. Brünnow et A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia,* in-4°, Strasbourg, 1904. A. LEGENDRE.

NABUZARDAN (hébreu : *Nebûzar'ădân;* Septante : Ναβουζαρδάν), commandant des gardes du corps de Nabuchodonosor. Son nom a été retrouvé dans les documents cunéiformes, ayant été assez commun en Chaldée. La liste des noms propres publiée dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. II, pl. 64, col. II, l. 13, le contient sous la forme :  *Nabu-zir-iddina,* « Nabo a donné une postérité. » On le retrouve aussi dans un certain nombre de contrats. — Nabuzardan est nommé plusieurs fois par Jérémie, XXXIX, 9-13; XL, 1; XLI, 10; XLIII, 6; LII, 12, 15, 16, 26, 30, dans le récit de la dernière campagne de l'armée de Nabuchodonosor contre Jérusalem. Il ne semble pas avoir été personnellement présent au siège de la capitale, mais son rôle n'en fut pas moins important. Il arriva au moment où la ville succomba. IV Reg., XXV, 13 (587 avant J.-C.) et dès lors il prit la direction des affaires. Il incendia le temple, le palais royal et les principales maisons de Jérusalem; il emmena aussi captifs les principaux de la ville en n'y laissant que les pauvres. IV Reg., XXV, 8-12; 18-20; Jer., XXXIX, 8-10. Ce fut lui-même qui choisit les vases sacrés et les objets précieux du Temple qu'il fit transporter à Babylone. IV Reg., XXV, 15. Nabuchodonosor ayant nommé Godolias gouverneur de la Judée, IV Reg., XXV, 22; Jer., XL, 5, il recommanda à Nabuzardan de prendre soin de Jérémie et celui-ci se retira auprès de Godolias. Jer., XXXIX, 14; XL, 6, Le chef babylonien qui l'avait délivré de prison, l'avait traité avec une extrême bienveillance, et lui avait donné pleine liberté. Jer., XL, 1-6. Nabuzardan quitta alors la Judée, emmenant avec lui les principaux captifs de Jérusalem à Nabuchodonosor qui se trouvait en ce moment à Reblatha (Riblah). II Reg., XXV, 18-20. Avant son départ, Nabuzardan, dont le caractère était plein de modération, avait recommandé à Godolias les filles du roi et les restes du peuple. Jer., XLI, 10. Cinq ans plus tard, nous retrouvons Nabuzardan en Judée, lors sans doute de la campagne de Nabuchodonosor contre l'Égypte. Josèphe, *Ant. jud.,* X, IX, 7. Jérémie, LII, 30, nous apprend que Nabuzardan emmena alors sept cent quarante-cinq Juifs en captivité, mais sans nous expliquer à quelle occasion et pour quel motif. F. VIGOUROUX.

NACHMANIDE ou **BEN NAHMAN** (Moïse), né à Girone en Catalogne en 1194, mort à Saint-Jean-d'Acre vers 1268. Les Juifs lui donnent souvent le nom de Ramban, abréviation de Rabbi Moïse ben Nahman. Intelligence vive, imagination riche, esprit avide de savoir, il fut également poète, philosophe, médecin, exégète, talmudiste et cabaliste. Son influence fut considérable, surtout à ce dernier point de vue : il fit école et eut un grand nombre de disciples. Mais s'il donna une si large part à l'interprétation cabaliste et mystique, il pénétra cependant le sens littéral du texte sacré avec une rare sagacité et il a fait faire des progrès importants à l'exégèse grammaticale et rationnelle. A Barcelone, en 1263, devant le roi d'Aragon, Jacques Ier, il soutint une controverse sur la venue du Messie et quelques autres points de doctrine avec les dominicains Paul Christiani et Raymond Martin, l'auteur du *Pugio fidei,* controverse publiée dans *Tela ignea Satanæ* de Wagenseil, in-4°, Altorf, 1681. En 1267, Nachmanide fit le voyage de Jérusalem, où il fonda une école qui subsistait encore au XVIe siècle : il y demeura peu de temps, et se retira à Saint-Jean-d'Acre où il ne tarda pas à mourir. Parmi ses nombreux ouvrages les suivants seulement se rapportent à l'exégèse sacrée : Un commentaire sur le Pentateuque, *Bi'ûr 'al hattorâh,* « Exposition de la Loi, » selon le sens philosophique et traditionnel, mystique et cabalistique, in-f°, Lisbonne, 1489; Naples, 1490; Salonique, 1521; Constantinople, 1522, etc. Un commentaire sur le livre de Job, imprimé la première fois dans la Bible rabbinique de Bomberg, in-f°, Venise, 1517, avec des tirages à part en in-4°, et dans la grande Bible rabbinique d'Amsterdam, in-f°, Amsterdam, 1724-1727. Pour le commentaire cabalistique sur le Cantique des Cantiques, in-4°, Altona, 1764; Berlin, 1784, etc., il faut dire que selon plusieurs critiques, il serait d'un de ses maîtres, Azriel ben Menahem. Voir L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 276-277; J. Chr. Wolf, *Bibliotheca Hebræa,* in-8°, Hambourg, 1715, t. I, p. 876-881; J. Fürst, *Bibliotheca Judaica,* in-8°, Leipzig, 1863, t. III, p. 2-8.

E. LEVESQUE.

NACHON (AIRE DE). Voir AIRE DE NACHON, t. I, col. 328.

NACHOR (hébreu : *Nâḥor;* Septante : Ναχώρ), nom du grand-père et d'un frère d'Abraham.

1. NACHOR, fils de Sarug, père de Tharé et grand-père d'Abraham. Gen., XI, 22; I Par., I, 26. Il engendra son fils Tharé à 29 ans, et il mourut à l'âge de 148 ans après avoir engendré des fils et des filles. Gen., XI, 22 25. Il est nommé par saint Luc, III, 34, dans la généalogie de Notre-Seigneur.

2. NACHOR, fils de Tharé et frère d'Abraham. Gen., XI, 26; Jos., XXIV, 2. D'après l'énumération de la Genèse, Nachor était le frère cadet d'Abraham. Certains commentateurs croient cependant qu'il était son aîné, sans pouvoir l'établir par des raisons suffisantes. Il épousa sa nièce Melcha, fille d'Aran et sœur de Lot. Gen., XI, 29, 31. Ce mariage est mentionné avant l'émigration de Tharé et de sa famille en Mésopotamie. Le nom de Nachor ne figure pas dans l'énumération des émigrants, Gen., XI, 31, qui allèrent s'établir à Haran, mais la suite de l'histoire montre que le frère d'Abraham faisait partie de la caravane, car Haran est appelée, Gen., XXIV, 10, « la ville de Nachor, » c'est-à-dire la ville où habitait Nachor et où se fixa sa famille. Gen., XXVII, 43. Ce patriarche eut douze fils, huit d'entre eux lui furent donnés par sa femme de premier rang, Melcha, et quatre par une femme de second rang, Roma. Les huit fils de Melcha sont Hus, Buz, Camuel, Cased, Asan, Pheldas, Jedlaph et Bathuel; les quatre fils de Roma sont Tabée, Gaham, Tahas et Maacha. Gen., XXII, 20-24. Ces douze fils de Nachor devinrent les pères ou les éponymes d'autant de tribus araméennes qui se répandirent surtout à l'ouest de l'Euphrate et dont quelques-unes descendirent jusqu'au sud dans le voisinage des montagnes de Galaad, mais dont plusieurs ne sont pas identifiées. On peut remarquer que Nachor eut le même nombre de fils que Jacob et qu'Ismaël. Quelques commentateurs ont noté que huit de ses enfants lui étaient nés, comme ponr Jacob, d'une femme de premier rang et quatre d'une femme de second rang, mais il y a cette différence entre les deux patriarches, que Jacob eut quatre femmes et non pas seulement deux. — Lorsque Abraham eut quitté son frère Nachor pour aller dans la Terre Promise, tout rapport ne cessa pas entre eux. Abraham reçut en Palestine des nouvelles de la famille de Nachor, Gen., XXII, 20, et il ne voulut pour femme de son fils Isaac qu'une fille de sa parenté. Gen., XXIV, 4. Il envoya son serviteur Éliézer en Mésopotamie pour l'y chercher et il ramena, en effet, Rébecca, fille de Bathuel et petite-fille de Nachor, laquelle devint la mère

de Jacob et d'Ésaü. Gen., XXIV, 10-61. Jacob à son tour prit, à Haran, ses deux femmes Lia et Rachel dans la descendance de Bathuel et de Laban, frère de Rébecca. Gen., XXIX, 1-30. — Après le récit de ces événements, Nachor n'est plus nommé que deux fois dans l'Écriture. Lorsque, après la fuite de Jacob de Mésopotamie, Laban, qui s'était mis à sa poursuite, l'atteint dans le pays de Galaad et fait enfin alliance avec lui, il place solennellement cette alliance sous la garde « du Dieu d'Abraham et du Dieu de Nachor ». Gen., XXXI, 53. — Josué, dans son dernier discours à Israël, lui rappelle que ses ancêtres et « Tharé, père d'Abraham et de Nachor », avaient servi les faux dieux au delà, c'est-à-dire à Ur, à l'est de l'Euphrate. Jos., XXIV, 2. Divers commentateurs modernes veulent trouver une preuve de cet idolâtrie des descendants de Tharé dans les paroles de Laban, Gen., XXXI, 53. Ils les traduisent : « Que le Dieu d'Abraham, le Dieu de Nachor et le Dieu de leurs pères *soient juges* entre vous, » et concluent de là que Laban et Jacob adoraient un Dieu différent. Le texte hébreu porte, en effet, le pluriel, *ispetû*, « qu'ils soient juges, » comme s'il s'agissait de plusieurs dieux, mais le texte samaritain, les Septante et la Vulgate, ont tous le verbe au singulier, *judicet*, « soit juge, » et ne voient qu'un seul et même Dieu dans celui qui était l'objet du culte d'Abraham et de Nachor. Le pluriel du verbe s'explique dans le texte massorétique par la forme plurielle du nom de Dieu, *'Elôhim*, qui s'emploie si fréquemment pour désigner le vrai Dieu, au singulier.

NACLANT Jacques, **NACCHIANTE,** théologien italien, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, né à Florence, mort le 24 avril 1569. Il enseigna la théologie et la philosophie dans les couvents de son ordre. Paul III, en 1544, le nomma évêque de Chioggia dans l'état de Venise et en cette qualité il assista au concile de Trente. Parmi ses nombreux écrits, nous avons à mentionner : *Enarrationes piæ, doctæ et catholicæ in Epistolam D. Pauli apostoli ad Ephesios, in quibus juxta Sacram Scripturam et orthodoxam fidem sunt explicatæ omnes fere difficultates pietatis christianæ*, in-8°, Venise, 1554; *Enarrationes piæ, doctæ et catholicæ in Epistolam D. Pauli apostoli ad Romanos*, in-8°, Venise, 1554; *Sacræ Scripturæ medulla, vel arcanorum Christi, quibus singulæ mundi sunt locupletatæ ætates pia, docta ac clara detectio, necnon perexacta discussio*, in-4°, Venise, 1561. Les œuvres de J. Naclant ont été réunies en 2 vol. in-f°, Venise, 1657. — Voir Échard, *Scriptores Ord. Prædicatorum*, t. II, p. 202.

B. HEURTEBIZE.

NADAB (hébreu : *Nâdâb*, « libéral ; » Septante : Ναδάβ), nom de quatre Israélites.

1. **NADAB,** fils aîné d'Aaron et d'Élisabeth, Exod., VI, 23; I Par., VI, 3; XXIV, 1, 2. — Avec son père Aaron, son frère Abiu et soixante-dix anciens, Nadab fut appelé à monter sur le Sinaï, à la suite de Moïse, et, sans approcher de Jéhovah, à voir Dieu de loin. Exod., XXIV, 1, 2, 9-11. Il fut choisi pour être prêtre de Jéhovah avec son père et ses frères, Exod., XXXIII, 1, et reçut la consécration sacerdotale. Lev., VIII, 2-36. Une coupable négligence fut bientôt la cause de sa mort tragique et de celle de son frère Abiu. Tous deux avaient à offrir les parfums dans leur encensoir. Or, un feu perpétuel devait brûler sur l'autel sans jamais s'éteindre, Lev., VI, 12, 13, et Jéhovah venait lui-même de joindre un feu miraculeux à celui qui consumait les holocaustes. Lev., IX, 24. C'est à ce feu sacré que Nadab et Abiu devaient alimenter leurs encensoirs. Au lieu de le faire, ils prirent du feu étranger, contrairement aux ordres donnés. Le châtiment les frappa aussitôt ; un feu sorti de Jéhovah, c'est-à-dire de l'Arche, les dévora. Lev., X, 1-5; Num., III, 2-4, XXVI, 60-61. Il importait que, dès le début, les fonctions sacerdotales fussent exécutées ponctuellement et d'une manière rigoureusement conforme à la volonté de Dieu. Ainsi l'exigeait la nécessité de faire pénétrer profondément dans l'esprit du peuple l'idée de la majesté divine. Les prêtres avaient aussi à retenir que rien de profane ne peut servir au culte du Seigneur. Voir ABIU, t. I, col. 61. Il est possible que les deux frères aient craint d'approcher du feu miraculeux envoyé sur l'autel par Jéhovah. Il est beaucoup moins probable qu'ils aient agi par ignorance. A la suite des rabbins, plusieurs pensent qu'à ce moment Nadab et Abiu, après les réjouissances qui avaient dû célébrer leur entrée en fonction, n'étaient pas très maîtres d'eux-mêmes. On le conclut de cette recommandation qui suit immédiatement le récit de leur punition : « Jéhovah parla à Aaron et dit : Tu ne boiras ni vin, ni boisson enivrante, toi et tes fils avec toi, lorque vous entrerez dans la tente de réunion, afin que vous ne mourriez pas. » Lev., X, 8, 9. Le coup fut dur pour Aaron et sa famille. Lui-même et ses deux autres fils n'eurent pas le droit de prendre part au deuil général. Ils se devaient tout entiers et exclusivement au Seigneur. Lev., X, 6, 7. Aaron eut probablement à expier ainsi la part qu'il avait prise à la fabrication du veau d'or. Exod., XXXII, 4.

H. LESÊTRE.

2. **NADAB,** roi d'Israël, fils et successeur de Jéroboam Ier. III Reg., XIV, 20. Il commença à régner la seconde année d'Asa, roi de Juda, et il occupa le trône deux ans à peine (954-953 ou 915-914). III Reg., XV, 25. Il marcha dans la voie impie et schismatique de son père; il entretint Israël dans le péché, en le tenant éloigné du culte de Jéhovah, tel que Moïse l'avait réglé et tel qu'il se pratiquait à Jérusalem. Il entreprit le siège de Gebbéthon, « ville des Philistins, » appartenant en réalité à la tribu de Dan, mais que les deux peuples se disputaient à raison de sa situation. Voir GEBBÉTHON, t. II, col. 142. Pendant que Nadab, accompagné de tous les guerriers d'Israël, cherchait à reprendre la ville aux Philistins, l'un des officiers de son armée, Baasa, le mit à mort et devint roi à sa place. III Reg., XV, 26-28. Ainsi s'accomplit une prophétie faite par Ahias à Jéroboam. III Reg., XIV, 10.

H. LESÊTRE.

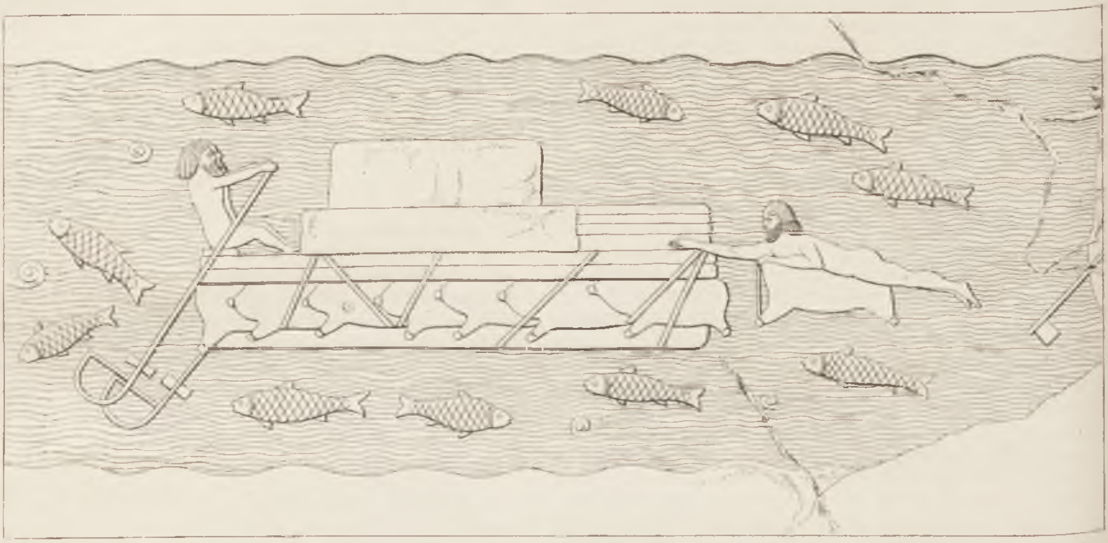
3. **NADAB,** fils aîné de Séméi, de la tribu de Juda. Il eut pour fils Saled et Apphaïm. I Par., II, 28, 30.

4. **NADAB,** de la tribu de Benjamin, cinquième fils d'Abigabaon ou Jéhiel. I Par., VIII, 30; IX, 36. Voir ABIGABAON, t. I, col. 47; JÉHIEL 2, t. III, col. 1219.

NADABIA (hébreu : *Nedabyâh ;* Septante : Ναβαδίας), le huitième fils de Jéchonias, roi de Juda. I Par., III, 18. Certains critiques soutiennent cependant que, dans ce passage, l'auteur des Paralipomènes n'indique pas la filiation naturelle, mais l'ordre de succession, et que Nadabia et ses frères étaient réellement fils de Néri. Voir NÉRI.

NAGE, NATATION (hébreu : *sahû*), procédé pour se soutenir et avancer sur l'eau par le seul mouvement du corps. — Les Hébreux, en dehors sans doute des habitants des rives de la Méditerranée et du lac de Tibériade, ne se sont guère exercés à la natation, leur seul fleuve profond, le Jourdain, étant généralement trop rapide pour qu'on puisse s'y aventurer en dehors des gués. Il est raconté cependant qu'après un avantage remporté sur le général syrien Bacchides, Jonathas, qui ne se sentait pas en force, se jeta dans le Jourdain, avec ses compagnons, et ils le traversèrent à la nage. I Mach., IX, 48. Il est encore question de natation dans deux prophètes. Isaïe, XXV, 11, représente Moab plongé dans une mare, et « étendant ses mains comme le nageur (*haśśôḥêh, natans*) les étend pour nager (*śâḥâh, natare*) ». Il n'est pas question des pieds parce qu'on ne les aperçoit

pas, surtout dans une mare. Ézéchiel, XLVII, 5, parle d'un torrent dont l'eau était si profonde que, pour le traverser, il fallait aller à la nage (*śaḥû*). Le prophète songe probablement au procédé employé par les Assyriens, qui, pour traverser des cours d'eau, se servaient d'outres remplies d'air (fig. 396) et se dirigeaient avec les mains (fig. 397). Au figuré, Ézéchiel, XXXII, 6, s'adressant au roi d'Égypte, lui dit de la part du Seigneur : « J'arroserai de sang le pays où tu nages (*ṣâfâ*, (h» par allusion aux inondations du Nil qui font que les terres semblent nager sur les eaux. — Élisée fit surnager (*ṣûf*) le fer d'une hache qui était tombé dans l'eau. IV Reg., VI, 6. — Dans saint Jean, IX, 7, 11, la piscine de Siloé est appelée κολυμβήθρα, « piscine, bain, » et dans la Vulgate *natatoria,* « lieu où l'on nage. » Cette piscine a 16 mètres de long, 6 de large et 6 de profondeur. On



396. — Nageur assyrien sur une outre suivant un kélek posé lui-même sur des outres gonflées et transportant des pierres. British Museum. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie,* pl. 43.



397. — Assyrien nageant. A gauche, deux hommes préparent l'outre sur laquelle ils vont traverser la rivière. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 15.

aurait donc pu y nager. Mais aucun texte ne parle de natation dans cette piscine. De nos jours, les habitants de Jérusalem se baignent dans la Fontaine de la Vierge qui alimente la piscine de Siloé. Voir Gihon, t. iii, col. 240. — Saint Pierre « se jette à la mer » de Tibériade, lorsqu'il reconnaît Jésus ressuscité. Joa., xxi, 7. — Quand le navire qui porte saint Paul arrive à Malte, à la suite d'une longue tempête, et s'échoue sur la plage, c'est à la nage que beaucoup de passagers gagnent la terre. Act., xxvii, 43.

H. Lesêtre.

NAGEL Paul, astrologue allemand, mort en 1621. Il fut professeur à Leipzig, puis recteur de l'école de Torgau. Livré à l'astrologie, il voulut expliquer l'Apocalypse, renouvelant les erreurs des Millénaires et fixant le commencement d'un âge d'or imaginaire vers l'année 1624. Son ouvrage a pour titre : *Prodromus astronomiæ apocalypticæ de motibus tam stellati firmamenti quam ecclesiastici,* in-4°, Dantzig, 1620.

B. Heurtebize.

NAGGE (grec : Ναγγαί), un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, iii, 25. Il vivait probablement vers l'époque du pontificat d'Onias Ier, au commencement du règne des Séleucides. Quelques manuscrits grecs écrivent son nom Ναγαι. Or, Ναγαί est dans les Septante, I Par., iii, 7, la transcription du nom hébreu de *Nôggah,* « splendeur, » Vulgate : *Noge,* qui était fils de David. Voir Nogé.

NAHABI (hébreu : *Naḥbi;* Septante : Ναβί; *Alexandrinus :* Ναβά), fils de Vapsi, de la tribu de Nephthali, l'un des douze explorateurs qui furent envoyés par Moïse du désert de Pharan dans la terre de Chanaan. Num., xiii, 15 (hébreu, 14).

NAHALIEL (hébreu : *Naḥălî'êl,* « torrent » ou « vallée de Dieu ; » Septante : *Codex Vaticanus :* Μαναήλ; *Codex Alexandrinus :* Νααλιήλ), station des Israélites se rendant d'Égypte en Palestine. Num., xxi, 19. Elle n'est mentionnée qu'en cet endroit de l'Écriture, entre Matthana et Bamoth. Son emplacement est inconnu, mais nous savons qu'elle se trouvait dans le pays de Moab, au nord de l'Arnon, *ouadi Modjib.* Num., xxi, 13. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 141, 282, nous la montrent près de ce torrent, mais il s'agit sans doute ici de la contrée arrosée par ses affluents supérieurs, comme l'*ouadi Ualéh,* par exemple. D'autres ont plutôt pensé à l'*ouadi Zerqa Ma'in,* situé plus au nord. Voir la carte de Moab, col. 1145. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 134; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 561. Nahaliel ne se rencontre pas dans l'itinéraire de Num., xxxiii.

A. Legendre.

NAHAM, nom dans la Vulgate, de deux Israélites qui sont appelés en hébreu *Na'am* et *Naḥam.*

1. **NAHAM** (hébreu : *Na'am;* Septante : Νοόμ), troisième fils de Caleb, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda. I Par., iv, 15.

2. **NAHAM** (hébreu : *Naḥam;* Septante : Ναχαΐμ), frère d'Odaïa, femme de Méred. Il eut pour fils Céila, de la tribu de Juda. I Par., iv, 19.

NAHAMANI (hébreu : *Naḥămâni;* Septante : Ναεμανί; *Alexandrinus :* Νααμμανεί), un des chefs qui revinrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., vii, 7. Son nom est omis dans la liste parallèle de I Esd., v, 8.

NAHARAI (hébreu : *Naḥeraï;* Septante : Ναχώρ; *Alexandrinus :* Ναχραι), écuyer de Joab. Il était originaire de Béroth et l'un des plus braves soldats de David. II Reg., xxiii, 37; I Par., xi, 39.

NAHASSON (hébreu : *Naḥšôn;* Septante : Ναασσών), fils d'Aminadab et chef de la tribu de Juda, lors du premier dénombrement des tribus fait dans le désert. Num., i, 7; ii, 3; vii, 12; x, 14; I Par., ii, 10-11. La femme d'Aaron, Élisabeth, était une sœur de Nahasson. Exod., vi, 23. Son fils Salmon épousa Rahab de Jéricho. Ruth, iv, 20. C'était un des principaux personnages qui vécurent à l'époque de l'Exode. Num., ii, 3; vii, 12; x, 14. Il mourut dans le désert, d'après Num., xxvi, 64-65. Nahasson fut un des ancêtres de David, Ruth, iv, 18-20; I Par., ii, 10, 12, et de Notre-Seigneur, et il est mentionné à ce titre, sous le nom Naasson, dans les deux généalogies de saint Matthieu, i, 4, et de saint Luc, iii, 32.

NAHATH (hébreu : *Naḥat*), nom d'un Iduméen et de deux lévites.

1. **NAHATH** (Septante : Ναχόθ; *Alexandrinus :* Ναχόμ; dans Gen., xxxvi, 13; Ναχώθ; *Alexandrinus :* Ναχόθ, dans Gen., xxxvi, 17; Νάχες; *Alex. :* Ναχέθ, dans I Par., i, 37), un des *'allûf* (chef d'Édom). Il était fils de Rahuël et petit-fils d'Ésaü. Gen., xxxvi, 13, 17; I Par., i, 37.

2. **NAHATH** (Septante : Καιναάθ; *Alexandrinus :* Κνάθ; Lucien : Ναάθ), lévite de la descendance de Caath, second fils de Sophaï. I Par., vi, 26 (hébreu, 11). Il fut un des ancêtres du prophète Samuel et d'Héman et il figure, d'après certains critiques, dans la généalogie de Samuel sous la forme défigurée de Thohu. I Reg., i, 1. Cf. I Par., vi, 33 ou 34.

3. **NAHATH** (Septante : Ναέθ), lévite qui vivait du temps d'Ézéchias. Il était chargé, avec quelque autres lévites, sous les ordres de Chonénias et de Séméi, de recevoir les dîmes, les prémices et tout ce qui était voué en l'honneur de Dieu. II Par., xxxi, 13.

NAHUM, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites. Ce nom existe aussi dans l'onomastique phénicienne. Gesenius, *Monum. Phœn.,* p. 134; Bœchh, *Inscript. græc.,* t. ii, 25, 26; *Corp. inscript. semit.,* t. i, 123a3-b3.

1. **NAHUM** (hébreu : *Reḥûm;* Septante : Ἰναούμ), un des principaux Juifs qui revinrent de la captivité de Babylone en Palestine, du temps de Zorobabel. II Esd., vii, 7. Dans la liste parallèle, I Esd., ii, 2, il est appelé Rehum par la Vulgate. L'hébreu lui donne le nom de *Reḥûm* dans les deux passages.

2. **NAHUM** (hébreu : *Naḥûm,* « riche en consolation, » et aussi « consolator », comme traduit saint Jérôme; à la forme intensive, de même que *raḥûm,* « riche en pitié, » *ḥannûn,* « riche en grâce; » Septante : Ναούμ), le septième des douze petits prophètes, entre Michée et Habacuc.

I. La patrie de Nahum. — Outre son nom et son livre, nous ne connaissons, en ce qui le concerne, qu'une seule circonstance certaine, celle que marque l'épithète הָאֶלְקֹשִׁי, *hâ-'Elqôši* (Septante : τοῦ Ἐλκεσαίου; Vulgate : *Elcesæi*), ajoutée à son nom dans le sous-titre de sa prophétie, i, 1. Encore est-elle l'objet d'une grande discussion. C'est à tort qu'on a parfois donné à ce nom, surtout dans l'antiquité, un caractère patronymique et qu'on lui a fait désigner le père de Nahum. Voir S. Jérôme, *Proœm. in Nah.,* t. xxv, col. 1290; Pseudo-Épiphane, *De vit. prophetarum,* c. xvii, t. xliii, col. 409; S. Cyrille d'Alexandrie, t. lxxi, col. 780; déjà le Tar-

gum traduisait ce surnom par מִבֵּית קוֹשִׁי, *mibbeṭ Qôši,* « de la maison, c'est-à-dire de la famille, de *Qôši.* » Il désigne, cela n'est pas douteux, le lieu d'origine ou d'habitation du prophète, et signifie : originaire ou habitant d'*'Elqôš.* Cf. les surnoms analogues de *hâ-Annetoṭi* (Vulgate : *Anathothites*) et de *ham Morasṭi* (Vulgate : *Morasthites*), donnés à Jérémie et à Michée, parce qu'ils étaient, le premier d'Anathoth, le second de *Morèšet Gaṭ.* Cf. Jer., XXIX, 27; Mich., I, 14. Voir aussi III Reg., XI, 29; XVII, 1; Jer., XXIX, 23, etc. Sur le site d'*'Elqôš,* voir ELCÉSI, t. II, col. 1617.

Nous ne savons rien de la vie de Nahum. Il n'est mentionné nulle part ailleurs dans la Bible. La légende elle-même raconte peu de chose sur son compte, et dit seulement qu'il avait prophétisé que Ninive périrait par l'eau et le feu, et qu'il mourut et fut enseveli à Begabar. Voir Pseudo-Épiphane, *De vit. proph.*, 17, t. XLIII, col. 409; Huet, *Demonstrat. evangel.*, IV, § 5; Carpzow, *Introductio ad libr. canon. Bibliorum Vet. Test.*, t. III, p. 386 sq. Nahum est mentionné en passant dans le second livre apocryphe d'Esdras, I, 40, et par l'historien Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XI, 3. Sur l'époque à laquelle il vivait, voir plus bas, col. 1466.

II. AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ DU LIVRE DE NAHUM, SA CANONICITÉ. — 1° Jusqu'à ces dernières années, personne n'avait attaqué l'authenticité de la prophétie de Nahum; les critiques contemporains les plus hardis, Kuenen, Wellhausen, Cornill, etc. (voir col. 1468), l'admettaient eux-mêmes sans hésiter, pour l'écrit tout entier. Si quelques rares interprètes avaient rejeté, comme des gloses apocryphes, la première partie du titre, *Onus Ninive,* « prophétie contre Ninive, » ou encore la description de la ruine de Thèbes, Nah., III, 8-10, on avait laissé tomber leurs objections, qui n'avaient rien de scientifique; d'ailleurs, pour ce qui est de l'oracle relatif à Thèbes, les documents assyriens sont le meilleur garant de son authenticité comme de sa véracité. En effet, les détails historiques que donne l'écrivain sacré sont pleinement confirmés par les Annales d'Assurbanipal. Elles nous disent que le roi d'Egypte, Ourdaman, apprenant que le conquérant égyptien « avait franchi les frontières de l'Égypte,... abandonna Memphis et, pour sauver sa vie, s'enfuit à Thèbes ». L'inscription ajoute : « Je suivis la route qu'avait prise Ourdaman; j'allai à Thèbes, la ville forte. Il vit l'approche de ma puissante armée, et abandonna Thèbes... Cette ville tout entière, au service d'Assur et d'Istar, mes armées la prirent... Un butin grand et innombrable, je l'emportai de la ville de Thèbes. » On lit dans une autre inscription : « Ils (les Assyriens) s'emparèrent en entier de la ville et la détruisirent comme une inondation. » Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 80-86; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 166-169.

Une objection plus grave et toute récente porte sur le passage I, 2-II, 3, dont on prétend enlever la paternité à Nahum. Voici les faits. Dans la troisième édition de son *Commentar über die Psalmen,* 1873, p. 117, Frz. Delitzsch attira brièvement l'attention de ses lecteurs sur une remarque du pasteur wurtembergeois G. Frohmeyer, d'après lequel il y aurait des traces d'un arrangement alphabétique dans Nah., I, 3-7. Partant de là, un savant catholique, le Dr Bickell, qui a consacré une partie considérable de ses travaux à la recherche du mètre poétique hébreu, a fait, entre les années 1880 et 1894, plusieurs tentatives pour reconstruire le texte primitif du chap. Ier de Nahum. D'après lui, le poème alphabétique n'aurait pas seulement occupé les versets 2-7, mais les versets 2-10, et ce poème aurait été composé *exquisito artificio,* d'une manière à peu près régulière pour les lettres א à כ, dont chacune commence un vers ou une partie de vers, mais irrégulièrement pour les autres lettres. Voir son article dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft,* 1880, t. XXXIV, p. 559 et suiv.; ses *Carmina Veteris Testam. metrice,* 1882, p. 211-213; ses *Dichtungen der Hebräer,* 1882, t. I, p. 72; un autre article, intitulé *Beiträge zur semit. Metrik, das alphabeth. Lied in Nah.,* I, 2-II, 3, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale des Sciences de Vienne, 1894, Abhandl. V. Le Dr Gunkel, qui appartient au rationalisme le plus avancé, a fait aussi un essai de reconstruction du prétendu cantique; mais, à part le résultat général, ses conclusions diffèrent notablement de celles de M. Bickell, qu'il déclare inadmissibles. Selon lui, l'acrostiche en question s'étend de Nah., I, 2, à Nah., II, 3; les lettres א à ל sont représentées dans la première moitié de ce passage, I, 2-8, et les lettres מ à ת dans la seconde moitié, I, 9-II, 3. Il y aurait eu à l'origine 22 distiques, dont chacun commençait par une lettre différente de l'alphabet hébreu; mais le texte a tellement souffert entre les mains des copistes, que la construction alphabétique a presque entièrement disparu en certains endroits, surtout dans la deuxième partie. Voir la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1894, t. XII, p. 223-244, et aussi, du même auteur, l'ouvrage *Schöpfung und Chaos,* 1895, p. 102 sq. C'est M. Gunkel qui, de cette hypothèse, a tiré le premier la conclusion que tout ce passage du livre de Nahum ne lui appartenait pas à l'origine, qu'il est l'œuvre d'un poète juif d'après l'exil, et que le rédacteur l'a placé en tête de la prophétie proprement dite, relative au jugement de Ninive, pour lui servir d'introduction. Plusieurs néo-critiques ont accepté cette opinion. Voir W. Nowack, *die kleinen Propheten übersetzt und erklärt,* Gœttingue, 1897, p. 227 et 231; G. Buchanan Gray, dans *The Expositor,* sept. 1898; K. Marti, *Dodekapropheton erklärt,* Tubingue, 1904, p. 308, etc. Néanmoins, des interprètes aux principes assez larges, tels que MM. A. D. Davidson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah,* Londres, 1896, p. 18-208, et Driver, *Expository Times,* déc. 1897, t. IX, p. 19, se refusent à y souscrire, la regardant très justement comme une simple conjecture, dont la vérité n'a pas été démontrée. Non seulement la théorie de M. Gunkel diffère de celle du Dr Bickell, mais ce dernier a dû transformer la sienne jusqu'à trois fois, et leurs imitateurs sont loin d'être d'accord avec eux sur tous les points. Et quelle violence ne faut-il pas infliger au texte hébreu, « pour faire entrer ce morceau dans le vêtement étroit d'une forme alphabétique! » Davidson, *Nahum,* p. 19. On supprime tels et tels mots gênants; on en ajoute d'autres, requis pour les besoins de la cause. On fait des substitutions, des transpositions, etc., toutes choses « qui nous paraissent intrinsèquement invraisemblables ». Driver, *l. c.* Si l'on trouve çà et là des traces d'un arrangement alphabétique (voir les versets 5-7, où les lettres ה, ו, ח et ט se suivent en tête des propositions), ce fait paraît être purement accidentel. Enfin, alors même que l'hypothèse de MM. Bickell, Gunkel, etc., serait vraie, on se demande pourquoi le prophète Nahum aurait été incapable de composer un tel poème. On a prétendu sans raison que les écrivains bibliques les plus récents furent les premiers et les seuls à goûter ce genre de littérature. Sur cette question, voyez encore O. Happel, *Der Psalm Nahum kritisch untersucht,* 1900, et W. R. Arnold, *The Composition of Nah.,* I-II, 3, dans la *Zeitschrift der alttestam. Wissenschaft,* 1901, p. 225-265.

2° La Synagogue et l'Église chrétienne ont tour à tour admis sans hésitation l'oracle de Nahum parmi les livres canoniques; sous ce rapport, il a joui sans cesse d'une autorité incontestée. Voir J. Fürst, *der Kanon des A. Test. nach den Ueberlieferungen in Talmud u. Midrasch,* 1868, p. 28 sq.; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 1876, §§ 25-37; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., t. I, n. 27 sq.; L. Wogue, grand rabbin, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* 1881, p. 12 sq.

III. Plan et analyse de la prophétie de Nahum. — En tête du livre, i, 1, nous trouvons deux titres, qui en indiquent la teneur générale. Le premier consiste en deux mots seulement et résume tout l'écrit : « Oracle (*maššâ'* : probablement ici avec le sens d'oracle menaçant, comme dans Is., xiii, 1; xv, 1; xvii, 1, etc.; Vulgate, *Onus*; dans les Septante, λῆμμα), contre Ninive. » Le second en dénote le caractère inspiré et en désigne l'auteur : « Livre de la vision de Nahum l'Elcésien. » Le sujet, c'est donc Ninive, en tant qu'elle représente l'empire assyrien. Nahum prédit, pour un prochain avenir, la ruine de cette cité coupable et la destruction de l'immense royaume dont elle était la capitale. La menace, d'abord générale, va se précisant de plus en plus, et elle acquiert bientôt une terrible clarté. Jonas aussi avait prophétisé contre Ninive; mais elle s'était repentie, et Dieu lui avait pardonné. Ici, aucune espérance de pardon n'est insinuée; Nahum se borne à proclamer, au nom du Seigneur, un décret d'anéantissement prochain. Ce décret est développé comme il suit, d'après un arrangement d'une frappante unité. — *Première partie*, i, 2-15 : description du plan divin, plan effroyable en ce qui regarde la capitale assyrienne, mais tout miséricordieux par rapport à Israël, que l'Assyrie avait tant fait souffrir; c'est pour délivrer son peuple que Dieu a formé le dessein de détruire Ninive. Dans un majestueux exorde i, 2-6, dont la forme rappelle celle des « Psaumes des Degrés », voir t. ii, col. 1340, par sa marche ascendante, l'écrivain sacré signale les principaux attributs du souverain juge qui va châtier Ninive, et les effets redoutables de sa colère : c'est un Dieu tout à la fois jaloux, sévère, parfait, infiniment puissant, dont la vengeance brise tout lorsqu'elle finit par éclater, comme le montrent quelques exemples, soit poétiques, soit historiques, admirablement choisis. Suit un très doux contraste, i, 7-8, par lequel le Seigneur rassure les Israélites qu'opprimait Ninive : c'est pour les sauver qu'il va punir celle-ci avec la dernière rigueur. Puis, la sentence de la ville cruelle est énoncée en un langage métaphorique d'une grande énergie, i, 9-11, qui décrit les effets produits sur la nature, lorsque Dieu apparaît pour juger et pour châtier ses ennemis. Revenant sur les pensées développées dans les versets 7-11, le prophète confirme successivement, i, 12-15, la menace lancée contre Ninive et l'espoir donné à Juda. Malgré leur état florissant, les Assyriens seront soudain « fauchés », comme dit l'hébreu; Dieu n'affligera plus désormais son peuple par l'intermédiaire de Ninive, puisqu'il va détruire celle-ci : que les Juifs se livrent donc à une sainte allégresse, et qu'ils témoignent leur reconnaissance à leur libérateur par de généreux sacrifices.

Seconde partie, ii, 1-13 : exécution intégrale de la sentence promulguée par le Seigneur contre Ninive. Sous nos yeux, pour ainsi dire, tant le récit est dramatique, la ville est attaquée, emportée d'assaut, pillée et détruite. Trois tableaux successifs, qu'on pourrait intituler : Avant, pendant et après le siège de Ninive. — 1° La grande cité est avertie qu'une puissante armée s'avance contre elle, pour l'investir et l'assiéger, ii, 1-4. — 2° Elle est emportée d'assaut et saccagée, ℣. 5-10. Les Ninivites cherchent à repousser l'attaque; mais leurs efforts demeurent inutiles. Ce passage de la description renferme des beautés de premier ordre. — 3° Ninive n'est plus; c'est le Seigneur lui-même qui l'a renversée, ℣. 11-13. D'abord un cri de triomphe et de joie, poussé par les ennemis de Ninive : le repaire des lions assyriens a été dévasté. Puis la désignation très explicite du véritable auteur de ce châtiment exemplaire; il n'est autre que le Dieu d'Israël, le Seigneur des armées.

Toisième partie, iii, 1-19 : les causes et le caractère immuable de la sentence de Ninive. Le prophète revient encore sur l'épouvantable catastrophe, pour insister sur son motif, à un point de vue qu'il n'a pas encore indiqué, et sur son résultat définitif. — 1° Les crimes de Ninive sont la vraie raison de sa ruine, iii, 1-7. Ces crimes sont de deux sortes : d'une part, la soif du sang et des conquêtes; de l'autre, la débauche effrénée. A la cité conquérante et homicide, on prédit le carnage qui aura lieu dans son propre sein, iii, 1-3; à la cité dissolue, on prophétise l'ignominie, ℣. 4-7. — 2° Rien ne pourra protéger Ninive contre le décret divin, qui l'a condamnée à la ruine (iii, 8-13). Faisant tout à coup un rapprochement saisissant, Nahum rappelle, ℣. 8-10, que la ville illustre de *Nô'-Amôn* (Vulgate, *Alexandria populorum*, à la suite du Targum et des rabbins), dans la Haute-Égypte, avait péri naguère, malgré toute la force de résistance qu'elle possédait. Le fait était d'autant plus saillant, que c'étaient les Assyriens eux-mêmes qui avaient infligé à la cité égyptienne le traitement décrit par le prophète. La découverte des Annales d'Assurbanipal, fils et successeur d'Asarhaddon, a mis ce trait en pleine lumière et a merveilleusement confirmé la parfaite exactitude de Nahum. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iv, p. 80 sq. Application de la comparaison, iii, 11-13 : Ninive, quoique pareillement très puissante, éprouvera la même destinée que Thèbes. — 3° Inutilité de la résistance, et joie du monde lorsqu'on apprendra la destruction de Ninive, ℣. 14-19. Bien loin de prendre sa défense, les marchands innombrables, foule égoïste et cosmopolite, qu'enrichissait Ninive, s'enfuient au plus vite au moment du péril, comme s'envole un gigantesque essaim de sauterelles au lever du soleil; tous les peuples qu'elle a écrasés sous son joug sans pitié entonnent des chants de délivrance, et la ville de sang disparaît à jamais de la scène historique.

On le voit, dans l'oracle de Nahum, c'est la première partie qui contient la doctrine, l'enseignement proprement dit; les deux autres font l'application des principes.

IV. Date du livre. — L'époque où vivait le prophète Nahum et où il composa son livre était autrefois l'objet de contestations nombreuses. « Nicéphore (à la fin de l'édition de George le Syncelle, *Chronogr.*, Bonn, 1829, t. i, p. 759) le fait vivre sous Phacée d'Israël; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, xi, 3, dans la dernième partie du règne de Joatham; le *Seder Olam Rabba*, édit. Genebrard, in-f°, Lyon, 1608, p. 36, sous le règne de Manassé, en même temps que Joël, Abdias et Jonas; George le Syncelle, *Chronogr.*, édit. de Bonn, t. i, p. 404, également sous le règne de Manassé, Eutychius, *Ann.*, *Patr. gr.*, t. cxi, col. 904, longtemps après le règne de Manassé, c'est-à-dire cinq ans après la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor. Les critiques modernes ne sont pas moins divisés que les auteurs anciens. » F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 80. De nos jours, cette date est relativement aisée à déterminer, grâce aux inscriptions cunéiformes qui viennent d'être mentionnées. Lorsque Nahum prophétisa la ruine de Ninive, cette ville possédait encore toute sa splendeur, toute sa puissance. Cf. i, 12; ii, 12; iii, 16. De plus, l'antique cité égyptienne de Thèbes avait été récemment conquise et saccagée par les armées assyriennes. Cf. iii, 8-10. Or, les Annales d'Assurbanipal nous apprennent que cette conquête eut lieu en 663 ou 664. C'est donc entre la ruine de Thèbes envisagée comme *terminus a quo*, et celle de Ninive par les Mèdes, entre 608 et 606, considérée comme *terminus ad quem*, que Nahum a exercé le ministère prophétique et écrit son petit livre. Comme date moyenne, nous admettons, avec de nombreux interprètes (Cornely, von Orelli, Strack, Kœnig, etc.), le milieu du viie siècle avant J.-C., car le souvenir de la prise de Thèbes est demeuré frais et vivant dans la description. D'autres reculent la date de la composition jusque vers 624 (Kuenen); ou même jusqu'en 610 (Wellhausen, Nowack, Marti).

V. L'occasion et le but de l'oracle. — 1° Il n'est pas possible d'indiquer avec certitude l'événement, ou la série d'événements, qui servit d'occasion immédiate à

la prophétie de Nahum. Tout ce qu'on a dit sur ce point ne dépasse pas les limites de la simple conjecture. Ce fut, selon divers auteurs, une grande calamité qui aurait frappé alors le royaume de Juda, en particulier la rude domination d'Asarhaddon et la captivité du roi Manassé (cf. II Par., XXXIII, 11); ne pouvait-on pas craindre, en de telles circonstances, que Juda ne pérît comme jadis Samarie? Suivant d'autres, il s'agirait d'un commencement de défaite et d'humiliation déjà subie par l'Assyrie : spécialement, de la marche de Phraorte, roi d'Égypte, contre Ninive, vers l'an 640 av. J.-C. (Hérodote, I, 102); ou bien, du siège de cette ville par le roi de Médie, Cyaxare, vers 623 (Hérodote, I, 103); ou encore, de l'invasion des Mèdes et des Babyloniens, qui se termina par la prise et la destruction de l'orgueilleuse cité. On a mentionné aussi, d'une manière générale, la période de décadence qui, pour l'Assyrie, succéda au règne brillant d'Assurbanipal (668-626). Le tout dépend de la date du livre; or nous avons dit plus haut (col. 1466) qu'on ne saurait la préciser rigoureusement. Ceux qui ont trouvé l'occasion de l'oracle de Nahum dans l'invasion de la Palestine par Sennachérib, cf. IV Reg., XVIII, 13 sq.; Is., XXXVI, 1 sq., ont fait fausse route, car l'écrit est beaucoup plus récent.

2° Le but de la prophétie est marqué soit à la fin du chap. I, ŷ. 11-15, soit au commencement du second, ŷ. 4 et suiv. Le Seigneur est décidé à se venger des Assyriens superbes et cruels, qui ont maltraité son peuple et qui se proposent de l'exterminer entièrement; au contraire, il consolera les Juifs et les sauvera du joug de Ninive. Le royaume théocratique sera donc maintenu, malgré les efforts de ses puissants ennemis orientaux; ce sont ceux-ci qui périront. Cette pensée, si encourageante pour Juda, est évidemment messianique dans son ensemble, et c'est à cause d'elle que le petit livre de Nahum a reçu une place d'honneur dans la Bible.

VI. Le caractère de Nahum comme écrivain. — L'analyse rapide qu'on a lue plus haut de l'oracle de Nahum ne saurait donner qu'une idée très incomplète du mérite de cet écrit au point de vue littéraire. Sous le rapport du style on le comble à bon droit d'éloges, car c'est vraiment « un chef-d'œuvre poétique » qu'il renferme (Kaulen). Le jugement porté par Lowth dans son ouvrage sur la poésie biblique, qui demeurera toujours classique, est cité et adopté à l'envi par tous les commentateurs : « Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur æquare sublimitatem, ardorem, audaces spiritus Nahumi. Adde quod ejus vaticinium integrum ac justum est poema; exordium magnificum est et plane augustum; apparatus ad excidium Ninive ejusque excidii descriptio et amplificatio ardentissimis coloribus exprimitur, et admirabilem habet evidentiam et pondus. » *De sacra poesi Hebræorum*, 1763, p. 281. Ce qui frappe dans Nahum, c'est « la vivacité de son pinceau, la force de son coloris, la pureté de sa langue, la rareté de plusieurs de ses expressions, l'originalité et la verve qui distinguent toute sa prophétie ». Les phrases sont généralement courtes, vigoureuses, très dramatiques. Il y a beaucoup d'art et aussi beaucoup de naturel dans ses descriptions. On a vanté tantôt sa grandeur et sa dignité, tantôt ses comparaisons pittoresques et hardies (notamment celles des lions, II, 11-13, des sauterelles, III, 17, et des pasteurs, III, 18), tantôt sa vie et son entrain irrésistible, cf. II, 1-3; III, 2-3, etc., tantôt sa brièveté énergique qui rejette tout ornement inutile, tantôt la régularité de son parallélisme (voir O. Strauss, *Nahumi de Nino vaticinium*, p. LXXI et LXXII), tantôt aussi son allitération et ses jeux de mots, I, 10 : *Sebukîm ûkesob'âm sebûîm*; II, 3, *beqâqûm boqeqîm*; et surtout, II, 11, pour décrire la ruine totale de Ninive, qui est désormais *bûqâh ûmbûqâh ûmbullâqah*, c'est-à-dire, à la lettre, *vanitas et evacuatio et evanidatio*. Bref, Nahum « est, de tous les prophètes, celui qui, en dignité et en force, s'approche le plus près d'Isaïe ». Driver, *Introd. to the literature of the Old Testam.*, 6e édit., p. 336. D'après les meilleurs hébraïsants contemporains, quelques particularités dialectiques de son livre (entre autres, I, 2, קַנּוֹא au lieu de קַנָּא; I, 3, שְׂעָרָה au lieu de סְעָרָה; II, 14, מַלְאָכֵכֵה au lieu de מַלְאָכֵךְ) s'expliquent par son origine galiléenne. Voir König, *Einleitung in das Alt. Test.*, p. 333, etc.

Le texte hébreu est, çà et là, obscur et incertain; il a besoin d'être soumis en plusieurs endroits à un sérieux examen. Cf. F. Buhl dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1885, p. 181 sq. Un savant catholique, le Dr L. Reinke, a fait la critique des versions les plus anciennes, en les comparant à l'hébreu massorétique, *Zur Kritik der älteren Versionen des Prophetens Nahum*, Münster, 1867. Voir aussi, en ce qui concerne la traduction des Septante, A. Vollers, *Das Dodekapropheton der Alexandriner*, 1880; pour la version syriaque, Mark Sebök, *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1887.

VII. Bibliographie. — 1° Pour les questions préliminaires, voir les introductions de F. Kaulen et du P. Cornely (auteurs catholiques), de S. Davidson, F. Bleek, F. Keil, Cornill, Driver, Wildeboer (critiques protestants ou rationalistes); l'article Nahum dans les Dictionnaires de Kitto, Smith, Schenkel, Riehm, Herzog, Hastings, Kaulen (tous protestants, à part ce dernier). 2° Pour l'explication détaillée : — *A*) Commentateurs catholiques. Dans l'antiquité, Théodoret de Cyr, t. LXXXI, col. 1545-1988; S. Cyrille d'Alexandrie, t. LXXI, col. 9-1062; t. LXXII, col. 9-364; S. Jérôme, *Comment. in Proph. Minores*, t. XXV, col. 855-1654. Dans les temps modernes : au XVIe siècle, F. Ribera, *Commentarii in librum duodecim Proph.*, Anvers, 1521; Cyprien de la Huerga, *Comment. in proph. Nahum*, Lyon, 1558; Hector Pintus, *Comment. in Danielem, Nahum et Lamentationes*, Cologne, 1582; au XVIIe siècle, Sanchez, *Comment. in Proph. minores et Baruch*, Lyon, 1621; Aug. de Quiros, *Comment. in Nahum et Malach.*, Séville, 1622; au XVIIIe siècle, Calmet, dans son *Commentaire littéral des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Dans la première moitié du XIXe siècle, P. F. Ackermann, *Prophetæ minores*, Vienne (Autriche), 1830, p. 467-502; J. Scholz, *Die zwölf kleinen Propheten nach dem hebräischen übersetzt und erklärt*, Francfort, 1833. De nos jours, Breiteneicher, *Ninive und Nahum, mit Beziehung der Resultate der neuesten Entdeckungen*, Munich, 1861; P. Schegg, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Ratisbonne, 1862, t. III, p. 1-70; Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883, p. 297-318; Knabenbauer, *Commentarius in Prophetas minores*, Paris, 1886, t. II, p. 1-50; L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, Paris, 1899, t. VI, p. 490-507. — *B*) Principaux commentateurs protestants et rationalistes depuis le milieu du XVIIIe siècle; T. G. Kalinski, *Vaticinia Habacuci et Nahumi observationibus histor.-philolog. illustrata*, Breslau, 1748; E. Kreenen, *Nahumi vaticinium philol. et critice expositum*, Hardervici, 1808; E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.*, t. VII, Leipzig, 1827, p. 245 sq.; F. Hitzig, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1838 (4e édition en 1881, publiée par Steiner); H. Ewald, *Die Propheten des Alt. Test. erklärt*, Stuttgart, 1840, t. II, p. 349-360; Umbreit, *Praktischer Commentar über die kleinen Propheten*, Hambourg, 1844, p. 249-270; O. Strauss, *Nahumi de Nino vaticinium explicavit et assyriis monumentis illustravit*, Berlin, 1853; voir aussi, du même auteur, *Ninive und das Wort Gottes*, Berlin, 1855; Pusey, *The minor Prophets*, Londres, 1860, t. II; P. Kleinert, *Obadjah, Jonas, Micha, Nahum*, etc., Bielefeld, 1868; J. A. Lindgren, *Nahum's Prophetia : Efversættning med Anmærkningar*, Stockholm, 1872; C. F. Keil, *Die*

zwölf kleinen Propheten, Leipzig, 1873, p. 369-405; *The Speaker's Bible,* Londres, 1882, t. VI, p. 634-649; von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten,* Nordlingue, 1883, p. 316-324; A. C. Jennings, dans Ellicott, *An Old Test. commentary for English readers;* Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten,* Heft V, *Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten,* Berlin, 1883, p. 31-33, 155-161; A. B. Davidson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah,* Cambridge, 1896, p. 9-44; W. Nowack, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt,* Gœttingue, 1897, p. 226-246; G. A. Smith, *The minor Prophets,* t. II, Londres, 1898; A. Billerbeck et A. Jeremias, *Der Untergang Ninevehs und die Weissagungsschrift des Nahums von Elkosch,* dans les *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* de Frd. Delitzsch et F. Haupt, t. III, 1898, p. 87-188; J. Happel, *Das Buch des Proph. Nahums erklärt,* 1902; C. Marti. *Dodekapropheton erklärt,* Tubingue, 1904, p. 303-325.

L. FILLION.

3. NAHUM (grec : Ναούμ), fils d'Hesli et père d'Amos, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 25.

NAÏM (Ναΐν), ville de Palestine où Notre-Seigneur ressuscita le fils unique d'une pauvre veuve. Luc., VII, 11. Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Il en est question dans le Talmud, où le nom est écrit נָעִים, *Na'im,* ce qui veut dire « beau, agréable ». Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 188. D'autres supposent le nom primitif נָאִין, *Na'in,* qui viendrait de נָאָה, *nâ'âh,* נָוָה, *nâvâh,* « beau » et aussi « pâturage ». Le site, nous le verrons, correspond à l'étymologie. Eusèbe, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 285, place Ναειν à douze milles (plus de dix-sept kilomètres) au sud du Thabor; la distance est de moitié trop grande. Saint Jérôme, de son côté, *ibid.,* p. 143, en corrigeant Eusèbe, et marquant deux milles (près de trois kilomètres), réduit beaucoup trop cette distance. Il ne peut, en effet, y avoir de doute sur l'identification de cette ville, qui subsiste encore aujourd'hui exactement sous le même nom de نين, *Naïn,* et se trouve sur la pente nord-ouest du *Djebel Dahy* ou petit Hermon. Voir la carte de la Galilée, t. III, col. 88. Ce n'est plus actuellement qu'un pauvre village composé de misérables huttes (fig. 398). Cependant les nom-



398. — Vue de Naïm. D'après une photographie.

breux monceaux de débris qu'on retrouve aux alentours montrent qu'il avait autrefois plus d'importance. La situation n'en est pas moins gracieuse; en bas, la vue s'étend sur la vaste et fertile plaine d'Esdrelon; plus loin, vers le nord, elle se promène sur les collines boisées de la Galilée, sur le Thabor; elle se porte enfin à l'horizon jusqu'aux pics neigeux du Liban et du grand Hermon. De ce qu'on ne voit pas trace d'anciennes murailles, Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 63, en conclut que la ville n'avait pas d'enceinte, et que par là même, « la porte, » πύλη τῆς πόλεως, dont il est question dans le texte évangélique, Luc., VII, 12, indique simplement l'entrée ou la partie du chemin qui atteignait les premières maisons, comme on dit « la porte d'une vallée, la porte d'un défilé ». La raison ne semble pas suffisante, la ville n'ayant jamais dû avoir de bien fortes murailles. Quoi qu'il en soit, la montée qui conduit au village est probablement celle que gravissait le Sauveur lorsqu'il rencontra le convoi funèbre. Les tombeaux qu'on aperçoit non loin, creusés dans la paroi du rocher, sont de ceux vers lesquels se dirigeait la foule en deuil. L'expression ἐξεκομίζετο, « le défunt était em-

porté, » est un terme classique pour indiquer la marche vers le cimetière, en dehors des villes et des villages. On croit que l'endroit où Notre-Seigneur ressuscita le jeune homme est marqué par une église qu'on y éleva plus tard, et sur les ruines de laquelle les Pères Franciscains ont bâti une petite chapelle. A peu de distance, on remarque les vestiges d'un second édifice chrétien, dont quelques assises inférieures sont encore en place, avec les traces d'une abside à son extrémité orientale. Auprès se trouve la source de Naïn, recueillie dans une espèce de petite chambre voûtée, où l'on descend par quelques degrés. Non loin de là gisent trois sarcophages antiques très mutilés, placés comme auges le long d'un réservoir en partie détruit. — Malgré l'état de délabrement dans lequel est tombée Naïm, elle demeurera toujours célèbre par la scène touchante qu'a si bien représentée le pinceau de saint Luc, VII, 11-17. Tous les traits y sont marqués avec une admirable expression de couleur : l'affliction de cette mère, de cette veuve, qui perd son fils unique, sa seule joie, son seul espoir; la sympathie dont l'entoure la foule des habitants; le sentiment de compassion, ἐσπλαγχνίσθη, qui déchire le cœur de Jésus à la vue d'une telle douleur; sa parole pleine de bonté : « Ne pleurez pas; » son geste, l'arrêt soudain des porteurs; le commandement à la mort, immédiatement suivi de la résurrection du jeune homme; enfin le dernier acte, d'une ineffable douceur : « Et il le donna à sa mère. » — Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 361; Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 357; V. Guérin, *Galilée,* Paris, 1880, t. I, p. 115-117; W. M. Thomson, *The Land and the Book, Central Palestine,* New-York, 1882, p. 205-207; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 86. A. LEGENDRE.

NAÏOTH (hébreu : *keri : Nâyôt; chethib : Nevâyôṭ;* Septante : *Codex Vaticanus :* Ἀυάθ; *Codex Alexandrinus :* Ναυίωθ), lieu où David, fuyant la colère de Saül, se réfugia avec Samuel, en Ramatha. I Reg., XIX, 18, 19, 22, 23; XX, 1. — Le nom présente certaines difficultés. Le *Qeri* porte נָיוֹת, *Nâyôt;* de même un certain nombre de manuscrits. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus,* Oxford, 1776, t. I, p. 545. Le *Ketîb* a נוית qu'on peut lire *Nâvit, Nevâyôt,* et *Nâveyat.* Par cette dernière lecture, le mot se rapprocherait de noms propres, comme *Sarefat,* Sarephta, III Reg., XVII, 9; *Dâberat,* Dabéreth, Jos., XXI, 28. La racine נָיָה, *nâyâh,* n'existant pas, il faut chercher l'étymologie dans נָוָה, *navâh,* dont l'une des significations est : « s'asseoir, se reposer, habiter. » Le substantif dérivé נָוֶה, *nâvéh,* a le sens de « séjour » [des hommes], Is., XXVII, 10; XXXIII, 20, ou « séjour » [des troupeaux], « pâturage. » II Reg., VII, 8; Is., LXV, 10. La forme féminine נָוִית, *Nâveyat,* semble appuyée par les Septante, *Cod. Vat.,* Ἀυὰθ, mis pour Ναυάθ; comme le nom est, en effet, précédé de la prépostion ἐν, le N du commencement aura disparu dans la transcription, de même que, Jud., XVI, 4, ἐν Ἁλσωρὴχ est mis pour *be naḥal Sôrêq,* « dans la vallée de Sorec. » Le *Cod. Alex.* et le texte massorétique appuient le pluriel *Nevayôt.* Mais quelle signification précise donner au mot? La réponse ne peut être que conjecturale. Comme Samuel, à Ramatha, était à la tête d'une école de prophètes, au milieu desquels le trouvèrent les envoyés de Saül et Saül lui-même, on donne le plus généralement au nom le sens d' « habitation », *cœnobium* [des prophètes]. D'après Keil, *Die Bücher Samuels,* Leipzig, 1875, p. 157, le pluriel *Nevâyôṭ* indiquerait même un grand nombre de maisons entourées d'une clôture. Le Targum de Jonathan traduit par בֵּית אֻלְפָנָא, *bêṭ'ûlfânâ,* « la maison d'instruction, » expression qui semble avoir été plus tard appliquée aux écoles rabbiniques. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël,* Gœttingue, 1866, t. III, p. 70, note 1, a essayé de justifier le sens d' « école » par le rapprochement avec l'arabe نيّة *niyyat,* qui désigne un puissant effort de l'esprit. C'est chercher bien loin une raison spécieuse. L'absence de l'article permet, du reste, de croire que *Naioth* ne représente pas un nom commun; les Septante et la Vulgate en ont fait un nom propre. Si nous ne savons pas au juste ce qu'était cette localité, nous savons qu'elle se trouvait « en Ramah » ou Ramatha. C'est tout ce que l'Écriture nous apprend de certain. Voir RAMATHA.

A. LEGENDRE.

NAISSANCE (hébreu : *hullédéṭ, hûllédéṭ, môlédéṭ.,* de *yâlad,* « enfanter; » Septante : γενέσις, γένος; Vulgate : *nativitas, patria*), arrivée de l'enfant au monde, et, par extension, conditions de temps, de lieu et de race dans lesquelles elle se produit.

1° *Naissance proprement dite.* — C'est Dieu qui forme l'homme à sa naissance. II Mach., VII, 23, et, sous ce rapport, les rois ne diffèrent pas des autres hommes. Sap., VII, 5. Mettre quelqu'un comme au jour de sa naissance, c'est le dépouiller de tout. Ose., II, 3; cf. Job, I, 21; Eccle., V, 14. Voir ENFANT, t. II, col. 1786; ENFANTEMENT, t. II, col. 1792. « Il y a temps de naître et temps de mourir. » Eccle., III, 2. Eu égard aux épreuves de la vie, « mieux vaut le jour de la mort que le jour de la naissance. » Eccle., VII, 1. C'est pour cela que Job, III, 3, et Jérémie, XX, 14, maudissent le jour où ils sont nés. En vertu d'une raison beaucoup plus grave, il eût mieux valu pour Judas n'être jamais né. Matth., XXVI, 24; Marc., XIV, 21. Isaïe, IX, 6, et les anges, Luc., II, 11, célèbrent la naissance du Sauveur, et l'on se réjouit à celle de saint Jean-Baptiste. Luc., I, 14. A raison de la manière dont il vient au monde, l'homme en général est appelé le « né de la femme ». Job, XIV, 1; XV, 7, 14; XXV, 4; cf. Matth., XI, 11; Luc., VII, 28.

2° *Conditions de la naissance.* — 1. *Temps.* L'ordre de la naissance assure la préséance et certains droits aux aînés. Exod., XXVIII, 10. Voir AINESSE (DROIT D'), t. I, col. 317. L'anniversaire de leur naissance était célébré par les rois, le pharaon contemporain de Joseph, Gen., XL, 20; Antiochus IV Épiphane, II Mach., VI, 7, voir ANNIVERSAIRE, t. I, col. 648, et Hérode Antipas. Matth., XIV, 6. — 2. *Lieu.* Le pays de la naissance est le pays natal, la patrie. Gen., XI, 28; XXIV, 7; Jer., XLVI, 16; Ezech., XXIX, 14. La terre du Chananéen est le pays de naissance de Jérusalem. Ezech., XVI, 3. Le mort ne revoit plus le pays de sa naissance, c'est-à-dire en général la terre des vivants. Jer., XXII. 10. — 3. *Race.* Abraham reçoit l'ordre de quitter sa terre et sa naissance, c'est-à-dire son pays et sa race. Gen., XII, 1. Par contre, Isaac doit prendre une épouse dans sa race. Gen., XXIV, 4. Esther, II, 10, 20, doit taire sa naissance. A la Pentecôte, les étrangers entendent les Apôtres parler les langues dans lesquelles eux-mêmes ils sont nés, c'est-à-dire les langues de leur pays d'origine. Act., II, 8. — 4. *Conséquences.* De naissance, Jésus-Christ est fait pour rendre témoignage à la vérité. Joa., XVIII, 37. Saint Paul est citoyen romain de naissance. Act., XXII, 28. Le « visage de sa naissance » est le propre visage de chaque homme. Jacob, I, 23, et la « roue de la naissance » est le cours même de la vie commencée à la naissance. Jacob, III, 6.

3° *La naissance spirituelle.* — Notre-Seigneur annonce à Nicodème qu'il faut naître de nouveau. Joa., III, 7. Celui qui, par la foi, la grâce et le baptême, est né de Dieu, Joa., I, 13, aime Dieu et le prochain, vainc le monde et ne pèche pas. I Joa., III, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1877. H. LESÊTRE.

NAMSI (hébreu : *Nimšî;* Septante : Ναμεσσί), grand-père de Jéhu, roi d'Israël. Jéhu est appelé fils de Namsi, III Reg., XIX, 16; IV Reg., IX, 20; II Par., XXVII, 2, mais nous apprenons par d'autres passages, IV Reg., IX,

2, 14, que son père s'appelait Josaphat et que ce Josaphat était fils de Namsi. Voir Jéhu 2, t. III, col. 1245.

NAMUEL (hébreu : *Nemûêl;* Septante Ναμουήλ), nom de deux Israélites.

1. **NAMUEL,** de la tribu de Ruben, fils d'Éliab et frère aîné de Dathan et d'Abiron. Num., XXVI, 9.

2. **NAMUEL,** fils aîné de Siméon et petit-fils de Jacob, de qui descendirent les Namuélites. Num., XXVI, 12; I Par., IV, 24. Il est appelé Jamuel, dans Gen., XLVI, 10. D'après les uns, la forme véritable est Namuel; d'après les autres, c'est Jamuel. Voir JAMUEL, t. III, col. 1119.

NAMUÉLITES (hébreu : *han-Nemû'êli;* Septante : δῆμος ὁ Ναμουηλί; Vulgate : *Namuelitæ*), branche de la tribu de Siméon qui descendait de Namuel 2. Num., XXVI, 12.

NANÉE (grec : Ναναία; Vulgate : *Nanæa*), déesse perse. — Le roi Antiochus III le Grand, obligé par les Romains à payer un tribut très onéreux, se rendit en Perse, à la tête d'une forte armée, afin de piller le temple de la déesse Nanée, qui renfermait de riches trésors. Les prêtres du temple agirent de ruse pour préserver leurs richesses. Il savaient que le roi de Syrie prétendait épouser la déesse et ensuite s'adjuger les trésors à titre de dot. Ils le firent donc entrer dans le temple, avec une faible escorte, afin de les lui exposer. Quand il fut dans l'enceinte sacrée, ils fermèrent la porte et, par une ouverture ménagée dans le plafond, l'assommèrent à coups de pierres avec toute sa suite. Ils coupèrent les cadavres en morceaux et jetèrent les têtes à ceux qui étaient dehors. II Mach., I, 13-16. Voir ANTIOCHUS III, t. I, col. 691-692. — Antiochus IV Épiphane tenta à son tour de piller un temple de Perse, situé en Élymaïde, voir ÉLYMAÏDE, t. II, col. 1711; mais il en fut honteusement écarté par les habitants du pays. I Mach., VI, 1-4; II Mach., IX, 1-2. Bien que ces deux derniers textes ne disent pas que le temple en question soit celui de Nanée, il est à peu près certain que le même temple excita les convoitises des deux rois et qu'Antiochus IV voulut d'ailleurs venger la mort de son père. Les textes placent ce temple à Persépolis; mais il est très probable que ce nom signifie ici « la ville des Perses », leur capitale, peut-être Suse, en Élymaïde. Néanmoins, l'emplacement du temple demeure inconnu. Quant à Nanée, les anciens ont cherché à l'identifier avec une divinité grecque. Polybe, XXXI, 11, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 1, et Porphyre, dans saint Jérôme, *In Dan.*, XI, 44, t. XXV, col. 575, assimilent la Nanée d'Élymaïde à Diane Artémis, et Appien, *Syriac.*, 66, la rapproche d'Aphrodite. Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, Bruxelles, 1858, trad. J. de P., t. II, p. 231, regarde Nanée comme une déesse de la guerre, qui paraît correspondre à Athéné. D'après lui, c'est dans le sanctuaire qu'elle avait à Pasagardes que les rois de Perse venaient ceindre la couronne. Plutarque, *Artaxerxes*, 3. Strabon, XV, III, 16, appelle Nanée 'Αναῖτις. Cette Anaïtis ou Anahita est bien une divinité perse; Artaxerxès présente comme ses dieux Ahura-Mazda, Anahita et Mithra. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 454. Anahita est analogue à la Mylitta babylonienne, qu'Hérodote, I, 131, identifie avec Vénus et confond même avec Mithra. Son nom complet est Ardvi-Soûra Anahita, qui paraît signifier la « haute puissante sans tache ». Cf. J. Darmstetter, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892, t. II, p. 363-366. Anahita était la déesse de l'amour et de la fécondité. Tous, même les dieux, réclamaient ses faveurs. Dans la mythologie assyrienne, Istar, déesse de la guerre, était la même que Nana et que Vénus. Cf. Lagrange, *Études*, p. 138. Une monnaie du roi scythe Ranickka représente Nana-Anahita avec la légende NANA (fig. 399). Sous l'influence babylonienne, Anahita finit par devenir une divinité d'un caractère très licencieux. Théglathphalasar appelle Nana *bilit Babilu,* « maîtresse de Babylone. » Cf. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 107, 109; cf. *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2e édit., p. 136. On a voulu aussi faire de Nanée une déesse lunaire, identique à Méni ou même à Astarthé.



399. — La déesse Nanée sur une monnaie indo-scythe.
PAONANOPAOKA NHPKIKOPANO. Le roi debout, à gauche.
℟. NANA. La déesse Nanée debout, à droite.

Les noms et les caractères de Nanée changèrent naturellement avec les pays. Les mêmes noms ou les noms analogues ne désignent pas toujours des divinités absolument identiques. On n'a pas de renseignements précis sur la Nanée du temple visité par les Antiochus. Toutes les indications données à son sujet sont donc approximatives, comme le suppose d'ailleurs la variété des identifications proposées. Nanée devait avoir son caractère particulier, fixé par les anciens Perses qui l'avaient imaginée, caractère assez vague pour se prêter aux additions et aux modifications. H. LESÊTRE.

NANNI Remi, théologien italien de l'ordre des Frères Prêcheurs, né à Florence vers 1521, mort dans cette ville en 1581. Très érudit, il fut appelé à Rome en 1569 par saint Pie V pour travailler à l'édition des œuvres de saint Thomas. Parmi les nombreux écrits de Rémi Nanni nous devons citer : *Epistole e Evangeli con alcuni annotazioni morali,* in-4°, Venise, 1575, ouvrage qui eut de nombreuses éditions. — Voir Échard, *Scriptores Ord. Prædicatorum,* t. II, p. 259. B. HEURTEBIZE.

NANNIUS Florian, théologien catholique italien, né dans le diocèse de Bologne, mort en 1599. Chanoine de Latran et évêque de Scala, il composa un ouvrage ayant pour titre : *Catena argentea ex theologis scholasticis in Genesim,* in-4°, Bologne, 1587; il n'y a d'imprimé que ce qui se rapporte au premier chapitre de la Genèse. B. HEURTEBIZE.

NAPHEG (hébreu : *Néfég;* Septante : Ναφέκ), un des fils du roi David, né à Jérusalem après que son père se fut emparé de cette ville. II Reg., V, 15; I Par., III, 7; XIV, 6. — Un fils d'Isaar, qui porte le même nom en hébreu, est appelé dans la Vulgate *Nepheg.* Exod., VI, 21. Voir NÉPHEG.

NAPHIS (hébreu : *Nafîs;* Septante : Ναφές; Ναφισαῖοι, I Par., V, 19), l'avant-dernier fils d'Ismaël. Gen., XXV, 15; Gen., XXV, 15; I Par., I, 31; I Par., I, 31; V, 19. La tribu arabe à laquelle il donna son nom nous est inconnue.

NAPHTE (Septante : νάφθα; Vulgate : *naphtha*) espèce de bitume liquide, transparent, d'un jaune clair, d'une odeur pénétrante, très fluide, très inflammable même à distance par l'approche d'un corps embrasé. Sa pesanteur spécifique est 0,836. Cette substance est composée de 87,805 de carbone et 12,195 d'hydrogène. Le naphte est mentionné dans Daniel, III, 46, dans la partie de ce chapitre qui ne se trouve qu'en grec. Les

officiers du roi de Babylone, après avoir jeté les trois enfants dans la fournaise, ne cessaient d'entretenir le feu avec du naphte et de la poix, avec des étoupes et des sarments. Les auteurs anciens constatent que le naphte était très abondant aux environs de Babylone : Dioscoride, I, 102; Strabon, XVI, 1, 15; Diodore de Sicile, II, 12. « On appelle naphte, dit Pline, *H. N.*, II, 105, une substance qui coule comme du bitume liquide dans les environs de Babylone; le feu a une très grande affinité pour elle et il s'y jette dès qu'il est à portée. » Cette propriété du naphte de s'enflammer à distance explique le fait mentionné par le texte sacré. Après avoir rapporté que les officiers de Nabuchodonosor ne cessaient de jeter du naphte pour entretenir le feu, l'auteur ajoute que la flamme, en s'élevant au-dessus de la fournaise, « consuma les Chaldéens qui se trouvaient auprès, » qui s'étaient sans doute approchés trop près pour verser le naphte qu'ils apportaient. Dan., III, 46. Voir aussi NEPHTHAR. E. LEVESQUE.

NAPIER John, baron de Merchiston, mathématicien presbytérien écossais, né en 1550 et mort le 3 avril 1617 au château de Merchiston en Écosse. Il étudia au collège de Saint-Andrews, puis visita une partie du continent. Il revint ensuite habiter Merchiston et se fit remarquer par son fanatisme dans les synodes presbytériens. C'est à ce mathématicien qu'on doit les logarithmes. Non content de se livrer à l'étude des sciences exactes, John Napier voulut encore commenter l'Apocalypse. Pour lui, le pape est l'antéchrist et la fin du monde devait arriver, d'après ses calculs, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Son commentaire a pour titre : *A plaine discovery of the whole revelation of St. John, set down in two treatises: the one searching and proving the true interpretation thereof; the other applying the same paraphrastically and historically to the text: set forth by John Napier, L. of Merchiston, and new revised, corrected and inlarged by him, with a resolution of certain doubts moved by some well affected brethren; whereunto are annexed certains oracles of Sibylla agreeing with the revelation and other places of Scripture*, in-4°, Londres, 1611. Une première édition avait paru in-4°, Edimbourg, 1593. Dès 1602 une traduction française fut publiée : *Ouverture de tous les secrets de l'Apocalypse de saint Jean par deux traités : l'un recherchant et prouvant la vraie interprétation d'icelle; l'autre appliquant au texte cette interprétation paraphrastiquement et historiquement par Jean Napier (c'est-à-dire Non Pareil), sieur de Merchiston, revue par lui-mesme et mise en français par Georges Thomson, Écossais*, in-4°, La Rochelle, 1602. Il existe en outre des traductions allemande et flamande de cette explication de l'Apocalypse. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 324.
B. HEURTEBIZE.

NAPPE (grec : ὀθόνη; Vulgate : *linteum*), pièce de linge d'une certaine étendue, employée dans le service de table. — Pendant que saint Pierre était à Joppé, il eut une vision dans laquelle lui apparut une sorte de réceptacle, σκεῦος, *vas*, semblable à une grande nappe, ὀθόνη μεγάλη, *linteum magnum*, suspendue par les quatre coins, descendant du ciel et contenant des animaux purs et impurs que l'Apôtre était invité à manger. Act., X, 11, 12. Le mot « nappe » donne une idée exacte du réceptacle vu par saint Pierre, mais il n'est pas littéral, parce que les nappes étaient inconnues aux anciens. Le mot ὀθονη désigne un linge fin, une toile servant à faire des vêtements de femme, *Iliad.*, III, 141; XVIII, 595; *Odys.*, VII, 107; Lucien, *Dial. meretr.*, 5, et même des voiles de vaisseau. Lucien, *Jup. trag.*, 46. Une pareille toile, dont le texte sacré note d'ailleurs la grande dimension, convenait parfaitement à l'usage auquel il est fait allusion. Le latin *linteum* désigne de même une toile dont on peut faire des serviettes, Plaute, *Most.*, I, 3, 109; Suétone, *Cal.*, 26, des rideaux, Martial, II, 57, et des voiles de navires. Tite Live, XXVIII, 45; Virgile, *Æneid.*, III, 686, etc. Quant à la *mappa* des anciens, ce n'était pas une nappe, mais une simple serviette dont on se servait pendant le repas, *Sat.*, II, 8, 63, que l'invité apportait ordinairement avec lui et dans laquelle il remportait quelques-unes des friandises qu'il n'avait pu manger. Martial, II, 37; VII, 20; XII, 29, 11. Comme la serviette du convive, la nappe de saint Pierre renfermait les mets symboliques qu'il avait à manger.
H. LESÊTRE.

1. NARCISSE (grec : Νάρκισσος), habitant de Rome. Quelques-uns des membres de sa maison sont mentionnés comme chrétiens par saint Paul. Rom., XVI, 11. Certains commentateurs l'ont identifié avec le Narcisse qui fut secrétaire de l'empereur Claude. Suétone, *Claudius*, 28; Tacite, *Ann.*, XIII, 1. On objecte contre cette identification, que Narcisse avait été mis à mort par Agrippine, peu après l'avènement de Néron à l'empire, trois ou quatre ans avant que saint Paul écrivît aux Romains. Il est vrai que son nom avait pu rester à sa maison, mais ce n'est pas très vraisemblable. Le nom de Narcisse était commun à cette époque. Un affranchi de Néron s'appelait aussi Narcisse; il fut tué par ordre de Galba. Voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography*, t. II, 1854, p. 1139; W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Brunswick, 1863-1870, t. II, col. 976. « Saint Paul, dit Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, 1701, p. 315, salue ceux de la maison de Narcisse appartenant au Seigneur. On ne saurait tirer de là si Narcisse était chrétien ou non. Mais un ancien auteur assure qu'il était qualifié prêtre en quelques manuscrits; à quoi cet auteur ajoute que saint Paul ne le salue pas lui-même, parce qu'il n'était peut-être pas alors à Rome, mais qu'il était allé exercer autre part les fonctions de son sacerdoce et animer les fidèles à la piété par ses exhortations. Les Grecs et les Latins l'honorent le 31 d'octobre comme un saint martyr et quelques-uns le font évêque d'Athènes ou de Patras. » On en fait même un des soixante-douze disciples de Notre-Seigneur. Pseudo-Hippolyte, *De septuaginta apostolis*, 30, t. X, col. 955. Cf. *Acta Sanctorum*, octobris t. XIII, p. 687. En réalité, on ne peut savoir sur Narcisse rien de précis. Voir Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 587-588.

2. NARCISSE (hébreu : *ḥăbaṣṣélét;* Septante : ἄνθος, Cant., II, 1, et κρίνον, Is., XXXV, 1; Vulgate : *flos*, Cant., II, 1; *lilium*, Is., XXXV, 1), fleur.

I. DESCRIPTION. — De la famille des Amaryllidées ces plantes bulbeuses se distinguent des Liliacées par leurs fleurs inférovariées, et de toutes leurs congénères par la couronne simulant une sorte de corolle en forme de cloche ou de coupe et doublant intérieurement le vrai périanthe à six divisions étalées. Celui-ci se resserre au-dessous de la couronne en un long tube qui renferme vers la gorge les six étamines à anthères dorsifixes. L'ovaire trigone et à trois loges internes se prolonge en un style filiforme, et il devient à la maturité une capsule qui s'ouvre en trois valves pour disséminer de nombreuses graines revêtues d'une enveloppe noire crustacée.

La seule espèce qui croisse sur les collines d'Orient est le *Narcissus Tazetta* L. à floraison vernale (fig. 400). Du milieu de cinq à six feuilles linéaires et glaucescentes s'élève une hampe comprimée qui se termine par un bouquet de fleurs. Celles-ci d'abord incluses dans une spathe membraneuse sont étagées après l'épanouissement au sommet de pédoncules d'inégale longueur. La couronne cupuliforme est d'une teinte toujours plus dorée que les divisions du périanthe qui restent d'un jaune pâle ou même presque blanches. Ces fleurs,

déjà très variables à l'état spontané, ont atteint, par la culture, des dimensions exagérées, trois à quatre fois plus grandes que dans le type sauvage. La plus remar-



400. — *Narcissus Tazetta.*

quable à cet égard est la variété *Orientalis* connue dans les jardins sous le nom de Narcisse de Constantinople.

F. Hy.

II. Exégèse. — Le *hăbaṣṣélét* est mentionné deux fois dans l'Ancien Testament : dans Cant., II, 1, où il est indiqué comme une fleur de la plaine de Saron, et dans Is., XXXV, 1, où il s'agit de l'aride désert qui doit se transformer et fleurir comme cette plante. Les versions ont traduit très diversement ce mot. Les Septante le rendent par le terme général de fleur, ἄνθος, dans Cant., II, 1, et par une expression plus spéciale, mais qui leur sert à traduire divers noms hébreux de plante, κρίνον, « lis, » dans Is., XXXV, 1. La Vulgate ne fait que suivre exactement les Septante : elle rend le mot hébreu par *flos* dans le premier passage et par *lilium* dans le second. Le syriaque porte *hamzaloito* qui n'est que le mot hébreu avec le simple changement du *b* en *m*, et qui suivant Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, in-f°, Oxford, 1879, t. I, p. 1308, désigne le *Colchicum autumnale*. Ce sens est adopté par un certain nombre d'exégètes qui voient dans le *hăbaṣṣélét* hébreu une espèce de colchique, t. II, col. 831. Les Targums rendent le mot hébreu par נרקים, *narqos*, ou *narqus*, qui n'est autre que le narcisse; et le narcisse se rencontre dans la plaine de Saron. Aussi un plus grand nombre d'exégètes et de naturalistes préfèrent cette identification. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, 8e édit., in-8°, Londres, 1889, p. 476; G. E. Post, article *Rose*, dans Hastings' *Dictionary of the Bible*, in-4°, 1902, t. IV, p. 313. L'étymologie ne permet pas de décider. On a voulu expliquer חבצלת, *hăbaṣṣélét*, par la composition des deux mots חמץ, *ḥâmêṣ*, « aigre, amer, » et בצל, *bésél*, « bulbe : » ce qui est très invraisemblable; ou plutôt par un ה, *h*, préfixé au mot *bésél*, bulbe, oignon. Gesenius, *Thesaurus*, p. 436. Il s'agirait d'une plante à bulbe comme les liliacées. Mais ce caractère conviendrait aussi bien au colchique qu'au narcisse. On peut noter cependant qu'en Palestine, chez les indigènes de la campagne, le nom de *Buseil*, qui rappelle *Béṣél*, est donné à une seule plante, qui est le narcisse, C. R. Conder, *The rose of Saron* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1878, p. 46. On peut remarquer en outre que le *hamzaloito* syriaque désigne peut-être aussi bien le *narcisse*, et c'est le sens que lui donne le *Lexicon Heptaglottum* de Castell, Londres, 1669, col. 1287. Le témoignage de la version syriaque se joindrait ainsi à celui des Targums. Le narcisse est encore très recherché en Orient pour ses belles couleurs et sa bonne odeur. En Palestine et en Syrie le *Narcissus Tazetta* fleurit de novembre à mars, et le N. *Serotinus* en automne. O. Celsius, *Hierobotanicon*, Amsterdam, 1748, t. I, p. 488-493. Les fouilles d'Égypte ont montré que le *Narcissus Tazetta* était connu très anciennement dans la vallée du Nil. V. Loret, *Flore pharaonique*, 2e édit., 1892, p. 40.

E. Levesque.

NARD (hébreu : *nêrd;* Septante : νάρδος; Vulgale : *nardus*), un des parfums anciens les plus précieux.

I. Description. — Ce parfum végétal, si célèbre chez les anciens, était souvent désigné par eux sous le nom de Nard syriaque, mais on connait depuis longtemps son origine indienne. Déjà J. Bauhin l'appelait *Nardus*



401. — *Nardostachys Jatamansi.*

indica. Il est produit par une plante des montagnes du Népaul appartenant à la famille des Valérianées, le *Valeriana Spica* de Vahl. Le docteur Jones de Calcutta la fit connaître sous son nom sanscrit de *V. Jatamansi*, enfin de Candolle en fit le type du nouveau genre *Nardostachys* qui diffère des *Patrinia* par ses fleurs pour-

pres, et non jaunes, ainsi que par le limbe du calice accrescent qui persiste au sommet du fruit sous forme de couronne membraneuse à 5 lobes. Ce genre se sépare encore des vraies Valérianes par ses étamines au nombre de 4 et par les lobes calycinaux qui ne se développent pas en aigrettes plumeuses à la maturité.

Le *Nardostachys Jatamansi* (fig. 401) est une herbe vivace ressemblant à la Scorzonère, avec un rhizome aromatique pourvu de racines et de feuilles lancéolées. Celles-ci persistent longtemps, même après la destruction de leur limbe, sous forme de fibres dressées. Audessus la tige aérienne s'allonge portant en bas des feuilles velues et vers le sommet plusieurs inflorescences oppositifoliées avec une principale terminale.

Une espèce voisine croissant dans la même région, le *N. grandiflora*, a les feuilles glabres et porte un capitule unique au sommet de la tige. Le Nard du commerce, formé par la partie souterraine de la plante sèche, a l'aspect d'un petit paquet de fibres brunâtres allongé en forme de fuseau. Son odeur forte et persistante rappelle un peu celle du patchouly. Plusieurs autres Valérianes vivaces exhalent de leur souche des odeurs pénétrantes, mais souvent fétides. Celles dont le parfum est plus agréable constituent des Faux-Nards. Ainsi on a appelé Nard-de-Crète la Grande-Valériane ou *Valeriana Phu* de Linné, originaire de l'Europe méridionale; Nard celtique, le *Valeriana Celtica* Villars, des hauts soms mets alpins. Enfin diverses autres plantes ont été confondues avec le vrai Nard, surtout l'*Andropogon Nardus* de Linné, dont il a été question à l'article de Jonc odorant, t. III, col. 1629. Le Nard d'Italie est le *Lavandula latifolia*, vulgairement Spic, et le Nard sauvage est fourni par la racine de l'*Asarum europeum*. F. Hy.

II. Exégèse. — Le nom de ce parfum n'est pas hébreu, il vient comme le parfum lui-même du pays d'origine, l'Inde, d'où il est passé dans les langues sémitiques et aryennes. En sanscrit le nard se dit *naladâ :* en venant par la Perse il a pris la forme *nardin*, plus rapprochée des formes sémitiques et occidentales. — 1° Le nard ne se trouve mentionné que trois fois dans l'Ancien Testament, deux fois au singulier *nêrd*, Cant., I, 12 (Vulgate, 11); IV, 14; et une fois au pluriel, *nerâdim*, IV, 13. Ces textes présentent le nard comme un parfum exquis. Dans le premier, Cant., I, 12, c'est l'épouse qui parle :

> Tandis que le roi est à son divan
> Mon nard exhale son parfum.

Ce qui fait allusion sans doute à l'usage de répandre le nard sur la tête des convives. Cf. Joa., XII, 3; Horace, l. II, *ode XI*, vers 16; Tibulle, l. III, *Eleg. VIII*, vers 3; Martial, XIII, *Epigr. 51*, vers 1; Prudence, *Psychomachia*, 359, t. IX, col. 49. Au chap. IV, ℣. 13 et 14 du Cantique, l'époux prend la parole pour faire l'éloge de l'épouse :

> C'est un jardin fermé que ma sœur fiancée;
> . . . .
> Un bosquet où croissent les grenadiers,
> Avec les fruits les plus exquis
> Le henné et le nard;
> Le nard et le safran
> Et toutes les plantes embaumées.

2° Dans le Nouveau Testament, le nard est mentionné deux fois : à l'occasion du repas chez Simon, rapporté par saint Marc, XIV, 3, et saint Jean, XII, 3. Marie brise un vase d'albâtre rempli d'un parfum composé de nard pur et précieux pour oindre la tête et les pieds de Jésus. Le texte grec dans ces deux passages parallèles donne au nard l'épithète de πιστικῆς, que la Vulgate rend dans saint Jean, XII, 3, par le mot même latinisé, *pistici*, et dans saint Marc, XIV, 3, par *spicati*. Par ce dernier mot le traducteur semble avoir voulu indiquer le nard extrait de l'épi du *Nardostachys*, le Spicanard. Mais ce ne saurait être le sens du grec πιστικῆς, que la Vulgate d'ailleurs, au passage parallèle, Joa., XII, 3, se contente de transcrire en lettres latines. On a beaucoup discuté sur la signification de cette épithète, πιστικῆς. Les uns avec saint Augustin, *Tract. in Joan.*, L, 6, t. XXXV, col. 1760, ont pensé qu'elle marquait le lieu d'origine et que ce lieu, selon Louis de Dieu, était Pista, ville de l'Inde où le nard aurait été particulièrement recherché; ou Psitace, ville située sur le Tigre, qui aurait donné au nard le nom de *Psitatica*. Pour d'autres le mot viendrait de πίνω, « boire, » ou de πιπίσκω, « faire boire, » d'où la signification de πιστός, πιστικος, « potable, liquide. » On peut voir ces opinions et d'autres encore moins fondées dans C. Fr. A. Fritszche, *Evangelium Marci*, in-8°, Leipzig, 1830, p. 594-601, et dans H. Alford, *The Greek Testament*, in-8°, Londres, 1894, t. I, p. 411. Il paraît plus vraisemblable de rapprocher πιστίκος de πιστὸς, fidèle, authentique, et de donner à cette épithète le sens de pur, non frelaté. C'est le sens d'Euthymius, *Comment. in Matth.*, LXII, t. CXXIX, col. 6151 : ἀκρᾶτον καὶ καταπεπιστευμένην εἰς καθαρότητα; de Théophylacte, *Enarr. in Marc.*, XIV, t. CXXIII, col. 645 : ἄδολον καὶ μετὰ πιστεως κατασκευασθεισαν; de saint Jérôme : *Comm. in Matth.*, XXVI, 7, t. XXVI, col. 191 : *veram et absque dolo*. Ce serait l'équivalent du *nardus pura* de Tibulle, l. II, *Eleg. II*, vers 7; du (*genus nardi*) *sincerum* de Pline, *H. N.*, XII, 26. Déjà du temps de Dioscoride, I, 6, et de Pline, *H. N.*, XII, 12; XIII, 1, on cherchait à falsifier le nard, comme toutes les substances précieuses et rares. La seconde épithète qui qualifie le nard dans le repas de Béthanie, est dans saint Marc, XIV, 3, πολυτελοῦς, et dans saint Jean, XII, 3, πολυτίμου, deux expressions synonymes, rendues également et exactement par *pretiosi* dans la Vulgate. Le nard passait en effet pour un des plus précieux parfums; *principale in unguentis*, comme s'exprime Pline, *H. N.*, XII, 26. Il ajoute que le prix des épis du nard montait à 100 deniers (82 fr.) la livre. Celui des feuilles est moindre et varie suivant qu'il s'agit des grandes ou des petites feuilles. Horace, *Carm.*, l. IV, XII, vers 16-17, promettait à Virgile un tonneau entier de bon vin pour une petite fiole de nard. Cf. Dioscoride, I, 72. Cette estimation du nard explique la réflexion intéressée de Judas, Joan., XII, 5 : Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers (environ 250 fr.)? Pline, *H. N.*, XII, 26, constate aussi l'odeur extrêmement subtile et agréable du nard. L'évangéliste fait allusion à cette qualité en notant que le vase d'albâtre brisé « toute la maison fut remplie de l'odeur de ce parfum ». Joa., XII, 3. Les deux évangélistes remarquent que le nard était contenu dans un vase d'albâtre : les anciens conservaient en effet les parfums les plus précieux dans des vases d'albâtre. Pline, *H. N.*, XIII, 2; Martial, XI, *Epig.*, 9; Athénée, XV, 13; Hérodote, *Thalia*, XX. On reconnaît aujourd'hui que le nard dont il est question dans les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament était bien le véritable nard, c'est-à-dire cette huile aromatique fabriquée avec les racines, les feuilles et l'épi d'une plante de la famille des Valérianées, le *Nardostachys jatamansi*, qui pousse dans l'Inde dans la région de l'Hymalaya. G. William Jones, *Asiatic Researches*, Londres, t. II, p. 416. C'est le nard que les Arabes appellent *Sunbul Hindi*, l'épi de l'Inde, le Spicanard. Ibn El-Beithar, *Traité des simples*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXV, in-4°, 1881, p. 295. C'est par les caravanes et le commerce qu'il était importé dans l'Asie antérieure, dans la Palestine. O. Celsius, *Hierobotanicum*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 1-11; E. Fr. K. Rosenmuller, *Handbuch der Biblischen Alterthumskunde*, in-8°, Leipzig, 1830, t. IV, p. 165. E. Levesque.

NAREG, commentateur arménien. Voir Grégoire de Nareg, t. III, col. 333.

NARINES. Voir Nez.

NASIA (hébreu : *Neṣîaḥ;* Septante : Νασθιέ, dans I Esd., II, 54; Νισιά, dans II Esd., VII, 56), chef d'une famille de Nathinéens dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 54; II Esd., VII, 56.

NASOR, orthographe fautive, dans les Septante qui écrivent Νασώρ, I Mach., XI, 67, au lieu d'Asor de Nephthali. Voir Asor 1, t. I, col. 1105.

NATATION. Voir Nage, col. 1458.

NATHAN (hébreu : *Nâtân,* « don [de Dieu] » ou « [celui que Dieu] a donné »; Septante : Νάθαν), nom de sept Israélites et de plusieurs rabbins.

1. NATHAN, fils de David et de Bethsabée. II Reg., V, 14; I Par., III, 5; XIV, 4. Dans ces passages, où sont énumérés les quatre fils de David et de Bethsabée, Nathan occupe toujours le troisième rang et Salomon le quatrième, comme s'il était le plus jeune des quatre. Le récit de II Reg., XII, 24, paraît cependant établir clairement que Salomon était le second fils de David et de Bethsabée. Le nom de Nathan, complété par l'addition du nom de Dieu ou de Jéhovah, se retrouve chez d'autres membres de la famille de David : un de ses frères s'appelait Nathan-ael, I Par., II, 24, et un de ses neveux, Jo-nathan. II Reg., XXI, 21; I Par., XX, 7. Les descendants de Nathan sont mentionnés dans Zacharie, XII, 12, comme formant une des branches de la famille de David, et saint Luc, III, 31, suit cette branche dans la généalogie de Notre-Seigneur.

2. NATHAN (hébreu : *Nâtân :* Septante, Νάθαν), prophète contemporain de David et de Salomon. — 1° La Sainte Écriture ne donne aucun renseignement sur l'origine de Nathan. L'auteur des *Quæst. hebraicæ in I Reg.*, XVII, 12, t. XXIII, col. 1340, en fait un petit-fils d'Isaï et un fils de Sammaa, frère aîné de David. Mais c'est là une conjecture sans preuve. — 2° Nathan le prophète, *han-nâbî',* apparaît pour la première fois au moment où David songe à bâtir un temple à Jéhovah. De la part de Dieu, Nathan vint assurer le roi que les bénédictions divines lui étaient accordées et que sa descendance régnerait à jamais. Mais il l'avertit que la maison du Seigneur ne serait pas bâtie par lui; son fils était désigné pour exécuter cette œuvre. II Reg., VII, 13; I Par., XVII, 1-15. — 3° Après son adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie, David eut un fils, fruit de son crime. Alors, c'est-à-dire au moins neuf grands mois après le forfait, Nathan se présenta devant le roi et lui raconta l'apologue du riche qui tua la brebis du pauvre pour l'offrir en nourriture à son hôte. David s'emporta vivement contre ce riche; mais Nathan l'arrêta aussitôt par la terrible parole : « Cet homme-là, c'est toi ! » Ensuite, il lui annonça le châtiment : les guerres qui allaient déchirer sa maison, l'abus qu'on ferait de ses femmes et la mort de l'enfant qui lui était né. David reconnut son péché contre Jéhovah et le prophète l'assura du pardon; mais les châtiments annoncés n'en suivirent pas moins leur cours, parce que le roi, par sa conduite, avait exposé Jéhovah au mépris de ses ennemis. II Reg., XII, 1-15. L'apologue dont se servit Nathan pour éveiller l'attention de David est un modèle de délicatesse et d'habileté. Il eut pour résultat d'obliger David à se reconnaître et à se condamner lui-même. Le titre du Psaume LI (L) attribue le *Miserere* à David, « lorsque Nathan le prophète vint le trouver, après qu'il eut été avec Bethsabée. » Quand David eut un second fils de Bethsabée, il l'appela Salomon et Nathan lui imposa, de la part de Dieu, le nom de Jedidiah, « aimé de Jéhovah. » II Reg., XII, 24, 25. — 4° Nathan intervint une troisième fois pour assurer la succession de Salomon au trône de David. Adonias, avec l'aide de Joab et du grand-prêtre Abiathar, travaillait à se faire proclamer roi. Dans ce but, il avait réuni ses partisans en dehors de Jérusalem, près de la fontaine de Rogel. Nathan avertit Bethsabée de ce qui se passait. Sur son conseil, celle-ci alla informer David, que Nathan vint trouver à son tour pour le mettre au courant des menées d'Adonias. David renouvela alors le serment qu'il avait fait de laisser son trône à Salomon. Appelant aussitôt le prêtre Sadoc, Nathan et Banaias, il leur commanda de mener Salomon en cortège à la fontaine de Gihon, voir Gihon, t. III, col. 239, de verser l'huile sur sa tête et de proclamer sa royauté. L'ordre fut exécuté, à la grande frayeur d'Adonias et de ses partisans. III Reg., I, 8-45. C'est ainsi que Nathan, par son intervention opportune, servit la cause de David et de Salomon et empêcha la guerre civile qui se fût sans doute déclarée, si la tentative d'Adonias eût réussi. — 5° Le prophète Nathan écrivit une partie de l'histoire de David, comme Samuel et Gad le Voyant, I Par., XXIX, 29, et une partie de l'histoire de Salomon, comme Ahias de Silo et Addo le Voyant. II Par., IX, 29. Bien qu'il soit question dans ces passages des actions des deux rois, « les premières et les dernières, » il ne s'ensuit pas que l'œuvre de Nathan se soit étendue du début de David à la fin de Salomon. Il y avait là un ensemble de récits dont Nathan composa une partie, précédé par Samuel, suivi par Gad, Ahias et Addo. Nathan avait eu aussi à s'occuper, sur l'ordre de Jéhovah, des services liturgiques du Temple. Le souvenir en est rappelé à l'époque d'Ézéchias. II Par., XXIX, 25. L'époque de la mort du prophète n'est pas indiquée. L'Ecclésiastique, XLVII, 1, fait mémoire de lui.

H. Lesêtre.

3. NATHAN (Septante : Ναθανά, Νάθαν), Araméen de Soba, père d'un des vaillants soldats de David appelé Igaal dans II Reg., XXIII, 36; et Joël dans I Par., XI, 38. Voir Igaal, t. III, col. 837.

4. NATHAN, père d'Azarias et de Zabud, qui remplissaient l'un et l'autre des fonctions importantes à la cour de Salomon. III Reg., IV, 5. On identifie généralement ce Nathan avec Nathan 1 le prophète. D'autres l'identifient avec Nathan 2, le fils de David. Voir Azarias 2, t. I, col. 1299. Son fils Zabud étant qualifié de *kôhen,* « prêtre, » il faut entendre ce mot dans le sens de « conseiller du roi », pour admettre que Nathan n'était pas de la famille d'Aaron. Le *Codex Alexandrinus* des Septante a le titre de « prêtre » comme l'hébreu et le grec; il manque dans le *Codex Vaticanus.* Dans la traduction arabe de la Polyglotte de Walton, il est attribué à Nathan. La place qu'occupaient les deux fils de Nathan à la cour de Salomon, indique que le père était un personnage important, mais son identification avec le prophète ou avec le fils de David du même nom ne peut être qu'hypothétique.

5. NATHAN, de la tribu de Juda, de la branche de Caleb, fils d'Hesron. Nathan était fils d'Éthéi et père de Zabad. Son grand-père Jéraa était un esclave égyptien à qui Sésan, qui n'avait que des filles, avait donné l'une d'elles pour femme. I Par., II, 36. Voir Jéraa, t. III, col. 1256.

6. NATHAN, un des principaux juifs de la captivité de Babylone qui furent chargés par Esdras, lorsqu'ils eurent été assemblés près de la rivière d'Ahava, d'aller chercher parmi les captifs, pour le service du Temple, des lévites et des Nathinéens qui revinrent avec lui en Palestine. I Esd., VIII, 16.

7. NATHAN, un des fils de Bani qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya sur les ordres d'Esdras. I Esd., X, 39. Il est possible que ce Nathan

soit le même que celui de I Esd., VIII, 16, mais on ne peut l'affirmer avec certitude.

8. **NATHAN HA-BABLI** ou de Babylone, né à Meschan en Babylonie. Son père était le chef des Juifs de Babylonie et il donna une éducation soignée à son fils, qui devint un des plus savants hommes de son temps. Son mérite le fit choisir comme vicaire du patriarche Simon II ben Gamaliel II (140-160 de notre ère). Il est cité comme une autorité dans le Talmud, *Horayoth,* 13 *b; Baba Kama,* 23 *a; Baba metsiah,* 117 *b*. Il compila une Mischna citée sous le nom de *Mischna de Rabbi Nathan,* que Juda-le-Saint mit à contribution pour la rédaction de la Mischna actuelle. Il est aussi l'auteur du *Pirké 'Abôt* (de Rabbi Nathan), ou sentences et maximes des Pères (juifs), divisées en quarante et un chapitres et placées dans les éditions du Talmud à la suite du traité *Yebamoth*. Voir J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* 1849-1863, t. III, p. 19; Id., *Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien,* in-8°, Leipzig, 1849, p. 16; Ginsburg, *The Essenes, their History and Doctrines,* in-8°, Londres, 1864, p. 22.

9. **NATHAN BEN YEHIEL BEN ABRAHAM,** savant rabbin chef de la synagogue, à Rome, où il mourut en 1106. Il est auteur d'un célèbre dictionnaire talmudique et chaldaïque appelé *Aruch* (עָרוּךְ, *'ârûk*). Comme le nom l'indique, *'ârûk,* « rangé, disposé, » c'est une explication par ordre alphabétique des mots du Talmud de Jérusalem et de celui de Babylone. Cet ouvrage est regardé par Buxtorf comme indispensable à ceux qui s'occupent de lexicographie chaldaïque, talmudique et rabbinique, J. Buxtorfii *Lexicon chaldaicum, talmudicum,* etc., édit. Fischer, in-8°, Leipzig, 1875, p. IX. Il a été imprimé pour la première fois vers 1480 (sans lieu ni date), puis à Pesaro, in-f°, 1517; à Venise, 1531 et 1553; à Paris, in-f°, 1629. Ce dictionnaire a été traduit par Santes Pagnino, *Enchiridion expositionis vocum 'Aruch, Targum, Rabbot et aliorum librorum,* in-f°, Rome, 1533. Sal. J. L. Rapaport a composé en hébreu une notice de Nathan, *Toledot rabbênu Natan, ba'al ha'ârûk*. Cf. J. Fürst, *Bibliotheca Judaica,* in-8°, Leipzig, 1863, p. 20-22. E. LEVESQUE.

10. **NATHAN ISAAC BEN-KALONYMOS** ou fils de Kalonymos, savant juif qui se donnait comme un descendant du roi David. La date exacte de sa naissance et de sa mort n'est pas connue. Tout ce que l'on sait, c'est qu'il vécut à Avignon, à Montpellier ou à Arles sous le pontificat de l'antipape Benoît XIII (Pierre de Lune), 1394-1424. Il est l'auteur de la première concordance hébraïque qui ait été publiée, laquelle a servi de base à toutes celles qui ont paru depuis. Voir CONCORDANCES DE LA BIBLE, t. II, col. 899.

NATHANAEL (hébreu : *Netan'êl,* « don de Dieu, » comme Θεόδωρος, en grec; Septante : Ναθαναήλ), nom de plusieurs Israéltes.

1. **NATHANAEL,** fils de Suar et chef de la tribu d'Issachor à l'époque de l'exode. Num., I, 8; II, 5; VII, 18, 23; X, 15. Il fit les mêmes présents que les autres chefs de tribus lors de la construction du Tabernacle. Num., VII, 18-23.

2. **NATHANAEL,** le quatrième fils d'Isaï, un des frères du roi David. I Par., XI, 14. Nous ne connaissons de lui que son nom.

3. **NATHANAEL,** prêtre qui vivait du temps de David. Il sonna de la trompette, lors de la translation de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 24.

4. **NATHANAEL,** lévite, père de Séméias, qui vivait du temps du roi David. I Par., XXIV, 6.

5. **NATHANAEL,** lévite, le cinquième des fils d'Obédédom, Caathite, descendant de Coré, un des portiers du sanctuaire, du temps de David. I Par., XXVI, 4.

6. **NATHANAEL,** un des cinq princes que le roi Josaphat envoya dans la troisième année de son règne, avec plusieurs prêtres et lévites, dans les villes de Juda pour instruire le peuple de la loi du Seigneur, dont ils portaient avec eux un exemplaire. II Par., XVII, 7.

7. **NATHANAEL,** un des chefs des lévites, qui, avec son frère Chonénias et Séméias, et trois autres, donna aux Lévites pour célébrer la Pâque, du temps du roi Josias, cinq mille agneaux et cinq cents bœufs. II Par., XXXV, 9.

8. **NATHANAEL,** fils de Salamiel et père d'Éliab, de la tribu de Siméon, un des ancêtres de Judith, dans les Septante. Judith, VIII, 1. Il est appelé Nathanias dans la Vulgate.

9. **NATHANAEL,** un des fils de Pheshur qui avait épousé une femme étrangère. Il la renvoya par ordre d'Esdras. I Esd., X, 22.

10. **NATHANAEL,** prêtre, chef de la famille sacerdotale de Jodaïa, du temps du grand-prêtre Joacim et de Néhémie. II Esd., XII, 21.

11. **NATHANAEL,** un des prêtres, frère de Zacharie, qui jouèrent de la trompette, lors de la dédicace des murs de Jérusalem, du temps de Néhémie. II Esd., XII, 36. Il n'est peut-être pas différent de Nathanael 10.

12. **NATHANAEL,** un des premiers disciples de Notre-Seigneur. Il n'est mentionné sous ce nom que dans saint Jean, I, 45-49; XXI, 2. On l'identifie avec l'apôtre saint Barthélemy. Voir t. I, col. 1471. « Il y en a qui croient, dit Calmet, *Dictionn. de la Bible,* édit. Migne, t. III, col. 659, que [Nathanael] était l'époux des noces de Cana en Galilée, » parce qu'il était originaire de cette localité. Joa., XXI, 2.

NATHANIAS (Septante : Ναθανίας), nom de cinq Israélites. Ce nom signifie « don de Yâh ou Jéhovah » et ne diffère de celui de Nathanael que par la substitution du nom propre divin *Yehôvâh* abrégé, au nom générique de Dieu, *'Êl*.

1. **NATHANIAS** (hébreu : *Netanyâh; Netanyâhû,* dans Jer., XL, 8; XLI, 9), fils d'Élisama, Jer., XLI, 1, et père d'Ismahel, le meurtrier de Godolias du temps de Jérémie. IV Reg., XXV, 23, 25; Jer., XL, 8, 14, 15; XLI, 1-18. Il était de la famille royale de Juda. Voir GODOLIAS 3 et ISMAHEL 2, t. III, col. 259 et 994.

2. **NATHANIAS,** de la tribu de Siméon, fils de Salathiel et père d'Énan, un des ancêtres de Judith dans la Vulgate. Judith, XIII, 1. Il est appelé Nathanael, dans les Septante. Voir NATHANAEL 8.

3. **NATHANIAS** (hébreu : *Netanyahû*), fils de Sélémias et père de Judi. Judi était un des princes de Juda qui furent envoyés à Baruch, afin qu'il apportât à la cour royale le rouleau des prophéties de Jérémie. Jer., XXXVI, 14.

4. **NATHANIAS** (*Netanyâh*), le troisième des fils d'Asaph, de la tribu de Lévi, un des musiciens sacrés du temps de David. Nathanias fut le chef de la cinquième

division, comprenant ses fils et ses frères au nombre de douze. I Par., XXV, 2, 12.

5. **NATHANIAS** (hébreu : *Neṭanyâhû*), un des lévites qui furent envoyés par le roi Josaphat avec deux prêtres et cinq des principaux de sa cour dans les villes de Juda, afin d'instruire le peuple avec le livre de la loi du Seigneur. I Par., XVII, 8.

NATHANMÉLECH (hébreu : *Netân-Mélék*, Septante : Νάθαν βασιλέως, « Nathan du roi »), eunuque qui vivait du temps du roi Josias. Il habitait près de l'entrée du temple et peut-être dans une de ses dépendances (Vulgate : *Pharurim ;* voir ce mot), à côté de l'endroit où les rois de Juda, Achaz, Manassé ou Amon avaient consacré au soleil des chevaux que Josias fit enlever, IV Reg., XXIII, 11. « Comme les chevaux furent simplement enlevés (הִשְׁבִּית), tandis que les chars (consacrés au soleil) furent brûlés, on ne doit pas voir là des chevaux sculptés, Selden, *De Diis Syr.*, II, 8, mais des chevaux vivants qui étaient donnés (נָתְנוּ), c'est-à-dire entretenus pour le culte du soleil, dit Frd. Keil, *Die Bücher der Könige,* in-8°, Leipzig, 1865, p. 361. Chez beaucoup de peuples, les Arméniens, les Massagètes, les Éthiopiens et les Grecs, les chevaux étaient consacrés au soleil et lui étaient offerts en sacrifice (voir les preuves dans Bochart, *Hierozoicon,* I, lib. II, c. X) et les Israélites avaient sans doute tiré ce culte, avec celui du soleil lui-même, de la haute Asie, peut-être par l'intermédiaire des Assyriens. » Nathanmélech avait-il eu à s'occuper des chevaux du soleil, qui servaient probablement à conduire le char du soleil dans les fêtes idolâtriques qu'on célébrait en l'honneur de cet astre ? Nous l'ignorons. Nous ne connaissons de lui que son nom.

NATHINÉENS (hébreu : *ham-netinîm,* « les donnés, » Septante ordinairement : οἱ Ναθεινίμ ; Vulgate : *Nathinæi*), serviteurs du temple. — 1° *Nom.* — En hébreu leur nom est toujours précédé de l'article et il n'est jamais employé au singulier. Les Septante, I Par., IX, 2, le rendent, d'après sa signification, par οἱ δεδομένοι, « les donnés ; » ailleurs, on lit, avec de légères différences dans les divers manuscrits : Ναθινίμ ou Ναθεινειμ Ναθανιμ ou Ναθανέιμ, Ναθιναῖοι, et, par corruption, dans I Esd., VIII, 17, Ἀθανειμ. Dans les dix-sept passages où les nathinéens sont expressément nommés, la Vulgate traduit toujours par *Nathinæi.* Josèphe a rendu *Netînîm* par ἱερόδουλοι, « serviteurs sacrés. » *Ant. jud.*, XI, I, 6, édit. Didot, t. I, p. 411.

2° *Origine des nathinéens.* — Ils n'apparaissent sous ce nom que dans les livres postérieurs à la captivité de Babylone, mais, d'après la tradition juive, leur origine remonte au temps de Josué. *Yebamoth,* 78 *b, Midrasch Yalkut,* sur Jos., IX, 20. Dans la première organisation du culte mosaïque, le service des esclaves ne fut point prévu. Les nathinéens primitifs, ce furent les lévites : ils en eurent les fonctions, étant chargés de « faire le service, *'ăbôdat,* du Tabernacle », Num., III, 8, 9 ; ils en eurent presque le nom, puisque le texte dit en termes formels qu'ils étaient les *netûnîm* des prêtres. Num., III, 9 ; VIII, 19 ; I Par., VI, 33 (Vulgate, 48). Mais comme leur service était trop chargé, il fallut trouver un moyen de les soulager et de leur venir en aide.

Après la défaite des Madianites, Moïse donna (*ittên*) 320 prisonniers de guerre aux lévites qui gardaient la nuit le tabernacle. Num., XXXI, 47. Josué fit plus encore. C'est lui qui le premier attacha officiellement et exclusivement des esclaves au service du sanctuaire. Il avait conservé la vie aux Gabaonites par respect pour le serment qu'ils lui avaient arraché en le trompant sur leur origine. Mais il y avait mis pour condition qu'ils porteraient le bois et l'eau nécessaires pour le service de l'autel et des sacrifices. Jos., IX, 23, 26-27. Leur nombre fut augmenté plus tard à diverses époques. Quand David eut organisé dans de plus grandes proportions le culte divin et surtout lorsque Salomon eut construit le temple, les Gabaonites, dont le nombre avait été diminué par les persécutions de Saül, II Reg., XXI, 1-6, ne purent plus suffire aux travaux du service des prêtres et des lévites et à l'entretien de la maison de Dieu et de ses dépendances. David leur « donna » donc des aides nouveaux. Son exemple fut suivi par les principaux de la nation : « Les nathinéens que David avait donnés (hébreu : *nâṭan*) et aussi les princes pour le service des lévites, » lisons-nous dans I Esdras, VIII, 20. Salomon accrut à son tour les esclaves du Temple. I Esd., II, 56-58. Comme ce ne furent plus alors seulement les Gabaonites qui s'occupèrent des soins matériels du sanctuaire, leur nom fut sans doute changé et c'est peut-être depuis cette époque qu'on les appela nathinéens ; ils devinrent ainsi officiellement les serviteurs des lévites, de même que les lévites étaient les serviteurs des prêtres. Num., XIII, 18-19 ; XVIII, 1-6. Dans Josué, IX, 27, il est dit que le successeur de Moïse « donna » les Gabaonites « à l'autel de Jéhovah », tandis qu'il est marqué dans I Esd., VIII, 20, que les nathinéens furent « donnés pour le service des lévites ».

Les nathinéens qui furent ainsi offerts à Dieu par le roi David et ses principaux officiers et aussi probablement par les rois, ses successeurs, devaient être surtout des prisonniers de guerre. La loi prescrivait le partage des prisonniers entre les fils d'Israël et une part spéciale était réservée aux prêtres et aux lévites. Num., XXXI, 25-47. Quoiqu'il ne soit pas marqué que ceux qui deviennent esclaves des lévites doivent être consacrés au Tabernacle de manière à former une sorte de caste à part, et quoique l'origine de leur institution n'apparaisse formellement que dans Josué, IX, 27, on ne peut guère douter cependant, comme on l'a vu plus haut, que les lévites ne se soient fait aider dans leurs fonctions par leurs esclaves et que plus tard ceux qui ont été offerts à Jérusalem comme nathinéens n'aient été pris de préférence parmi les prisonniers de guerre, C'était un usage assez commun dans l'antiquité. On le trouve chez les Phéniciens, chez les Syriens et chez les Grecs ; Pausanias, XI, XIII, 2 ; X, XXXII, 8 ; Hérodote, VI, 134 ; Hermann, *Lehrbuch der griech. Antiq.*, 2e édit.. part. II, p. 107 ; il existe aussi en Arabie, où il y a des esclaves qui sont assujettis au service du temple de la Kaaba à la Mecque et du tombeau de Mahomet à Médine. Burckhardt, *Travels in Arabia,* t. I, p. 228 ; t. II, p. 174, 181. Les noms de plusieurs familles nathinéennes semblent bien indiquer qu'elles sont devenues esclaves à la suite de la guerre. Ainsi les Munim ou Maonites, I Esd., II, 50 ; II Esd., VII, 52, doivent être des nathinéens descendant des Maonites qui avaient été faits prisonniers de guerre par les rois de Juda, sans doute par Ozias. II Par., XXVI, 7-8. Voir MAONITES, col. 705-706. Les nephusim, nommés après les munim, I Esd., II, 50, peuvent être regardés comme des esclaves provenant de la tribu ismaélite de Naphis. Cf. Gen., XXV, 15. Voir NAPHIS, col. 1473. « Les fils des serviteurs de Salomon » qui sont énumérés à la suite des nathinéens, I Esd., II, 55-58, comme s'ils en faisaient partie, devaient descendre de Chananéens attachés au service du Temple par son fondateur.

Quelle que fût d'ailleurs l'origine diverse des nathinéens, on ne peut guère mettre en doute qu'ils pratiquaient au moins pour la plupart, la religion juive. Néhémie les range expressément parmi « ceux qui s'étaient séparés des peuples de la terre pour servir la loi de Dieu ». II Esd., X, 27. — Si l'on doit en croire le Talmud, les nathinéens étaient très méprisés, et il leur était interdit d'épouser une femme juive. *Yebamoth,* II, 4 ; *Kidduschin,* IV, 1. Cependant la Ghemara de Jérusalem, *Horayoth,* 48 *b,* ne parle pas d'eux avec la même

défaveur. Ce qui est certain c'est que leurs occupations les reléguaient dans une classe inférieure.

3° *Fonctions des nathinéens.* — Ils devaient remplir les plus bas offices du service du Temple. Leur principale occupation consistait à couper le bois nécessaire pour brûler les victimes des sacrifices et faire cuire les viandes sacrés et, de plus, à porter l'eau dont les prêtres faisaient une grande consommation pour laver les victimes et dont on remplissait pour cet usage la mer d'airain. Voir MER D'AIRAIN, col. 982. Quoique ce travail pénible ne soit mentionné expressément que dans Josué, IX, 23, 27, pour les Gabaonites, il n'y a pas de doute qu'il ne fut à toutes les époques la corvée principale des nathinéens. C'était la besogne la plus pénible et en même temps la plus indispensable. Cf. Deut., XXIX, 11, Ils étaient d'ailleurs aux ordres des lévites pour tout ce que ceux-ci voulaient leur commander.

4° *Les nathinéens au temps d'Esdras et de Néhémie.* — C'est au moment du retour de la captivité que nous avons le plus de renseignements sur les nathinéens. Ils avaient été emmenés captifs en Chaldée par Nabuchodonosor. Six cent douze d'entre eux, en y comprenant ceux qui sont appelés « fils de Salomon », retournèrent en Palestine, 392 avec Zorobabel, en 538 avant notre ère, I Esd., II, 43-58; II Esd., VII, 47-60, et 220 avec Esdras, 80 ans plus tard. I Esd., VIII, 20. Sur le point de partir pour Jérusalem, Esdras constata qu'il n'y avait point de descendant des lévitess parmi ceux qui allaient retourner avec lui en Judée. Il s'arrêta donc près du fleuve qui arrose Ahava et chargea quelques-uns de ses principaux compagnons de se rendre à Chasphia auprès d'Eddo, t. II, col. 1587, « le premier » de cette localité, afin qu'ils en ramenassent « des ministres pour la maison de Dieu ». Les fonctions que les nathinéens avaient à remplir au Temple n'était pas sans doute pour eux un encouragement à quitter le pays où ils s'étaient établis et qui était devenu pour eux comme une patrie. L'ambassade néanmoins réussit. Eddo, qui était lévite (et non nathinéen comme l'ont pensé quelques commentateurs), lui prêta son concours et elle décida 220 nathinéens de bonne volonté à la suivre. I Esd., VIII, 15-20.

Les nathinéens, de retour en Palestine, vécurent, comme ils l'avaient fait sans doute sous les rois, les uns dans les villes lévitiques, I Esd., II, 70; II Esd., VII, 73, où ils habitèrent quand ils n'étaient pas de service au Temple, les autres à Jérusalem. Nous savons par Néhémie que ces derniers habitaient le quartier d'Ophel, qu'ils aidèrent à rebâtir, dans le voisinage du Temple. II Esd., III, 26; XI, 20. « La maison des Nathinéens » est expressément mentionnée II Esd., III, 31. « Ils demeuraient sur Ophel, vis-à-vis de la porte des Eaux à l'orient et de la tour Saillante, » dit le texte, II Esd., III, 26, voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1365, 1366, et la carte, col. 1355, c'est-à-dire au sud-est de la ville et près de la porte qui conduit à l'unique fontaine de la ville, celle qui est appelée aujourd'hui la Fontaine de la Vierge, où ils pouvaient puiser l'eau nécessaire au service du Temple. — Ils avaient des chefs pris dans leurs rangs. A l'époque de Néhémie, ces chefs s'appelaient Siaha et Gaspha, II Esd., XI, 21; cf. I Esd., II, 43; II Esd., VII, 48, et leur nom semble indiquer une origine non judaïque. Comme les prêtres et les lévites, ils avaient été exemptés de tout impôt par les rois de Perse. I Esd., VII, 24. — Nous ne trouvons plus aucune trace de l'existence des nathinéens dans le Nouveau Testament. — Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 6, édit. Didot, t. II, p. 123, mentionne une fête appelée Ξυλοφορία qui consistait en ce que le peuple apportait du bois en grande quantité au Temple, pour entretenir le feu perpétuel sur l'autel des Holocaustes; Calmet et autres ont supposé, *Dictionnaire de la Bible*, édit. Migne, 1846, t. III, col. 660, que cette fête avait été instituée à cause de l'insuffisance du nombre des nathinéens pour remplir leurs fonctions, mais ce n'est là qu'une hypothèse. — Voir J.-J. Schroeder, *De nethinæis*, in-4°, Marbourg, 1749; G. A. Will, *De nethinæis levitarum famulis*, in-4°, Altdorf, 1745.

F. VIGOUROUX.

NATIONS (hébreu : *goïm;* Septante : ἔθνη; Vulgate : *gentes*), peuples différents du peuple juif. Voir GENTILS, t. III, col. 189; GOÏM, col. 266.

NATRON (hébreu : *nétér;* Septante : νίτρον; Vulgate : *nitrum*), carbonate de soude naturel, qui se trouve à l'état solide, sous différentes formes, en Égypte, en Perse, etc. Le natron est un savon minéral qui sert à nettoyer. — Jérémie, II, 22, dit à la nation israélite que, quand même elle se laverait avec du natron et du borith, elle garderait sa souillure. Voir BORITH, t. I, col. 1853. Faire entendre des chants à un cœur attristé, c'est répandre du vinaigre sur du natron. Prov., XXV, 20. Le vinaigre, qui est un acide, fait entrer en effervescence le natron, qui est un sel, de même les chants ne font que surexciter douloureusement un cœur ulcéré.

H. LESÈTRE.

NATURE (grec : φύσις; Vulgate : *natura*), ensemble de caractères constitutifs communs à tous les êtres d'une même espèce.

I. LA NATURE EN GÉNÉRAL. — 1. L'idée abstraite de nature n'a pas d'expression en hébreu. La Vulgate l'introduit à propos de choses qui sont soit conformes à la condition normale de l'homme, Deut., XXIII, 12; Jud., III, 22, soit contraires. Jud., XIX, 24. Dans le livre d'Esther, XVI, 16, où Artaxerxès mentionne la bienveillante simplicité, ἀκέραιον εὐγνωμοσύνην, des gouverneurs, la Vulgate paraphrase l'expression en disant que les gouverneurs apprécient les autres *ex sua natura,* « d'après leur propre naturel. » — 2. L'idée grecque de nature revient plusieurs fois dans le livre de la Sagesse. L'auteur attribue à un don de Dieu la science des êtres, particulièrement la connaissance de la « nature des animaux ». Sap., VII, 20. Il parle de la méchanceté naturelle, ἔμφυτος, *naturalis,* des Chananéens, Sap., XII, 10, et dit que l'eau oubliait sa nature, δυνάμις, *natura,* et n'éteignait pas le feu dirigé contre les impies par la colère divine. — 3. Les Épîtres des apôtres font quelquefois appel à la notion de nature. Saint Paul parle des vices contre nature, Rom., I, 26, 27, de la constitution naturelle de l'homme, Rom., II, 27, des longs cheveux qui ne conviennent pas à la nature de l'homme, I Cor., XI, 14, de ceux qui sont Juifs par nature, Gal., II, 15, des idoles qui ne sont pas des dieux par nature, Gal., IV, 8, et de l'accomplissement naturel de la loi par les païens. Rom., II, 14. Saint Pierre remarque que les animaux sont destinés par nature à être pris et à périr. II Pet., II, 12. Saint Jacques, III, 17, dit que la nature humaine a le pouvoir de dompter la nature animale. Saint Jude, ẏ. 10, reproche aux docteurs impies de se servir de leurs connaissances naturelles pour se corrompre.

II. LA NATURE OPPOSÉE AU SURNATUREL. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel est nettement indiquée dans l'Ancien Testament, quand il s'agit des faits. Voir MIRACLE, col. 1112. Il en est autrement quand la distinction porte sur la vie même de l'âme humaine dépourvue ou aidée de la grâce. La Genèse, III, 4, 17-19, raconte la chute de l'homme et la sentence qui suit sa prévarication; mais elle ne donne aucune indication sur son état spirituel, avant ou après cette chute; elle n'explique même pas si la menace « Tu mourras », Gen., II, 17, s'étend à l'âme aussi bien qu'au corps, et si la nature de l'homme est atteinte essentiellement, ou seulement d'une manière accidentelle, par la sentence qui le frappe. Les anciens n'avaient pas besoin de ces précisions théoriques pour craindre la justice de Dieu et attendre leur salut de sa bonté. Le récit sacré affirme

pourtant que la nature reste capable de résister au mal, puisque Dieu dit à Caïn, au sujet du désir du péché : « Toi, tu dois dominer sur lui. » Gen., IV, 7. Le texte sacré ne parle pas du secours que Dieu peut prêter à la nature humaine pour l'aider à triompher. Mais il est manifeste que l'homme qui se laisse vaincre est responsable et punissable, et que, par conséquent, sa nature, dans l'état où Dieu la maintenait, pouvait et devait résister au mal. Dieu envoya le déluge, parce que « la méchanceté des hommes était grande sur la terre et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal. Gen., VI, 5. L'entraînement n'était pas fatal pour la nature humaine, puisque Noé et, sans doute, sa famille y avaient résisté. Gen., VI, 9. Les appels incessants au secours et à la miséricorde de Dieu, qui retentissent dans toute la Bible, montrent que les Israélites ont une conscience pratiquement suffisante de leur état naturel. Ils se sentent enclins au mal, même les meilleurs; ils reconnaissent que cette faiblesse fait partie de leur nature : « Je suis né dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché. » Ps. LI (L), 7. Ils invoquent le pardon divin, sans être toujours assurés de n'avoir plus à compter avec la justice de Dieu : « Qui dira : J'ai purifié mon cœur, je suis net de mon péché? » Prov., XX, 9. Mais ils n'ont pas la lumière suffisante pour distinguer entre les deux vies de l'âme, celle de la nature et celle de la grâce. Dans les derniers temps avant Notre-Seigneur, l'auteur de la Sagesse, I, 11, dit bien que la bouche menteuse « donne la mort à l'âme », ce qui suppose en celle-ci une vie distincte de sa vie naturelle et immortelle; mais il ajoute que « toutes les créatures sont salutaires », qu' « il n'y a en elles aucun principe de destruction » et que « la mort n'a pas d'empire sur la terre ». Sap., I, 14. Cette manière de parler laisse dans l'ombre l'idée d'une double vie naturelle et surnaturelle. Le même auteur, parlant de sa naissance identique à celle de tous les autres hommes, Sap., VII, 1-6; se félicite d'avoir été un enfant « d'un bon naturel » et d'avoir reçu en partage « une bonne âme ». Sap., VIII, 19.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — La révélation expresse d'une double vie, naturelle et surnaturelle, a été réservée au Nouveau Testament. Le Sauveur parle d'une nouvelle naissance, nécessaire à celui qui possède déjà la vie de la nature, Joa., III, 3, 5; d'une nouvelle vie, surajoutée à la vie de la nature, et qui ne peut être reçue que de lui, Joa., VI, 31, 49-51; d'un nouveau mode d'action, impossible à celui qui n'est pas uni à lui comme le sarment à la vigne. Joa., XV, 1-5. Saint Paul réduit ces notions en théorie très claire. Ayant tous péché en Adam, Rom., V, 12, nous sommes tous, par nature, fils de colère. Eph., II, 3. Mais, par un pur effet de sa miséricorde, Dieu a enté sur l'olivier franc, c'est-à-dire sur son divin Fils qui s'est lui-même comparé à la vigne à laquelle il faut adhérer, les branches de l'olivier sauvage par nature, c'est-à-dire les hommes séparés de lui par le péché. Les grâces ménagées par l'Ancien Testament préparaient les Juifs, mieux que tous les autres, à recevoir cette vie surnaturelle communiquée par le Messie. Comme beaucoup d'entre eux l'ont refusée, Dieu a enté sur l'olivier franc des païens convertis, et cela « contrairement à leur nature », en ce sens que leur condition antérieure ne les prédisposait nullement à ce bienfait. Rom., XI, 17-24. Il y a donc dans l'âme chrétienne non seulement la vie de nature, commune à tous, mais une autre vie surajoutée à la première, de même que dans la branche greffée circule une sève nouvelle qui provient de l'olivier franc. La nature est par elle-même incapable de s'élever à cette vie surnaturelle, d'opérer le bien qu'elle entrevoit, Rom., VII, 18, d'arriver à la foi et au salut par ses actes propres, Eph., V, 8, et de se suffire à elle-même dans les choses les plus simples qui se rapportent à cette vie supérieure. II Cor., III, 5. L'homme animal, c'est-à-dire réduit au pur état de nature, n'est pas capable de les concevoir. I Cor., II, 14. Saint Pierre résume d'un mot toute la doctrine en disant que, par cette vie nouvelle, nous devenons « participants de la nature divine ». II Pet., I, 4. Telle est, en effet, la distinction fondamentale entre le naturel et le surnaturel. Le premier appartient à l'essence même de l'homme, le second vient de Dieu, tient à Dieu, mène et unit à Dieu, ajoute à la nature de l'homme quelque chose de la nature de Dieu. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1878. H. LESÊTRE.

NATURELLE (HISTOIRE), science des choses de la nature.

1° Cette science a existé chez les Hébreux dans une mesure qui peut se déterminer d'après la manière dont leurs écrivains s'expriment à ce sujet. 1° On admet généralement que les auteurs sacrés n'ont pas reçu de révélation particulière pour parler scientifiquement des choses de la nature. Ils s'expriment d'ordinaire comme avaient coutume de le faire leurs contemporains, et leur science reflète celle de leur époque. Salomon disserta sur la botanique et sur la zoologie. III Reg., IV, 33. L'auteur du livre de Job décrit avec une compétence remarquable les animaux ou les phénomènes naturels. Quelques prophètes, surtout Joël, Amos, Zacharie, font preuve d'une observation assez attentive de la nature. Mais, en général, les auteurs sacrés ne touchent qu'en passant aux faits qui intéressent l'histoire naturelle, et ils ne mentionnent guère ces faits que comme des termes de comparaison. Seul, le Lévitique, XI-XV, est amené, par la nécessité de formuler une législation précise, à entrer dans certains détails sur la nature des animaux et les caractères physiologiques de quelques maladies.

2° Quand les écrivains bibliques parlent des choses du monde physique, leurs descriptions montrent qu'ils ont été bons observateurs. Le genre de vie des Hébreux les a maintenus en contact assez constant avec la nature pour qu'ils en aient pu saisir exactement les principales lois. Le premier chapitre de la Genèse mentionne les divisions essentielles du règne végétal, 11, 12, et du règne animal, 20-25. Les mœurs des animaux sont parfois décrites d'une manière très juste et très pittoresque. Ainsi en est-il, par exemple, de l'onagre, Job, XXXIX, 5-8, de l'autruche, 13-18, du cheval, 19-25, de l'hippopotame, Job, XL, 15-24, du crocodile, 25-XLI, 25, de la fourmi, Prov., VI, 6-8, etc. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 424-425. Certains grands phénomènes naturels sont également l'objet de descriptions très détaillées et très exactes, comme le chamsin, Exod., X, 22-23; Sap., XVII, 1-20, les torrents des montagnes, Job, XII, 15; XXVII, 20; Is., XXVIII, 2-18, l'orage, Ps. XXIX (XXVIII), 3-9, les signes du temps, Matth., XVI, 2-4, etc.

3° Comme tous leurs contemporains, les écrivains sacrés parlent assez souvent des choses de la nature d'après les seules apparences. Il serait donc déraisonnable de prendre les descriptions qu'ils en font alors comme l'expression de la réalité objective. Ce point de vue, déjà signalé par les Pères, cf. S. Augustin, *De Gen. ad lit.,* I, 19, 21, t. XXXIV, col. 261, a été mis hors de contestation par l'encyclique *Providentissimus,* dans laquelle Léon XIII s'exprime ainsi, t. I, p. XXIX : « Il faut d'abord considérer que les écrivains sacrés, ou plutôt l'Esprit-Saint parlant par leur bouche, n'ont pas voulu nous révéler la nature du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut; c'est pourquoi ces écrivains ne se proposent pas d'étudier directement les phénomènes naturels; mais, lorsqu'ils en parlent, ils les décrivent d'une manière métaphorique ou en se servant du langage communément usité de leur temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire. Or

dans la conversation on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens; de même les écrivains sacrés « s'en sont rapportés aux apparences »; c'est le Docteur angélique qui nous en avertit. Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé, pour se faire comprendre, à leur manière d'exprimer les choses. » C'est d'après cette règle d'interprétation qu'il faut entendre les passages de la Sainte Écriture où il est parlé des deux grands luminaires, « le plus grand pour présider au jour, le plus petit pour présider à la nuit, » Gen., I, 16; du soleil arrêté par Josué, Jos., X, 12; du soleil qui se lève, se couche, se hâte de retourner à sa demeure pour se lever de nouveau, Eccle., I, 5; des colonnes du ciel, Job, XXVI, 10; des cieux solides comme un miroir d'airain, Job, XXXVII, 17; du daman et du lièvre qui ruminent, Lev., XI, 5, 6, etc. Ces passages, et d'autres analogues, ne sauraient donc susciter aucune antinomie réelle entre les données de la science et la manière de parler des auteurs sacrés. Cf. Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros*, Paris, 1885, t. I, p. 584-586. A plus forte raison faut-il se garder de prendre à la lettre des métaphores hardies, familières aux écrivains orientaux, et qui au fond ne constituent que des artifices de style. Tels sont les passages où il est dit que les fleuves applaudissent et que les montagnes poussent des cris de joie, Ps. XCVIII (XCVII), 8; que Dieu appelle les étoiles et qu'elles répondent avec joie : Nous voici! Bar., III, 35, etc.

4° Sur les différentes questions concernant l'histoire naturelle, voir dans le Dictionnaire les articles spéciaux et la bibliographie de chacun d'eux. Sur la constitution du monde en général, voir COSMOGONIE, t. II, col. 1034-1054; CRÉATION, col. 1101-1105. — Sur l'astronomie, voir ASTRONOMIE, t. I, col. 1191-1196; CONSTELLATIONS, t. II, col. 924-925; ÉCLIPSE, col. 1561-1563; ÉTOILE, col. 2036-2037; LUNE, t. IV, col. 419-422; SOLEIL, etc. — Sur la météorologie, voir FIRMAMENT, t. II, col. 2279-2281; GELÉE, t. III, col. 158; GIVRE, col. 247; GLACE, col. 247; GRÊLE, col. 336-337; MIRAGE, t. IV, col. 1122; NEIGE, ORAGE, OURAGAN, PLUIE, VENT, etc. — Sur la géologie, voir PALESTINE. — Sur la minéralogie, voir MÉTAUX, t. IV, col. 1045-1047; MINE, 1099-1102; PIERRE. — Sur la botanique, voir ARBRES, t. I, col. 888-894; FLEUR, t. II, col. 2287-2288; FRUIT, col. 2410-2412; HERBACÉES (PLANTES), t. III, col. 596-600, etc. — Sur la zoologie, voir ANIMAUX, t. I, col. 603-612; INSECTES, t. III, col. 884-885; OISEAUX, POISSONS, REPTILES, etc. — Sur l'anthropologie, voir ADAM, t. I, col. 181-206; CORPS HUMAIN, t. II, col. 1020-1022; MEMBRES, t. IV, col. 952-954; CERVEAU, t. II, col. 448; CŒUR, col. 822-826; ENTRAILLES, col. 1817-1818; NERF, OS, SANG, MALADIE, t. IV, col. 611-613; MÉDECINE, col. 911-914, etc.

H. LESÊTRE.

NAUFRAGE (Vulgate : *naufragium;* en grec : ναυαγεῖν, « faire naufrage »), perte d'un navire, dont les passagers sont alors ou engloutis, ou à la merci des eaux. — Saint Paul dit aux Corinthiens qu'il a fait trois fois naufrage dans ses courses apostoliques, et qu'une fois il a été perdu sur les flots une nuit et un jour. II Cor., XI, 25. Dans son voyage de Césarée à Rome, le navire qu'il montait s'échoua sur une plage de l'île de Malte, et l'Apôtre fut obligé de se mettre à la mer pour gagner le rivage. Act., XXVII, 41-44. — Au figuré, il écrit à Timothée que ceux qui s'écartent de la foi et de la bonne conscience font naufrage au point de vue de la foi, I Tim., I, 19, c'est-à-dire tombent dans l'hérésie. Cette métaphore avait sous la plume de saint Paul un sens particulièrement saisissant, à cause de l'expérience personnelle qu'il avait des naufrages. H. LESÊTRE.

NAUSEA Friedrich, de son vrai nom Grau, théologien catholique allemand, né vers 1480, à Waischenfeld, non loin de Bamberg, d'où son surnom de Blancicampianus, mort à Trente, le 6 février 1552. Fils d'un charron, mais très porté vers l'étude, il entra dans les ordres, et il obtint les grades de docteur en droit (1523) et en théologie (1534). Il fut d'abord secrétaire du cardinal Campeggio, légat du pape, qui l'envoya à Bretten auprès de Melanchthon, en vue d'une entente qui ne put avoir lieu; en 1525, il fut prédicateur de Saint-Barthélemy à Francfort, d'où les protestants l'obligèrent de fuir au bout de peu de temps; nommé prédicateur de la cathédrale de Mayence en 1526, prédicateur de Ferdinand Ier, alors roi des Romains, en 1534, il fut, en 1538, choisi pour coadjuteur de Faber, évêque de Vienne. En 1540-1541, il fut envoyé par Ferdinand aux colloques de Haguenau et de Worms. Le 21 mai 1521, à la mort de Faber, il devint évêque de Vienne. Il assista au colloque de Spire, où le pape Paul III lui écrivit pour lui confier particulièrement la cause des catholiques. Enfin il prit part au concile de Trente, où il employa son talent d'orateur, qui était remarquable, à conseiller la douceur envers les protestants et la discussion plutôt que la violence, mais sans rien sacrifier des intérêts de la vérité. Il mourut à Trente dans un âge avancé. Outre de nombreux ouvrages de théologie et de polémique, nous avons de lui : *In librum Tobiæ enarrationes,* in-8°, Cologne, 1552. — Voir *Allgemeine deutsche Biographie,* t. XXIII, Leipzig, 1886, in-8°, p. 321. A. REGNIER.

NAUSÉE (hébreu : *zârâ';* Septante : χολέρα; Vulgate : *nausea*), dégoût qui porte à vomir, comme on l'éprouve sur un navire, ναῦς. — Quand les Hébreux au désert réclament de la viande, le Seigneur promet de leur envoyer des cailles pendant tout un mois, de telle façon qu'il leur en sorte par les narines et qu'ils en aient la nausée. Num., XI, 20. Plus tard, en parlant de la manne, les Hébreux disent que leur âme en a assez de cette nourriture de rien, *qâṣâh,* « elle en a fini, » προσώχθισεν, «elle est dégoûtée de cette nourriture, » *nauseat,* « elle en a la nausée. » Num., XXI, 5. Quand l'homme est accablé par l'épreuve, « il prend en dégoût, *zâham,* le pain et les aliments les plus exquis. » Job., XXXIII, 20. Septante : « il ne peut les supporter; » Vulgate : « il lui devient abominable. » Il est recommandé à celui qui trouve du miel de n'en pas trop manger, de peur de la nausée et du vomissement. Prov., XXV, 16. — Au figuré, le chrétien qui est tiède provoque la nausée du Seigneur. Apoc., III, 16. H. LESÊTRE.

NAVÆUS Mathias, théologien catholique belge, né à Liège, vivait dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Il était docteur en théologie et chanoine de l'église de Douai. Parmi ses écrits on remarque : *Annotationes in Summæ theologicæ et Sacræ Scripturæ præcipuas difficultates,* in-4°, Tournai, 1640. — Voir Valère André, *Biblioth. Belgica,* p. 662; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas,* t. XIII, p. 153.

B. HEURTEBIZE.

NAVARRETE Juan Bautista, théologien catholique espagnol, né vers 1550, à Cordoue, mort en 1612. Il entra, en 1572, dans l'ordre des Franciscains. Il professa les humanités à Cordoue, où il fit preuve d'une grande érudition et d'une science profonde des Saintes Écritures. Nous citerons parmi ses ouvrages : *Commentarium ad lamentationes Jeremiæ,* in-4°, Cordoue, 1602.

A. REGNIER.

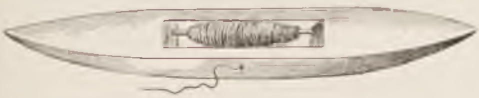
NAVARRO Gaspar, religieux carme espagnol du XVIIe siècle, enseigna la théologie à Valence. Il avait composé un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu. Un seul volume a été imprimé qui va jusqu'au chapitre XIV : *Narratio evangelica Matthæi ordinem sequens gesta Christi Domini Salvatoris a prima incarnationis luce, usque ad gloriam Ascensionis attingens, nova methodo per synopsim capitum et divisionem partium literam exponens et quæstiones cum corollariis more*

scholastico dissolvens, in-f°, Béziers, 1681. — Voir N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* t. I, p. 530.

B. Heurtebize.

NAVÉ, orthographe du nom de Nun, père de Josué, dans un passage de la Vulgate. Eccli., XLVI, 1. Cette orthographe est celle des Septante. Voir Nun.

NAVETTE (hébreu : *'érég,* de *'àrag,* « tisser; » *Alexandrinus :* δρομεύς, « coureur »), petite pièce de



402. — Navette.
D'après Rich, *Dict. des antiq. rom.*, p. 23.

bois contenant le fil dont se sert le tisserand pour faire la trame de sa toile. Cette pièce de bois, de forme allongée et pointue aux deux extrémités, a en son milieu une cavité dans laquelle se trouve logée une bobine dont le fil passe par un trou latéral. La navette, lancée de droite à gauche et de gauche à droite par le tisserand à travers les deux séries verticales des fils de la chaîne, entraîne avec elle le fil de la bobine qui forme ainsi la trame et ensuite est serré entre les fils de la chaîne soit par une pièce de bois plate, soit par un peigne. La forme de ce petit instrument lui a fait donner en français le nom de « navette » ou petit navire (fig. 402). En latin, on l'appelle *alveolus.* Saint Jérôme, *Epist.* CXXX, 15, t. XXII, col. 1119, recommande à Démétriade d'avoir sans cesse la laine aux mains pour la tordre ou la mettre dans les alvéoles du tissage. On ne se servait pas toujours de navette pour lancer le fil; parfois, on lui substituait une grande aiguille appelée *radius;* primitivement, on se contentait de passer le fil de la trame à la main, comme le font encore les Bédouins du Sinaï. Cf. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* t. I, p. 125-126; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 571. Dans l'épisode de Dalila tissant au métier les cheveux de Samson, Jud., XVI, 13, 14, il n'est pas question de navette. Job, VII, 6, se plaint que ses jours « passent plus rapides que la navette ». Celle-ci, en effet, habilement lancée par le tisserand, accomplit presque instantanément son trajet à travers les fils de la chaîne. Les versions n'ont pas saisi le sens du mot *'érég,* qui d'ailleurs ne se lit qu'une fois dans la Bible hébraïque. Les Septante le rendent (*Alexandrinus*) par δρομεύς, « coureur, » cf. Job, IX, 25, et *Vaticanus* par λαλιά, « parole. » La Vulgate traduit : « Mes jours ont passé plus vite que la toile n'est coupée par le tisserand. »

H. Lesêtre.

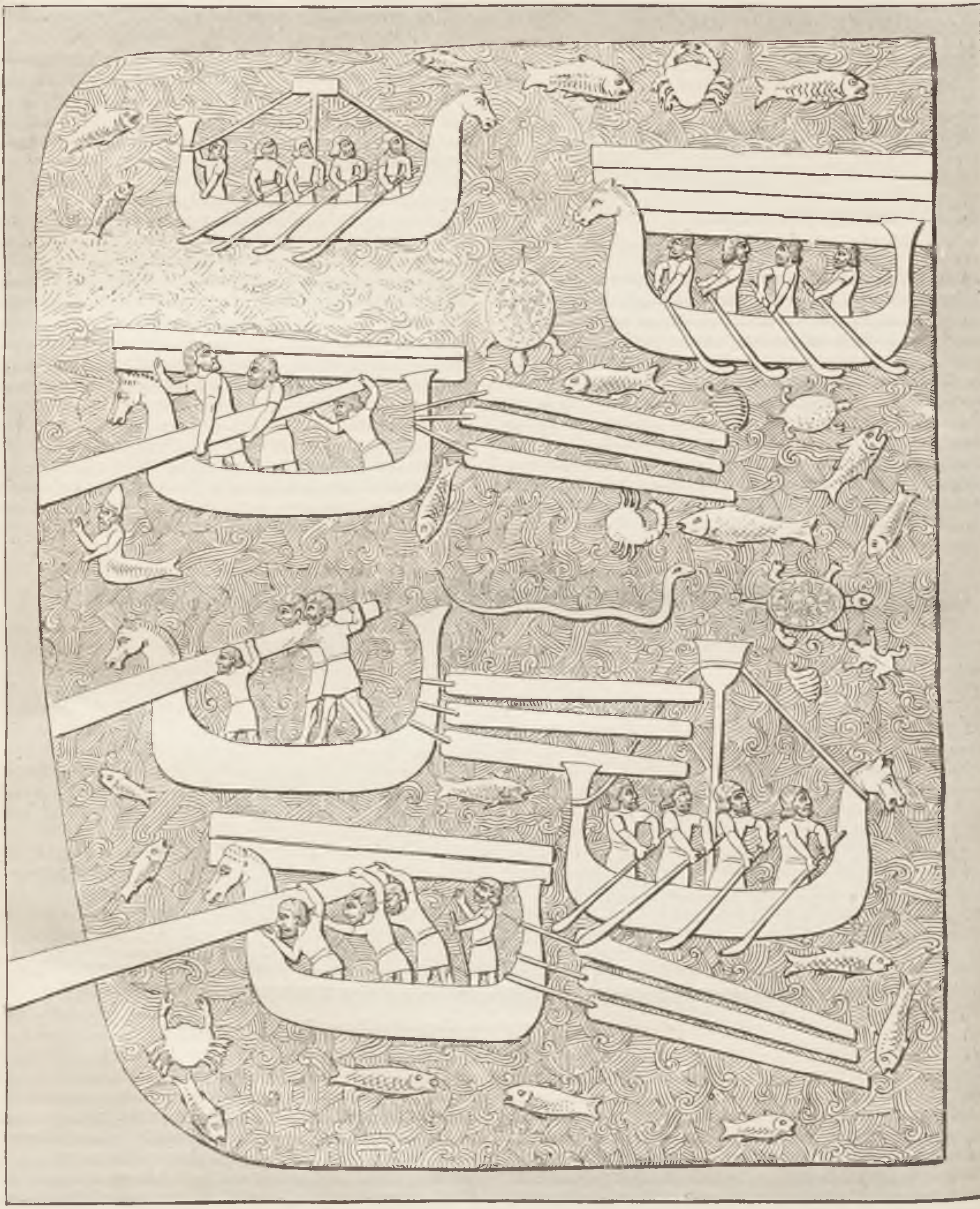


403. — Bateaux sur les monuments assyriens. D'après les Portes de Balawat, pl. 15.

NAVIGATION (grec : πλόος; Vulgate : *navigatio,* Act., XXI, 7; XXVII, 9, 10), art de voyager sur l'eau à l'aide de navires (fig. 403).

I. Dans l'Ancien Testament. — 1° Les Israélites n'ont pas été destinés à devenir un peuple de navigateurs. Le pays de Chanaan, qui leur fut donné par le Seigneur, avait environ cent cinquante kilomètres de côtes, le long de la Méditerranée. Mais la presque totalité de ces côtes fut longtemps occupée par les Philistins et les Phéniciens, et d'ailleurs elles ne présentaient presque nulle part d'endroit propice à l'établissement d'un port. Aussi les allusions à la navigation sont-elles assez rares dans l'Ancien Testament. Jacob dit de Zabulon qu'il « habitera sur la côte des mers et près du séjour des navires », Gen., XLIX, 13, mais la tribu ne fournit pas de navigateurs. — Balaam termine sa prophétie par ces mots : *Ve-ṣim miyyad Kittim,* « et des vaisseaux de la région de Céthim » humilieront l'Assyrien, etc. Num., XXIV, 24. D'après la Vulgate, ces vaisseaux sont des trirèmes venant d'Italie; mais *Kittim* désigne ordinairement Chypre, voir t. II, col. 466-470, et, d'une manière générale, les régions méditerranéennes. Les Septante traduisent autrement : « Il sortira (ἐξελεύσεται) de la main des Citiens, » etc. Cette traduction suppose qu'il y avait dans le texte hébreu le verbe *yâṣâ',* « sortir, » au lieu du substantif *ṣîm,* « navires. » Les anciens manuscrits grecs et le Samaritain ont un verbe; la version chaldaïque a un substantif : « des foules, » ainsi que le Syriaque : « des légions. » La mention de navires, dans ce passage, est donc fort problématique. Cf. Rosenmüller, *In lib. Num.*, Leipzig, 1798, p. 310, 311; De Hummelauer, *In Num.*, Paris, 1899, p. 307. — Dans les malédictions du Deutéronome, XXVIII, 68, il est dit que le Seigneur ramènera sur des navires les Israélites infidèles en Égypte, où ils ne trouveront pas d'acheteurs. Ces navires ne pouvaient être que ceux des Phéniciens, fournisseurs de denrées, d'objets manufacturés et d'esclaves sur les grands marchés de l'antiquité. — Débora, dans son cantique, Jud., V, 17, reproche à Dan de s'être tenu sur ses navires, au lieu de prendre

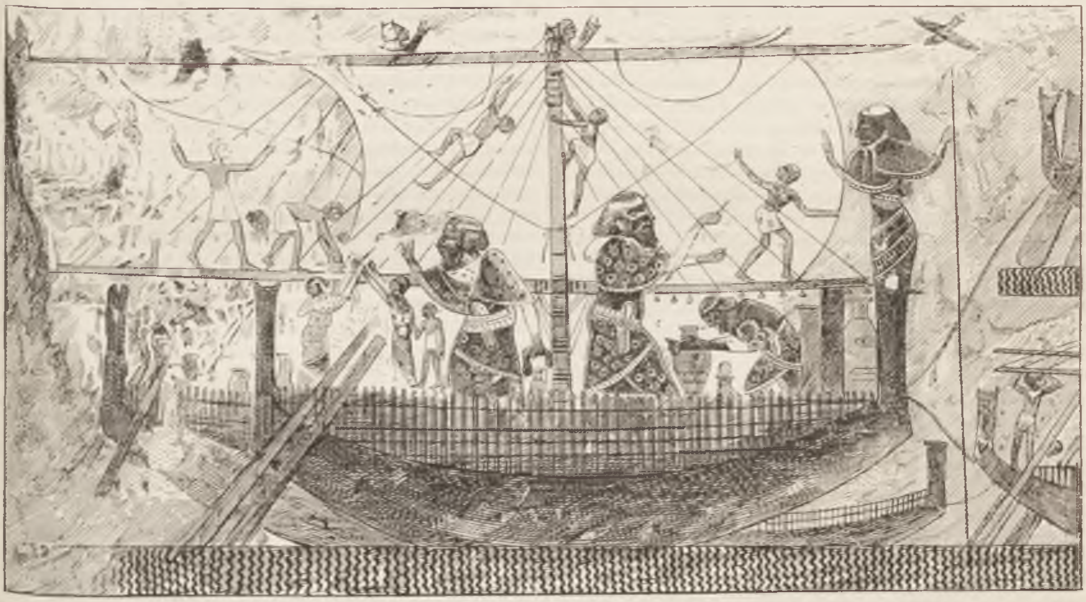
part à la bataille. La tribu de Dan possédait en effet le port de Joppé, qui était d'un accès difficile, mais qui, sur toute cette partie de la côte, présentait le seul point abordable pour les vaisseaux marchands. On ne voit pas d'ailleurs, dans la suite de l'histoire, que les Danites aient eux-mêmes exploité le commerce maritime avec grand succès. La concurrence de leurs puissants voisins de Phénicie ne pouvait que les écraser. Voir DAN, t. II, col. 1237.



404. — Transport par mer de bois du Liban. Musée assyrien du Louvre.

2° Le roi Salomon se construisit une flotte à Asiongaber, sur la mer Rouge. Voir ASIONGABER, t. I, col. 1097. Comme les Israélites étaient loin d'être experts dans l'art de la navigation, le roi s'entendit avec Hiram, roi de Tyr, qui lui envoya des matelots pour accompagner et former les hommes chargés de voyager sur mer. Les vaisseaux allaient à Tharsis, sur les côtes indiennes. La navigation durait trois ans. On en rapportait de l'or, de

l'argent, de l'ivoire, des singes et des paons. III Reg., IX, 26-28; II Par., VIII, 17, 18; IX, 21. Cette entreprise ne paraît pas avoir survécu à Salomon. C'est déjà par mer et sur des radeaux que, par les soins du roi Hiram, les bois du Liban étaient arrivés jusque sur les côtes de Palestine. III Reg., V, 9 (fig. 404). Les vaisseaux salomoniens étaient sans nul doute construits sur le modèle des galères phéniciennes qui faisaient le trafic sur toutes les côtes (fig. 405). — Plus tard, le roi Josaphat s'associa avec l'impie Ochozias, roi d'Israël, pour renouveler l'entreprise de Salomon et équiper une flotte à Asiongaber. Mais la tempête brisa les vaisseaux dans le port même. Le prophète Éliézer signifia au roi de Juda que ce désastre indiquait la désapprobation de Dieu. Aussi, quand Ochozias parla de reprendre le projet, Josaphat s'y refusa. III Reg., XXII, 49, 50; II Par., XX, 35-37. Le cf. Sap., V, 10, et du navire marchand qui vient de loin. Prov., XXXI, 14. — Isaïe, II, 16; LX, 9, mentionne les vaisseaux de Tharsis, particulièrement ceux qui se rendent au port de Tyr. Is., XXIII, 1, 14, et les vaisseaux chaldéens. Is., XLIII, 14. — Ézéchiel, dans son chapitre XXVII, parle avec détail du commerce maritime de Tyr, des vaisseaux de Tharsis qui naviguent pour son compte, et de la stupeur de tous les matelots du monde à la ruine de la puissante cité. — Jonas s'embarque à Joppé, sur un navire de Tharsis, qui est assailli par la tempête. Il paie, avant de s'embarquer, le prix du passage, *sâkâr*, ναῦλον, *naulum*. Jon., I, 3. Les marins attribuent à la colère des dieux le péril qui les menace, et Jonas, désigné par le sort, avoue sa desobéissance et est jeté à la mer pour apaiser la divinité. Jon., I, 3-16. — Daniel, XI, 40, représente le roi du nord attaquant



405. — Galère phénicienne. Thèbes. D'après une photographie.

Psaume XLVIII (XLVII), 7, fait allusion au vent violent qui brise les vaisseaux de Tharsis, et le Psaume CIV (CIII), 26, parle de la mer « où se promènent les navires ».

3° L'auteur du Psaume CVII (CVI), 23-30, fait une intéressante description de la navigation sur mer et des dangers que courent les matelots :

Ils descendent en mer sur des navires
Pour faire le négoce sur les vastes eaux;
Ils voient les œuvres de Jéhovah
Et ses merveilles sur l'océan.
Il dit, et fait souffler le vent de la tempête
Qui soulève les flots de la mer;
Ils montent anxieux, descendent dans l'abime,
Leur âme défaille à la peine.
Ils ont le vertige, chancellent comme un homme ivre,
Et tout leur savoir-faire est à bout.
Ils crient vers Jéhovah dans leur détresse,
Et il les tire de leurs angoisses.
Il change l'ouragan en brise légère
Et les vagues s'apaisent.
Ils se réjouissent quand elles sont calmées,
Et il les conduit au port où ils tendent.

Dans les Proverbes, XXIII, 34, le buveur de vin est comparé à l'homme couché au milieu de la mer et sur le sommet d'un mât. Il est parlé du navire qui ne laisse point de trace au milieu de la mer, Prov., XXX, 19, le roi du midi avec des chars, des cavaliers et de nombreux vaisseaux.

4° Dans son traité d'alliance avec les Romains, Judas Machabée, après leur avoir souhaité la prospérité sur terre et sur mer, s'engage à combattre avec eux, le cas échéant, sur terre et sur mer, et à ne fournir ni vivres, ni munitions, ni vaisseaux à leurs ennemis. I Mach., VIII, 23, 26, 32. Sur le sépulcre paternel, à Modin, Simon Machabée fit dresser des obélisques et sculpter des vaisseaux que pouvaient apercevoir ceux qui naviguaient en mer. I Mach., XIII, 27-29. — Le livre de la Sagesse, XIV, 1-5, par en ces termes de la navigation, telle que la pratiquaient les idolâtres : « En voici un autre qui songe à naviguer; quand il entreprend de faire route à travers les flots sauvages, porté par un morceau de bois, il invoque un bois plus fragile encore (une idole)... Mais c'est votre providence, ô Père, qui gouverne... Aussi les hommes confient-ils leurs vies à un mince bois, et, en traversant la mer, sont sauvés par une barque. » — Enfin, l'auteur de l'Ecclésiastique, XXXIII, 2, rappelle la tempête qui brise le vaisseau, et observe que « ceux qui naviguent sur mer en racontent les dangers, à l'admiration des auditeurs ». Eccli., XLIII, 26. — Là se bornent les allusions de l'Ancien Testament à la navigation. Si on défalque les passages qui se rapportent aux étrangers, on voit qu'en ce qui concerne les Israélites, il

n'est question de navigation réelle qu'à l'époque de Salomon.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° L'Évangile ne mentionne qu'une seule espèce de navigation, celle qui se pratiquait sur le lac de Tibériade. A l'époque de Notre-Seigneur, les barques qui le sillonnaient étaient fort nombreuses. Joa., vi, 23. Beaucoup de Galiléens exerçaient le métier de pêcheurs; mais il ne leur était permis d'employer aucun moyen capable d'entraver la navigation. Cf. *Gem. Bab. Baba Kama,* 80, 2; Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, t. i, p. 261. De violentes tempêtes agitaient parfois les eaux du lac et mettaient les bateliers en péril. Matth., viii, 23-27; Marc., iv, 35-40; Luc., viii, 22-25. Ceux-ci, instruits par l'expérience, savaient profiter du vent pour aller à la voile, ou, à son défaut, se servir des rames. Marc., vi, 48; Joa., vi, 19. La batellerie du lac joua un rôle assez important pendant la guerre de Judée. Cf. Josèphe, *Vit.*, 32, 33; *Bell. jud.*, II, xxi, 8-10; III, x, 1, 5, 6, 9.

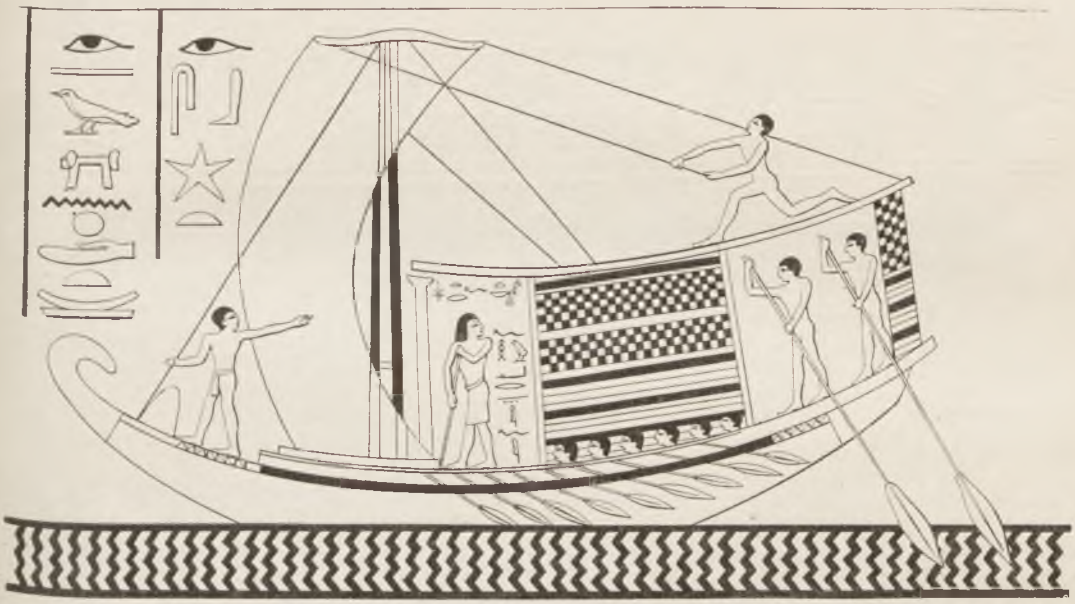
2° C'est dans l'histoire de saint Paul, racontée par les Actes, qu'il est question de navigation avec le plus de détails. — 1. L'apôtre se rend d'abord à Cypre, avec Barnabé. Act., xiii, 4, puis de Paphos à Pergé, en Pamphylie, Act., xiii, 13, ensuite de Pergé à Antioche, Act., xiv, 25. Barnabé retourne à Cypre avec Marc. Act., xv, 39. Dans un second voyage, saint Paul passe successivement de Troade à Samothrace, à Néapolis et à Philipes. Act., xvi, 11, 12. De Thessalonique, il est conduit par mer à Athènes. Act., xvii, 14, 15. De Cenchrées, il repart pour la Syrie, Act., xviii, 18, fait escale à Éphèse, Act., xviii, 19, et aborde à Césarée. Act., xviii, 22. Il passe ensuite d'Éphèse en Achaïe. Act., xviii, 27. D'Éphèse, il retourne encore en Macédoine, Act., xx, 1, puis en Grèce, Act., xx, 2. Comme il a le dessein de regagner la Syrie par mer, les Juifs lui préparent des embûches, et il se décide à abandonner la route directe, pour naviguer par Philippes, Troade, Act., xx, 6, Assos, Chio, Samos et Milet. Act., xx, 14-15. De Millet, il passe par Cos, Rhodes, Patare, et, trouvant là un vaisseau frété pour la Phénicie, il y prend passage, arrive à Tyr et enfin à Ptolémaïde, où il débarque pour se rendre à Jérusalem. Act., xxi, 2-7. Ces voyages s'exécutaient sur des bateaux de cabotage, qui ne s'éloignaient guère des côtes, et faisaient escale aux différents ports pour y laisser ou y prendre des marchandises. Pourtant le voyage d'Éphèse à Césarée, Act., xviii, 19-22, a pu se faire directement en passant par le sud de Cypre; c'est le trajet qui est formellement indiqué pour la traversée de Patare à Tyr. Act., xxi, 3. — 2. Le principal voyage maritime de saint Paul est celui qui le conduisit de Césarée, t. ii, col. 458, en Italie, après son appel à César. Mais il fut alors embarqué comme prisonnier d'État, en compagnie de soldats qui avaient un certain nombre de détenus à conduire. Un navire d'Adrumète, à bord duquel il prit place, partit de Césarée et fit escale à Sidon. La route directe, pour gagner Adrumète, t. i, col. 1251, port de Mysie, passait au sud de Cypre, t. ii, col. 1168; mais le vent contraire obligea le navire à remonter par le nord et à gagner Lystre, ou plutôt Myre, en Lycie, par les côtes de Cilicie et de Pamphylie. Act., xxvii, 2-5. Voir Myre, col. 1362. Là se trouva un vaisseau d'Alexandrie en partance pour l'Italie. Le centurion y transborda ses prisonniers. Mais le temps devint mauvais. De Cnide, t. ii, col. 812, on descendit vers la pointe orientale de l'île de Crète, au cap Salmone, puis, en longeant la côte, on arriva à Bons-Ports. Voir Crète, t. ii, col. 1113; Bons-Ports, t. i, col. 1847. On était déjà à la fin de septembre, et, dans le monde gréco-romain, on considérait la navigation comme impraticable à partir de la fin d'octobre. Cf. Végèce, *De re milit.*, iv, 39; César, *Bell. gall.*, iv, 36; v, 23. On se décida donc à hiverner à Phénice, au sud de l'île. Mais le vent du nord-est se mit à souffler, et poussa le navire au sud-ouest de la petite île de Cauda, t. ii, col. 350. Les matelots, craignant d'être emportés dans les parages dangereux de la Syrte africaine, ceintrèrent le vaisseau et abattirent ses agrès, afin de donner moins de prise au vent. La tempête se déchaînant de plus en plus, on jeta successivement à la mer la cargaison, puis les agrès. Quatorze jours après, toujours poussé par le vent d'est, le navire se trouvait dans l'Adria, nom qui désignait alors la partie centrale de la Méditerranée. Voir Adriatique, t. i, col. 240. On aperçut alors un rivage. Les matelots y firent échouer le navire, en dressant la voile d'artimon de manière que le vent exécutât la manœuvre. Les matelots avaient d'abord voulu se sauver dans une barque, en abandonnant le navire à son sort; après l'échouement, les soldats songèrent à leur tour à massacrer leurs prisonniers, pour les empêcher de fuir. Saint Paul s'opposa avec succès à cette double inhumanité, qui devait se produire fréquemment dans les cas analogues. Act., xxvii, 1-44. On avait abordé dans l'île de Malte. Voir col. 623. Les passagers y demeurèrent trois mois, probablement jusqu'en février. Un autre navire d'Alexandrie, qui avait hiverné dans l'île, prit alors saint Paul à son bord, le mena à Syracuse, en Sicile, passa le détroit de Messine, arriva à Rhegium, puis à Pouzzoles, où se fit le débarquement définitif. Act., xxviii, 1-14. On voit par ce récit que l'administration romaine utilisait les vaisseaux de commerce pour le transport de ses prisonniers. On profitait des occasions, à mesure qu'elles se présentaient, et la navigation était à la merci des vents, des tempêtes et des accidents de toute nature. Dans sa seconde Épître aux Corinthiens, xi, 25, antérieure à peu près de trois ans à ce dernier voyage, saint Paul nous apprend qu'il avait déjà fait trois fois naufrage, et qu'il avait été un jour et une nuit dans les abîmes de la mer. On croit que cette dernière expression signifie seulement qu'en une circonstance particulière, il se trouva abandonné sur une barque désemparée au milieu des flots et fut ensuite recueilli par un navire de passage. Cf. Cornely, *Epist. ad Corinth. altera,* Paris, 1892, p. 306. — 3. Le récit que fait saint Luc du voyage maritime de saint Paul est d'une exactitude parfaite. Il fournit d'utiles indications sur la navigation des anciens. Pour aller de Palestine en Italie, on se rendait d'abord à Alexandrie, t. i, col. 357, reliée à Césarée par un trafic assez considérable. A Alexandrie, on était sûr de trouver des vaisseaux en partance pour l'Italie. Cf. Suétone, *Titus*, 5. De fait, au cours de son voyage, saint Paul rencontra deux navires alexandrins, un à Myre, Act., xxvii, 6, et l'autre à Malte. Act., xxviii, 11. Il fallut la présence dans le port de Césarée d'un navire d'Adrumète pour qu'on se décidât à passer directement en Asie Mineure où il était facile, comme il arriva en effet, de trouver d'autres vaisseaux faisant route vers l'Italie. Un navire d'un fort tonnage était indispensable, à cause des prisonniers et des soldats qui devaient faire le voyage. Ce navire avait probablement une cargaison qui devait être débarquée par parties dans différents ports. C'est du moins ce que pratiquaient les bateaux montés par saint Paul dans ses précédents voyages. Les gros navires de charge ne pouvaient guère louvoyer quand le vent était défavorable. Ils préféraient allonger leur route et profiter à la fois des vents et des courants. C'est ce que fit habilement le vaisseau d'Adrumète. La difficulté que rencontra le navire alexandrin de Myre pour naviguer dans les parages de l'île de Crète s'est produite de tous temps. On n'a cessé de le constater depuis lors. Les anciens en souffraient beaucoup. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, *xviii in patrem, 31*, t. xxxv, col. 1024; *Poemata histor.*, i, t. xxxvii, col. 993. L'armateur ou « maître du vaisseau » accompagnait ordinairement son navire, pour la conduite duquel il s'adjoignait un capitaine. Act., xxvii, 11. Quand la tempête se déchaînait, il n'y avait

plus qu'à amener les voiles et à se laisser aller au gré des flots. Cf. Euripide, *Troad.*, 686-688. Si elle redoublait, on en venait aux dernières extrémités en allégean le navire de tout ce qui le chargeait, cargaison et agrès. Sur le danger que les Syrtes faisaient courir aux navigateurs, voir SYRTE. Quand le temps était couvert et que l'on n'était plus en vue des côtes, les marins de l'antiquité, qui n'avaient pas d'autres guides que le soleil et les étoiles, se trouvaient dépourvus de tout moyen de se diriger. Act., XXVII, 20. Ils erraient alors à l'aventure. C'est ce qui fait qu'après quatorze jours de tempête, le navire qui portait saint Paul se trouva en face de Malte, sans que les marins sussent où ils étaient. Ceux-ci exécutent alors une manœuvre intéressante. Au milieu de la nuit, ils jettent la sonde à deux reprises, et, reconnaissant l'approche d'un rivage, ils mouillent quatre ancres, pour éviter d'être portés sur des écueils, et attendent le jour. Au matin, à la vue d'une plage, tous les passagers prennent quelque nourriture, puis on jette à la mer le reste du blé, afin d'alléger encore le vaisseau et de lui permettre de s'échouer sur la plage, aussi près que possible du rivage. Cette proximité était rendue nécessaire par le fait que la chaloupe du bord avait été perdue pendant la nuit, quand les soldats, sur l'avertissement de saint Paul, en coupèrent les amarres, pour empêcher les matelots de se sauver avec elle en abandonnant les autres. Au matin, on lâche les ancres dans la mer, et on détache les gouvernails, pour rendre leur jeu indifférent. Voir GOUVERNAIL, t. III, col. 282. Puis, on dresse une voile d'artimon, dans le voisinage de la poupe, afin que le vent pousse le vaisseau, poupe en avant du côté de la plage. C'est ce qui a lieu en effet. Mais dans un vaisseau capable de contenir deux cent soixante-seize personnes, la longueur de la quille est telle que la poupe est dans le sable alors que la proue flotte encore et est battue par les vagues. Il faut donc débarquer par un fond qui dépasse la hauteur d'un homme. Ceux qui savent nager partent les premiers; les autres gagnent la terre sur des planches ou des épaves. Si les marins ne reconnaissent pas tout d'abord l'île de Malte, c'est que d'habitude les navires qui allaient d'Orient en Italie laissaient cette île très au sud, pour gagner le détroit de Messine. Enfin, le troisième navire qui prit saint Paul à Malte s'arrêta à Rhégium, probablement pour prendre un pilote qui devait le guider à travers les écueils de Charybde et de Scylla, cf. Suétone, *Titus*, 5, et de là il arriva à Pouzzoles, dans la baie de Naples, où abordaient les vaisseaux qui arrivaient d'Égypte. Cf. J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, Londres, 1848; A. Breusing, *Die Nautik der Alten*, Brême, 1886; J. Vars, *L'art nautique dans l'antiquité, d'après A. Breusing*, Paris, 1887; A. Trève, *Une traversée de Césarée de Palestine à Putéoles, au temps de saint Paul*, Lyon, 1887; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, Paris, 1896, p. 321-350. Voir NAVIRE.

H. LESÊTRE.

NAVIRE, construction en bois capable de transporter sur l'eau des hommes et des objets divers.

I. DIFFÉRENTES SORTES DE NAVIRES. — La Sainte Écriture mentionne plusieurs espèces de navires, allant sur la mer, les lacs ou les fleuves. L'arche de Noé a été une sorte de navire de transport, mais d'une nature exceptionnelle. Voir ARCHE DE NOÉ, t. I, col. 923. Voici les noms donnés aux navires ordinaires :



406. — Bateau égyptien sur le Nil. Saqqara. IVe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 96.

1° *'Oniyyâh*, ναῦς, πλοῖον, *navis*, nom qui s'applique aux grands vaisseaux marins aussi bien qu'aux petites barques. Gen., XLIX, 13; Jud., V, 17; Prov., XXX, 19; Jon., I, 3, 5. L'*'ŏnîyyâh sôḥêr*, ναῦς ἐμπορευομένη μακρόθεν, « navire au long cours, » *navis institoris*, Prov., XXXI, 14, est le navire du trafiquant, qui parcourt les mers pour transporter les marchandises. Les *'ŏniyyôt tarsis*, πλοῖα θαλάσσης, « navires de mer, » πλοῖα Καρχηδόνος, « navires de Carthage, » πλοῖα Θαρσίς, *naves Tharsis*, étaient originairement les gros navires qui allaient chercher les denrées de Tharsis, en Espagne. Par extension, le nom de « vaisseaux de Tharsis » fut attribué à tous les navires de fort tonnage, quelle que fût leur destination, de même qu'on donne aujourd'hui le nom de « transatlantiques » même à des paquebots qui parcourent d'autres mers que l'Atlantique. Ps. XLVIII (XLVII), 8; III Reg., X, 22; XXII, 49; II Par., IX, 21; XX, 36, 37; Is., II, 16; XXIII, 1, 14; LX, 9. Une peinture égyptienne représente un vaisseau de cette espèce, avec un chargement d'arbres à encens et d'animaux. Voir

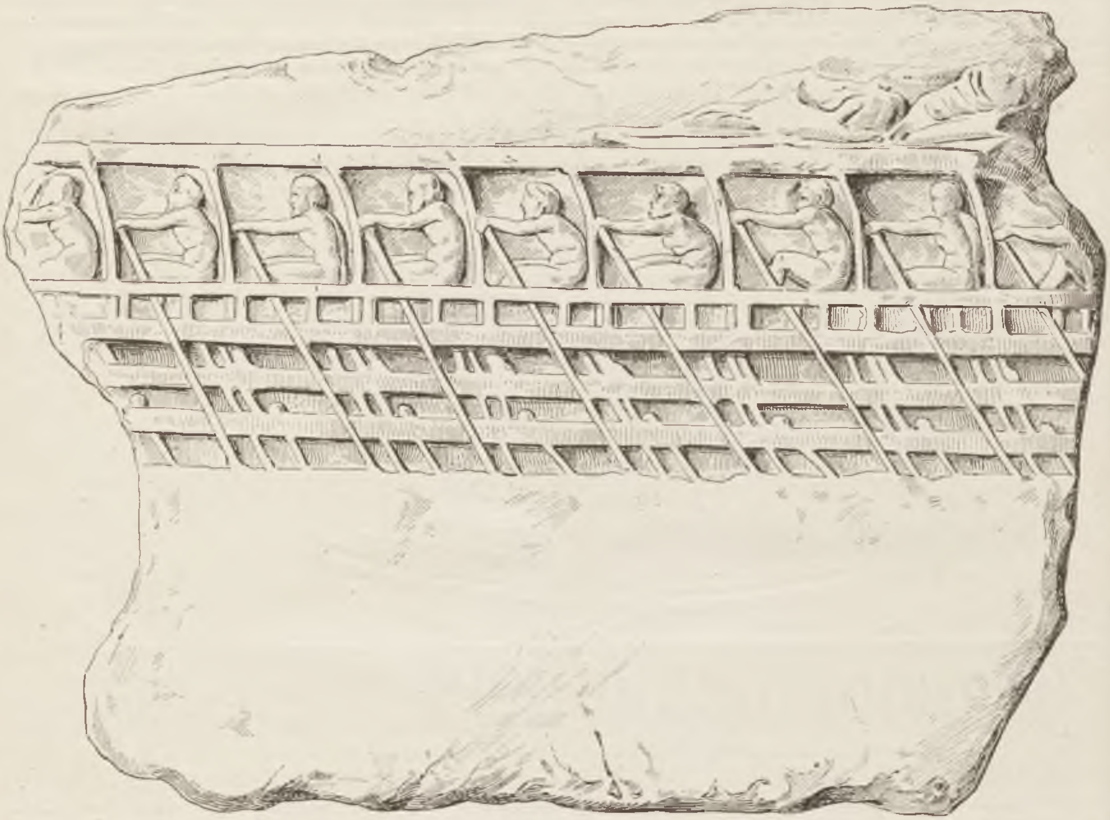
t. II, fig. 561, col. 1771. Dans Job, IX, 26, il est question d'*'ŏnîyyôṭ' êbéh,* « bateaux de papyrus, » à la marche rapide. Ce sont les barques égyptiennes, aux formes si légères, souvent représentées sur les monuments (fig. 406). Voir aussi t. I, fig. 473, col. 1553; t. II, fig. 408, col. 1126. Les Égyptiens s'aventuraient en plein courant du Nil, « montés sur des canots légers, ou plutôt sur des paquets de joncs liés en fuseau et surmontés d'un plancher. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 60. On voit la fabrication de ces canots figurés sur le tombeau des Ptahhotep. Les Septante traduisent par ναυσὶν ἴχνος ὁδοῦ, « trace de route pour les navires, » et la Vulgate par *naves poma portantes,* « navires portant des fruits, » en faisant venir *'êbéh* de *'êb,* « verdure, » ou du chaldéen *'ib,* « fruit. » Isaïe, XVIII, 2, parle aussi de *keli gomé',* « instruments de jonc, » ou nacelles de jonc, portant des messagers sur la mer, Septante : ἐπιστολαὶ βιβλίναι, « des lettres de papyrus, » Vulgate : *vasa papyri,* ce qui traduit exactement l'hébreu. Le mot *keli, vas,* employé dans ce seul passage d'Isaïe avec le sens de barque, passe de l'acception de vase, ustensile en général, à celle de vaisseau, comme en français le mot vaisseau passe à celle de vase.

2° *'Oni,* ναῦς, *classis, navis,* est un collectif qui a ordinairement le sens de flotte, comme traduit exactement la Vulgate. III Reg., IX, 26, 27; X, 11, 22; Is., XXXIII, 21. Dans les lettres de Tell el-Amarna, le mot *ana'* apparaît comme une glose chananéenne du mot *elippu,* vaisseau. Dans l'ancien égyptien, le vaisseau s'appelle *hani* ou *ana.* Dans les passages parallèles, II Par., VIII, 18; IX, 21, le collectif *'ŏni* est remplacé par le pluriel *'ŏnîyyôṭ.* Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 58.

3° *Sefinâh,* πλοῖον, *navis,* nom du navire de commerce sur lequel Jonas s'est embarqué à Joppé, Jon., I, 5, et qui d'autre part est appelé *'ŏnîyyâh.* Jon., I, 3, 5.

4° *Ṣi,* vaisseau. Num., XXIV, 24; Is., XXXIII, 21; Ezech., XXX, 9; Dan., XI, 30. Les Septante n'ont pas saisi le sens de ce mot; ils ne le rendent pas, ou, dans Ezéchiel, se contentent de reproduire phonétiquement le pluriel *ṣîm,* σιεὶμ. La Vulgate le traduit par *trieris,* « trirème, » traduction qui n'est qu'approximative.

5° Ναῦς, *navis,* le navire en général. Sap., V, 10; Act., XXVII, 41. Ce mot désigne ordinairement le grands navires.



407. — Fragment d'une trière grecque. Bas-relief de l'Acropole d'Athènes.
D'après Baumeister, *Denkmäler der klassischen Altertums,* Leipzig, 1889, t. III, col. 1627.

6° Τριήρης, *triremis,* navire à trois rangs de rames. II Mach., IV, 20. Les rameurs étaient superposés sur trois rangs et ceux du rang supérieur avaient naturellement les rames les plus longues (fig. 407).

7° Πλοῖον, *navis,* mot désignant toutes espèces de navires de transport, de guerre, I Mach., XV, 3, de pêche, etc., mais de dimensions ordinairement considérables. Eccli., XXXIII, 2; Joa., III, 4; Act., XX, 13, 38; XXI, 2, 3, 6; XXVII, 2-44; XXVIII, 11; Jacob., III, 4; Apoc., VIII, 9; XVIII, 17, 19. Cependant saint Matthieu, VIII, 23, 24; IX, 1; XIII, 2; XIV, 13, 22, 24, 29, 32, 33; XV, 39, et quelquefois saint Luc, V, 3, 7; VIII, 22, l'emploient dans le sens de barque, *navicula.*

8° Πλοιάριον, *navicula, navigium,* la barque du lac de Génésareth (fig. 408). Marc., III, 9; IV, 36; Joa., VIII, 22, 24; XXI, 6, 8.

9° Σκάφος, σκάφη, *scapha,* le canot qui circule dans les ports, II Mach., XII, 3, 6, ou qui accompagne les

navires de haute mer pour le débarquement des passagers. Act., XXVII, 16, 32. Josèphe, *Vit.*, 33; *Bell. jud.*, III, X, 1, appelle de ce nom les barques du lac de Génésareth.

II. CONSTRUCTION DES NAVIRES. — 1° Les navires égyptiens étaient surtout faits pour voguer sur le Nil. Une ancienne peinture représente les constructeurs de bateaux à l'ouvrage (fig. 409). La coque affectait presque toujours la même forme cambrée, avec une poupe très relevée, et une proue qui se recourbe élégamment vers l'intérieur. Un mât soutient une voile, et des rameurs occupent la cale (fig. 410). Les navires destinés à transporter par mer des marchandises ou des troupes étaient taine d'hommes en tout. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 197-199.

2° Les Philistins eurent aussi leur marine, à l'aide de laquelle ils écumaient les mers, au moins dans les premiers temps de leur séjour sur la côte méditerranéenne. Un de leurs navires est représenté, fig. 230, col. 861. Il est de forme analogue à ceux des Égyptiens, mais avec deux extrémités relevées perpendiculairement.

3° Les galères phéniciennes avaient également les deux extrémités relevées comme les navires philistins, un faible tirant d'eau, et autour du bordage une balustrade assez élevée, qui permettait de caser beau-



408. — Barque actuelle du lac de Génésareth avec ses rameurs, près d'Aïn Tabagha. Photographie de M. L. Heidet, lors de notre pèlerinage, en 1899.

plus hauts de bordage, avec des formes plus lourdes, un mât plus fort, des cordages beaucoup plus gros et nombreux. Ils portaient une cinquantaine d'hommes. Quant aux marchandises, on les entassait sur le pont, où elles laissaient à peine la place indispensable à la manœuvre. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, col. 392. Plus tard, sous la XVIIIe dynastie, la construction se perfectionna. La coque mesura de vingt à vingt-deux mètres, mais sans caler plus d'un mètre cinquante au plus creux. La poupe et la proue furent surmontées de balustrades. Les bancs des rameurs furent disposés à babord et à tribord, laissant le milieu libre pour les marchandises, les agrès ou les soldats. La muraille, haute de cinquante centimètres, était surmontée en cas de guerre par un mantelet qui ne laissait exposées que les têtes des rameurs. Le mât, toujours unique, avait huit mètres de haut, et la voile était tendue entre deux vergues de dix-neuf à vingt mètres de longueur (fig. 410). L'équipage comprenait trente rameurs, une dizaine de matelots, autant de soldats, jamais plus d'une cinquan- coup de marchandises et de les arrimer solidement. On en a une représentation, fig. 405, col. 1497. Les vaisseaux de la flotte de Salomon devaient tenir à la fois des modèles phéniciens et des modèles égyptiens, sans qu'il soit possible de déterminer dans quelle mesure. Quand, plus tard, les Phéniciens se lancèrent dans les expéditions lointaines, ils perfectionnèrent notablement la construction de leurs navires. La poupe continua à se recourber, mais la proue prit la forme d'éperon pour fendre les vagues et, au besoin, fracasser les vaisseaux ennemis. Le navire fut ponté, pourvu de deux rangs de rameurs superposés, avec un seul mât solidement planté et une vergue qui s'abaissait à volonté pour la manœuvre de la voile. Au-dessus des rameurs, un faux pont, abrité de chaque côté par des boucliers, servit à porter les matelots et les soldats (fig. 411). Le navire, bien équilibré, tenait bien la mer et se prêtait avec une sécurité suffisante aux excursions lointaines.

4° Les Assyriens n'eurent longtemps que des barques

rudimentaires ou des radeaux pour transporter les matériaux sur leurs fleuves et leurs canaux. Leurs monuments représentent aussi des barques longues et et point de mât. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 301.

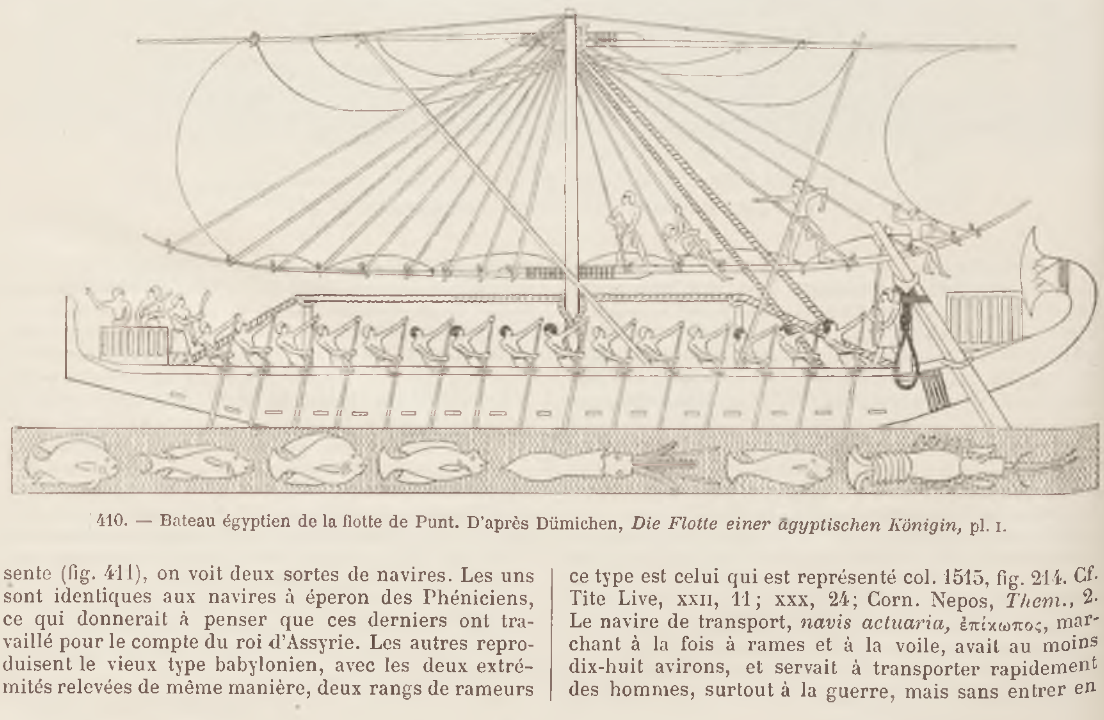
5° Les navires grecs et romains de l'époque évangé-



409. — Construction de barques en Égypte. Sauiet-el-Meitin, VIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 108.

plates sur lesquelles ils montaient pour poursuivre les ennemis dans les marais (fig. 412). Sennachérib, pour attaquer l'Élam par mer, créa une flotte qui descendit le Tigre et l'Euphrate. Sur le monument qui la repré-

lique étaient de différentes formes (fig. 413). Le navire marchand, *navis oneraria,* πλοῖον φορτικόν, était lourd de forme, ordinairement ponté d'un bout à l'autre, à quille ronde et marchant à voiles, sans rames ni avirons. De

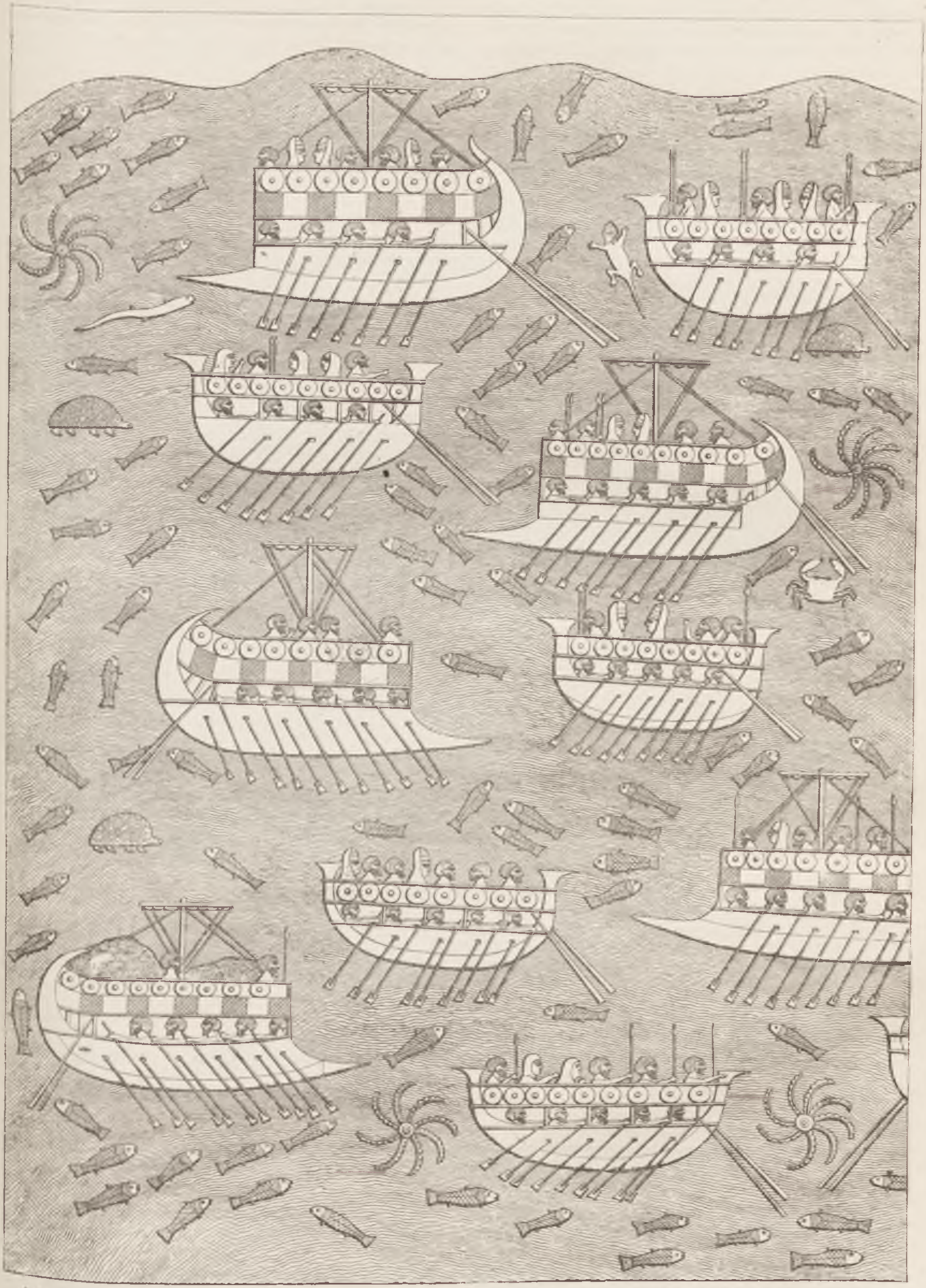


410. — Bateau égyptien de la flotte de Punt. D'après Dümichen, *Die Flotte einer ägyptischen Königin,* pl. I.

sente (fig. 411), on voit deux sortes de navires. Les uns sont identiques aux navires à éperon des Phéniciens, ce qui donnerait à penser que ces derniers ont travaillé pour le compte du roi d'Assyrie. Les autres reproduisent le vieux type babylonien, avec les deux extrémités relevées de même manière, deux rangs de rameurs

ce type est celui qui est représenté col. 1515, fig. 214. Cf. Tite Live, XXII, 11; XXX, 24; Corn. Nepos, *Them.,* 2. Le navire de transport, *navis actuaria,* ἐπίκωπος, marchant à la fois à rames et à la voile, avait au moins dix-huit avirons, et servait à transporter rapidement des hommes, surtout à la guerre, mais sans entrer en

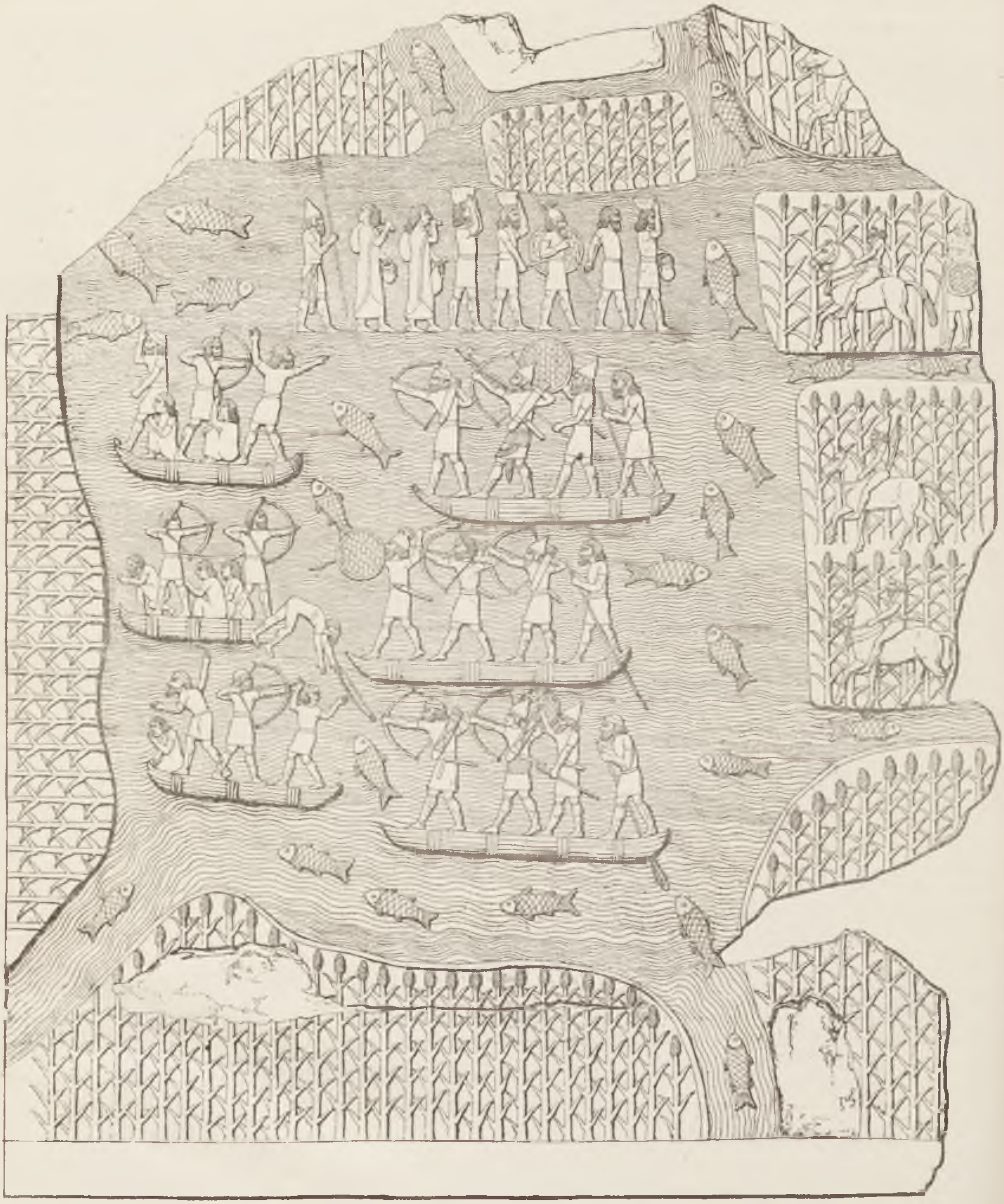
ligne. Cf. Tite Live, XXI, 28; XXV, 30; Aulu-Gelle, X, cf. Hérodote, VI, 138, et tenant le milieu entre le navire



411. — Navires assyro-phéniciens, montés par des marins phéniciens. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 71.

25, 3. La galère, *navis longa*, ναῦς μακρά, n'avait qu'un rang de rames, comptait jusqu'à cinquante rameurs, marchand et les birèmes et les trirèmes, présentait une coque effilée et allongée. Cf. Rich, *Dict. des antiq. rom.*

et grecq., p. 424, 425. Les navires marchands les plus considérables et les mieux conditionnés de cette époque étaient les navires d'Alexandrie. Ils jaugeaient jusqu'à 600 tonneaux, chaque tonneau de mer représentant à peu près un mètre cube et demi d'après l'ancienne évaluation, et près de trois mètres cubes d'après la nouvelle. Lucien, *Navig.*, 1, parle même d'un vaisseau, l'*Isis*, qui aurait eu une capacité de 1 000 à 1 100 tonnes. Mais on croit qu'il exagère. Cf. J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul,* Londres, 1848, p. 147-150. Le navire alexandrin qui portait saint Paul et échoua à Malte contenait 276 personnes. Celui sur lequel Josèphe fit le voyage de Rome en contenait 600. Cf. Josèphe, *Vit.*, 3. A chaque passager était alloué un espace de trois coudées de long sur une de large, un peu moins de 1m50 sur 0m50. On ne lui fournissait que l'eau; il avait lui-même à assurer sa nourriture, exception faite probablement pour les prisonniers, nourris par les soins du centurion qui les conduisait. Cf. A. Trève, *Une traversée de Césarée de Palestine à Putéoles,* Lyon, 1887, p. 8, 9. Il fallait nécessairement un fort tonnage à un navire qui portait tant de personnes, avec les provisions nécessaires et peut-être des marchandises, puisque même après une assez longue traversée,

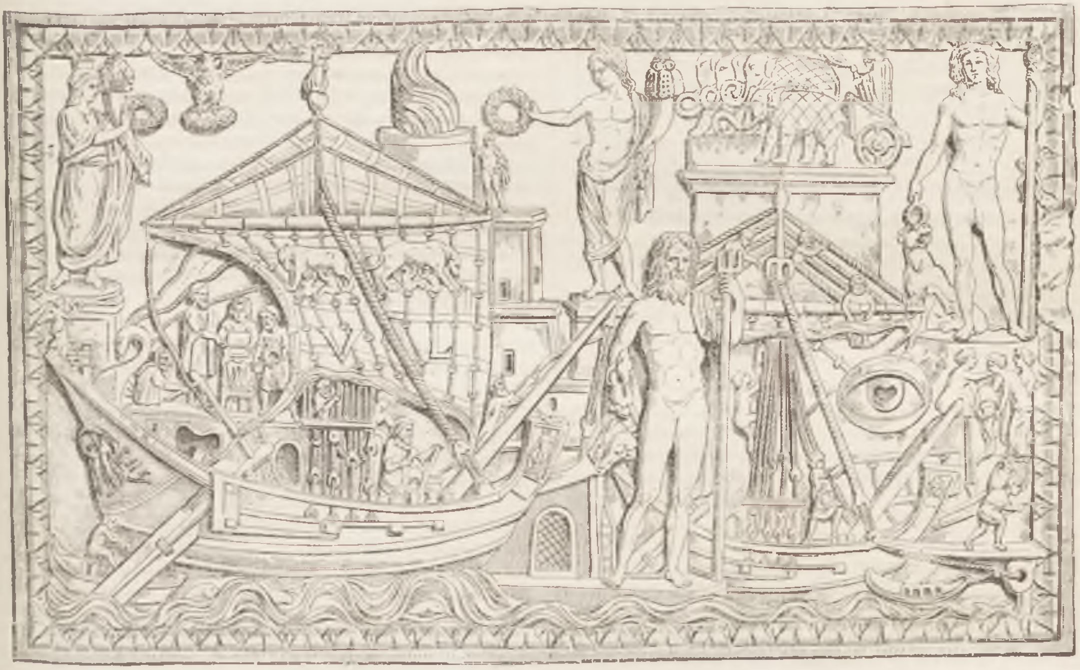


412. — Bateaux plats assyriens dans les marais d'Élam. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 27.

on peut encore jeter dans la mer une grande quantité de blé pour alléger le navire. Act., xxvii, 38. Cf. Fouard, *Saint Paul, ses missions,* Paris, 1892, p. 511-519.

III. Gréement des navires. — Il est fait mention dans la Bible des parties principales du navire et des agrès dont il est muni : la proue, πρῶρα, *prora.* Act., xxvii, 30, 41; — la poupe, πρύμνη, *puppis,* Marc., iv, 38; Act., xxvii, 29, 41; — la cale du navire, *yarketay hassefinâh,* ἡ κοίλη τοῦ πλοίου, *interiora navis,* Jon., 1, 5. — le mât, *ḥibêl, torén,* ἱστός, *malus,* Prov., xxiii, 34; Is., xxxiii, 23; Ezech., xxvii, 5; — le gouvernail, πηδάλιον, *gubernaculum,* Act., xxvii, 40; — les tillacs et les bancs, *qerâšim, transtra,* qu'Ezéchiel, xxvii, 6, décrit comme étant en buis incrusté d'ivoire; — les rames, *mâšôt, šayit,* κώπη, *remus,* Is., xxxiii, 21; Ezech., xxvii, 6, 29; — les cordages, σχοινία, *funes,* Act., xxvii, 32; — les ancres, ἄγκυρα, *anchora,* Act., xxvii, 29, 30, 40; — les voiles, *mifrâs, velum,* Ezech., xxvii, 7; — le canot du bord, σκάφη, *scapha,* Act., xxvii, 16, 30, 32; — la sonde, βολίς, *bolis,* Act., xxvii, 28; — le pavillon, *nês, velum,* Ezech., xxvii, 7; — les boucliers, *selâtim,* φαρέτραι, *pharetræ,* suspendus autour des navires, Ezech., xxvii, 11; — l'enseigne, παρασημον, *insigne,* Act., xxviii, 11; — enfin le coussin, προσκεφάλαιον, *cervical,* disposé sur une barque pour s'y appuyer et y dormir. Marc., iv, 38. Voir Ancre, t. i, col. 558; Castors, t. ii, col. 342; Gouvernail, t. iii, col. 282; Mât, t. iv, col. 861; Poupe, Proue, Rame, Sonde, Voile. Saint Luc donne à l'ensemble des agrès le nom technique de σκεῦος, *vas.* Act., xxvii, 17. Ce sont les *kêlim* hébreux. Jon., 1, 5. Les vaisseaux avaient de plus une provision de cordages destinés à les ceintrer, ὑποζωννύειν, *accingere.* Act., xxvii, 17. Cette opération s'exécutait en cas de danger. Elle consistait à passer par-dessous la quille du navire une série de cordages parallèles qu'on nouait solidement par leurs extrémités par-dessous le bordage. Ces cordages empêchaient la coque de se disloquer sous l'effort de la tempête; ils pouvaient aussi atténuer la violence des chocs contre les écueils. C'est à tort que quelques auteurs ont cru que le ceintrage se faisait dans le sens horizontal. Le sens du verbe grec suppose le passage des cordages par-dessous le navire. Ce procédé de consolidation est mentionné par les anciens. Cf. Polybe, XXVII, iii, 3; Vitruve, X, xv, 6; Athénée, v, 204; Thucydide, i, 29, etc. Il n'est pas absolument hors d'usage. Cf. Conybeare and Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* Londres, 1852, t. ii, p. 404-405; Breusing, *Die Nautik der Alten,* Brème, 1886, p. 170-184.

IV. L'équipage. — 1° A la tête de l'équipage est le κυβερνήτης, *gubernator,* Act., xxvii, 11; Apoc., xviii, 17, le capitaine qui commande le navire. Sur les vaisseaux marchands ayant une cargaison importante, il est accompagné par l'armateur, ναύκληρος, *nauclerus,* Act., xxvii, 11, qui a intérêt à la bonne direction du navire. Un pilote, ὁ εὐθύνων, *dirigens,* a le maniement du gouvernail. Jacob., iii, 4. — 2° Les matelots portent différents noms : *'ansê 'ŏniyyôt,* ἄνδρες ναυτικοί, *viri nautici,* « hommes des bâteaux, » III Reg., ix, 27; — *ḥobêl,* κυβερνήτης, Ezech., xxvii, 8, 27-29; πρωρεύς, « timonier, » Jon., 1, 6, *gubernator, nauta;* le *ḥobêl,* matelot, tire son nom de *ḥébél,* « cordage; » — *mallâḥ,* ναυτικός, κωπηλάτης, *nauta,* Ezech., xxvii, 9, 27, 29; Jon., i, 5, matelot; — *šâtim,* κωπηλάται, *remiges,* « rameurs, » Ezech., xxvii, 8; — *tofšê mâšôt,* κωπηλάται, *qui tenent remum,* ceux qui manient la rame, Ezech., xxvii, 29; — ναῦται, *nautæ,* les matelots, Act., xxvii, 27, 30. Il est encore parlé de ceux qui sont couchés sur le haut du mât, Prov., xxiii, 34, pour faire la manœuvre des voiles (fig. 414). Le marin de commerce est appelé *soḥêr, institor,* « marchand. » Prov., xxxi, 14; Is., xxiii, 2. Saint Jean nomme les marins trafiquants : ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται, *qui in mari operantur,* « ceux qui exploitent la mer, » et πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων, « quiconque navigue vers un lieu. » Apoc., xviii, 17. La Vulgate traduit cette dernière phrase : *omnis qui in lacum navigat,* « quiconque navigue vers un lac. » Il y



413. — Deux bateaux romains, la *Louve* et le *Lynx.* Bas-relief représentant le port Claudien. D'après Lanciani, *Ancient Rome,* in-8°, Londres, 1888, vis-à-vis la p. 248.

a évidemment une faute de copiste, qui a substitué *lacum*, « lac, » à *locum*, « lieu. » — Enfin il est question dans Ezéchiel, XXVII, 9, 27, de ceux qui réparent les fissures des navires, c'est-à-dire des calfats.

V. Expressions métaphoriques. — Elles sont rares, comme il faut s'y attendre dans les écrits d'un peuple



414. — Navire antique, figuré sur un tombeau de Pompéi. D'après Mazois, *Ruines de Pompéi*, Paris, 1804.

qui n'est pas navigateur. Isaïe, XXIII, 1, 14, invite les vaisseaux de Tharsis à pousser des cris, à la vue de la ruine de Tyr. Saint Jean exprime une pensée analogue. Apoc., XVIII, 19. Il dit aussi qu'au son de la seconde trompette, le tiers des navires périront, c'est-à-dire le tiers des hommes qui sont sur mer. Apoc., VIII, 9. Enfin Isaïe, XXXIII, 21, en parlant de Jérusalem restaurée, dit que le Seigneur lui tiendra lieu de fleuve, et que sur ce fleuve ne passeront ni navires à rames, ni grands vaisseaux, c'est-à-dire aucune flotte de guerre capable de troubler la paix.

H. Lesêtre.

NAXERA (Emmanuel de), jésuite espagnol, né à Tolède le 25 décembre 1604, mort à Madrid le 11 septembre 1680. Pendant qu'il professait l'Écriture Sainte au scolasticat de la Compagnie de Jésus à Alcala, il fit paraître à Lyon en 1647 un long commentaire du livre de Josué (in-f° de 794 p.), réimprimé à Anvers en 1650 et à Lyon en 1652. Quelques années plus tard, il expliquait pareillement *Les Juges*, en trois volumes de 594, 640 et 648 p., aussi publiés à Lyon, 1656-1664. L'auteur ne s'attache pas uniquement à donner le sens littéral du texte, il en tire d'abondantes conclusions morales qu'il destinait surtout aux prédicateurs. Son travail sur Josué se termine notamment par un appendice sur l'Arche, considérée comme figure de la Sainte Vierge. Naxera dans ces pages développe les louanges de Marie suivant l'esprit de ses diverses fêtes.

P. Bliard.

NAZARÉAT, vœu par lequel certains Israélites se consacraient au Seigneur, en s'obligeant à des abstinences déterminées. Celui qui avait fait ce vœu s'appelait *nâzîr* ou *nezir 'Ĕlôhîm*. Ce nom vient du verbe *nâzar* qui veut dire « séparer », puis « consacrer », et consécutivement « s'abstenir ». Le mot assyrien analogue, *nazâru*, signifie « maudire » et « ensorceler ». Les versions rendent *nâzîr* par εὐξάμενος, ηὐγμένος, « celui qui a fait vœu, » ἡγιασμένος, « consacré, » *consecratus*, *nazaræus*.

I. La loi du nazaréat. — Elle est formulée au chapitre VI du livre des Nombres. — 1° Le nazaréen doit s'abstenir de toute liqueur enivrante, de vin, de vinaigre, et de tout ce qui sert à les faire, raisins frais ou secs, et même de la peau et des pépins de raisins. Num., VI, 1-4. — 2° Il ne doit pas se couper les cheveux. Num., VI, 5. — 3° Il doit éviter toute souillure provenant du contact d'un mort, s'abstenir même d'approcher du cadavre de ses plus proches parents, père ou mère, frère ou sœur. Num., VI, 6-8. — 4° Si quelqu'un meurt subitement à ses côtés, le nazaréen est souillé par le fait même et tout le temps de sa consécration déjà écoulé ne compte pas. Il doit se purifier pendant sept jours, raser ses cheveux le premier et le septième jour; le huitième jour, offrir au sanctuaire deux tourterelles ou deux jeunes pigeons, que le prêtre sacrifie l'un en holocauste et l'autre en victime expiatoire; enfin renouveler son vœu de nazaréat et offrir un agneau d'un an en sacrifice pour le péché. Num., VI, 9-12. — 5° Le temps de son vœu terminé, le nazaréen se présente de nouveau au sanctuaire et fait offrir un agneau d'un an en holocauste, une brebis d'un an en sacrifice expiatoire, et un bélier en sacrifice d'action de grâces, avec les pains azimes, les gâteaux, l'huile et les libations qui accompagnent ordinairement les sacrifices. Puis le nazaréen rase ses cheveux et les fait consumer par le feu du sacrifice d'action de grâces; il reçoit dans ses mains la partie des offrandes qui doit revenir au prêtre; il peut même, si ses ressources le lui permettent, offrir encore davantage. Enfin il est libre et est autorisé à boire de nouveau du vin. Num., VI, 13-21. — 6° Il est à observer que les nazaréens sont assimilés au grand-prêtre, quant à la défense d'approcher du cadavre même des parents, Lev., XXI, 11, 12, et, en quelque manière, aux simples prêtres, quant à la défense de couper leurs cheveux. Lev., XXI, 5. La défense de boire du vin et des liqueurs enivrantes leur est commune avec le grand-prêtre et ses fils, au moins au temps où ceux-ci ont à exercer leurs fonctions. Lev., X, 8, 9.

II. Origines du nazaréat. — 1° Il paraît évident que Moïse n'a pas institué le nazaréat, mais qu'il n'a fait que consacrer une coutume qui existait avant lui. Il parle en effet du vœu du *nâzîr* comme d'une chose déjà familière aux Israélites. Il s'agit donc d'un rite remontant à l'époque patriarcale. — 2° S. Cyrille d'Alexandrie, *De adorat. in spir. et verit.*, 16, t. LXVIII, col. 931, regarde le nazaréat comme un emprunt fait aux usages religieux des Égyptiens. Son opinion a été adoptée par Spencer, *De legibus Hebræor. ritual.*, Cambridge, 1685, III, VI, 1; J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht*, Francfort-s.-M., 1775-1780, t. III, 145, etc. Chez les Égyptiens, on constate l'usage de sacrifier la chevelure en certains cas. Ainsi on rase la tête des enfants totalement ou en partie, et l'on consacre l'argent équivalent au poids des cheveux coupés à la nourriture des animaux sacrés. Cf. Hérodote, II, 65; Diodore de Sicile, I, 18, 83. Des coutumes analogues se retrouvent chez les Syriens, cf. Lucien, *De Dea syra*, 60, et chez les Sémites en général. Cf. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. 259. Par contre, dans certains actes religieux, les prêtres égyptiens avaient à se munir d'une barbe postiche. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 124. Les Égyptiens ne laissaient guère croître leurs cheveux et leur barbe que dans le deuil. Cf. Hérodote, II, 36. A raison de leur consécration, les prêtres égyptiens devaient aussi s'abstenir de vin, cf. Plutarque, *De Isid. et Osir.*, 6, et de certains aliments. Cf. Porphyre, *De abstin.*, IV, 7. — 3° Mais ces pratiques égyptiennes ne dépendaient nullement d'un vœu. Elles ne s'unissaient pas ensemble pour constituer un genre particulier de vie, perpétuel ou temporaire. Aussi, malgré certaines ressemblances de détail, est-il tout à fait improbable que le nazaréat hébreu ait fait de réels emprunts aux pratiques égyptiennes. Cf. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, Leipzig, 1838, t. II, p. 165; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839,

t. II, p. 439, 440. — 4e Il est donc à croire que le rite du nazaréat était déjà traditionnel dans la famille de Jacob et que son origine doit être cherchée dans les coutumes chaldéennes. Pour faciliter la pratique du nazaréat aux Israélites pauvres, leurs frères plus riches se faisaient un devoir de payer pour eux les frais nécessaires. Act., XXI, 24. Fr. Buhl, *La Société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 18, pense que l'abstention du vin était une sorte de protestation contre la vie chananéenne encore en vigueur au milieu des Israélites. Il est d'ailleurs en soi assez naturel que celui qui veut consacrer sa vie au Seigneur s'abstienne de vin et de toute liqueur fermentée, ces boissons ayant parfois pour effet de faire perdre à quelqu'un la possession de soi-même.

III. Signification des rites du nazaréat. — 1o Le nazaréat comporte deux actes distincts, l'un négatif, se séparer des autres hommes, Num., VI, 2, l'autre positif, se consacrer à Dieu, Num., VI, 8. Au premier correspond l'abstinence du vin et des liqueurs enivrantes, au second la croissance de la chevelure. La consécration qui résultait pour le nazaréen de ces deux actes l'assimilait aux prêtres et l'obligeait même aux règles de pureté imposées au grand-prêtre. — 2o L'abstinence du vin n'était pour lui, par comparaison avec l'obligation imposée au grand-prêtre, Lev., X, 10, qu'un moyen de mieux distinguer ce qui était pur et saint de ce qui ne l'était pas. — 3o La croissance de la chevelure marquait la plénitude de la vie, comme la croissance de la végétation dans la nature. Voilà pourquoi tout contact avec les morts, même les plus proches, était interdit au nazaréen, la mort étant la contradiction formelle de la vie. — 4o Des trois sacrifices offerts par le nazaréen à l'expiration de son vœu, le troisième était le plus important, par la nature de la victime et par la combustion de la chevelure consacrée à Dieu. Les portions de la victime était mises dans les mains du nazaréen, comme il se pratiquait dans les sacrifices offerts pour la consécration des prêtres. Exod., XXIX, 24. Tous ces rites accusaient l'assimilation du nazaréat et du sacerdoce, au point de vue de la consécration à Dieu. — 5o La Loi ne prévoit pas le manquement volontaire au vœu du nazaréat; le cas, sans doute, était regardé comme impossible, parce qu'on ne faisait le vœu qu'en connaissance de cause. Le manquement involontaire exigeait le sacrifice de deux oiseaux et d'un agneau, alors que, pour les impuretés ordinaires, on n'offrait qu'une brebis ou une chèvre, que les pauvres remplaçaient par deux oiseaux. Lev., V, 6-7. C'est qu'en effet la pureté imposée au nazaréen était plus parfaite que celle du simple Israélite. La souillure atteignant à la fois sa personne physique et morale, par conséquent sa chevelure consacrée et le temps écoulé de son vœu, il était de plus obligé de couper à nouveau sa chevelure et de recommencer le temps de son vœu. Toutes ces exigences indiquaient à quel degré devait se maintenir la pureté inséparable de la consécration à Dieu. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 430-436. — 6o Bien que le nazaréat ne comportât que des pratiques extérieures, la consécration à Dieu dont il était le signe entraînait nécessairement une vie plus religieuse que celle des autres Israélites. Aussi admet-on généralement que les nazaréens se livraient à un certain ascétisme qui les rendait plus parfaits, plus exemplaires et plus agréables à Dieu. Samuel, saint Jean-Baptiste, saint Jacques le Mineur, sont des hommes de haute vertu morale.

IV. La pratique juive. — 1o La Loi autorise les hommes et les femmes à faire le vœu de nazaréat, et elle suppose que ce vœu est temporaire. Num., VI, 2, 13. Par ordre de Dieu, Samson fut voué au nazaréat avant sa naissance, Jud., XIII, 5; Samuel fut également voué par sa mère. I Reg., I, 11. — 2o Au cours des âges, les Israélites interprétèrent les termes de la Loi pour en régler pratiquement l'exécution. Ces interprétations sont consignées dans le traité *Nazir* de la Mischna. On distinguait les nazaréens en perpétuels et en temporaires. Les nazaréens perpétuels étaient de deux sortes; les uns s'en tenaient aux prescriptions de la Loi, mais pouvaient couper leurs cheveux une fois l'an; les autres, à l'exemple de Samson, ne coupaient jamais leurs cheveux, mais n'offraient aucun sacrifice en cas de souillure. Cf. *Nazir*, I, 2. Les nazaréens temporaires faisaient le vœu de nazaréat pour un temps d'au moins trente jours. S'ils se vouaient pour une période plus longue, ils étaient obligés de s'en tenir scrupuleusement aux termes de leur promesse. Cf. *Nazir*, I, 3. — 3o Dix prescriptions s'imposaient au nazaréen : 1. laisser croître ses cheveux; 2. ne pas se raser; 3. ne boire ni vin, ni vinaigre, ni liqueur fermentée; 4. ne manger ni raisin frais, 5. ni raisins secs, 6. ni pépins, 7. ni peau de raisins; 8. ne pas entrer dans la maison d'un mort; 9. éviter la souillure des morts, même des six qui sont mentionnés Lev., XXI, 2, à l'exception du mort laissé sans sépulture, que le grand-prêtre lui-même était tenu d'inhumer, à défaut d'autre; 10. offrir les sacrifices prescrits, soit à la fin du vœu, soit dans le cas de souillure involontaire. Cf. *Nazir*, III, 3; S. Jérôme, *In Amos*, II, 12, t. XXV, col. 1010. On voit que l'usage atténuait, en certain cas, l'obligation de ne jamais couper ses cheveux. — 4e Les cheveux des nazaréens n'étaient définitivement coupés que dans le Temple. Une salle particulière, située dans le parvis des femmes, était destinée à cet usage. C'est là aussi que les nazaréens faisaient cuire leurs offrandes. Cette destination d'un lieu réservé dans le Temple aux préparatifs des nazaréens prouve que le nazaréat temporaire était assez fréquemment pratiqué. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 47. Si le nazaréen ne pouvait faire lui-même les dépenses nécessitées par ses sacrifices, il y était aidé par d'autres; ceux-ci accomplissaient même en cela un excellente œuvre de piété. Quand le nazaréen mourait avant la fin de la période qu'il avait vouée, son fils ou son héritier pouvait se faire couper les cheveux et offrir les sacrifices à sa place. Pour la purification de la souillure contractée involontairement au contact d'un mort, on se servait de la cendre de la vache rousse, comme dans les cas analogues. Voir Lustration, col. 423; cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 226-231; Reland, *Antiquitates sacræ*, p. 142-145; G. F. Meinhard, *De Nasiræis*, Iéna, 1676. — 5o C'est à tort qu'on a voulu voir dans les nazaréens des sortes de moines. Cf. Dessovius, *Vota monastica et Nasiræorum inter se collata*, Kiel, 1703; Less, *Progr. super lege mos. de nasiræatu, prima eademque antiquissima vitæ monasticæ improbatione*, Gœttingue, 1789. Rien n'autorise cette assimilation, les vœux des nazaréens ne portant que sur des pratiques extérieures. Ils n'en étaient pas moins obligés de se surveiller de très près et de se tenir quelque peu à l'écart de leurs semblables, puisque le contact même involontaire d'un mort réduisait à néant tout ce qu'ils avaient fait antérieurement pour l'accomplissement de leur vœu.

V. Les nazaréens célèbres. — L'histoire biblique et les annales juives mentionnent un certain nombre de personnages qui ont été liés par le vœu du nazaréat.

1o Samson fut voué par sa mère au nazaréat, sur l'ordre de l'ange qui annonça sa naissance. Les conditions de vie imposées à Samson sont nettement indiquées : ne boire ni vin ni boisson fermentée, ne rien manger de souillé, ne point couper sa chevelure. Les aliments souillés qui lui sont défendus ne sont pas seulement ceux qui ont ce caractère pour tout Israélite, mais encore les raisins et ce qui en vient. Il doit être nazaréen jusqu'à sa mort. Jud., XIII, 3-14. Il n'est pas question pour lui de s'abstenir du contact des morts.

Cette abstention eût d'ailleurs été inconciliable avec sa vocation, puisque Samson était précisément appelé à mettre à mort en grand nombre les ennemis de son peuple. Jud., XIV, 4. Quand Samson révéla à Dalila le secret de sa consécration à Dieu, dont sa longue chevelure était le signe, et que celle-ci eût été coupée par sa faute, cette infraction à la loi du nazaréat entraîna pour lui la suppression du secours divin et la perte de sa force extraordinaire. Jud., XVI, 17-20. Quand ensuite ses cheveux repoussèrent et que le repentir descendit dans son cœur, Samson retrouva sa force et l'assistance de Dieu. Jud., XVI, 22, 28. Josèphe, *Ant. jud.*, V, VIII, 11, ajoute au texte une remarque arbitraire et contraire à la réalité, quand il fait dire à Samson que sa force est en proportion de la longueur de sa chevelure.

2° Samuel fut également voué au nazaréat par sa mère, Anne, qui prit cette détermination de son propre mouvement. Elle stipula seulement que les cheveux de son fils ne seraient jamais coupés, et qu'il serait consacré au Seigneur. I Reg., I, 11, 22. Ces conditions supposaient le nazaréat complet.

3° Amos, II, 11, 12, dit que le Seigneur a suscité parmi les Israélites des jeunes hommes qui se sont voués au nazaréat, mais qu'on leur a fait boire du vin, au mépris de leur vœu solennel. — Les versions mentionnent encore les nazaréens dans trois passages de l'Ancien Testament. Dans la bénédiction de Jacob, il est dit de Joseph : « Que les bénédictions descendent sur la tête de celui qui est *nâzîr*, « prince, » entre ses frères. » Gen., XLIX, 26. Les Septante traduisent : « Sur la tête de Joseph, et sur la tête des frères dont il est le chef. » Il n'y a donc pas lieu d'admettre ici la traduction de la Vulgate : « Sur la tête de celui qui est nazaréen entre ses frères. » Rien en effet ne permet de supposer que Joseph ait fait le vœu du nazaréat. La même expression se trouve reproduite dans la bénédiction de Moïse. Deut., XXXIII, 16. Elle doit être interprétée comme dans la bénédiction de Jacob. Dans les Lamentations, IV, 7, il est aussi parlé des *nezîrîm* d'Israël. Les Septante traduisent par ναζιραῖοι et la Vulgate par *nazaræi*. Malgré l'autorité de ces deux versions, on s'accorde à reconnaître, d'après le contexte, qu'il s'agit dans ce passage de princes et non de nazaréens, le mot *nazîr* s'appliquant à l'un et à l'autre.

4° Quand Judas Machabée vit que Jérusalem était aux mains des gentils et que le culte sacré y avait cessé, il rassembla les Juifs fidèles à Maspha, et faisant comparaître les nazaréens qui avaient terminé leur temps, il dit : « Que ferons-nous d'eux? Où les conduire? » I Mach., III, 49, 50. C'est en effet au Temple, alors inabordable, que devaient se célébrer les sacrifices qui terminaient le nazaréat. — Plus tard, le roi Alexandre Jannée et Siméon ben Schétach donnèrent neuf cents têtes de bétail pour subvenir aux sacrifices de trois cents nazaréens. Cf. *Gem. Hier. Nazir*, 54, 2; *Midrasch Koheleth*, 107, 3. Le nazaréat ne cessait donc pas d'être en assez grand honneur parmi les pieux Israélites.

5° En annonçant la naissance de saint Jean-Baptiste, l'ange Gabriel dit qu'il ne devra boire ni vin, ni liqueur enivrante et qu'il sera rempli de l'Esprit-Saint. Luc., I, 14, 15. Il n'est point parlé de la chevelure à laisser pousser, et quelques auteurs en concluent qu'il ne peut être question ici de nazaréat. Mais l'ange n'était pas tenu de faire une énumération complète. Il omet ce qui regarde la chevelure, de même que la mère de Samuel a omis ce qui concernait le vin et les liqueurs fermentées. Les omissions se suppléent d'elles-mêmes. Saint Jean-Baptiste a été nazaréen dans le sens le plus éminent par sa sanctification surnaturelle et sa vie mortifiée. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 49.

6° Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 1, raconte qu'Hérode Agrippa, arrivant à Jérusalem avec le titre de roi, fit offrir de nombreuses victimes et couper les cheveux d'un grand nombre de nazaréens, ce qui doit s'entendre probablement en ce sens qu'il fournit ce qui était nécessaire pour que ces nazaréens pussent offrir leur sacrifice final. Il raconte ailleurs, *Bell. jud.*, II, XV, 1, que Bérénice, sœur du roi Agrippa, vint à Jérusalem, sous le procurateur Florus, pour accomplir un vœu de nazaréat. Il remarque à cette occasion qu'on se vouait au nazaréat pour trente jours, pendant lesquels on priait dans l'espérance d'obtenir la guérison d'une maladie ou la délivrance d'un péril. Enfin, la Mischna, *Nazir*, III, 6, dit que la reine Hélène d'Adiabène fit vœu de nazaréat pour sept ans, si son fils revenait heureux de la guerre. Cette condition ayant été remplie, la reine Hélène commença son nazaréat, sur la fin duquel une souillure annula ce qu'elle avait fait; elle recommença, et subit le même accident sur la fin de la seconde période; elle dut recommencer encore, de sorte que son nazaréat dura en tout vingt et un ans.

7° A la fin de sa troisième mission, saint Paul se trouvant en Grèce et tenant à se rendre à Jérusalem, fit un vœu de nazaréat, et, avant de s'embarquer à Cenchrées, coupa ses cheveux. Act., XVIII, 18. Régulièrement, les cheveux du nazaréen devaient être coupés dans le Temple. Mais il est probable que, quand le vœu avait été fait à l'étranger, on pouvait se couper les cheveux là où l'on se trouvait à l'expiration du vœu, à charge de les porter à Jérusalem et d'y accomplir les rites prescrits. Saint Paul, qui se savait si jalousement surveillé par les Juifs, n'aurait pas voulu se permettre la moindre infraction aux usages reçus en pareille matière. Il avait fait ce vœu soit par reconnaissance pour la protection divine qui l'avait préservé de tant de dangers, soit aussi afin de rendre irrévocable son départ pour Jérusalem. Cf. Fouard, *Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 268; Knabenbauer, *Actus Apost.*, Paris, 1899, p. 317, 318. Saint Luc appelle le vœu de saint Paul εὐχήν. Philon, *De victimis*, édit., Mangey, t. II, p. 249, désigne le nazaréat sous le nom de ἡ εὐχὴ μεγάλη, « le grand vœu. »

8° Saint Jacques le Mineur, d'après Hégésippe, se serait astreint à toute la rigueur de la discipline des nazaréens. Cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197. C'est ce qui expliquerait la vénération que les Juifs eux-mêmes avaient pour lui et la facilité qui lui était laissée de pénétrer dans le Temple. Un Réchabite intervint en sa faveur au moment du martyre. Voir JACQUES (SAINT) LE MINEUR, t. III, col. 1086, 1087. Les Réchabites s'abstenaient de vin, comme les nazaréens. Mais là s'arrêtait la ressemblance entre les uns et les autres. D'ailleurs les Réchabites pratiquaient cette abstinence en la rattachant, non pas à la loi mosaïque, mais à l'ordre de leur ancêtre Jonadab. Jer., XXXV, 6. Voir RÉCHABITES.

H. LESÈTRE.

1. NAZARÉEN (hébreu : *nâzîr*, « séparé, consacré; » Septante : εὐξάμενος, ἡγνισμένος dans les Nombres, VI, 2 sq., Ναζίρ [Ναζιραῖος, Ναζηραῖος, Ναζειραῖος, dans divers manuscrits], dans les Juges, XIII, 5, 7; XVI, 17; et dans I Mach., III, 49; ἡγιασμένος, dans Amos, II, 11, 12; Vulgate : *Nazaræus*), 1° celui qui était consacré à Dieu par le vœu du nazaréat. Voir NAZARÉAT. — 2° Le mot hébreu *nâzîr* a aussi le sens de « prince », dans Gen., XLIX, 26, et Deut., XXXIII, 16, où il est dit de Joseph, « prince de ses frères, » et dans les Lamentations, IV, 7, où il est dit des princes de Juda. Dans ces trois passages, la Vulgate a traduit *nâzîr* par *Nazaræus*. — 3° Dans saint Matthieu, II, 23, nous lisons : « [Joseph] vint habiter une ville nommée Nazareth, afin que s'accomplît ce qu'avaient dit les prophètes : Il sera appelé Nazaréen (grec : Ναζωραῖος; Vulgate : *Nazaræus*). » Certains commentateurs pensent, sans exclure la signification « habitant de Nazareth », que « Nazaréen » signifie ainsi ici « consacré à Dieu » par le nazaréat, mais cette explica-

tion est difficile à défendre. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in Matthæum*, 1882, t. I, p. 113.

2. **NAZARÉEN** (grec : Ναζαρηνός et Ναζωραῖος; Vulgate : *Nazarenus*), 1° habitant de la ville de Nazareth. Dans le *textus receptus* grec, Nazaréen est écrit Ναζαρηνός dans Marc., I, 24; XIV, 67; XVI, 6; Luc., IV, 34; Ναζαραῖος dans Marc., X, 47; Ναζωραῖος, dans Matth., II, 23; Luc., XVIII, 37; XXIV, 19; Joa., XVIII, 5; XIX, 19; Act., II, 22; III, 6; IV, 10; VI, 14; XXII, 8; XXVI, 9. L'orthographe varie, du reste, dans les divers manuscrits de ces passages. Le titre de la croix, à l'église de Sainte-Croix de Jérusalem à Rome, porte : NAZAPENOYΣ avec les lettres écrites au rebours. Voir Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques*, 2e édit., p. 185, fig. 7. Ce mot n'est employé comme nom ethnique que pour déterminer le nom de Jésus, et marquer qu'il habitait Nazareth, dans les passages cités. Voir NAZARETH. — 2° En un seul endroit, Act., XXIV, 5, le nom de « Nazaréens » est donné par les Juifs aux sectateurs de Jésus-Christ, Ναζωραῖοι, et il leur fut attribué plus d'une fois dans la suite (Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 8, t. II, col. 372), en particulier par les Juifs. Une secte apparentée aux Ébionites et composée de chrétiens convertis du judaïsme qui voulaient conserver la pratique de la loi mosaïque reçut aussi le nom de Nazaréens. Ils faisaient usage de l'Évangile de saint Matthieu, en araméen, τὸ καθ' Ἑβραίους Εὐαγγέλιον. *Evangelium juxta Hebræos*. Voir sur cet Évangile, MATTHIEU (ÉVANGILE DE SAINT), col. 881-882. Cf. Wirthmüller, *Die Nazoräer*, Ratisbonne, 1864.

NAZARETH (Ναζαρά, Ναζαρέτ, Ναζαρέθ, Ναζαράτ, Ναζαράθ), petite ville de Galilée, où s'accomplit le mystère de l'Incarnation, où Notre-Seigneur passa son enfance et sa jeunesse jusqu'aux débuts de sa vie publique. Matth., II, 23; IV, 13; XXI, 11; Marc., I, 9; Luc., I, 26; II, 4, 39, 51; IV, 16; Joa., I, 45, 46; Act., X, 38.

I. NOM. — Le nom de Nazareth ne se trouve ni dans l'Ancien Testament, ni dans Josèphe. Il offre, dans les manuscrits du Nouveau Testament, une certaine variété d'orthographe, et son étymologie est douteuse. Nos meilleures éditions critiques même ne sont pas d'accord. Ainsi C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. 8a, Leipzig, 1869, t. I, sur les douze passages où le mot est cité, emploie trois fois seulement Ναζαρέτ, Marc., I, 9, et Joa., I, 45, 46, tandis que Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek* Londres, 1898, t. I, l'emploient huit fois, Matth., II, 23;, Marc., I, 9; Luc., I, 26; II, 4, 39, 51; Joa., I, 45, 46. Tischendorf a sept fois Ναζαρέθ, Matth., II,23; XXI, 11; Luc., I, 26; II, 4, 39, 51; Act., X, 38; Westcott et Hort deux fois, Matth., XXI, 11; Act., X, 38. Mais, quelle que soit la lettre finale, la terminaison ρέτ, ρέθ est appuyée par les meilleurs témoins. La forme Ναζαράτ, Ναζαράθ se rencontre principalement dans le *Codex Alexandrinus* (A) et dans un manuscrit du IXe siècle, le *Codex Sangallensis* (Δ). On trouve enfin Ναζαρά en deux endroits, Matth., IV, 13; Luc., IV, 16. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1867, t. I, p. 319, t. II, p. 421, a essayé de montrer que cette dernière était la forme originale. Hengstenberg, *Christologie des alten Testaments*, Berlin, 1854, t. II, p. 124, prétend que le nom était proprement et primitivement נֵצֶר, *Nêṣér*, auquel on ajouta en araméen la terminaison féminine א, *a*, et, à l'état emphatique, ת, *t*. Il fait appel pour cela au témoignage des anciens Juifs, pour qui נוצרי, *Nôṣeri*, est « celui qui est né dans la ville de *Nêṣér* en Galilée, à trois jours de chemin de Jérusalem ». Dans le Talmud, le Christ est appelé בן נצר, *ben Nêṣér*, ou הנוצרי, *han-Nôṣeri*, « le Nazaréen. » Cf. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, p. 1383. Les chrétiens étaient également appelés הנוצרים, *han-Nôṣerîm*, « les Nazaréens. » Du temps d'Eusèbe, *H. E.*, I, 7, t. XX, col. 97, et de saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 143, le nom de la ville était *Nazara*. C'est de cette forme en tout cas que dérivent les adjectifs Ναζαρηνός, employé Marc., I, 24; X, 47, etc., et Luc., IV, 34; XXIV, 19, et Ναζωραῖος, employé Matth., II, 23; XXVI, 71; Luc, XVIII, 37; Joa., XVIII, 5, 7; XIX, 19, et Act., II, 22; III, 6; IV, 10, etc. On ne trouve nulle part Ναζαρεταῖος. On peut objecter sans doute que le צ, *tsadé*, est ordinairement rendu en grec par σ, et que le ζ représente plutôt le ז, *zaïn* hébreu. Mais il est des exemples de noms dans lesquels les Septante ont traduit le *tsadé* par ζ; ainsi : עוץ, *'Ûṣ*, Οὔζ, Gen., X, 23; XXII, 21; צער, *Sô'ar*, Ζόγορα. Gen., XIII, 10. Ce qui confirme la racine נצר, *Nêṣér*, c'est le nom actuel de la ville, الناصرة, *En-Nâṣirah*, dans lequel le *ṣâd* arabe correspond au *tsadé* hébreu. Le mot *nêṣer* signifie « rejeton »; la Vulgate l'a traduit par *flos*, « fleur, » dans ce passage d'Isaïe, XI, 1, qui s'applique au Messie :

> Un rameau sortira de la tige de Jessé,
> Un *rejeton* poussera de ses racines.

C'est à ce passage que, suivant un grand nombre de commentateurs, saint Matthieu, II, 23, ferait allusion en rappelant le nom prophétique de Ναζωραῖος, « Nazaréen, » qui devait être celui du Sauveur. Le latin *Nazaræus* et le français *Nazaréen*, traduisant également l'hébreu נזיר, « séparé, consacré » à Dieu, qui désigne certains ascètes de l'Ancien Testament, ont apporté ici un peu de confusion. Voir NAZARÉEN 1, col. 1520. Quoi qu'il en soit, saint Jérôme, *Onomastica sacra*, p. 62, assignant au mot *Nazareth* l'origine que nous venons de mentionner, lui donne le sens de « fleur, rejeton », et sainte Paule et sa fille Eustochie, écrivant à Marcella, lui disaient : « Nous irons à Nazareth, et, suivant l'interprétation de son nom, nous verrons *la fleur de la Galilée*. » Cf. T. Tobler, *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ*, Genève, 1877, t. I, p. 46. Mais le verbe *nâṣar* a une autre signification, celle de « garder, protéger », et elle est adoptée par certains auteurs. Ainsi Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, t. I, p. 319, et t. II, p. 421, préfère la forme נצרה, *Nôṣerâh*, « celle qui garde, qui veille. » Delitzsch, dans la *Zeitschrift für lutheranische Theologie*, 1876, p. 401, est pour נצרת, *Neṣérét*, qui a le même sens. Enfin Ewald, dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1867, p. 1602, propose נצרת, *Niṣôrét*, « tour de garde. » A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 189-190, croit retrouver le nom de Nazareth dans celui de צריה, *Ṣeriyéh*, que le Talmud accole à celui de *Bêt Léhem* de Galilée pour dire : « Beth-Lehem près de Nazareth ou dans le district de Nazareth. » *Ṣeriyéh* serait mis pour *Naṣeriyéh*, le *nun* initial ayant pu être omis par un copiste. Malgré tout ce que ces conjectures ont de fragile, Nazareth, nous allons le voir, n'en mérite pas moins, par son gracieux aspect, le nom de « fleur de Galilée » et les collines qui l'entourent semblent former autour d'elle une couronne protectrice.

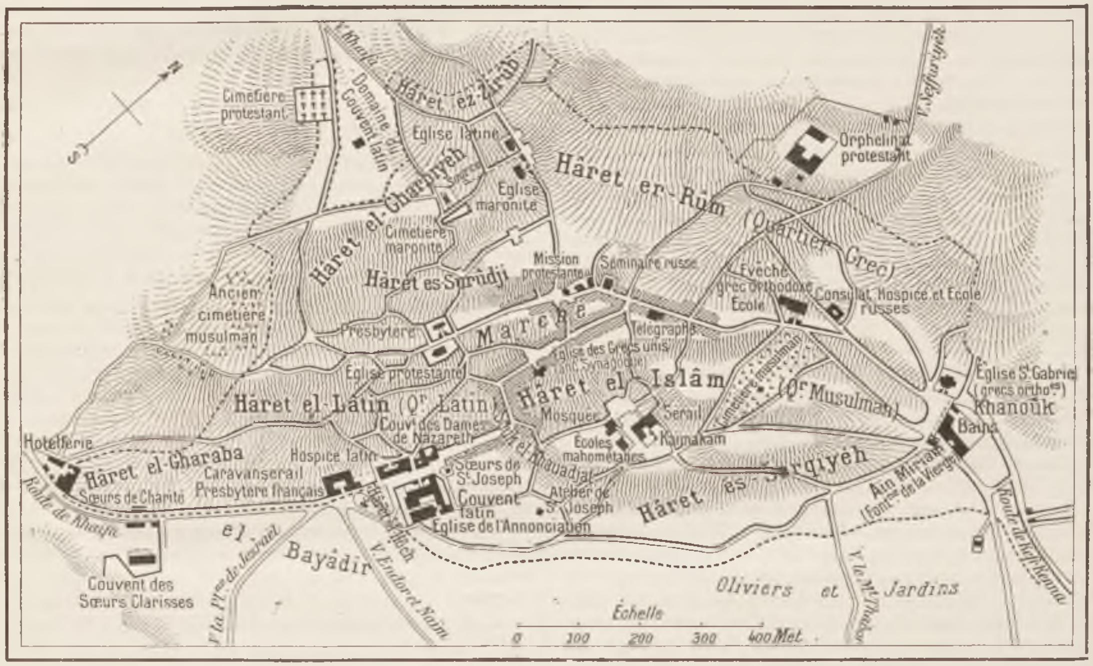
II. SITUATION ET DESCRIPTION. — Nazareth est située sur les derniers contreforts des monts de Galilée, qui, descendant du Liban, viennent fermer au nord la grande plaine d'Esdrelon. Une route carrossable la relie à *Khaïfa* à l'ouest et à *Kefr Kenna* au nord-est; des chemins la rattachent à *Seffuriyéh* au nord, à *Endor* et *Naïn* au sud-est, à la plaine de Jezraël au sud. Voir le plan (fig. 415).

1° *Aspect général.* — Nazareth occupe le côté sud-ouest d'un vaste cirque, qui ressemble à un golfe paisible dont une nappe de verdure remplacerait les eaux disparues. Les collines crétacées qui l'environnent

forment, de leurs croupes arrondies, comme les bords gracieusement contournés de l'immense coquille sur les parois de laquelle elle repose. Quelques-unes de ces hauteurs, élevées en moyenne de quatre à cinq cents mètres au-dessus de la mer, sont dénudées, mais, sur les autres, des fleurs mêlées à des plantes aromatiques percent les broussailles de leurs brillantes couleurs. Sur le versant de la montagne, dont le sommet domine la ville, les maisons, presque toutes bâties en pierre de taille, s'étagent en détachant leur blancheur sur le vert tendre des oliviers et les sombres haies de cactus (fig. 416). Des terrasses soutenues par des murs permettent de cultiver différents arbres, entre autres de magnifiques figuiers et quelques dattiers. Au printemps, comme l'ont remarqué tous les voyageurs, et en parti-

mouvement commercial qui donnait tant de vie aux bords du lac de Tibériade.

2° *Population et quartiers.* — La population actuelle de Nazareth est d'environ 7 500 habitants, dont près de 2 000 musulmans, et le reste composé de grecs orthodoxes, de grecs-unis, de latins, de maronites et de protestants. La plupart se livrent à l'agriculture, au jardinage, ou à différentes industries, en particulier à la fabrication de couteaux et au commerce du coton et des grains. Les charpentiers y sont assez nombreux (fig. 417) et travaillent toujours dans un atelier distinct de la maison où demeure leur famille. Cet atelier est toujours au rez-de-chaussée et n'a pas d'appartement destiné à être habité. L'amour du travail amène chez les habitants de Nazareth une aisance relative, mais leur



415. — Plan de la ville de Nazareth. D'après Bædeker.

culier un savant naturaliste, M. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLI, p. 54, cette partie de la Galilée est un parterre non interrompu, formé surtout par des myriades d'anémones, de tulipes, d'iris, de scabieuses et de renoncules écarlates (*Ranunculus asiaticus*), qui remplacent là les bleuets et les coquelicots de nos blés. Au nord de la ville, la plus haute colline, le *Nébi Sa'in* (485 mètres d'altitude), offre, de son sommet, un splendide panorama (voir la carte de la Galilée, t. III, col. 88) : en tournant les regards de l'est vers le sud et l'ouest, on aperçoit successivement le dôme arrondi du Thabor, le petit Hermon ou *Djébel Dahy,* les hauteurs du Gelboé, les montagnes de Samarie et la croupe allongée du Carmel, dont la pointe nord-ouest tombe dans les flots de la Méditerranée. Vers le nord s'étend la belle plaine de *Battauf,* dont les eaux alimentent le Cison; puis plus loin, vers le nord-est, une série de dômes étagés est dominée par la blanche et majestueuse tête du Grand Hermon. Le caractère particulier de Nazareth est celui d'une charmante et silencieuse retraite, bien faite pour abriter la vie cachée de l'Homme-Dieu. Elle est, en effet, séparée par sa barrière de collines et de la grande route qui passait par la plaine d'Esdrelon et du

réputation de turbulents et chicaneurs n'a, paraît-il, guère changé depuis le temps de Notre-Seigneur. Leur costume, un peu différent de celui des paysans de la Judée, est assez remarquable par le cordon de poil de chameau et le voile blanc qui constitue la coiffure. Les femmes, en habits de fête, portent une jaquette brodée de diverses couleurs et se parent le front et la poitrine de pièces de monnaie. Matin et soir, les Nazaréennes, dont un auteur ancien attribuait la beauté à un don de la Vierge Marie, viennent en longues files remplir leurs grandes urnes à forme antique à la source de la ville, qui porte encore le nom de *'Aïn Miriam,* « la Fontaine de Marie, » ou « Fontaine de la Vierge » (fig. 418). Rien de plus gracieux que l'attitude de ces canéphores ambulantes, qui rappellent la mère du Sauveur venant là même faire la provision du pauvre ménage. Un pan de leur écharpe enroulé forme une couronne sur laquelle l'amphore est posée en équilibre, légèrement inclinée sur le côté. La main droite saisit une des anses, tandis que le poing gauche s'appuie sur la hanche, pour faire contrepoids.

La ville est divisée en plusieurs quartiers : *hâret el-gharbiyéh,* « quartier occidental, » habité par des grecs-unis, des latins et des musulmans; au-dessous,



416. — Panorama de Nazareth D'après une photographie.

hârêt el-gharaba; hâret el-lâtin, « quartier latin, » au sud-ouest : latins et maronites; plus haut, *hâret es-surûdji :* maronites, grecs-unis, latins et musulmans; au centre, *hâret el-islâm,* « quartier musulman, » habité exclusivement par des musulmans; à l'est, *hâret eš-šarqiyéh,* « quartier oriental : » musulmans; au nord, *hâret er-rûm,* « quartier grec : » grecs catholiques, orthodoxes, russes, protestants, musulmans. Chacune de ces différentes confessions a ses édifices ou établissements religieux, églises, couvents, écoles, orphelinats, hospices. Si la ville, à l'extérieur, présente un assez bel aspect avec ses maisons blanches séparées par de petits jardins, elle est moins attrayante à l'intérieur. Ses rues, tracées sans aucun ordre sur des pentes abruptes, sont raides et glissantes; pavées, elles ont au milieu un caniveau qui, au moment des pluies, roule des torrents d'eau. Un certain nombre de maisons sont adossées à la montagne, contre le roc calcaire, et dans ce roc qui est assez tendre, il y a parfois, au fond de la maison, une grotte soit naturelle, soit creusée ou agrandie artificiellement. On habite même de simples grottes (fig. 419). Sur Nazareth actuelle, au point de vue des confessions religieuses et de leurs dépendances, du commerce et de l'industrie, cf. G. Schumacher, *Das jetzige Nazareth,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIII, 1890, p. 235-245, avec un plan, pl. 4, p. 204.



417. — Charpentiers nazaréens. D'après une photographie de M. L. Heidet.

III. Monuments et souvenirs. — C'est à Nazareth que l'ange Gabriel fut envoyé pour annoncer à Marie qu'elle serait mère de Dieu; c'est dans cette humble bourgade que le Sauveur passa les trente premières années de sa vie. Il n'est donc pas étonnant que la tradition ait cherché à localiser les faits qui se rattachent au mystère de l'Incarnation ou certains souvenirs évangéliques. La demeure de la Sainte Vierge devait se composer, comme la plupart des maisons adossées à la montagne, d'une partie creusée dans le roc, et d'une autre bâtie en maçonnerie. Cette dernière, suivant l'enseignement traditionnel, a été transportée à Lorette. Il ne reste donc plus ici, comme objet de la vénération chrétienne, que la grotte qui y était attenante. C'est le lieu le plus important que nous ayons à étudier, avec l'église qui le recouvre.

1° *Sanctuaire de l'Annonciation. — A) État actuel.* — L'Église de l'Annonciation (fig. 420) se trouve au sud et au bas de la ville, sur les premières pentes de la montagne. Dans la forme qu'elle présente aujourd'hui, elle ne remonte pas au delà du XVIIe siècle; elle a même subi des remaniements considérables dans la première partie du XVIIIe siècle, et n'offre rien de remarquable dans son architecture. Tournée du sud au nord, elle est partagée en trois nefs par de puissants piliers. L'intérieur est long de 21 mètres sur 15 de large. On monte par deux escaliers de marbre, disposés à droite et à gauche, au maître-autel et au chœur, qui occupent une partie de la nef centrale et s'élèvent au-dessus de la crypte. L'entrée de celle-ci est située entre les deux rampes, et on y descend par un bel escalier de marbre de dix-sept degrés (fig. 421). Avant de franchir les deux derniers, on rencontre une sorte de vestibule appelé la *Chapelle de l'Ange :* c'est un rectangle de huit mètres de long sur $2^{m}70$ de large, ayant à droite un autel dédié à sainte Anne et à saint Joachim, et à gauche, celui de l'archange Gabriel. Chacun de ces autels est orné d'une colonne monolithe en granit, provenant de la basilique primitive. Entre les deux, une arcade ogivale, appuyée sur deux colonnes torses en marbre, donne accès dans le sanctuaire proprement dit de l'Annonciation, où conduisent les deux dernières marches. Dans le principe, cette chapelle était plus grande que celle de l'Ange, mais elle est maintenant divisée en deux par un mur de refend. Entièrement creusée dans le roc, elle a été revêtue de marbre, à l'exception de la voûte. Dans la première partie se trouve la chapelle de l'Annonciation, en marbre blanc élégamment sculpté et décoré de quatre colonnes en marbre gris-vert; sous la

table et dans la paroi du fond sont gravés ces mots : HIC VERBUM CARO FACTUM EST. A gauche de l'entrée sont deux colonnes de granit rouge, l'une brisée dans le bas et suspendue à la voûte, l'autre tout auprès, à moitié engagée dans la maçonnerie d'un pilier. On les appelle quelquefois, la première, colonne de la Vierge, et la seconde, colonne de l'Ange, parce qu'elles représenteraient, d'après certaines croyances, la place respective de l'Ange et de la Vierge au moment de l'Annonciation. A l'extrémité orientale de l'autel, une porte à laquelle on monte par deux degrés conduit à un second sanctuaire, voûté en forme d'abside et qui, primitivement, ne faisait qu'un avec le précédent. Un autel adossé à celui de l'Annonciation est dédié à saint Joseph fuyant en Égypte. Du fond de cette chapelle, un petit escalier conduit, à travers le rocher et le blocage d'un ancien mur, à une petite grotte obscure, qui est une ancienne citerne et qu'on appelle faussement la *Cuisine de la Sainte Vierge*.

B) État ancien. — Les fouilles pratiquées par les Pères Franciscains nous permettent de reconstituer l'antique disposition du sanctuaire (fig. 422). L'ancienne basilique était beaucoup plus grande que l'église actuelle et était orientée de l'est à l'ouest. Des restes des vieux murs sont encore visibles du côté du couvent, dans la cour duquel gisent plusieurs colonnes monolithes de granit gris et divers fragments sculptés. La porte actuelle de cette cour, qui conduit vers la rue, garde encore le large seuil et les bases des deux piés droits de la porte de l'ancienne basilique. La grotte de l'Annonciation se trouvait dans le bas-côté septentrional; mais, comme on le voit, elle avait été taillée, transformée de manière à revêtir l'apparence d'une petite église, avec trois absidioles : celle de l'orient a conservé sur ses parois des traces de mosaïque; c'est là, en effet, qu'était jadis l'autel, comme nous l'apprennent les anciens pèlerins. Au sud, appuyée contre le rocher de la grotte, était la maison de la Sainte Vierge, couvrant, dépassant même en longueur l'espace occupé aujourd'hui par la chapelle de l'Ange, et débordant sur l'escalier actuel. Elle avait ses entrées extérieures à l'ouest, où a été retrouvé un escalier ancien, et à l'est. Elle communiquait avec la grotte par une porte septentrionale, transformée dans les travaux postérieurs, mais découverte par le Fr. Benoît Vlaminck derrière l'autel moderne de l'Ange (*a*). Au sud-ouest de la grotte, le même religieux a mis à jour une chambre ornée de mosaïques byzantines (*b*) avec l'inscription : Κωνωνος διακ[ονου] Ιεροσολυμων; elle contenait encore des débris de la sépulture que les anciens pèlerins vénéraient comme celle de saint Joseph, mais détruite dans les dévastations successives du sanctuaire. Derrière l'abside orientale, il a découvert un gros pilier (*c*) qui devait supporter une colonne de l'église supérieure. De même, les deux colonnes dites maintenant de la Vierge et de l'Ange devaient servir d'appui à celle de la travée suivante. Cf. *Revue biblique*, 1901, p. 489-490, Compte-rendu du résultat des fouilles exécutées par le Fr. Benoît Vlaminck au sanctuaire de Nazareth.



418. — La fontaine de la Vierge. D'après une photographie.

Ces détails sont confirmés par la tradition, que nous pouvons suivre pendant un bon nombre de siècles. Voici ce qu'écrivait, vers le commencement du XVIIe siècle, F. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, Anvers, 1626, t. II, p. 825 : « Il y a la grotte [de l'Annonciation] creusée dans la roche, soit par la nature, soit aussi par un travail humain qui l'a achevée. Elle est soutenue au nord, au midi et à l'ouest par de très vieux murs. A l'est, est le grand autel dédié à l'Annonciation de la sainte Vierge Marie. Le reste a été bâti depuis qu'on a recouvré ce saint lieu... Au midi on a placé une autre chapelle plus élevée, plus longue et mieux travaillée,

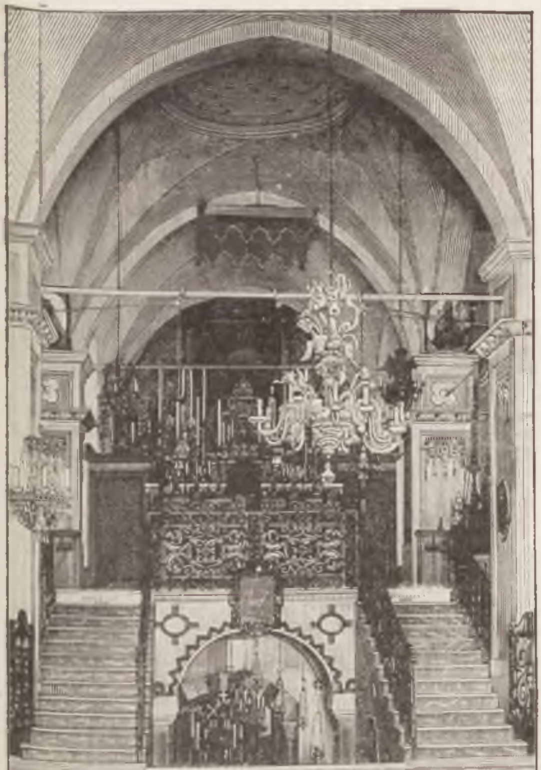
qu'on appelle maintenant la *Chapelle de l'Ange.* Jadis, quand j'ai visité ce saint lieu pour la première fois, l'entrée de cette chapelle était à l'est. Mais on a bouché la porte d'alors, et on en a fait une autre par laquelle on entre en descendant six marches, car la chapelle est presque souterraine. » A propos de l'église qui avait été construite au-dessus, le même auteur ajoute : « Cette église tomba presque tout entière, et fut détruite, excepté le mur du nord qui tenait au palais épiscopal aujourd'hui restauré, et où demeurent les Frères de saint François. En nettoyant ces saints lieux on a enlevé beaucoup de terre, et on y a trouvé beaucoup de morceaux de marbre travaillé, des chapiteaux, des socles et des fragments de colonnes. Ces traces du passé et les restes du mur subsistant ont permis de conclure que l'ancienne église était orientée de l'ouest à l'est, et avait deux rangées de colonnes. La sainte grotte et la chapelle de l'Annonciation étaient à gauche en entrant dans l'église, c'est-à-dire dans la nef du nord, et on y descendait par six marches. » Quelques années plus tard, en 1634, un autre franciscain, le P. Roger, *La Terre-Sainte*, Paris, 1664, p. 56-64, signalait également et marquait sur son plan, p. 59, un autel dédié à la Sainte Vierge dans la partie orientale de la grotte. Un autre autel se trouvait au fond, consacré à saint Joseph. Il en est de même pour Doubdan, *Le voyage de la Terre-Sainte,* Paris, 1666, plan, p. 50. Mais celui-ci, à la place de l'autel de saint Joseph, met l'escalier intérieur qui monte au couvent des Franciscains, et qui sans doute était fait depuis peu.

Au XVIe siècle, en 1533, un pèlerin normand ou manceau, Greflin Affagart, *Relation de Terre-Sainte,* édit. J. Chavanon, Paris, 1902, p. 232, décrit ainsi l'état dans lequel se trouvait le lieu de l'Annonciation : « Sur ceste prédicte chambrette (la chambre de la sainte Vierge) avoyt esté édiffié le temps passé par les chrestiens une grande solennelle église cathédralle et archiépiscopalle. Mays après l'expulsion des chrestiens de la Terre Saincte, par succession de temps, elle est ruynée et les ruynes sont tombées sur la prédicte chambre, laquelle estoyt en forme de chappelle au meillieu de l'Église, et ont faict comme une petite monticolle : la dicte chambre estoyt voultée et faicte de bonne pierre, et est toujours demeurée en son entier, dessoubz la terre et ruynes de l'Église, mays l'on y a faict un pertuys dedans terre pour trouver l'huys, par lequel nous descendismes avecque la lumière, et là sont encore troys autiers pour dire messe. » Au XVe siècle, en 1487, Nicole le Huen (d'après Bernhard de Breidenbach), *Le grant voyage de Hierusalem,* Paris, 1517, f. XXX, signale aussi trois autels dans la chapelle. De même au XIVe, 1321, Marino Sanuto, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos,* Hanau, 1611, t. II, p. 253; au XIIIe, 1285, Burchard du Mont Sion, *Descriptio Terræ sanctæ,* Magdebourg, 1587, f. 23. C'est en 1263 que l'église de l'Annonciation avait été complètement détruite par le sultan Bibars, comme il résulte d'une lettre d'Urbain IV à saint Louis. O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici,* Rome, 1648, t. XIV, anno 1263, § VII. Quel était l'état de ce saint lieu au siècle précédent? L'higoumène russe Daniel, 1106-1107, nous le dit : « Une grande et haute église à trois autels s'élève au milieu du bourg [de Nazareth]; en y entrant, on voit à gauche, devant un petit autel, une grotte petite, mais profonde, qui a deux petites portes, l'une à l'orient, et l'autre à l'occident, par lesquelles on descend dans la grotte; et, pénétrant par la porte occidentale, on a à droite une cellule, dont l'entrée est exiguë et dans laquelle la Sainte Vierge vivait avec le Christ... En pénétrant dans cette même grotte par la porte occidentale, on a à gauche le *Tombeau*



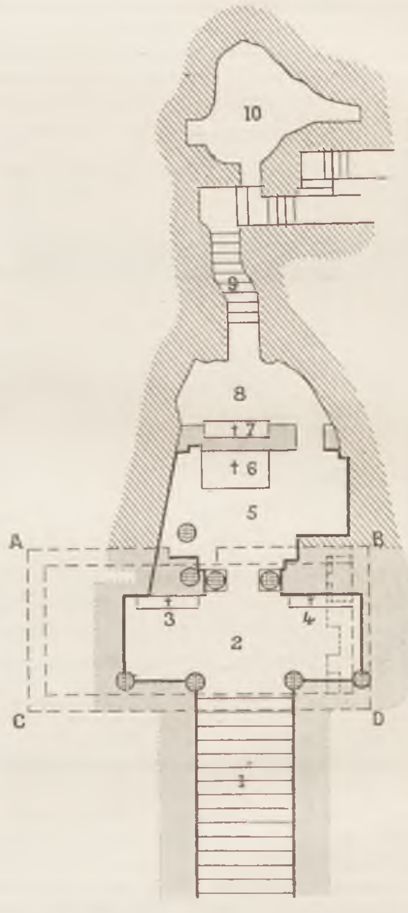
419. — Grotte servant d'habitation. D'après une photographie de M. Heidet.

de saint Joseph, le fiancé de Marie, qui y fut enterré par les mains très pures du Christ... Au-dessus de cette grotte est érigée une église consacrée à l'Annonciation. Ce saint lieu avait été dévasté auparavant, et ce sont les Francs qui ont renouvelé la bâtisse avec le plus grand soin. » Cf. *Itinéraires russes en Orient,* Genève, 1889, p. 70, 71. Ce témoignage concorde avec celui de Soewulf (1103), *Peregrinatio ad Hierosolymam,* dans les *Mémoires de la Société de géographie,* t. IV, p. 850 : « La ville de Nazareth a été complètement dévastée et



420. — Le sanctuaire de l'Annonciation. D'après une photographie.

ruinée par les Sarrasins. Mais cependant un très beau monastère indique le lieu de l'Annonciation. » A mesure qu'on avance dans les siècles antérieurs, les détails deviennent moins précis. L'église de l'Annonciation est néanmoins mentionnée, au VIII[e] siècle, par S. Willibald, *Hodœporicon,* dans les *Itinera Hierosolymitana* de T. Tobler et A. Molinier, Genève, 1880, t. I, p. 260; au VII[e], par Arculfe, *Relatio de Locis sanctis,* dans le même recueil, t. I, p. 184; au VI[e], par le pseudo-Antonin, *ibid.*, p. 93. Dans un petit traité intitulé : *Liber nominum locorum ex Actis,* qu'on trouve parmi les œuvres de saint Jérôme, t. XXIII, col. 1302, on lit au mot *Nazareth* qu'il y avait alors dans ce bourg deux églises, l'une à l'endroit où l'ange était entré pour annoncer à Marie le mystère de l'Incarnation, l'autre sur le lieu où Notre-Seigneur avait été élevé. Mais cet ouvrage est regardé comme apocryphe. L'origine constantinienne de la basilique n'a pas de preuves positives. On peut cependant la conjecturer d'un passage de saint Épiphane, *Adv. hæres.*, t. XLI, col. 426, qui, parlant d'un certain Joseph, de Tibériade, juif d'origine, puis converti au christianisme et élevé à la dignité de comte par Constantin, dit en particulier : « Il ne demanda rien autre (à l'empereur qui lui offrait de lui accorder ce qu'il voudrait), que cette grande grâce d'être autorisé, par édit impérial, à construire des églises pour le Christ dans les villes et les villages des Juifs, là où personne



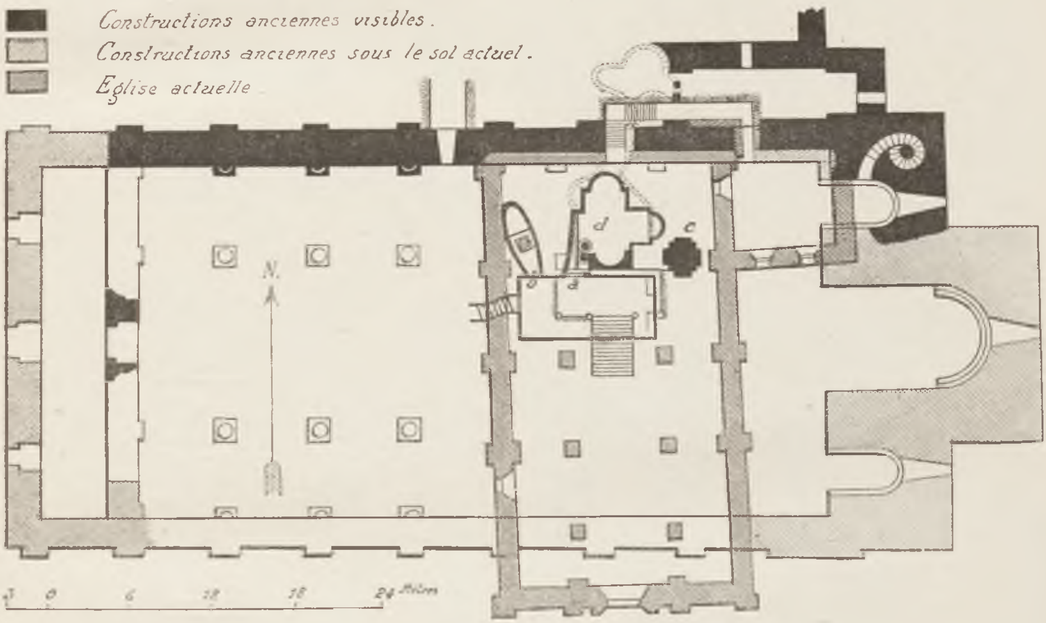
421. — Plan de la crypte de l'Annonciation, d'après un croquis de la *Palestine* des professeurs de N.-D. de France.

A, B, C, D. Lignes pointillées indiquant les dimensions de la sainte Maison de Lorette. — 1. Escalier de l'église à la crypte. — 2. Chapelle de l'Ange. — 3. Autel de saint Gabriel. — 4. Autel des saints Joachim et Anne. — 5. Chapelle de l'Annonciation. — 6. Autel de l'Annonciation. — 7. Autel de saint Joseph. — 8. Abside ancienne. — 9. Escalier conduisant à la grotte. — 10. Grotte, ancienne citerne.

n'avait pu en construire, aucun Grec, Samaritain ou chrétien n'étant supporté au milieu d'eux; principalement à Tibériade, à Diocésarée, à Sepphoris, à *Nazareth* et à Kapharnaum, où les Juifs veillent avec soin à ce que qui que ce soit d'un autre peuple n'habite avec eux. » Et plus loin, le même Père nous dit que le comte Joseph construisit des églises à Diocésarée et en d'autres villes. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* t. IV, Paris, 1901, p. 353-354. C'est jusqu'à cette époque seulement qu'il nous est permis de suivre la tradition relative au sanctuaire de l'Annonciation.

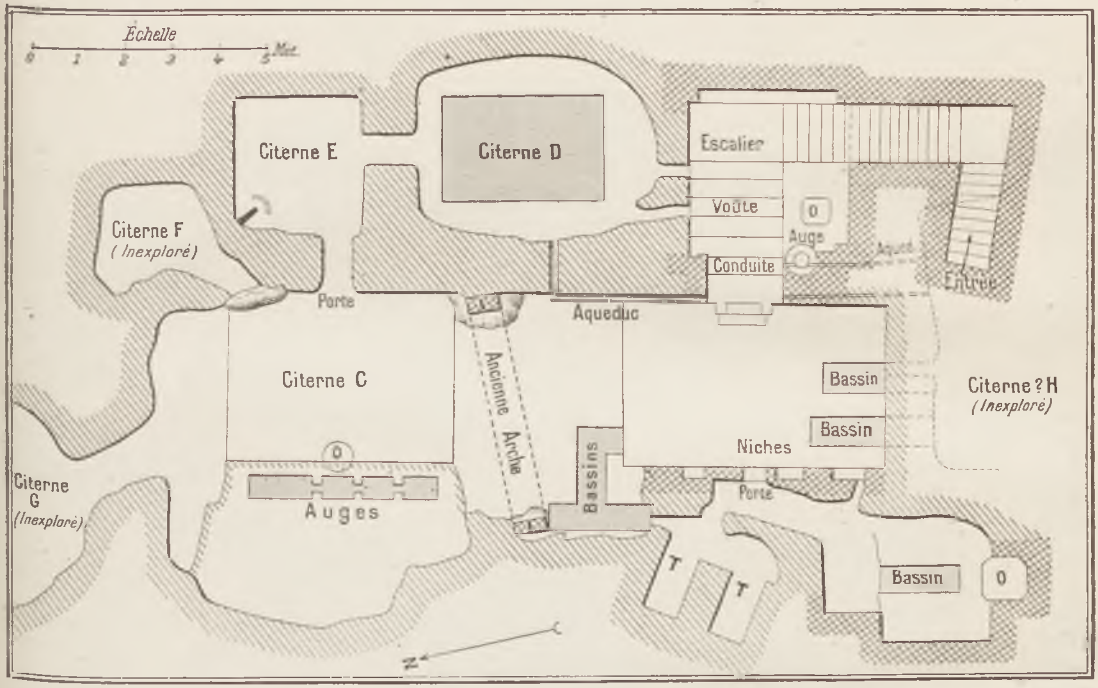
2° *Église de la Nutrition.* — Les anciens témoignages

signalent encore à Nazareth une autre église dite de la *Nutrition*. Le texte apocryphe de saint Jérôme que nous venons de mentionner l'indique, mais nous avons surtout le texte d'Arculfe : « La ville de Nazareth est, comme Capharnaüm, sans murs d'enceinte ; elle est située sur une montagne. Elle a cependant de grands édifices en pierre : on y a construit deux très grandes églises. L'une, au milieu de la ville, est bâtie sur deux voûtes, là où jadis avait été construite la maison dans laquelle fut élevé (*nutritus*) Notre-Seigneur et Sauveur. Cette église, comme on vient de le dire, appuyée sur deux tombeaux et deux arcs interposés, possède, à l'étage inférieur, entre ces mêmes tombeaux, une fontaine très claire, que fréquentent tous les habitants pour y puiser de l'eau. Dans l'église construite au-dessus, on peut aussi prendre de cette eau avec de petits vases attachés à une poulie. » L'autre église est celle de l'Annonciation. Cf. T. Tobler, *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ*, t. I, p. 184. Des fouilles pratiquées, il y a plusieurs années, dans le couvent des Dames de Nazareth, tout près de celui des Franciscains, ont amené certains savants à penser que là pouvait être l'église de la Nutrition. De la cour du couvent, un escalier conduit à une profondeur d'environ sept mètres. Voir fig. 423, plan. — A côté des six dernières marches est une fosse maçonnée (O), traversant jusqu'à la surface la voûte de l'escalier. Au bas des degrés, une auge circulaire, sur un banc de rocher, reçoit un petit aqueduc. Cette première chambre est creusée dans le calcaire, mais a été maçonnée de tous les côtés, excepté au nord, près de la citerne D. De là, une ouverture dont la partie supérieure, de forme ronde, est creusée dans le roc, conduit par deux marches dans la chambre principale du souterrain, dont le sol est à environ dix mètres au-dessous de la cour. Rectangulaire, celle-ci est divisée en trois parties par des terrasses de niveau différent, celle du sud étant la plus basse et celle du nord la plus haute. Dans la partie septentrionale (citerne C) on trouve, à la paroi de l'ouest, quatre auges creusées dans le roc, à hauteur d'un mètre, unies par de petits canaux. Juste au-dessus d'elles est un orifice rond (O), servant à puiser de l'eau à la citerne ; la partie supérieure, qui traverse des décombres et de la terre, est maçonnée ; la partie inférieure traverse le roc et l'argile, et s'ouvre en entonnoir sur la citerne. La portion centrale, d'un pied plus bas, offre, dans le mur de l'est, les trois premières pierres d'une arche dont l'extrémité opposée s'appuyait sur le mur occidental (au point I) ; on y remarque aussi trois bassins creusés dans le roc et qui se communiquent. Deux autres bassins séparés se trouvent plus bas, près du mur méridional. Le mur occidental de cette dernière chambre est seul maçonné ; il renferme trois niches rectangulaires et une quatrième ouverte sur la pièce suivante, à laquelle on accède par une petite porte située au-dessous du mur. Cette pièce, de forme irrégulière, renferme un bassin au-dessus duquel est un orifice (O), qui communique avec l'extérieur. En revenant un peu en arrière, on se glisse par un passage étroit dans une petite chambre, qui contient les restes les plus importants du souterrain, c'est-à-dire deux tombes (T) ou *kokim*, de dimensions à peu près égales avec plafond arrondi, et toutes deux creusées dans le roc, qui est ici plus compacte. On a retrouvé auprès la porte de pierre qui les fermait ; mais aucun ornement, aucun signe ne peut éclairer l'archéologue. A l'est de la citerne C, une porte conduit à la citerne E, de forme rectangulaire et voûtée ; elle possède encore dans un angle un petit canal de pierre, qui était destiné à amener les eaux de l'extérieur. De là on passe dans la citerne D, qui était alimentée avec le trop-plein de la citerne H au moyen de l'aqueduc dont nous avons parlé dès le commencement. On signale enfin les citernes F et G. Parmi les débris trouvés dans ces caves souterraines, on compte une élégante petite colonne de marbre avec chapiteau sculpté, des colonnes de granit, un fragment de chapiteau ionique, une petite statuette, dont la tête et les jambes sont malheureusement brisées, des fragments de poterie, de vieilles lampes et quelques monnaies. Les habitants de Nazareth disent qu'une mosquée appelée *Djâma' 'Abd es-Samad* s'élevait autrefois sur cet emplacement, et les anciens pré-



422. — Plan de l'ancienne basilique de l'Annonciation à Nazareth. D'après la *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 490.

tendent qu'elle avait été bâtie avec les pierres d'une antique église qui se trouvait au même endroit. Est-ce l'église décrite par Arculfe? C'est possible, bien qu'il soit difficile de l'affirmer. Il y manque, en tout cas, la fontaine limpide près de laquelle tous les habitants se donnent rendez-vous pour renouveler leur provision d'eau. G. Schumacher, à qui nous avons emprunté la description précédente, pense qu'il faut distinguer au moins deux périodes en ce qui concerne ce souterrain : la première et la plus ancienne est représentée par les deux *kokim* qui, en raison des monnaies trouvées, peuvent avoir une origine juive assez reculée et indiqueraient un ensemble de grottes sépulcrales comme on en rencontre en Palestine; la seconde est celle où l'on aura



423. — Plan des fouilles faites dans la cour des Dames de Nazareth. D'après *Palest. Expl. Fund. Quart. Stat.*, 1889, p. 68.

transformé ces grottes en un groupe de citernes, avec une grande chambre centrale, où les femmes descendaient pour remplir leurs cruches dans les moments de pénurie. Cf. G. Schumacher, *Recent discoveries in Galilee*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1889, p. 68-74. Ces fouilles sont également décrites dans la *Revue de la Terre-Sainte*, Paris, 15 septembre 1888, p. 279-284, avec plan, p. 281. Des fouilles plus récentes ont fait découvrir, du côté méridional, deux autres tombeaux juifs, précédés d'une grotte sépulcrale, deux gros murs formant un peu l'arceau, des bases de piliers, le commencement d'une abside centrale et une abside latérale plus petite, ce qui prouve qu'une église s'élevait là autrefois. En plaçant en ce lieu le sanctuaire décrit par Arculfe, on aurait ainsi, à côté de la maison de la Sainte Vierge, où s'accomplit le mystère de l'Incarnation, la maison de saint Joseph, où Notre-Seigneur fut élevé et passa la plus grande partie de sa vie. D'autres cependant cherchent plutôt l'église de la Nutrition du côté de la Fontaine actuelle de Nazareth. Cf. *La Palestine*, par des professeurs de Notre-Dame de France, Paris, 1904, p. 436.

3° *Fontaine de la Vierge.* — La fontaine qui alimente Nazareth coule au nord-est de la ville, sur la route de Tibériade. Elle porte chez les chrétiens le nom de *'Aïn Sitti Miriam*, « Fontaine de Madame Marie. » De forme voûtée, la construction qui la recouvre a été presque entièrement refaite en 1862 (fig. 418). A côté est un sarcophage antique, aujourd'hui très mutilé; la guirlande sculptée qui serpente autour forme trois festons sur les longs côtés. Près de là aussi est un ancien réservoir en très mauvais état. Cette fontaine n'est que le débouché d'un canal qui vient d'une source située plus haut, au nord-ouest, sur le flanc de la colline. De ce côté, les Grecs schismatiques ont une église dédiée à saint Gabriel; dans la partie septentrionale est une ancienne chapelle souterraine, où l'on descend par plusieurs degrés; on y voit une citerne où sont recueillies les eaux de la source de Saint-Gabriel. A l'époque de Quaresmius, cette chapelle était seule debout, et l'église qui la contenait, ainsi que le monastère de religieuses qui y était contigu, avaient été démolis. C'est là ou plus bas que, suivant les auteurs qui viennent d'être mentionnés, devait se trouver l'église de la Nutrition, bâtie, au témoignage d'Arculfe, sur la fontaine de la ville. Mais il est alors difficile de dire qu'elle était « au milieu de la ville ». Au XIe ou XIIe siècle, Pierre Diacre, *De Locis Sanctis*, Migne, t. CLXXIII, col. 1127, parle de cette fontaine, qu'il place « en dehors du bourg » et qu'il distingue de celle qui existait dans la grande grotte du sanctuaire de la Nutrition. Sæwulf, *Peregrinatio*, publiée par d'Avezac dans les *Mémoires de la Société de géographie de Paris*, p. 38, dit : « Auprès de la ville jaillit une fontaine très limpide, garnie encore comme elle l'était de colonnes et de plaques de marbre. L'Enfant Jésus, comme les autres enfants, y vint souvent puiser de l'eau pour le service de sa mère. » De même Jean de Wirzbourg, *Descriptio Terræ Sanctæ*, Patr. lat., t. CLV, col. 1057. Burchard du Mont-Sion, *Descriptio Terræ Sanctæ*, fol. 23 : « Et il y a encore à l'extrémité de la ville, dans une église dédiée à saint Gabriel, une fontaine très vénérée par les habitants, et où l'on

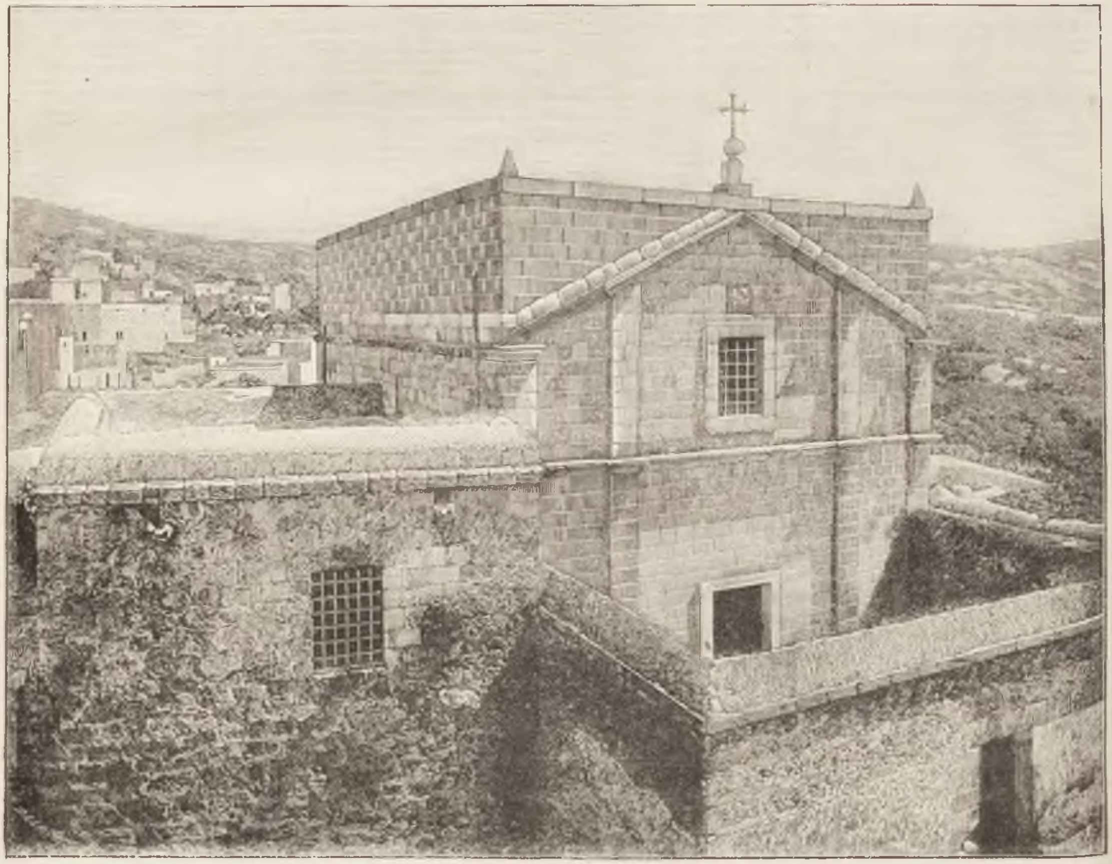
dit que l'Enfant Jésus venait chercher de l'eau pour le service de sa mère très chérie. » La tradition se poursuit dans les siècles suivants.

4° *Atelier de saint Joseph.* — A 200 mètres au nord-est de la basilique de l'Annonciation s'élève une petite chapelle rectangulaire (fig. 424) qu'on suppose occuper l'emplacement de l'atelier de saint Joseph. Le sanctuaire actuel remonte seulement à 1858, mais il remplace le chevet d'une ancienne église à trois nefs dont l'architecture trahit l'époque des croisades. C'est là que Jésus aurait appris et exercé le métier de charpentier. La tradition est relativement récente.

5° *Ancienne Synagogue.* — Au nord-ouest de ce point, on rencontre l'église des Grecs unis, bâtie là où était l'ancienne synagogue de Nazareth. La vieille salle obscure et voûtée en ogive que l'on voit à l'entrée de l'église moderne, à gauche, ne remonte pas sans doute à l'époque de Notre-Seigneur, mais elle peut marquer le lieu où il se rendait chaque jour de sabbat et où il prit même un jour la parole. Luc., IV, 16-28. Au VIe siècle, Antonin le Martyr mentionne cette synagogue dans un récit où la légende tient malheureusement trop de place. Cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* t. I, p. 93. Mais c'est certainement un des lieux que les chrétiens purent retrouver le plus facilement, quand, au IVe et au Ve siècle, ils succédèrent aux juifs qui avaient été jusque-là les maîtres de Nazareth.

Nous ne citons que pour mémoire une petite chapelle située à peu de distance au nord-ouest de la synagogue, et renfermant ce qu'on appelle la *Mensa Christi,* bloc de calcaire sur lequel Notre-Seigneur aurait pris un repas avec ses apôtres après sa résurrection. Il n'y a rien d'évangélique ni de sérieusement traditionnel dans ce souvenir.

6° *Le précipice.* — Saint Luc, IV, 16-30, raconte qu'un jour les habitants de Nazareth, furieux du discours prononcé par Notre-Seigneur dans la synagogue, « le chassèrent de la ville, et le conduisirent jusqu'au sommet de la montagne sur laquelle leur ville était bâtie, pour le précipiter. » Il serait tout naturel de placer la scène sur le *Nébi Sa'în,* dont nous avons parlé au commencement de cet article, et qui domine la ville assise à ses pieds, ou sur quelque rocher avoisinant. Ainsi l'ont pensé bon nombre d'auteurs. Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 367; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. II, p. 335, etc. Cependant une tradition locale, dont on peut suivre l'origine jusqu'au moyen âge, nous transporte sur un point plus éloigné, à quarante minutes de marche au sud de Nazareth. Le mont de la Précipitation serait un rocher à pic, qui surplombe un ravin et domine la plaine de 200 mètres. On voit en cet endroit une petite abside d'église creusée dans le roc et des ruines de citernes ou de murs de soutènement. Ce sont sans doute les vestiges d'un petit couvent que mentionne un document de 808, le *Commemoratorium de Casis Dei :* « A un mille de Nazareth, où les Juifs voulurent précipiter le Christ Seigneur, est construit un monastère avec une église en l'honneur de sainte Marie et huit moines. » Cf. Tobler et Molinier, *Itinera Hierosolymitana,* t. I,



424. — Chapelle dite de l'atelier de saint Joseph. D'après une photographie.

p. 303. Au XIIe siècle, Jean de Wirzbourg, *Descriptio Terræ Sanctæ*, t. CLV, col. 1057, place également « le lieu dit *le précipice* » à un mille au sud de la ville. A l'époque des Croisades, le lieu, très visité, s'appelle *Saltus Domini*, « le Sault du Seigneur. » Il porte encore aujourd'hui en arabe le même nom, *Djébel el-Qafzéh*, « la montagne du Saut. » On lit dans les *Pelerinaiges por aler en Iherusalem* (vers 1231) : « De Nazareth au Saut Nostre Seignor si a une lieue. » Cf. H. Michelant et G. Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem*, Genève, 1882, p. 100. Dans une très ancienne description arabe chrétienne des lieux saints, du XIIIe siècle, le nom de *Qafzéh* se trouve mentionné, bien que mal ponctué; l'auteur signale en cet endroit l'existence d'un couvent arménien. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. I, p. 340. Cette tradition peut à la rigueur s'expliquer, dit-on, si par « la montagne » du texte évangélique, on entend, non pas un sommet isolé, mais le massif montagneux sur lequel est bâti Nazareth. Il n'en est pas moins sûr qu'elle est moins conforme à ce texte et à la vraisemblance historique. — Nous avons, du reste, tenu à signaler toutes ces traditions, en raison des souvenirs que rappelle la cité galiléenne; nous l'avons fait avec tout le respect qu'elles méritent, mais sans leur attacher d'autre valeur que celle qu'elles possèdent par elles-mêmes.

IV. HISTOIRE. — L'histoire de Nazareth tient tout entière dans quelques versets de l'Évangile. C'est dans cette obscure « cité de Galilée », que l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu pour annoncer à la Vierge Marie le mystère de l'Incarnation. Luc., I, 26. C'est de là que Joseph et Marie partirent pour Bethléhem, « la cité de David, » où devait naître le Messie, Luc., II, 4; là qu'ils revinrent après la présentation au Temple et la fuite en Égypte. Luc., II, 39; Matth., II, 23. Le Sauveur y passa son enfance et sa jeunesse, que l'Écriture résume d'un seul mot : « Il leur était soumis. » Luc., II, 51. Lorsque l'heure fut venue de se manifester au monde, il abandonna sa tranquille retraite pour venir sur les bords du Jourdain, recevoir le baptême des mains de Jean-Baptiste. Marc., I, 9. Quelque temps après, Philippe de Bethsaïde annonçait à Nathanaël le Messie dans la personne de « Jésus, fils de Joseph, de Nazareth ». Et Nathanaël, dans son étonnement, s'écriait : « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth? » Joa., I, 45, 46. Il y a là une allusion ou à l'obscurité de la ville ou à la mauvaise réputation des habitants ou à quelque autre cause; comme l'Écriture ne dit rien, chaque commentateur apporte ses raisons. La « fleur de Galilée » ne devait cependant pas être le théâtre d'action du Sauveur. Perdue dans un petit coin de la montagne, elle ne pouvait offrir à sa parole et à son zèle les mêmes avantages que les cités des bords du lac de Tibériade. Voilà pourquoi il la quitta et vint s'établir à Capharnaüm. Matth., IV, 13. Ses compatriotes, du reste, n'étaient guère disposés à recevoir les bienfaits de son enseignement. Il retourna, en effet, un jour de sabbat, dans la ville « où il avait été élevé », et, selon sa coutume, entra dans la synagogue dont nous avons parlé. Là, après avoir lu un passage du prophète Isaïe, il se mit en devoir de l'expliquer. Tous les yeux étaient fixés sur lui, et les assistants admiraient la sagesse de l'humble charpentier, « le fils de Joseph. » Mais bientôt la colère succéda à l'admiration, et, le chassant en dehors de la cité, ils l'auraient précipité du haut d'un rocher, si lui-même n'avait su échapper à leurs mains. Luc., IV, 16-30. Nazareth n'en a pas moins attaché son nom à celui de Jésus, « le prophète de Nazareth. » Matth., XX, 11. « Le Nazaréen » ou « le Nazarénien », tel fut le surnom du Christ. Matth., XXVI, 71; Marc., I, 24; X, 47; Luc., IV, 34; XVIII, 37; Joa., XVIII, 5, 7, etc. C'est le titre qu'il porta sur la Croix, avec celui de « roi des Juifs ». Joa., XIX, 19. Saint Jérôme, *Onomastica sacra*, p. 143, fait remarquer que ce nom fut aussi donné par opprobre aux premiers chrétiens. — Ces quelques lignes résument, avec l'histoire de ses sanctuaires, toute la gloire de Nazareth. Elle n'a rien d'humain, mais elle suffit pour que notre piété donne à la bourgade galiléenne le même souvenir de vénération qu'à Bethléhem et à Jérusalem.

On trouvera dans Mgr Le Camus, *Les enfants de Nazareth*, Bruxelles, 1900, d'intéressants détails sur le caractère et les mœurs des habitants actuels de Nazareth, détails qui font revivre la vie d'autrefois dans la patrie du Sauveur.

V. BIBLIOGRAPHIE. — E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 333-343; Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 442-450; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du Monde*, t. XLI, p. 53-59; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881, t. I, p. 275-279; W. M. Thomson, *The Land and the Book, central Palestine*, New-York, 1882 p. 310-322; V. Guérin, *La Galilée*, 1880, t. I, p. 83-102; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine*, Londres, 1889, p. 72-78; *La Palestine*, par des professeurs de N.-D. de France à Jérusalem, Paris, 1904, p. 428-439; G. Le Hardy, *Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires*, Paris, 1905.

A. LEGENDRE.

NÉAPOLIS (grec : Νέα Πόλις), ville et port de Macédoine (fig. 425). Saint Paul et ses compagnons débarquèrent à Néapolis en allant de Troade en Macédoine. Act., XVI, 11. Néapolis était le port de Philippes qui était située en pleine terre, c'est donc aussi à Néapolis que s'embarque Saint Paul quand il retourne à Troade. Act., XX, 6. Les voyageurs identifient généralement Néapolis avec la ville moderne de Kavalla qui compte cinq ou six mille habitants, presque tous musulmans. On a trouvé en effet à cet endroit de nombreuses ruines grecques et romaines. Le port de Kavalla est le meilleur de ces parages. La distance de Kavalla à Philippes est d'environ 12 kil., c'est-à-dire à peu près celle de Cenchrées à Corinthe ou d'Ostie à Rome. Kavalla est exactement au point où Appien, *Bell. civil.*, IV, 106, place Néapolis entre Philippes et Thasos, à environ 12 kil. de la ville et à 16 de l'île. Cf. Dion Cassius, XLVII, 35. Voir W. M. Leake, *Travels in northern Greece*, in-8°, Londres, 1835, t. II, p. 180, cf. p. 217, 224. Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine*, in 8°, Paris, 1831, t. II, p. 119, place Néapolis à 12 kil. au sud-est de Kavalla, à Eski-Kavalla, où se trouve un vaste port, mais cette hypothèse a contre elle tous les textes anciens et l'existence des ruines trouvées à Kavalla. Strabon, VII, frag. 39, fait dépendre Néapolis de Daton, riche cité entourée de campagnes fertiles, de lacs, où se trouvaient des mines d'or très productives, et des chantiers de constructions maritimes. Néapolis était un port très fréquenté, parce que la voie Egnatia qui passait auprès, le long de la mer, conduisait en Macédoine et de là aboutissait à Dyrrachium. Sur la rive opposée de l'Adriatique était situé le port d'Apulie, Egnatia, ou finissait la voie Appienne qui conduisait à Rome. Cf. G. L. Tafel, *De via militari Romanorum Egnatia*, in-8°, Tubingue, 1842. Pline, IV, 18 (42), place Néapolis en Thrace. Strabon, VII, frag. 39, et Ptolémée III, 13, la rattachent à la Macédoine. Elle était située sur la frontière des deux provinces, L. Heuzey et H. Daumet, *Mission archéologique en Macédoine*, 2 in-4°, Paris, 1876, t. I, p. 19.

E. BEURLIER.



425. — Monnaie de Néapolis de Macédoine.
ΝΕΑΠ[ΟΛΙΣ]. Tête de nymphe. — ℟. Gorgonium.

NEAPOLITANUS (CODEX), coté *II. A.* 7 à la Bibliothèque nationale de Naples, est un manuscrit du XIIe siècle, d'après Gregory et von Soden. Il comprend 123 feuillets (0,266 × 0,188) de parchemin à deux colonnes de 37 lignes, et renferme les Actes, les Épîtres catholiques et celles de Paul, enfin l'Apocalypse jusqu'à III, 13. Sa notation ordinaire est *83^{act cath}, 93^{paul}; α 200* dans le système de von Soden. Il a joui d'une certaine célébrité au temps de la controverse des trois témoins célestes (I Joa., v, 7) : *Ex codicibus græcis* (écrivait Franzelin dans sa dissertation sur l'authenticité du fameux verset) *tres nominantur in quibus versiculus exstat : Dublinensis (Montfortianus), Ottobonianus (in Vaticana), Neapolitanus (sæc. XI)*. Nous parlerons en son lieu de l'*Ottobonianus;* le *Montfortianus* est le codex fabriqué au XVIe siècle pour relever le défi d'Érasme qui s'était engagé à imprimer le verset dans son édition du Nouveau Testament si on le lui montrait dans *un seul* manuscrit grec; quant au *Neapolitanus,* l'erreur est inexplicable, car l'auteur du *Catalogue,* Naples, 1826, a soin de noter, p. 22 : *Deest celebre testimonium* (I Joa., v, 7) *quod recentissima manu adscriptum legitur in pagellæ ora.* Tischendorf, *N. T. edit. 8^a crit. major.* 1872, t. II, p. 337, croit reconnaître dans cette *manus recentissima* l'écriture d'un bibliothécaire du XVIIe siècle. En tout cas, le verset fut ajouté au XVIIe siècle au plus tôt et copié sur un texte imprimé. Martin, *Introd. à la crit. text. du N. T.,* Paris (lithogr. 1886), t. v, p. 18, sur la foi de Scrivener, *Introduction* etc., 4e édit., t. I, p. 296, qui s'en rapporte lui-même à Tregelles, confond notre codex avec le manuscrit de Naples coté *II. A. 8.* Ce dernier, qui ne présente aucune trace du *Comma Joanneum*, est du XIe siècle et a pour notation *173^{act cath} 211^{paul}; α 161* dans le système de von Soden.

F. PRAT.

NEBAHAZ (hébreu : *Nibhaz; Nibhân,* dans quelques manuscrits; Septante : *Vaticanus :* 'Εϐλαζέρ ; *Alexandrinus :* 'Αϐασαζὲρ καὶ Ναιϐάς [même nom sous deux formes différentes]; Lucien : 'Εϐλαιέζέρ), idole que les Hévéens ou habitants de 'Avah transportèrent avec eux en Samarie, quand ils y furent transplantés par le roi de Ninive Sargon. IV Reg., XVII, 31. Ce nom a très probablement été corrompu dans les transcriptions, qui sont si différentes dans les manuscrits grecs. On ne l'a pas, en tout cas, retrouvé jusqu'ici dans les documents cunéiformes. Il n'en est fait mention que dans les livres sacrés des Sabiens ou Mendaïtes; ils le représentent comme un dieu infernal, seigneur des ténèbres, qui, assis sur un trône placé sur la terre, touche de ses pieds le fond du Tartare. M. Norberg, *Onomasticon Codicis Nasaræi cui liber Adami nomen,* Lund, 1817, p. 99-101; Gesenius, *Thesaurus,* p. 842. D'après les Rabbins, ce dieu avait une tête de chien, mais leur opinion n'a pas sans doute d'autre fondement que celle de l'étymologie qu'ils attribuent à *Nibhaz,* qu'ils font dériver du verbe *nâbaḥ,* « aboyer. » Talmud de Jérusalem, *Aboda Sara,* III, 243; Talmud de Babylone, *Sanhedrin,* 62 *b.* Aucun document ne nous apprend qu'un culte ait été rendu au chien dans l'Asie antérieure où se trouvait la ville d'Avah, dont le site précis est d'ailleurs inconnu. Wolf Baudissin, dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. x, 1882, p. 529. — Voir Conrad Iken, *Dissert. de Nibehas, idolo Avvæorum,* dans ses *Dissertationes philologico-theologicæ,* Lugduni Batavorum, 1749, t. I, p. 143-176; P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern,* 1877, p. 399.

NÉBAÏ (hébreu : נובי (chetib); נֵיבָי (keri), *Nêbâï;* Septante : Νωϐαί), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Jérémie. II Esd., x, 19.

NEBALLAT (hébreu : *Neballat;* Septante : Ναϐαλλάτ, omis dans plusieurs manuscrits), ville de Palestine; nommée seulement après le retour de la captivité. Elle fut habitée à cette époque par les Benjamites. II Esd., XI, 34. Elle est nommée entre Seboïm et Lod (Lydda). C'est le village actuel de *Beit Nebâla,* à cinq kilomètres et demi au nord-est de Lydda, sur une petite colline. Il a une population d'environ 300 habitants. On y remarque de vieilles citernes et quelques ruines. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. III, p. 30; K. Bædeker, *Palestine et Syrie,* 1882, p. 143; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* 1882, p. 233; Conder, *Palestine,* 1889, p. 259.

NÉBEL, instrument de musique. Voir NABLE, col. 1432.

NÉBO (hébreu : *Nebô*), nom divin et nom géographique, que la Vulgate a rendu tantôt par *Nabo* et tantôt par *Nebo.*

1. NÉBO, dieu chaldéen. Noir NABO, col. 1434.

2. NÉBO (MONT) (hébreu : *har-Nebô;* Septante : ὄρος Ναϐαῦ), montagne du pays de Moab, témoin de la mort de Moïse. Deut., XXXII, 49; XXXIV, 1. Le nom est également mentionné dans l'itinéraire des Israélites à travers la région moabite. Num., XXXIII, 47. Dans ce dernier passage, il se trouve en relation avec le mont Abarim, comme Deut., XXXII, 49. D'autre part, Num., XXVII, 12, Moïse reçoit de Dieu l'ordre de monter sur l'Abarim, pour contempler de là la Terre Promise, comme Deut., XXXII, 49, où l'on ajoute « le mont Nébo ». L'Abarim étant la chaîne de montagnes qui longe la mer Morte, du côté du nord-est, il faut en conclure que le Nébo est un de ses sommets. La Bible en précise la situation en le plaçant « en face de Jéricho », Deut., XXXII, 49; XXXIV, 1; donc à la pointe septentrionale de la chaîne. Il est aussi associé au « sommet du Phasga ». Deut., XXXIV, 1. Voir PHASGA. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 141, 283, le signalent à six milles (près de neuf kilomètres) d'Esbus ou Hésébon, aujourd'hui *Hesbân,* vers l'ouest. Sa situation exacte est cependant restée longtemps inconnue, car jusqu'au milieu du XIXe siècle on l'identifiait généralement avec le *Djébel Attarus,* qui se trouve bien plus au sud. Voir la carte du pays de Moab, col. 1144. En 1863, M. F. de Saulcy, arrivé après une heure de marche au bout de la plaine d'Hesbân, sur la route du *Zerqa Ma'in,* et entrant dans le pays montueux, entendit avec étonnement et joie ses guides lui désigner sous le nom de *Djébel Nébâ* un des sommets voisins. Cf. F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* Paris, 1865, t. I, p. 289. C'est, en effet, à cette distance au sud-ouest d'Hesbân qu'on reconnaît maintenant la montagne sur laquelle mourut Moïse (fig. 426). Elle s'élève graduellement du plateau de Moab jusqu'à un sommet de 806 mètres d'altitude, ayant à l'ouest le *Ras Siâghah* et au sud le Phasga. De cette hauteur, on a parfaitement la vue qui est ainsi décrite dans le Deutéronome, XXXIV, 1-3 : « Dieu lui montra (à Moïse) toute la terre : Galaad jusqu'à (ou jusque vers) Dan, et tout Nephthali et la terre d'Éphraïm et de Manassé et toute la terre de Juda jusqu'à (ou jusque vers) la mer occidentale, et le Négéb et le cercle (*kikkar*) de la plaine de Jéricho, la ville des palmes, jusqu'à *Ṣô'ar* (*Ségor*). » Les voyageurs ont confirmé l'exactitude de ce récit. Il nous suffit de résumer le témoignage de C. R. Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1889, p. 134-139. La vue est la même du Néba et du Siâghah. De ce dernier point cependant le regard plonge plus facilement dans la vallée du Jourdain; du premier, il ne peut s'étendre loin vers l'est à cause du rideau que forment certaines lignes du plateau de Belqa. Au nord-est, apparaissent *Hesbân* et, par derrière, *El-'Al.* Au nord, le *Djébel Oscha* (1096 mètres) ferme l'horizon, cachant entièrement l'Hermon et le lac de

Tibériade. A l'ouest, immédiatement au-dessous du point d'observation, l'on aperçoit la moitié septentrionale de la mer Morte, mais la presqu'île appelée *El-Lisân* est cachée par les sommets de la montagne au sud du Nébo. C'est sur la Palestine occidentale, la Terre Promise proprement dite, que la vue s'étend le plus librement. Les versants de Judée et de Samarie apparaissent clairement; Hébron, Bethléhem, Jérusalem, Tell Asûr, et plus loin le Garizim et l'Hébal forment les points proéminents de cette ligne. On dit que le Gelboé et le Thabor sont visibles par un temps clair. Entre ces hauteurs et celles de Galaad, s'ouvre la vallée du Jourdain, à travers laquelle le fleuve se déroule



426. — Le mont Nébo. D'après une photographie.

comme un immense serpent, dont l'œil suit les multiples replis. Tel est, dans son ensemble, l'incomparable panorama qui s'offre au regard des hauteurs du Nébo, et dont les couleurs varient selon les époques de l'année et les conditions atmosphériques. C'est bien celui que Dieu mit sous les yeux de Moïse. Il semble cependant physiquement impossible que l'œil puisse atteindre jusqu'à Dan (*Tell el-Qadi*) au nord et jusqu'à la Méditerranée à l'ouest. Mais le texte sacré ne le dit pas non plus formellement; la particule hébraïque *'ad* ne signifie pas nécessairement « jusqu'à », elle indique aussi une simple direction, « jusque vers. » On peut encore dire que Dan et « la mer occidentale » marquent la limite de Galaad, d'un côté, de Juda, de l'autre, et non la limite extrême de la perspective. Cf. H. B. Tristram, *The Land of Israel*, Londres, 1866, p. 539-543; *The Land of Moab*, Londres, 1874, p. 325-328; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 562-564; F. Birch, *The prospect from Pisgah*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1898, p. 110-120. — Au IVe siècle, selon la *Peregrinatio ad Loca Sancta*, édition Gamurrini, Rome, 1888, p. 23, une église s'élevait sur le sommet du mont Nébo. A. LEGENDRE.

3. NÉBO, orthographe, dans la Vulgate, I Par., V, 8, de la ville appelée Nabo dans les Nombres. Voir NABO 2, col. 1436.

4. NÉBO (Septante : Ναβοῦ, dans I Esd., II, 29; Ναβία, dans II Esd., VII, 33). Les Benê-Nebo étaient chefs d'une famille composée de cinquante-deux personnes qui revint de Chaldée en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 29; II Esd., VII, 33. Dans ce dernier passage, Nébo est appelé « l'autre Nébo » et les *Benê-Nebo*, *'anšê Nebô*, « les hommes du Nébo. » Nébo est donc un nom de lieu, et le mot « autre » suppose qu'il y avait plusieurs Nébo, mais le texte ne fournit pas le moyen de se rendre compte de la distinction. D'après le contexte, Nébo ne peut désigner le Nébo de Nombres, XXXII, 3. Où était donc située cette localité? Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elle devait se trouver, d'après le contexte, dans la tribu de Benjamin ou peut-être de Juda. Reland, *Palæstina*, 1714, p. 908. On a voulu l'identifier avec *Beit Nûba*, à dix-huit kilomètres au nord-ouest de Jérusalem dans la vallée d'Aïalon, mais cette identification n'est pas généralement acceptée. M. Conder, *Tentwork in Palestine*, t. II, p. 339, propose *Nûba*, à onze kilomètres environ au nord-ouest d'Hé-

bron. « C'est un petit village qui s'élève sur une petite colline avec un puits, situé à 1 600 mètres à l'est. » *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 309. Ce site souffre aussi difficulté, car, à cause de la place qu'occupe Nébo dans les listes d'Esdras et de Néhémie, cette localité appartiendrait plutôt à la tribu de Benjamin qu'à celle de Juda. — Quoi qu'il en soit de l'identification, nous apprenons par le livre d'Esdras que sept des Benê-Nebo avaient épousé des femmes étrangères qu'ils furent obligés de renvoyer. I Esd., x, 43.

NÉBRISSENSIS (Antonius). Voir ANTOINE DE LEBRIJA, t. I, col. 709.

NEBSAN (hébreu : *Nibšân;* Septante : Ναφλαζών; *Alexandrinus :* Νεβσάν), ville du désert de Juda, mentionnée entre Sachacha et *'Ir-hammélah* (Vulgate : *Civitas salis*) et Engaddi. Jos., xv, 62. Elle devait donc se trouver dans le voisinage de la rive occidentale de la mer Morte, mais elle n'a pas été jusqu'ici identifiée. Eusèbe et saint Jérôme ont ignoré eux-mêmes sa situation précise; ils se contentent de la mentionner comme ville de Juda sous la forme Νεμψάν et *Nepsam,* sans donner aucune indication à son sujet. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 300-301.

NÉCEB (hébreu : *han-négéb;* Septante : Ναβόκ; *Alexandrinus :* Νακέβ), donné comme nom distinct d'une ville de Nephthali par les Septante et par la Vulgate. Voir ADAMI 1, t. I, col. 209.

NÉCHAO II (hébreu : נְכֹה, *Nekôh,* dans IV Reg., XXIII, 29, 33, 34, 35; נְכוֹ, *Nekô,* dans II Par., XXXV, 20, 22; XXXVI, 4; Jér., XLI, 2; Septante : Νεχαώ), fils et successeur de Psammétique, second roi de la XXVI[e] dynastie égyptienne (610-594). Il n'existe aucun monument égyptien important sur Néchao II. Son cartouche , *Neku,* se trouve seulement sur quelques stèles et sur plusieurs petits objets de bronze, d'albâtre, etc. British Museum, *A guide to the third and fourth Egyptian Rooms,* in-8°, Londres, 1904, p. 33, n. 32; 251, n. 86; 262, n. 141; 181, n. 68. Un scarabée publié par A. Mariette, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie,*



427. — Scarabée de Néchao II.

in-fol., Paris, 1872, pl. 4, C, et conservé au musée du Caire, fait allusion à ses victoires (fig. 427).

Néchao, en succédant à Psammétique I[er], Hérodote, II, 158, continua l'œuvre de réorganisation militaire et maritime de son père. Sous son règne furent commencés les travaux du canal du Nil à la mer Rouge. Il construisit de nombreux vaisseaux à trois rangs de rames; tant sur la Méditerranée que sur la mer Rouge. Hérodote, II, 158-159. Par ses ordres, une expédition partit, sur des vaisseaux phéniciens, et descendit la mer Rouge pour doubler le sud de l'Afrique et revenir par les colonnes d'Hercule. Elle accomplit ce trajet en trois ans. Hérodote, IV, 42. Cependant ce fut par terre que Néchao entreprit sa campagne contre les Assyriens en 608 avant J.-C. Hérodote, II, 159. Il voulait atteindre Charcamis sur l'Euphrate. Josias, roi de Juda, vint à sa rencontre pour l'arrêter au passage. Néchao, qui voulait conserver son armée intacte pour sa campagne contre Nabopolassar, envoya des messagers à Josias, pour lui dire que la guerre n'était pas dirigée contre le royaume de Juda et que Dieu le ferait périr s'il combattait contre l'Égypte. Josias n'écouta pas Néchao et lui livra bataille dans la plaine de Mageddo. Blessé par une flèche, Josias fut transporté sur un char à Jérusalem et y mourut, IV (II) Reg., XXIII, 29; II Par., XXV, 20-24. Voir JOSIAS, t. III, col. 1683; MAGEDDO 1, t. IV, col. 559. Cf. MAGEDDO 3, col. 560.

Hérodote, II, 159, raconte brièvement cette campagne; il nomme la ville près de laquelle eut lieu la bataille, Magdotos, et mentionne ensuite la prise de Kadytis, ville dont le nom n'a pas encore été identifié. Après sa victoire, Néchao consacra son armure à Apollon Didyméen, dans le sanctuaire des Branchides, Néchao continua sa route vers l'Euphrate, IV (II) Reg., XXIII, 29, puis revint vers le sud, sans avoir remporté aucun succès décisif en Mésopotamie.

Le roi d'Égypte entra alors à Jérusalem et s'empara de Joachaz, fils de Josias; il le retint prisonnier à Rébla, au pays d'Émath et imposa au royaume de Juda une amende de 100 talents d'argent et d'un talent d'or. Il plaça ensuite sur le trône Éliakim, frère de Josias, à qui il donna le nom de Joakim et emmena Joachaz en Égypte. IV (II) Reg., XXIII, 33-34; II Par., XXXVI, 3-4. Dans la quatrième année du règne de Joakim, Néchao qui s'était avancé de nouveau jusqu'à Charcamis près de l'Euphrate fut battu par Nabuchodonosor, fils de Nabopolassar, roi de Babylone. Jer., XLVI, 2-26. Nabuchodonosor poursuivit l'ennemi vaincu jusqu'à Peluse et s'empara de tout le pays situé entre l'Euphrate et la frontière d'Égypte où il fut arrêté par la nouvelle de la mort de son père. Néchao ne sortit plus de son royaume. IV (II) Reg., XXIV, 7-14. Voir CHARCAMIS, t. II, col. 584; JOACHAZ, 2, t. III, col. 1549; JOAKIM 1, col. 155. Il mourut après un règne de seize ans.

BIBLIOGRAPHIE. — Fr. Lenormant-E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9[e] édition, Paris, 1882, t. II, p. 390-396; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. III, Paris, 1899, p. 513-518; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., Paris, 1896, t. IV, p. 133-139; Flinders Petrie, *A History of Egypt from the XIX to XXX Dynasty,* in-8°, Londres, 1905, p. 335-339. E. BEURLIER.

NÉCODA, nom du chef d'une famille nathinéenne et du chef d'une famille dont l'origine israélite ne put être établie.

1. NÉCODA (hébreu : *Neqôdâ';* Septante : Νεχωδά; *Alexandrinus :* Νεχωδάν, dans I Esd., II, 48; Νεχωδά; *Sinaiticus :* Νεχωδάμ, dans II Esd., VII, 50), chef d'une famille de Nathinéens qui retournèrent avec Zorobabel de Chaldée en Palestine. I Esd., II, 48; II Esd., I, VII, 50.

2. NÉCODA (hébreu : *Neqôdâ';* Septante : Νεχωδά), chef éponyme d'une famille qui était revenue de la captivité de Babylone avec Zorobabel, mais qui ne put pas prouver son origine israélite. I Esd., II, 60; II Esd., VII, 62.

NÉCROMANCIE. Voir ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2128.

NÉERLANDAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — D'après une terminologie assez usitée et fondée du reste dans la nature des choses nous comprenons sous ce nom les versions *flamandes* et *hollandaises*. Ces deux branches du néerlandais, sorties d'une souche commune, sont restées toujours assez rapprochées l'une de l'autre, et de nos jours, nonobstant les frontières politiques, elles tendent visiblement à se rapprocher davantage; tandis qu'au contraire le bas allemand, qui autrefois se confondait à peu près avec le néerlandais, est lentement mais sûrement absorbé par le haut allemand, déjà nommé communément l'allemand tout court.

L'histoire des versions néerlandaises de la Bible se divise tout naturellement en quatre parties : 1° Il faut dire un mot sur les restes de versions anciennes dans les trois dialectes, dont la fusion a formé le néerlandais du moyen âge. — 2° Il y a l'époque exclusivement catholique, qui se termine à l'apparition de la première Bible protestante en 1523. — 3° L'époque de tâtonnements et de lutte, on pourrait dire : l'époque de confusion, qui aboutit pour les catholiques à la Bible de Moerentorf (1599), pour les protestants à la version officielle, appelée la Bible des États (Généraux), *Statenbijbel* (1637). — 4° L'époque de la domination de ces deux versions principales, époque qui, malgré bien des travaux postérieurs, ne semble pas encore définitivement terminée.

I. Premières versions. — On a cru qu'il a existé dès le VIIIe siècle, une version des *Psaumes* en dialecte *frison*. C'est que dans la *Vita Ludgeri* d'Altfrid (*Monumenta Germaniæ scriptorum,* t. II, Hanovre, 1821, p. 412) on parle de Bernlef, ménestrel frison, qui après sa conversion chantait à ses compatriotes les Psaumes qu'il avait appris de saint Ludger. Voir W. Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de hervorming,* Arnhem, 1864, t. I, p. 180, 371. Mais d'autres savants ont contesté la valeur historique du récit, et en tout cas, de cette version frisonne, rien n'est conservé. — De même il ne nous reste pas de version proprement dite dans le dialecte *saxon*. Pour le poème biblique, le *Héliand,* voir Versions allemandes, t. I, col. 374. En 1894, le professeur K. Zangemeister a trouvé dans la Bibliothèque du Vatican trois fragments d'un poème du même genre et de la même époque, peut-être du même auteur, dont le premier contient un dialogue entre Adam et Ève après la chute, le second a trait à Gen., IV, 9-VII, 4, le troisième à la destruction de Sodome. Gen., XVIII, 1-XIX, 26. Voir K. Zangemeister et W. Braune, *Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung,* Heidelberg, 1894. — Dans le dialecte *bas-franc* on connaît des restes d'une version des *Psaumes* comprenant Ps. I, 1-III, 5; XVIII; LIII, 7-LXXIII, 9. Elle paraît dater du commencement du dixième siècle. L'auteur est inconnu, mais il semble avoir vécu dans le Limbourg hollandais actuel ou dans les environs. Ces fragments ont été publiés par F. H. von der Hagen, *Niederdeutsche Psalmen aus der Karolinger Zeit,* Breslau, 1816 (Ps. LIII, 7-LXXIII, 9); en entier par M. Heyne dans ses *Kleinere altniederdeutsche Denkmäler,* Paderborn, 1866; 2e édit. 1887. Comp. P. J. Cosijn, *De oudnederlandsche Psalmen,* dans le *Taal- en letterbode,* t. III, p. 25-48, 110-124, 257-270; t. IV, p. 149-176, Harlem, 1872, 1873; A. Borgeld, *De oudoostnederfrankische Psalmen : klank- en vormleer,* Groningue, 1899. Ces fragments n'ont du reste qu'un intérêt philologique, la version comme telle étant très médiocre. Voir J. te Winkel, *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde,* Harlem, 1887, p. 49. — Il existe une autre série de fragments de Psaumes, trouvés à Paris par Gédéon Huet, et publiés dans la *Bibliothèque de l'École des chartes,* t. XLVI, 1885, p. 496-502, sous le titre : *Fragments inédits de la traduction des cantiques du Psautier en vieux néerlandais.* Mais ce titre n'est pas exact : le dialecte n'est pas le bas franc mais plutôt le franc moyen ou rhénan. Voir J. H. Gallée, dans le *Tijdschrift van de Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde,* t. V, Leyde, 1885, p. 274-289. Les deux séries de fragments sont traitées par W. van Helten dans *Die altostniederfränkischen Psalmenfragmente, die Lipsius'schen Glossen, und die altsüdmittelfränkischen Psalmenfragmente... I. Teil, Texte, Glossen und Indices,* Groningue, 1902.

II. Versions de 1300-1522. — Les précurseurs des versions proprement dites étaient les *bibles historiales.* La plus ancienne, la « Bible rimée », *Rijmbijbel,* de Jacob van Maerlant (1271), publiée à Bruxelles par J. David en 1858, n'est guère qu'une imitation assez libre en vers de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor. Les ouvrages en prose qui l'ont suivie se rapprochent davantage du texte biblique. Le premier, composé en 1358, est l'œuvre d'un auteur inconnu. Certains détails lexicographiques ont fait penser à une origine hollandaise. Voir P. Leendertz dans *De Navorscher,* 1861, p. 343; S. S. Hoogstra, *Proza-bewerkingen van het leven van Alexander den Groote in het middelnederlandsch,* La Haye, 1898, p. XXXIII sq. Cette *première Bible historiale* est conservée dans six manuscrits. Voir C. H. Ebbinge Wubben, *Over middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament,* La Haye, 1903, p. 3. Peut-être l'auteur s'est servi de la « Bible rimée », en la corrigeant par endroits d'après l'*Histoire scolastique,* mais sa source principale étaient les Livres Saints eux-mêmes, qu'il traduisait correctement et avec une certaine liberté. Tout en voulant donner une histoire continue, il reproduit en entier ou à peu près le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, Tobie, Daniel, Judith, Esdras, Esther, et les livres des Machabées. Pour compléter son histoire il y introduit quelques récits de source profane. Le petit nombre de manuscrits existants a fait penser que l'ouvrage n'a pas été répandu, ou plutôt qu'il a été supplanté de bonne heure par la *seconde Bible historiale,* dont nous possédons trente manuscrits complets ou partiels. Ici nous avons plutôt une version avec commentaires. Sous la rubrique *texte* ou *texte de la Bible* on donne la traduction des différentes péricopes d'après la Vulgate; sous le titre *Scholastica* ou *Scholastica historia* on ajoute des développements ou des explications. En dehors des livres historiques de l'Ancien Testament il y a les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, l'Ecclésiastique, le livre de Job, et les parties historiques — « ce qui appartient à l'histoire courante », dit l'auteur — d'Ézéchiel et de Daniel. Dans certains manuscrits on trouve ajoutés soit les péricopes ecclésiastiques tirées de l'Ancien Testament, soit une harmonie des Évangiles et un abrégé des Actes, soit encore des livres bibliques d'une version différente : le Psautier, les Lamentations, le prophète Jonas. La version a le double mérite d'être très fidèle et d'être pleine de force et d'onction. Un auteur allemand, W. Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung im Mittelalter,* Brunswick, 1889-1892, col. 650 sq., la préfère à tous les travaux contemporains du même genre en langue allemande. Il est regrettable qu'on ignore le nom de l'auteur. Il doit avoir écrit vers 1360, peut-être dans les environs d'Alost en Flandre. Un détail dans le prologue du Cantique nous fait croire qu'il appartenait au clergé régulier. Il y raconte un fait qu'il dit tenir d'un homme de son ordre : *enen man ...van onser ordenen.* Dans Ebbinge Wubben, p. 88. Quelque temps plus tard, vers 1384, un autre traducteur, également inconnu, traduit en entier les livres d'*Isaïe,* de *Jérémie* avec les *Lamentations,* et très probablement celui d'*Ézéchiel,* quoique ce dernier ne se trouve dans aucun manuscrit connu.

La première Bible néerlandaise imprimée (Delft, 1477) reproduit le texte de la seconde Bible historiale, en

supprimant les additions de source étrangère, et en ajoutant tous les autres livres de l'Ancien Testament excepté les Psaumes. Dès l'année suivante, elle était utilisée par l'éditeur de la Bible en bas-allemand de Quentel à Cologne. Voir Moll, dans les *Verslagen en mededeelingen der koninklijke Academie van Wetenschappen,* II série, t. VII, Amsterdam, 1878, p. 294. Malheureusement la Bible de Delft de 1477 n'a été réimprimée qu'une seule fois, dans l'*Ancien Testament* qui parut en 1525 (à Anvers?) chez Hans van Ruremunde. Ici le texte de Delft est revu sur la Vulgate, le Pentateuque est remplacé par une autre version, et les Psaumes sont ajoutés. Mais dans l'entretemps on avait fait un pas en arrière en publiant à Anvers, 1513, 1516, 1518 (deux fois), chez Claes de Grave et Thomas van der Noot, la *Bibel int Corte,* « Bible abrégée. » C'était une édition de la seconde Bible historiale, plus ou moins corrigée. Isaac Le Long, *Boekzaal der Nederduitsche Bijbels,* Amsterdam, 1732, p. 406, la traite de « falsification catholique faite à dessein ». Les Protestants d'aujourd'hui sont plus modérés dans leurs jugements et reconnaissent que l'édition de 1518 était sérieusement corrigée. Mais décidément on avait tort de s'écarter du chemin frayé par les éditeurs de Delft. Voir H. van Druten, *Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling,* Leyde-Rotterdam, 1895-1905, t. I, p. 322. — Les *Psaumes* aussi étaient alors traduits depuis longtemps. Une traduction rimée des Psaumes pénitentiaux et quelques autres fragments, publiés par G. J. Meijer dans les *Nieuwe Werken van de Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde,* t. V, Dordrecht, 1841, p. 187-240 (voir aussi Ebbinge Wubben, p. 204-209), semblent dater du commencement du XIVe siècle. Une version du Psautier complet a dû suivre bientôt, car ce livre paraît avoir été le premier qui soit traduit en néerlandais. Il est même certain qu'il y a eu plusieurs versions indépendantes; mais sous ce rapport les textes dispersés dans une soixantaine de manuscrits sont encore loin d'avoir livré tous leurs secrets. Dans quatre manuscrits le texte est enrichi de gloses. Toutes ces versions suivent la Vulgate, mais un des traducteurs, probablement le premier, paraît s'être servi aussi d'une version française. Historiquement on connaît comme traducteurs et glossateurs : Geert Groote, le célèbre fondateur des Frères de la vie commune, † 1384, et Jean Scutken, membre éminent de la même confrérie, † 1423. On est porté à leur attribuer la recension, ou plutôt la version la plus remarquable, dont Van Druten ne connut que le seul manuscrit 235 de la *Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde* à Leyde, mais qui de fait se retrouve dans plus de vingt autres manuscrits. Voir Ebbinge Wubben, p. 175. Quant à ce Psautier Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung...*, col. 700, renchérit encore sur les éloges faits à la Bible historiale de 1360. Aussi c'est cette version seule qui a été propagée par la presse. Elle a eu au moins dix éditions entre 1480 et 1509. Voir Van Druten, *Geschiedenis*, t. I, p. 38-40. — Le *Cantique* était également très goûté dans les cercles pieux du XIVe et du XVe siècle. Il en existe plusieurs versions, encore trop peu connues, dans environ 45 manuscrits, dont plus de trente ajoutent de longs commentaires.

Quant au Nouveau Testament, c'est la partie principale historique, la vie de Notre-Seigneur, qui a été la première à se répandre en langue néerlandaise. Après la Bible rimée de Van Maerlant il y en a deux autres de forme poétique : une de Jean Boendale (1325-1330), dans le livre : *Der Leken Spieghel, le miroir des laïques,* publiée à Leyde en 1845 par M. de Vries, et une autre, d'un auteur inconnu de la même époque, mais d'une valeur poétique supérieure : *Van den levene ons Heren,* publiée par P. J. Vermeulen à Utrecht en 1843. Une Vie de Jésus en prose de 1332 a été éditée à Groningue en 1835 par G. J. Meijer; comp. quelques fragments, publiés par J. J. Nieuwenhuysen dans la *Dietsche Warande,* t. III, Amsterdam, 1857, p. 239-241; et l'édition de J. Bergsma dans la *Bibliotheek van Middelnederlandsche letterkunde,* Groningue, 1895-1898. Il en existe plusieurs autres en manuscrit, qui sont toutes des imitations des Vies de Notre-Seigneur de saint Bonaventure et de Ludolphe de Saxe. Voir Moll, *Johannes Brugman,* Amsterdam, 1854, t. II, c. I et Appendices; les registres des sources de J. Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek,* La Haye, 1885 sq. (encore inachevé); L. D. Petit, *Bibliographie van Middelnederlandsche taal-en letterkunde,* Leyde, 1888. L'usage général qu'on faisait de ces Vies de Jésus-Christ et de certaines harmonies des Évangiles, explique le fait, à première vue assez étrange, que toutes les Épîtres du Nouveau Testament, les Actes des Apôtres et même l'Apocalypse ont été traduits en néerlandais (vers 1360) avant les Évangiles. Néanmoins ceux-ci étaient déjà traduits avant l'année 1391. Van Druten connaissait quarante-trois manuscrits complets ou partiels du Nouveau Testament, et la liste est évidemment encore incomplète. Voir C. G. N. de Vooys, *Iets over middeleeuwse Bijbelvertalingen* dans le *Theologisch Tijdschrift,* 1903, p. 113, 114. Mais le Nouveau Testament ne semble pas avoir été répandu par la presse avant le commencement du XVIe siècle. Alors parurent les Actes et l'Apocalypse à Leyde chez Jean Severse (1512?), et à Anvers chez Claes de Grave — et le Nouveau Testament en entier en 1518 à Delft et à Kampen. Voir Le Long, *Boekzaal,* p. 503. Aussi les premières éditions de Jacques van Liesveldt à Anvers, qui publia les Évangiles en 1522, les Épîtres de saint Paul, probablement en 1523, et peu après les Épîtres catholiques, reproduisirent encore la version ancienne avec quelques modifications d'après la Vulgate. — Au contraire les *Epistolaires* et *Evangéliaires*, collections de toutes les péricopes ecclésiastiques de l'année liturgique, ne sont représentés que par d'assez rares manuscrits. Van Druten n'en cite que quatre, dont un de 1348. De Vooys, p. 148, en connaît cinq (ou sept?) autres. Mais dès le XVe siècle, les éditions imprimées étaient nombreuses : on en connaît d'Utrecht (1478), de Delft (1481, 1484), de Cologne (1482), de Harlem (1486), de Zwolle (1487, 1488, 1490), de Leyde (1488), de Déventer (1493, 1496), d'Anvers (1496), etc. Une version ancienne de l'*Apocalypse* est publiée par O. Behagel dans la *Zeitschrift für deutsches Alterthum,* t. XXII, Berlin, 1877, p. 97-142. Remarquons en terminant cette partie que toutes les versions de cette époque sont évidemment des versions catholiques. C'est à tort que L. Keller, *Die Reformation und die älteren Reformationsparteien,* 1885, p. 256, en défendant sa fausse hypothèse de l'origine vaudoise de la première version *allemande* du Nouveau Testament, a cru découvrir des « corrections catholiques » dans un manuscrit néerlandais, originaire de Zwolle. Voir Van Druten, *Geschiedenis*, t. I, p. 224-244. Aussi, jusqu'ici, il n'y a aucune trace d'intervention de la part de l'autorité ecclésiastique ou civile.

III. Troisième époque. — Ici s'ouvre une époque d'activité remarquable, de luttes et de confusion. On y trouve bon nombre de versions, de corrections et d'éditions catholiques et protestantes, et plusieurs autres d'origine hybride ou de tendance douteuse, fruits d'un certain esprit de conciliation, ou plus souvent de spéculation purement mercantile. Il est douteux, par exemple, de quel côté il faut ranger la traduction du Nouveau Testament, d'après la troisième édition de la version latine d'Erasme (1522), qui parut à Delft en 1524 chez Corneille Heynrickz, et qui semble avoir eu une dizaine d'éditions, en partie revues de nouveau sur la Vulgate. C'est le cas du moins de l'édition donnée en 1527 par Michel Hillen van Hoogstraten à Anvers. Un travail antérieur, basé sur le texte d'Érasme, l'Évangile

de saint Matthieu, traduit par Jean Pelt, et imprimé à Amsterdam chez Doen Pietersoen, probablement en 1522, avait été proscrit comme hétérodoxe par un placard de Charles-Quint, daté du 23 mars 1524. Guillaume Vorsterman publia à Anvers six éditions de la Bible complète in-folio (1528, 1532, 1533, 1544, 1545, 1546), six autres du Nouveau Testament (1528, 1529, 1530 deux fois, 1531, 1534) et une de l'Ancien Testament (1543). Il avait pris pour base l'édition de Van Liesveldt (Anvers, 1526), qui suivait la traduction allemande de Luther, pour autant qu'elle avait déjà paru, mais il l'avait fait corriger avec soin par des savants catholiques de Louvain. Néanmoins, plusieurs de ces éditions, soit de la Bible entière soit du Nouveau Testament, ont été frappées de condamnation, parce que les typographes, par incurie ou par mauvais vouloir, avaient négligé les corrections, en suivant de trop près l'édition de Van Liesveldt. Du reste les presses catholiques d'Anvers n'avaient plus de repos. Nous connaissons deux éditions catholiques du Nouveau Testament de Michel Hillen van Hoogstraten (1530, 1533), trois autres de Matthieu Crom (1538, 1539, 1541), cinq de Henri Peters van Middelburg (1541, 1542, 1544, 1546, 1548), deux de sa veuve (1553, 1556), et deux de Jean van Loe (1546, 1548?). Ajoutons la double édition, in-f° et in-8°, de Corneille Heynrickz à Delft (1533), celles de Pierre Warneson à Kampen (1543) et de Jean van Remunde à Zwolle (1546) — les Psaumes de Heynrickz (1534) et la Bible complète in-folio de Henri Peters van Middelburg (1535). Une autre édition du même imprimeur, celle de 1541, a été condamnée : c'était probablement une reproduction d'une des Bibles de Vorsterman. Même en pays allemand, à Cologne, se publia en 1548 chez Jasper van Gennep une nouvelle version néerlandaise de la Bible entière, ouvrage d'Alexandre Blanckart, O. C. Les passages qui ailleurs avaient donné lieu à des condamnations étaient soigneusement rendus conformes à l'édition de la Vulgate, que le Père Hentenius, O. P., venait de publier à Louvain (1547). Cependant l'ouvrage n'eut pas de succès. Dans la même année 1548 parut à Louvain chez Barthélemy van Grave une autre traduction de la Vulgate de Hentenius par Nicolas van Winghe. C'est cette version, qui supplanta chez les catholiques des Pays-Bas toutes les versions précédentes. Après au moins dix-sept éditions complètes et une cinquantaine d'éditions du Nouveau Testament, elle fut corrigée sur la Vulgate clémentine, et devint ainsi la célèbre « Bible de Moerentorf ». Depuis que cet imprimeur anversois en donna la première édition, en 1599, elle n'a cessé d'être reproduite en Belgique jusqu'au XIXe siècle, avec des corrections purement orthographiques et grammaticales.

C'était encore à Anvers qu'avait paru en 1523, chez Adrien van Bergen, le premier Nouveau Testament protestant, c'est-à-dire dépendant de la version de Luther. Et depuis cette époque jusque vers la moitié du XVIe siècle, presque chaque année vit paraître des éditions semblables, soit du Nouveau Testament, soit de la Bible entière. Surtout à Anvers où se publiaient vers le même temps des versions ayant plus ou moins une teinte de luthéranisme, en français, en espagnol, en anglais, en danois. Les éditeurs les plus connus sont Adrien van Bergen, Jean van Ghelen, Hans van Ruremunde, Martin de Keyser, Christophe van Ruremunde, Govert van der Haghen, et surtout le fougueux Jacques van Liesveldt, qui, en 1545, paya de sa vie ses attaques incessantes contre le catholicisme. A Amsterdam travaillait pour la « Réforme » Doen Pietersoen, à Leyde Pierre Janszoon et Pierre Claessen, à Kampen Étienne Joessen, à Deventer Dirk van Borne, tandis qu'à l'étranger des textes néerlandais semblables sortaient des presses d'Adam Petri van Langendorff à Bâle, de Pierre Étienne à Genève, et de Hiero Fuchs à Cologne. Il est vrai que dans ces divers textes la dose d'hérésie n'était pas partout la même. Parfois on ajoutait en marge les variantes de la « Bible de Delft » ou d'autres éditions catholiques; parfois on mêlait au texte même de Luther des corrections de ce genre, tirées du texte d'Érasme ou des versions franchement catholiques, soit pour éviter les rigueurs de la justice, soit pour tromper des lecteurs catholiques, soit plutôt pour de simples raisons pratiques de libraire. Ce qui n'empêcha pas, du reste, que bon nombre de ces éditions ne fussent proscrites par l'autorité compétente, guidée le plus souvent par la Faculté théologique de Louvain. Voir Van Druten, *Geschiedenis*, t. II, p. 370-437; Chr. Sepp, *Verboden lectuur*, Leyde, 1889, p. 67-70, 124, 192, 194. En face de cette confusion immense on comprend mieux que partout ailleurs la nécessité des mesures, prises par l'Église au Concile de Trente et depuis, pour assurer aux fidèles un seul texte latin authentique, et pour empêcher la lecture des traductions en langue vulgaire, non approuvées par l'autorité ecclésiastique.

Il est vrai que dans la seconde moitié du XVIe siècle, parmi les protestants aussi la confusion allait en diminuant. Les diverses sectes, déjà constituées plus ou moins régulièrement, commençaient à publier des textes officiels pour leurs adeptes. Les luthériens avaient, au moins dès l'année 1558, une version, faite d'après la traduction en bas-allemand de Bugenhagen, et publiée à Embden. Là aussi était imprimée la Bible des Mennonites (1560), qui en somme n'était guère qu'une reproduction de la précédente, avec subdivision des chapitres en versets. L'Église « réformée » (calviniste), qui fut bientôt l'Église dominante en Hollande, avait elle aussi reçu des éditeurs mêmes de la Bible luthérienne sa *Bibel in duyts* (1556), et d'un autre éditeur (Gellius Ctematius — Gilles van den Erven) le Nouveau Testament de Jean Utenhove (1556), un autre de Godefroi van Winghen (1559) et l'Ancien Testament du même traducteur (1562). Les Bibles luthérienne et mennonite ont été plusieurs fois revisées et réimprimées en Hollande, la première exclusivement d'après la version allemande de Luther. Une édition mennonite du Nouveau Testament, publiée en 1554 à Amsterdam par Matthieu Jacobszoon, a pareillement été reproduite plusieurs fois. Les Calvinistes, tout en reconnaissant les défauts de la Bible de G. van Winghen, ne parvinrent, pendant plus d'un demi-siècle de pourparlers stériles, qu'à modifier leurs notes exégétiques. Ce n'est qu'en 1618 que le synode calviniste de Dordrecht résolut de faire élaborer une révision radicale d'après les textes originaux. Le travail ne commença qu'en 1628. Pour fixer la forme grammaticale de leur version, les auteurs composèrent d'abord une espèce de grammaire néerlandaise. Les livres protocanoniques de l'Ancien Testament étaient l'ouvrage de Baudart, Bogerman, Bucer et Thysius, et les livres deutérocanoniques et le Nouveau Testament celui de Hommius, Roland et Walaeus. A la traduction, qui ne manque pas de mérite, ils ajoutaient des introductions, des résumés de chapitres, et des notes marginales. Ainsi le fameux *Statenbijbel* s'imprima à Leyde en 1636, mais la publication fut différée jusqu'après l'approbation des États-Généraux qui date du 29 juillet 1637. Cette même année vit encore deux autres éditions, à Amsterdam et à Gouda, et depuis elles se succédaient d'année en année. Une liste officielle de corrections typographiques parut en 1655. Depuis environ un siècle et demi on s'est souvent appliqué à renouveler l'orthographe et les formes grammaticales, d'après les changements survenus dans la langue, mais sans modifier le sens. Et après tout la langue retient encore beaucoup de cette saveur antique qui semble faire les délices et l'édification des pieux calvinistes.

IV. DEPUIS LA FIN DU XVIe SIÈCLE. — Depuis cette époque, c'est la Bible de Moerentorf (ou Moretus) plusieurs fois réimprimée qui a dû suffire presque seule

aux besoins des catholiques de langue néerlandaise. Le Nouveau Testament, publié en 1614 par F. Coster, S. J., n'est guère qu'une reproduction de ce texte, orthographiquement rajeunie et enrichie de nombreuses notes. Les travaux de Gilles de Witte (Nouveau Testament, 1696, 1697, etc.; Psaumes, 1697, 1699, etc.; Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Sagesse, Ecclésiastique, 1702; Tobie, Judith, Esther, Job, 1708; Pentateuque, 1709; Bible complète, Utrecht, 1717), d'André van der Schuur (Évangiles, 1689; le reste du Nouveau Testament, 1698; le Nouveau Testament en entier, 1705, 1709, etc.; le Pentateuque, 1715; les livres historiques Josué-Rois, 1717; la Bible entière, complétée par H. van Rhijn, 1732), et de Philippe Laurent Verhulst (Nouveau Testament, 1717, 1721) sont plutôt des versions jansénistes, faites sur la « Vulgate de Mons » et le « Nouveau Testament (français) de Mons ». Voir Van Druten, p. 633-665; M. F. V. Goethals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique,* t. I, Bruxelles, 1840, p. 283, 295 sq.; J. A. van Beek, *Lijst van Boeken en Brochuren, uitgegeven in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, sedert 1700 tot 1751,* Rotterdam, 1893, p. 5, 7, 28, 36, 48, 61, 62, 96; *De Oud-Katholiek,* 1895, p. 129-132; 1905, p. 117, 126, 134 sq. — Le Nouveau Testament de De Witte (Candidus) fut sévèrement jugé par H. Bukentop O. F. M. dans son *Examen translationis flandricæ N. T...*, Louvain, 1698. Une version franchement catholique de l'Ancien Testament avec de savants commentaires latins est l'ouvrage des Pères franciscains Guillaume Smits et Pierre van Hove, 21 in-8°, Anvers, 1744-1777. Malheureusement elle est restée incomplète. Il y manque tous les Prophètes et les livres historiques Josué-Paralipomènes avec ceux des Machabées. A partir de ce temps, pendant près d'un siècle entier, nous ne trouvons que des versions des saints Évangiles ou de quelque livre isolé. Mais dès l'année 1859 ont paru simultanément deux versions du Nouveau Testament, avec des introductions et des notes : celles de l'avocat S. P. Lipman, juif converti, Bois-le-Duc, 1859-1866, et du professeur J. Th. Beelen, Louvain, 1859-1866. L'une et l'autre ont de grands mérites; dans la première les introductions et les notes sont plus développées et contiennent plus d'érudition et de polémique contre l'exégèse protestante, mais elle n'est pas achevée : les Épitres catholiques et l'Apocalypse font défaut. Comme les deux branches du néerlandais dans les derniers siècles se sont écartées davantage, il convient de noter que la langue de Lipman est le hollandais ou néerlandais du nord, tandis que Beelen, hollandais d'origine, mais professeur à Louvain, a plutôt cherché un juste milieu entre le hollandais et le flamand (ou néerlandais du midi). Beelen donna encore les Psaumes et les livres sapientiaux. Voir Beelen, t. I, col. 1542, où il faudrait ajouter la traduction de la Sagesse (1881) et de l'Ecclésiastique (1882). Quelques années après sa mort plusieurs savants belges se sont réunis pour compléter son œuvre. Le fruit de ce travail est : *Het Oude Testament in 't vlaamsch vertaald en uitgeleid door* J. Th. Beelen, V. J. Coornaert, J. Corluy, O. E. Dignant, P. Haghebaert, A. G. Vandeputte, 6 vol., Bruges, 1894-1896. Ici la langue est plutôt le flamand, — mais avec les livres de Beelen, ceux de Corluy, les *Grands Prophètes,* se rapprochent sensiblement du hollandais. Enfin une dernière traduction catholique de l'Ancien Testament, quoique à peu près achevée, est encore en cours de publication. Elle paraît depuis 1894 à Bois-le-Duc sous le titre : *Biblia Sacra Veteris Testamenti,* dat is : *De Heilige Boeken van het Oude Verbond.* Les auteurs sont les savants hollandais : H. J. Th. Brouwer, P. L. Dessens, Mgr. J. H. Drehmanns, Mgr. A. Jansen, J. M. van Oers, J. Schets, D. A. W. H. Sloet, G. W. J. N. van Zinnicq Bergmann. Tout comme la précédente elle donne le texte de la Vulgate en regard et ajoute des introductions et des notes. Dans la plupart des livres qui ont paru, les notes, sans être de moindre valeur réelle, sont parfois plus concises et d'une *forme* plus populaire que celles de la nouvelle version flamande, en évitant par exemple toute citation en langue étrangère. Ce n'est que dans les volumes les plus récents (les *Juges* de Sloet, les livres de *Samuel* et l'*Ecclésiastique* de Jansen) que les notes sont plus développées et de tournure plus savante. Là aussi une large part est faite à la critique textuelle, littéraire et historique. Voir sur ces deux versions récentes Van Kasteren, dans les *Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied,* t. XLIII, 1994, p. 276-292; t. XLV, 1895, p. 208-214; t. XLVII, 1896, p. 107-112; t. L, 1898, p. 79-82; dans *Biekorf,* 1895, p. 95-104; et dans la *Revue biblique,* t. V, 1896, p. 119, 650; t. VI, 1897, p. 328; t. X, 1901, p. 326; L. d'Heere dans *Biekorf,* 1895, p. 49-53, 104-111. Sur la dernière : G. Wildeboer dans les *Theologische Studiën,* 1905, p. 164-172; J. van den Dries, dans *De Katholiek,* t. CXXVIII, 1905, p. 261-275; H. Coppieters dans la *Revue biblique,* nouv. série, t. III, 1906, p. 139-144. — Tout récemment enfin (décembre 1905) on vient d'annoncer une nouvelle traduction (avec notes) des Évangiles et des Actes — qui est encore sous presse.

Parmi les protestants néerlandais le *Statenbijbel* s'est maintenu en usage jusqu'à nos jours. Ce n'est pas à dire toutefois que des traductions plus récentes ont fait défaut. En passant sous silence celles d'un bon nombre de livres isolés, nous devons mentionner le Nouveau Testament de Hartsoeker, de la secte des Remontrants (1681), celui du médecin Rooleeuw, des Collégiants (1694), de Charles Catz (1701), de G. Vissering, pasteur mennonite (1854), de G. J. Vos (1895), et deux versions de la Bible entière, y compris les livres deutérocanoniques : celle de Y. van Hamelsveldt (1800) et de J. H. van der Palm (1818-1830). La dernière a joui pendant quelque temps d'une grande popularité, due à son style de bon goût plutôt qu'à son exactitude scientifique. Pour le Nouveau Testament, il existe même, depuis 1868, une nouvelle traduction plus ou moins officielle de « l'Église réformée néerlandaise », qui comprend la grande majorité des protestants des Pays-Bas. C'est le « Synode général » de cette Église qui en 1848 prit la résolution de faire exécuter une nouvelle version de la Bible complète. Mais le plan n'a réussi que pour le Nouveau Testament, dont la « version synodale » parut vingt ans après. Les traducteurs, W. A. van Hengel, A. Kuenen, J. J. Prins et J. H. Scholten, étaient des critiques assez avancés. Mais pour une raison ou pour une autre ils déclaraient dans la Préface, que leurs introductions et leurs notes « s'abstiennent soigneusement de raisonnements dogmatiques et polémiques, et ne donnent aucune place à des jugements sur des recherches historiques ou critiques ». Néanmoins malgré cette prudente réserve, et malgré le caractère plus ou moins officiel de l'édition, il semble qu'elle est encore loin d'avoir supplanté chez le peuple le vieux *Statenbijbel*. Quant à l'Ancien Testament, le travail a été repris en mains, indépendamment du Synode, en 1885, par A. Kuenen, J. Hooykaas, W. H. Kosters et H. Oort. Ils ont fini par publier (1897-1901) en deux forts volumes les seuls livres protocanoniques de l'A. T. avec introductions, notes et tables. En fait de critique textuelle — dont H. Oort a rendu compte dans l'opuscule *Textus hebraici emendationes, quibus in V. T. neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen,* etc., Leyde, 1900 — le travail n'est pas sans mérite. La version est d'un hollandais pur et correct, souvent même élégant. Les notes exégétiques sont assez sobres et succinctes, mais les introductions, qui précèdent soit les livres entiers soit des parties plus ou moins longues, sont en général très développées. Il s'y étale une critique littéraire et historique d'un radicalisme outré. C'est la vulgarisation des

hypothèses les plus osées sur l'histoire israélite. Il sera difficile de trouver dans les 2000 pages une seule phrase qui trahisse une main chrétienne. Aussi dans un prospectus l'éditeur a annoncé ce commentaire populaire suivi, « d'après les recherches scientifiques du dernier demi-siècle, » comme un travail « qui n'existe encore dans aucun autre pays ». Voir Van Kasteren, dans les *Studiën....* t. LII, 1899, p. 163-167; t. LVI, 1901, p. 72-75; dans la *Revue biblique,* t. X, 1901, p. 326-328.

On nous permettra de passer sous silence les quelques tentatives de versions juives, qui ne datent que du XIXe siècle, et dont une seule, continuée par diverses mains (1826-1862), a fini par comprendre toute la Bible juive.

V. Bibliographie. — L'ouvrage classique sur les versions néerlandaises, déjà cité plus haut, a le long titre que voici : *Boek-zaal der nederduitsche Bijbels, geopent in een Historische Verhandeling van de Overzettinge der Heilige Schriftuure in de Nederduitsche Taale, sedert dezelve eerst wierdt ondernomen; beneffens de Veranderingen, welke daar omtrent door de Gereformeerde, Luthersche, Mennonieten en Roomschgesinde, van tijd tot tijd tot nu toe gemaakt zijn. Met een omstandig bericht, van meer dan Hondert Oude Handschriften, van Bijbels en Bijbelsche Boeken des Ouden en Nieuwen Testaments, tot op de Vindinge van de Druk-Konst; als mede van meer dan duizent diergelijke exemplaaren van verschillende Drukken, sedert de Vindinge der Druk-Konst tot nu toe; alle in de Nederduitsche Taale. Doormengt met Historische, Taalkundige, Geestelijke en Wereldtlijke Aanmerkingen en met een meenigte van heerlijke en Egte Bewijs-stukken gestaaft, daar van veele nooit het licht gezien hebben. Met veel naauwkeurigheid, moeite en kosten, sedert veele jaaren verzameld en beschreven,* door Isaac Le Long, Amsterdam, 1732; Hoorn, 1764. Notons ensuite : H. Hinlopen, *Historie van de Nederlandsche overzetting des Bijbels,* Leyde, 1777; H. van Druten, *Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling,* Leyde-Rotterdam, 1895-1905. Van Druten voit dans son histoire la preuve « que Dieu a voulu la Réforme », p. 174. Plus d'une fois cependant il n'hésite pas à flétrir les préjugés et la partialité de Le Long. Voir sur l'ouvrage de Van Druten : C. G. N. de Vooys, article cité, *Theologisch Tijdschrift,* 1903, p. 111-158. Nous tenons de bonne source que l'auteur prépare une nouvelle édition. — Des détails sur les premières éditions imprimées de la Bible néerlandaise se trouvent dans J. I. Doedes, *Geschiedenis van de eerste uitgaven der Schriften des Nieuwen Verbonds in de Nederlandsche taal 1522, 1523;* Utrecht, 1872; P. C. van der Meersch, *Recherches sur la vie et les travaux des imprimeurs belges et néerlandais,* t. I (seul paru), Gand, 1856; G. Holtrop, *Monuments typographiques des Pays-Bas au XVe siècle,* la Haye, 1868; M. F. Campbell, *Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle,* avec quatre suppléments, La Haye, 1874-1800. Voir encore : J. G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531,* Amsterdam, 1873, p. 256-282; F. P. Lorreins, *Nota's over en tot de geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling,* dans *Dietsche Warande en Belfort,* 1904, n. 7, p. 10-26.

J. van Kasteren.

NEFILIM, NEPHILIM, dans la Vulgate : *gigantes,* Gen., VI, 4; *monstra, de genere giganteo,* Num., XIII, 34 (2 fois). Voir Géants, 1°, t. III, col. 135.

NÉGEB, nom hébreu de la partie méridionale de la Palestine. Gen., XII, 9; XIII, 1, 3; XXI, 1; XXIV, 62, etc. Il représente une contrée qui a ses limites, son caractère et son histoire.

I. Nom. — Le mot *négéb* vient de la racine inusitée *nâgab,* qui veut dire « être sec ». Il caractérise bien, nous le verrons, le pays auquel il s'applique. Mais ce sens étymologique a en quelque sorte disparu pour faire place à un autre, dérivé de la situation même du pays; *négéb* est devenu synonyme de « midi », comme *yâm, yammâh,* « la mer, vers la mer, » a été employé pour désigner « l'occident ». On le trouve ainsi uni aux mots : *gebûl,* « limite, » Jos., XV, 4; *pe'at,* « côté, » Num., XXXV, 5; *ša'ar,* « porte, » Ezech., XLVI, 9, pour y ajouter l'idée de « méridional ». De même, il indique le sud d'une ville, comme Jérusalem, Zach., XIV, 10, d'une contrée, comme le territoire d'Éphraïm. Jos., XVII; 9, 10. Avec le *hé* local, *négbâh,* il détermine « le midi » en général, en tant que distinct du nord, de l'est et de l'ouest. Gen., XIII, 14. Mais, dans une quarantaine de passages de l'Ancien Testament, *Négéb* est devenu le nom propre de la région qui s'étend au sud de la Palestine, à partir des environs d'Hébron jusque vers Cadès; il est ordinairement accompagné de l'article, *han-Négéb,* et c'est dans ce sens que nous le considérons ici. Les versions anciennes semblent ne l'avoir pas compris sous ce rapport. Les Septante rendent *négéb* par λίψ, « sud-ouest, » Gen., XX, 1; XXIV, 62: Num., XXXIV, 4, etc.; νότος, « sud, » Num., XIII, 29; Jud., I, 16; Jer., XIII, 19, etc.; ἔρημος, « désert, » Gen., XII, 9; XIII, 1, 3, etc.; quelquefois par Ναγέβ. Jos., X, 40; XI, 16; XV, 19; Jer., XXXII, 44; XXXIII, 13; Ezech., XX, 46; Abd., 19, 20. La Vulgate le traduit par *terra australis,* Gen., XX, 1; XXIV, 62; *plaga australis,* Gen., XIII, 1; Num., XXXIV, 4; Jos., XV, 1, etc.; *auster,* Jer., XIII, 19; XXXII, 44, etc.; *meridies,* Gen., XII, 9; XIII, 3, etc.; *plaga* ou *terra meridiana,* Num., XIII, 17; Jos., XI, 16; *africus,* Is., XXI, 1; *terra arens,* Jud., I, 15. Dans les premiers siècles de notre ère, ce district méridional s'appelait *Daroma.* Voir Darom, t. II, col. 1307. On trouve un pays de *Ngb* mentionné quelquefois sur les monuments égyptiens; mais il n'est pas prouvé qu'il corresponde au *Négéb* palestinien. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 148.

II. Situation et limites. — La Palestine, plus spécialement le territoire de Juda, au point de vue topographique, comprend des contrées différentes, que la Bible distingue nettement : *hâ-hâr,* « la montagne, » c'est-à-dire la chaîne de hauteurs qui forme l'ossature du pays, du nord au sud; *haš-šefêlâh,* « la plaine, » c'est-à-dire la plaine philistine et une partie des basses collines du sud-ouest; *hâ'ărâbâh,* « le désert, » c'est-à-dire les environs de la mer Morte et du Jourdain; enfin *han-négéb,* « le [pays] sec » ou « le sud ». Cf. Deut., I, 7; Jos., XI, 16; Jud., I, 9. Quelles étaient les limites de cette dernière région? Il est difficile de le dire exactement. De l'est à l'ouest, elle allait de l'Arabah à la Méditerranée; au nord et au sud, les lignes sont plus indécises. L'Écriture nous fournit cependant des indications suffisantes pour en donner un tracé approximatif. Elle signale plusieurs divisions géographiques ou ethnographiques du Négéb. A propos d'une invasion des Amalécites dans le sud de Chanaan, elle mentionne : le *negéb hak-Kerêtî,* « le négéb des Céréthiens, » puis « celui de Juda » (hébreu : *ăšér lyhûdâh*), et le *négéb Kâlêb,* « le négéb de Caleb. » I Reg., XXX, 14. Or les Céréthiens étaient une tribu des Philistins, habitant par conséquent le sud-ouest de la Palestine. Voir Céréthéens, t. II, col. 441. Nous savons par ailleurs que le territoire assigné à Caleb comprenait Hébron et les villages qui en dépendaient. Jos., XXI, 11, 12. Un de ses descendants, Nabal, habitait Maon (aujourd'hui *Ma'in*) et avait des possessions sur le Carmel (*El-Kermel*), au sud d'Hébron. Voir la carte de Juda, t. III, col. 1760. Le négéb de Juda, tel qu'il est précisé ici, comprenait la contrée intermédiaire, c'est-à-dire les derniers contreforts du massif montagneux de la Judée. Il est encore question I Reg., XXVII, 10, du *négéb*

ha-Yeraḥme'êli, « négéb des Jéraméélites, » et du *négéb haq-Qêni,* « négéb des Cinéens. » Les Cinéens étaient voisins des Amalécites, mais une de leurs tribus en particulier est signalée au sud d'Arad (*Tell 'Arâd*). Jud., I, 16. Quant aux Jéraméélites, ils demeuraient plus au sud, si l'on admet avec vraisemblance que leur nom est rappelé par celui de l'*ouadi Rakhméh,* au nord-est de Sbaita; on retrouve, en effet, dans le nom arabe les lettres fondamentales du mot hébreu : רחם, rhm. Les quatre premières divisions du Négéb que nous venons de mentionner en déterminent suffisamment la partie septentrionale. Mais nous trouvons un point d'appui plus solide encore dans l'énumération des villes de Juda. Jos., XV, 21-32. Les premiers groupes renferment précisément les cités du Négéb. La plupart sont malheureusement inconnues, mais celles qui sont identifiées d'une façon certaine ou probable peuvent servir à délimiter au nord le district dont nous parlons. Nous pouvons signaler : Siceleg, généralement cherchée aujourd'hui à *Kh. Zuheiliqéh;* Remmon, *Kh. Umm-er-Rummâmîn;* Carioth ou Carioth-Hesron, *Kh. el-Qureitein;* Adada, *El-'Ad'adah;* Molada, *Kh. el-Milh;* Bersabée, *Bir es-Séba';* Sama ou Sabée, *Tell es-Séba'.* En coordonnant ainsi tous ces renseignements nous arriverions à déterminer à peu près la limite nord du Négéb par une ligne allant de Siceleg à la mer Morte, ce serait la frontière de Siméon, relevée seulement au nord-est. Jos., XIX, 1-8. Du côté du sud, la Bible ne nous donne que quelques points de repère : Harma ou Horma, identifiée avec *Sbaïta,* à environ quarante kilomètres d'*Aïn Qadis,* et Cadès, peut-être la même que Cadèsbarné, *'Ain Qadis,* à 80 kilomètres au sud de Bersabée. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* Cambridge, 1871, t. II, p. 426, résume ainsi toutes ces données : « 1. Dans la plaine, au nord et à l'ouest de Bersabée, nous pouvons reconnaître le Négéb des Céréthéens. 2. Dans la contrée montagneuse au sud d'Hébron, se trouvait le Négéb de Juda, et *Tell Zîf, Ma'in* et *Kermel* indiquent exactement le Négéb de Caleb. 3. *Tell-Arad* et les plaines voisines formaient le Négéb des Cinéens, qui s'étendait probablement jusqu'à l'extrémité sud-ouest de la mer Morte. 4. Le plateau qui est borné au nord par l'*ouadi Rakhméh,* et au sud par les *ouadis El Abyadh, Marréh* et *Maderah,* représente le Négéb de Jérahméel. A ces limites s'arrêtait le district fertile du Négéb. » Si l'on comprend Cadès dans cette région, il faudrait aller plus loin.

III. Description. — Il nous suffit de considérer le Négéb depuis Bersabée. Pour le reste, voir Bersabée, t. I, col. 1629; Juda, 6, 9, t. III, col. 1756, 1774. Le pays comprend une arête montagneuse qui s'étend entre les plaines côtières de la Méditerranée, d'un côté, et, de l'autre, les pentes accidentées qui descendent vers l'Arabah. L'ensemble du massif se compose de chaînons enchevêtrés, séparés par de nombreuses et parfois larges vallées. Il est pénétré par une multitude d'ouadis qui se ramifient et viennent former à l'ouest et à l'est quelques grands déversoirs, comme l'*ouadi Ghazzéh,* l'*ouadi el-Abiad,* qui lui-même tombe dans l'*ouadi el-Arisch* ou « Torrent d'Égypte », l'*ouadi Fiqréh* qui débouche au sud de la mer Morte, etc. Ces torrents malheureusement n'amènent aucune fertilité, car ils sont à sec la plus grande partie de l'année. Le Négéb est vraiment le « (pays) desséché ». On trouve cependant dans les vallées quelque végétation, quelques pièces de culture; les arabes nomades qui l'habitent peuvent y élever leurs troupeaux. A de larges prairies plus ou moins verdoyantes succèdent des vallées pierreuses où l'herbe ne pousse pas. Autrefois pourtant, comme nous le verrons, cette contrée eut des centres importants; à la culture des champs se joignait celle de la vigne, comme l'indiquent les terrasses qu'on rencontre encore sur les pentes des montagnes. On voit aussi d'endroit en endroit des puits, des réservoirs, de vastes grottes. Actuellement c'est le désert, avec son aridité, son silence, ses ruines, surtout si l'on compare cette région à celle qui s'étend plus au nord dans les environs d'Hébron, de Bersabée ou de Gaza; mais comparée au *Bâdiet et-Tih,* elle mérite moins ce nom. C'est donc en quelque sorte un pays de transition entre les grandes solitudes sinaïtiques et l'entrée de la Judée, où la vie, pourtant bien amoindrie aujourd'hui, commence à paraître. Le Négéb, du reste, au point de vue topographique, formait à Juda une excellente frontière, du côté du sud; il opposait à l'envahisseur qui aurait voulu atteindre par là Hébron et Jérusalem une barrière difficile à franchir, surtout avec des chariots de guerre.

IV. Histoire. — Le Négéb, par la nature de son sol, est la terre des nomades. Aussi fut-il le séjour préféré des patriarches. Abraham, Isaac et Jacob aimèrent à fixer leurs tentes dans les environs d'Hébron, de Bersabée, de Gérare, le long de la route qui descendait en Égypte. Gen., XII, 9; XIII, 1, 3; XX, 1; XXIV, 62; XXXVII, 1; XLVI, 5. Il fut aussi habité par les *'Avvim* ou Hévéens, Jos., XIII, 4 (hébreu, 3), « qui demeuraient dans les douars (hébreu : *ḥăṣêrîm*), » Deut., II, 23, c'est-à-dire dans des sortes de campements protégés par une clôture en pierres et branches épineuses entrelacées. Voir Hévéens 3, t. III, col. 687; Hasérim et Haséroth, t. III, col. 445. On rencontre fréquemment dans le pays de ces enceintes de pierre. C'est par cette contrée que les explorateurs hébreux « montèrent » vers la terre de Chanaan. Num., XIII, 17, 22. Le territoire était alors occupé par les Amalécites, Num., XIII, 29, qui, joints aux Chananéens, arrêtèrent les envahisseurs, qu'ils repoussèrent jusqu'à Horma, *Sbaïta.* Num., XIV, 25, 45. Mais, après la conquête, il fut donné à la tribu de Siméon. Jos., XIX, 1-8. A l'époque de Saül et de David, l'Écriture mentionne, à côté des Amalécites, les Gessurites et les Gerzites, I Reg., XXVII, 8. Voir Gerzi, t. III, col. 215; Gessuri 2, t. III, col. 223. Sous les rois, il fut considéré comme une partie du royaume de Juda, dont il suivit les vicissitudes. Nous le voyons par Jérémie, qui, dans ses oracles, associe les villes du Négéb à celles des contrées supérieures. Jer., XIII, 19; XVII, 26; XXXII, 44; XXXIII, 13. Il entre également dans les nouvelles limites de la Terre-Sainte, telles que les établit Ézéchiel, XLVII, 19. Abdias, 19, annonce que les habitants du Négeb s'empareront de l'Idumée, dont ils étaient limitrophes. — En dehors des villes bibliques que nous avons mentionnées sur la frontière septentrionale, nous devons signaler encore, dans l'intérieur : Aroer, *Ar'ârah,* Thamar, *Kurnub,* Rehoboth, *Er-Ruhéibéh,* Horma, *Sbaïta.* Les stations romaines sont marquées principalement par Élusa, *Khalasah,* et Éboda, *'Abdéh.* Il y a, dans ces différents endroits, ainsi qu'à *El-Audjéh, El-Meschrifêh* et ailleurs, des ruines qui rappellent les antiques civilisations que ce pays vit fleurir. Voir, en particulier sur *'Abdéh,* de très intéressantes découvertes dans la *Revue biblique,* Paris, 1904, p. 402-424; 1905, p. 74-89. Ces points jalonnent les quelques routes que suivaient les caravanes pour se rendre de l'Arabie, du golfe d'Akabah, aux ports de la Méditerranée. Dans un pays d'accès aussi difficile, les voies, en effet, ne peuvent être indifféremment tracées; elles le sont naturellement par le terrain lui-même. Il faut suivre les vallées où il y a chance de trouver de l'eau et quelque végétation. Les sommets ne peuvent être franchis que par certaines passes ou *naqbs.* On trouve encore des traces de ces voies antiques. — Nous avons dit que le Négeb faisait l'office de barrière pour la Judée; on ne connaît, en effet, qu'un exemple d'invasion du pays de ce côté, par l'armée de Chodorlahomor, qui, après avoir poussé une pointe jusqu'à Cadès, vint attaquer les rois de la Pentapole. Gen., XIV, 7. — Voir Palestine; Siméon (Tribu de).

V. Bibliographie. — E. Wilton, *The Negeb;* E.

Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 173-220; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. II, p. 359-428; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 278-286; F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, Leipzig, 1896, 87-88, 182-185. A. LEGENDRE.

NEGÎNÂH (hébreu : *nĕgînâh;* Septante : ψαλμός, ὕμνος; Vulgate : *carmina*). Le terme de *negînâh* et son pluriel *negînôt* se lisent au titre des Psaumes IV, VI, LIV (LIII), LXI (LX), LXVII (LXVI), LXXVI (LXXV), puis au Psaume LVII (LVI), 7, Lamentations, V, 14, au cantiqne d'Ézéchias, Is., XXXVIII, 20; et dans l'indication musicale qui suit le cantique d'Habacuc, III, 19. — D'après la racine *naggên,* « toucher les cordes, » qui équivaut au grec ψάλλω, voir HARPE, t. III, col. 437, le mot *nĕgînâh* désigne la percussion des cordes et le jeu des instruments à cordes. C'est aussi le sens qu'exprime sans doute Symmaque par la traduction διὰ ψαλτηρίων. Le joueur de harpe est nommé *menaggên*. I Sam., XVI, 18; II Reg., III, 15; Ps. LXVIII (LXVII), 26. — Par dérivation, *nĕgînâh,* aussi bien que ψαλμός, prend la signification de « chant accompagné par les instruments à cordes », ou même le sens plus général de «tout thème poétique accompagné par la musique ». Ainsi s'expliquent les traductions des versions grecques, Septante : ἐν ψαλμοῖς, Ps. IV, VI; ἐν ὕμνοις, Ps. LIII, LIV; Aquila : ἐν ψαλμοῖς; Théodotion : ἐν ὕμνοις, reproduites par saint Jérôme : *in canticis, in psalmis*. Enfin, dans cette dernière signification, *nĕgînâh* a la nuance de « chanson moqueuse » : Ps. LXIX (LXVIII) 13; Job, XXX, 9; Lam., XXX, 14 et 63, où l'on trouve la forme équivalente *manĕgînâh*. — Les Juifs ont transporté ce nom de *nĕgînâh* aux signes d'accents : *neginôt, neginôt ṭa'amîm,* qu'ils joignent aux textes bibliques ou liturgiques comme signes de ponctuation, d'accentuation tonique et de modulation. Pour eux la *negînâh* est l'ensemble de ce système d'accents avec les règles de leur emploi.

J. PARISOT.

NÉGLIGENCE (Septante : πλημμέλεια; Vulgate : *negligentia*), manque de soin dans l'accomplissement d'un devoir. Ce manque de soin s'exprime en hébreu par le verbe *bâ'at*, I Reg., II, 29, en chaldéen par le verbe *šenâ'*, en grec par les verbes ἀμελεῖν, ἐπιβλέπειν, ὀλιγωρεῖν, en latin par le verbe *negligere*. La négligence devient assez souvent suffisamment grave pour constituer un péché. Voir PÉCHÉ. — Dans la Sainte Écriture, il est plusieurs fois reproché aux prêtres et aux lévites de négliger leur service religieux et d'autres devoirs qui en sont la conséquence. I Reg., II, 29; II Par., XXIV, 5; XXIX, 11; II Mach., IV, 14. Le peuple est averti de ne pas négliger les ordres du Seigneur. Lev., XX, 4; Deut., VIII, 11; XXII, 3. « Celui qui néglige sa voie, » c'est-à-dire celui qui ne veille pas convenablement sur sa conduite morale, « mourra. » Prov., XIX, 16, Artaxerxès et Darius recommandent qu'on ne néglige pas leurs ordres. I Esd., IV, 22; VI, 11, 12. — Les invités au festin négligent l'appel dont ils ont été honorés. Matth., XXI, 5. Il ne faut pas négliger les grâces qu'on a reçues, I Tim., IV, 14; Heb., II, 3, ni les instructions du Seigneur. Heb., XII, 5; Prov., III, 11. H. LESÊTRE.

NÈGRES, race d'hommes spécialement caractérisés par la couleur noire de leur peau. Cette couleur est due à un pigment qui, sous les climats très chauds, se dépose dans les cellules de la muqueuse épidermique.

1° On distingue deux grandes classes de nègres : les nègres de haute taille, dolichocéphales ou à tête plus longue que large, habitant l'Afrique et la Mélanaisie, et les nègres de petite taille ou pygmées, brachycéphales ou à tête plus large que longue, habitant l'Afrique sous le nom de négrilles, et l'Océanie sous le nom de négritos. On a cru, sur la foi de certains indices, que l'Asie avait été le berceau de la race nègre. Cf. Van den Gheyn, *L'origine asiatique de la race noire,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, avril 1891, p. 428-462, et *Congrès scient. internat. des catholiques,* Paris, 1891, *Anthropologie,* p. 132-154. Différentes considérations ne permettent pas de tenir cette conclusion pour certaine. On ne s'explique pas, par exemple, comment, sous un même climat, certaines races seraient restées jaunes ou blanches, tandis que d'autres seraient devenues noires. Aussi le P. Van den Gheyn, *Congr. scient. internat. des catholiques,* Bruxelles, 1895, *Anthropologie,* p. 225, accorda-t-il ensuite moins de crédit à l'hypothèse d'une migration des nègres d'Asie en Afrique. On a cherché pendant longtemps à faire des caractères spécifiques de la race nègre une objection contre l'unité de l'espèce humaine. La plupart des savants n'ont pas admis la valeur de cette objection. Cf. Guibert, *Les origines,* Paris, 3e édit., 1902, p. 215-255; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 5e édit., 1902, t. IV, p. 1-119. Elle a, du reste, singulièrement perdu de son crédit depuis que la théorie de l'évolution est en faveur. Si, physiquement parlant, l'homme peut venir du singe, à plus forte raison le noir peut-il venir du blanc.

2° Les Égyptiens furent en rapport avec les nègres et les négrilles au sud de leur pays; ils eurent parfois à batailler avec eux, et leurs monuments représentent soit des noirs qui apportent leurs tributs aux pharaons, voir t. II, fig. 619, col. 2009; cf. Lepsius, *Denkm.*, Abth. III, Blatt. 117; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 269, soit des scènes de guerre contre leurs tribus pillardes (fig. 428). Cf. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* pl. LXXI. En Asie, des négritos ont occupé la Susiane; leur type se retrouve encore dans la contrée. Cf. Dieulafoy, dans la *Revue d'ethnographie,* Paris, 1887, p. 400-414; *L'acro- pole de Suse,* Paris, 1892, p. 7-11, 27-33, 36, 37; Fr. Houssay, *Les races humaines de la Perse,* Paris, p. 28-45, 48; Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 32. Ces négritos susiens servirent dans l'armée de Xerxès. Hérodote, VII, 70, les appelle des Éthiopiens orientaux, et les distingue des Éthiopiens d'Afrique par leur langage et par leurs cheveux, qui étaient droits et non crêpus.

3° La Bible ne s'occupe pas directement de la race nègre, avec laquelle les Israélites n'ont pas eu de contact immédiat. Il se pourrait cependant qu'il y fût fait allusion dans un passage où Ézéchiel, XXVII, 11, parle de *gammâdîm* postés sur les tours de Tyr. Les Septante traduisent ce mot par φύλακες, ce qui suppose la lecture *šomerîm,* « gardes. » La Vulgate rend le terme hébreu par *Pygmæi,* « pygmées. » La plupart des auteurs font de *gammâdîm* un nom de peuple, peut-être les *Gamdu* égyptiens, les *Kumidi* des lettres de Tell-el-Amarna, peuplade voisine de l'Hermon. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, p. 156. Mais déjà J. D. Michælis, *Supplem.,* Gœttingue, 1784, p. 326, adoptant le sens de la Vulgate, faisait venir *gammâdîm* de *goméd,* « bâton, aune, » d'où hommes hauts d'une aune, hauts comme un bâton, pygmées. Quoi d'étonnant que Tyr, en rapports constants avec Carthage, ait eu à son service des négrilles d'Afrique, ou ait enrôlé des négritos de Susiane? « De fait, on peut facilement admettre que des pygmées ont été enrôlés comme archers pour la défense de Tyr, puisque tel a été et tel est encore leur rôle sur certains points du globe. » Mgr Le Roy, *Les Pygmées,* Tours, s. d., p. 8-10. Quelques auteurs ont tenté d'établir l'identité des nègres avec les Couschites, les Kašši babyloniens, les Cissiens et les Cosséens. Cf. Dessailly, *Le paradis terrestre et la race nègre,* p. 253-301. Sur cette identification, voir CHUS, t. II, col. 743-746. Le pays de Chus désigne ordinairement l'Éthiopie

africaine, et aussi quelquefois la partie de l'Asie occupée primitivement par les Couschites. Voir Éthiopie, t. ii, col. 2007. Mais, parmi les textes bibliques qui se rapportent à l'Éthiopie, il en est qui pourraient viser l'Éthiopie asiatique, l'Élam la région de Suse, peuplé par les négritos, plutôt que l'Éthiopie africaine. Isaïe, xviii, 1-3, annonce à l'Éthiopie le futur désastre des Assyriens. L'Éthiopie, *Kûs*, n'est-elle pas plutôt ici l'Élam, d'abord écrasé par Assurbanipal, qui prit et détruisit Suse, mais destiné à reprendre sa revanche contre l'Assyrie à l'avènement des Mèdes? Sophonie, ii, 12, décrit le châtiment futur de Moab, d'Ammon, des Éthiopiens et de l'Assyrie, peuples qui ont été les ennemis d'Israël; puis, iii, 10, il annonce aux futurs exilés de sa nation que Dieu fera revenir ses serviteurs d'au delà des fleuves de l'Éthiopie. N'est-ce pas encore le *kûš* asiatique, la Susiane, dont il est question dans ces textes? Ce n'est pas en effet dans l'Éthiopie africaine que les Israélites ont été déportés, c'est en Chaldée et dans les pays situés au delà, particulièrement dans la Susiane.

4° Le *Kûši*, « Éthiopien, » qui ne peut pas changer sa peau, pas plus que le léopard ne peut changer son pelage tacheté, Jer., xiii, 23, est un noir proprement dit, bien plutôt qu'un simple Abyssin. La couleur de ce dernier ne diffère pas notablement de celle du bédouin; or le terme de comparaison employé par le prophète, pour marquer l'incurabilité de Juda dans le mal, a beaucoup plus de relief s'il porte sur une couleur de peau à la fois indélébile et tranchant foncièrement avec la couleur habituelle aux Sémites. Les noirs n'étaient pas inconnus en Palestine à l'époque de Jérémie. Déjà, à la suite de sa campagne contre l'Éthiopien Tharaca, maître de l'Égypte, Asarhaddon, voir t. i, col. 1059, avait ramené avec lui un butin immense et des convois innombrables de prisonniers; il s'était plu à parader avec eux à travers la Syrie, pour faire la leçon aux princes qui avaient cru à l'invincibilité du pharaon. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. iii, p. 373, 374. Or, nul doute qu'il n'y eût des nègres parmi ces débris des troupes égyptiennes. Nahum, iii, 9, signale les Éthiopiens, les Lybiens et les Nubiens au nombre des défenseurs de l'Égypte. Il en fut probablement de même dans l'armée de Néchao, quand celui-ci traversa la Palestine, sous Josias, pour aller se faire battre par les Chaldéens à Carchemis. — L'épouse du Cantique, i, 4, 5, dit d'elle-même :

Je suis noire (*šeḥorâh*) et belle, filles de Jérusalem, [mon;
Comme les tentes de Cédar, comme les pavillons de Salo-
Ne prenez pas garde que je suis noirâtre (*šeḥarḥoréṭ*),
Que le soleil m'a brûlée.

Le noir du visage est ici comparé à la couleur des tentes de Cédar, qui sont faites en étoffes de poils de chèvre ou de chameau et paraissent toutes noires. Voir Cédar, t. ii, col. 357. L'épouse ne se présente pas comme une négresse, mais comme une personne qui a vécu en plein air, et que le soleil a brunie, a rendue *šeḥarḥorét*, « noirâtre, » mot qui est un diminutif de *šâḥar*, « être noir. » Il serait bien difficile de s'expliquer ce visage hâlé et noirci, s'il s'agissait de l'épouse de Salomon, qui, malgré ce défaut apparent, prétendrait encore être belle et s'en vanterait auprès des filles de Jérusalem. En donnant au Cantique le sens allégorique qui seul lui convient, les interprètes voient dans ce noir visage de l'épouse l'effet de la persécution, qui ménage à l'Église un nouveau genre de beauté ajoutée à sa beauté native. Cf. Bossuet, *Œuvres compl.*, Bar-le-Duc, t. ii, p. 11; Le Hir, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1883, p. 78; Gietmann, *Eccles. et Cant. cant.*, Paris, 1890, p. 439-441. H. Lesêtre.



428. — Ramsès II met en fuite une tribu nègre. Beit-Oualli. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. lxxi.

NÉHÉLAMITE (hébreu : *han-Néḥélâmi; han-Neḥlâmî;* Septante : Αἰλαμίτης; *Alexandrinus* et *Siniaticus :* 'Ελαμίτης; *Complute :* Νεελαμίτης), qualificatif qui accompagne le nom du faux prophète Séméias dans Jérémie, xxxix, 24, 31, 32. Il était avec les captifs à Babylone. Ce surnom de Néhélamite doit venir soit du

lieu de sa naissance ou de son séjour, soit d'un de ses ancêtres, mais il est impossible de résoudre le problème, parce nous ne connaissons aucune localité ni aucune personne du nom de Néhélam. Le Targum voit dans ce nom חלם, *Ḥălâm*, ville située entre le Jourdain et l'Euphrate. Voir HÉLAM, t. III, col. 564. L'orthographe des Septante peut favoriser ce rapprochement, ou celui que font divers commentateurs avec le descendant d'Aser appelé Hélem. Voir HÉLEM, t. III, col. 566. Mais il est purement conjectural — *Ḥălâm* en hébreu signifie « songe, rêve » et Jérémie traite plusieurs fois de « rêveries et de songes » les oracles des faux prophètes, Jer., XXIII, 25, 27, 28; il les appelle eux-mêmes *nibe'ê ḥalômôṭ*, « des prophètes de songes » (Vulgate : *prophetæ somniantes*), ℣. 32. Cf. XXIX, 8. En rappelant trois fois le surnom de Séméias, il a pu voir dans ce mot de *Néhélami*, une allusion à ses « rêves », à ses fausses prophéties. De là le sens de « rêveur » qui a été attribué à Néhélamite par quelques rabbins et quelques commentateurs chrétiens. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in Jeremiam*, Paris, 1889, p. 359.

NÉHELESCOL ou Vallée d'Escol. Num., XIII, 25. Voir ESCOL 2, t. II, col. 1928.

NÉHÉMIE (hébreu : *Néḥémayâh ;* Septante : Νεεμίας ; Vulgate : *Nehemias*), nom de trois Israélites.

1. NÉHÉMIE, un des chefs juifs qui revinrent en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2 ; II Esd., VII, 7. Ces chefs sont au nombre de douze en comptant Zorobabel, et ils sont désignés sous le titre de « fils de la province », *ham-medinâh*, c'est-à-dire du territoire dont Jérusalem était la capitale, cf. II, Esd., XI, 3, lequel forma la *medinâh* ou province de Juda dans l'empire perse. Cf. I Esd., v, 8. Ce Néhémie est différent du fils d'Helcias.

2. NÉHÉMIE, deux fois *athersatha* ou gouverneur des Juifs revenus de l'exil, restaurateur des murs de Jérusalem et réformateur de la communauté juive. Nous sommes renseignés sur ses deux gouvernements et les réformes qu'il a entreprises par ses propres Mémoires, insérés dans le IIe livre d'Esdras, dit de Néhémie. Voir NÉHÉMIE (*Livre de*). Il ne nous a rien appris sur sa famille, qui était, conclut-on de ce silence, peu illustre et peu connue, quoique habitant Jérusalem où se trouvaient les tombeaux des ancêtres, II, 3, 5. Il nous dit seulement qu'il était fils d'Helcias, I, 1 (Hachelai, X, 1), échanson du roi Artaxerxès à la cour de Suse, I, 11. On pense qu'il avait mérité par ses qualités personnelles d'être élevé à cette charge importante. Voir ÉCHANSON, t. II, col. 1559.

1er GOUVERNEMENT. — 1° *Date.* — Ce fut la vingtième année du roi Artaxerxès, I, 1 ; II, 1. Cette donnée, fournie par les Mémoires authentiques de Néhémie, a été généralement tenue pour historique. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 2e série, Leipzig, 1899, t. II, p. 473, n'y voit qu'un emprunt mythologique à la légende babylonienne et une allusion à la fête du nouvel an durant laquelle les dieux décident le sort des nations, et par conséquent celui d'Israël. L'unique raison de cette singulière affirmation est que Néhémie adopte le système chronologique de Babylone. Mais si on a communément reconnu l'exactitude de cette date, on l'a fixée de façons bien différentes. Le désaccord provient de ce que Néhémie ne dit pas de quel roi perse, nommé Artaxerxès, il était l'échanson. La plupart des commentateurs reconnaissent dans ce roi Artaxerxès Ier Longuemain (464-424). Voir ARTAXERXÈS Ier, t. I, col. 1040. Quelques-uns cependant y voyaient Artaxerxès II, dont la vingtième année du règne correspondait à l'an 385. Cf. F. de Saulcy, *Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie,* Paris, 1868, p. 47 sq. ; Kaulen, *Einleitung,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 211. J. Imbert, *Le temple reconstruit par Zorobabel,* Louvain, 1889, aboutissait à cette conclusion, parce qu'il rabaissait le retour de Zorobabel au règne de Darius II. Mais son système chronologique est inadmissible, le retour de Zorobabel ayant eu lieu sous Cyrus. A. van Hoonacker, *Zorobabel et le second temple,* Louvain, 1892, p. 12-25. Le P. Lagrange estime aussi que Néhémie reçut sa première mission la vingtième année d'Artaxerxès II. Ses principaux arguments sont tirés des données chronologiques de Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 1, 2. *Revue biblique,* octobre 1894. Mais ces données ne sont pas fondées. A. van Hoonacker, *Revue biblique,* avril 1895; Id., *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone,* Paris, Louvain, 1896, p. 187-194. L'argument établi sur la succession des grands-prêtres juifs, Neh., XII, 10; cf. XIII, 28, n'a pas plus de valeur. *Ibid.*, p. 194-202. On n'allègue aucune raison sérieuse contre l'opinion générale que Néhémie vint à Jérusalem la vingtième année d'Artaxerxès Ier, par conséquent en 444.

2° *Occasion.* — Cette année-là donc, au mois de casleu, Hanani, un des frères de Néhémie, ou, du moins, un de ses plus proches parents, qui était reparti à Jérusalem, vraisemblablement avec une des caravanes précédentes, revenu à Suse, rendit visite à son frère avec quelques hommes de Juda. Néhémie l'interrogea sur la situation des Juifs, sortis de captivité et rapatriés à Jérusalem. Hanani décrivit leur grande affliction et leur opprobre : les murs de la ville étaient rompus, brisés, et les portes avaient été consumées par le feu, I, 1-3. Cette description correspond à l'essai de reconstruction des murs de la ville, interrompu par ordre d'Artaxerxès. I Esd., IV, 7-23. A. van Hoonacker, *Nouvelles études,* p. 161-181; J. Fischer, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 83-88. En apprenant ces tristes nouvelles, Néhémie s'assit et se mit à pleurer; il demeura plusieurs jours dans une profonde tristesse; il jeûnait et priait nuit et jour le Seigneur tout-puissant, fidèle et miséricordieux. Il reproduit sa prière habituelle, dans laquelle il reconnaissait humblement les fautes de ses pères infidèles et justement punis par leur dispersion au milieu des païens. Il rappelait aussi à Dieu sa promesse de rassembler les captifs convertis et de les ramener à Jérusalem. Deut., XXX, 1-3. Il le suppliait donc de le protéger dans ses desseins et de lui faire trouver grâce aux yeux du roi qu'il servait comme échanson, I, 4-11. La suite du récit dévoile le secret dessein de Néhémie. Il voulait amener le roi à revenir sur la décision prise de faire cesser la reconstruction des murs de Jérusalem. I Esd., IV, 21, 22. Fortifié par la prière, il attendit une occasion favorable pour intervenir et adresser sa requête. Au mois de nisan de la même année, par conséquent après trois mois d'intervalle, il se trouva de service un jour que le roi était seul à table avec la reine, sa femme principale. Il s'y prit habilement pour se faire interroger par son maître. Contrairement à son habitude, il se tint auprès de la table royale, l'air abattu et défait. Le roi s'en aperçut et s'en étonna, puisque l'échanson ne paraissait pas malade. Il voulut connaître la cause de sa tristesse. Dominant sa crainte, Néhémie dit au roi : « Pourquoi mon visage ne serait-il pas abattu, quand la ville où sont les tombeaux de mes pères est dévastée et que ses portes sont brûlées? » Le roi encourageant sa requête, il pria Dieu et demanda expressément d'être envoyé en Judée pour rebâtir la ville de Jérusalem. Il semblait difficile de faire revenir le roi sur sa décision. Grâce peut-être à l'intervention de la reine, la demande de l'échanson fut agréée. Le roi et la reine demandèrent seulement quelles seraient la durée du voyage et la date du retour. Néhémie fixa un délai qui lui fut accordé et qui était de douze ans,

v, 14; xiii, 6. Le roi accorda l'autorisation, ii, 1-6. En fait, Néhémie avait le titre d'*athersatha,* viii, 9; x, 1 avec des pouvoirs étendus. Voir t. i, col. 1221.

Il demanda encore des lettres à présenter aux gouverneurs des provinces situées au delà de l'Euphrate pour qu'ils le fassent passer jusqu'en Judée, et l'autorisation de prendre dans les forêts royales le bois nécessaire aux travaux à faire au Temple et aux murailles aussi bien qu'à sa propre maison à Jérusalem. Parce que Dieu le protégeait, le roi lui accorda les faveurs demandées, ii, 7, 8. Il lui donna aussi des officiers et des cavaliers pour l'escorter. Le voyage se fit heureusement grâce aux lettres présentées aux gouverneurs des provinces d'au delà de l'Euphrate, ii, 9. Toutefois, Sanaballat et Tobie, de races ennemies des Juifs, ayant appris que Néhémie venait travailler à la prospérité des Israélites, en furent contristés, ii, 10. Ils devaient bientôt mettre obstacle à ses projets.

3° *Reconstruction des murs de Jérusalem.* — Prévoyant cette opposition, Néhémie ne fit connaître à personne l'objet de sa mission, avant de s'être rendu compte par lui-même de la situation. Trois jours après son arrivée à Jérusalem, il alla de nuit, avec une faible escorte, inspecter l'état des murs. Le cheval qu'il montait était le seul qu'il y eût à Jérusalem. Il sortit par la porte de la Vallée, s'arrêta devant la fontaine du Dragon pour considérer les murs ébréchés et les portes incendiées. Parvenu à la porte de la fontaine de Siloé et à l'aqueduc royal, il ne put trouver au milieu des ruines un passage libre pour son cheval. Remontant la vallée du Cédron, il continua d'examiner l'état des murailles et rentra par la porte de la Vallée, après avoir ainsi fait le tour de l'enceinte extérieure, ii, 11-15. Les chefs qui commandaient au nom du roi ignoraient cette course nocturne et les projets de Néhémie, que celui-ci n'avait pas même révélés aux Juifs. Il les communiqua enfin à ces derniers, leur apprit la protection dont Dieu l'avait favorisé et l'autorisation royale. Il les décida de la sorte à commencer aussitôt la reconstruction des murs de la ville, ii, 16-18.

Dès la reprise des travaux, les adversaires des Juifs, Sanaballat, Tobie et Gossem, se moquèrent des travailleurs et présentèrent leur entreprise comme un acte de rébellion et de désobéissance aux ordres du roi de Perse. Néhémie leur répondit que Dieu assistait ses serviteurs, qui continueraient à relever les murs de leur ville. Il en avait le droit et il remplissait un devoir. Quant à eux, étrangers à Jérusalem, ils n'avaient aucun droit sur cette ville. Les travaux ne furent pas interrompus, et le chapitre iii du livre de Néhémie trace un intéressant tableau du groupement des ouvriers et de la partie des murs qu'ils relevèrent. Les habitants de Jérusalem et des villages de la province, sauf les principaux de Thécué, ℣. 5, s'employèrent avec ardeur à l'œuvre de la restauration et de l'achèvement des murailles. Ce ne fut pas toutefois sans opposition. Les ennemis d'Israël et les tribus voisines se liguèrent pour entraver la reconstruction. Les moqueries de Sanaballat et de Tobie sur la hâte des travailleurs et sur la qualité des matériaux qu'ils employaient ne firent qu'augmenter la confiance pieuse de Néhémie et l'ardeur des Juifs, iv, 1-6. Déjà, la moitié de la besogne était faite, quand les ennemis en colère passèrent des injures aux actes. Les Arabes, les Ammonites et les habitants d'Azot se joignirent à Sanaballat et à Tobie et résolurent d'attaquer ensemble Jérusalem et de tendre des embûches aux reconstructeurs. Les tribus voisines voulaient par tout moyen s'opposer au relèvement de Jérusalem, parce que la restauration de la capitale juive devait fortifier les rapatriés et ruiner parmi eux l'influence étrangère. Néhémie n'eut pas seulement recours à la prière, il plaça sur la muraille des gardes qui veillaient nuit et jour. Les travailleurs se décourageaient et craignaient de ne pas venir à bout de leur entreprise. Leurs adversaires avaient projeté de les surprendre et de les tailler en pièces; mais les Juifs, qui habitaient au milieu d'eux, vinrent de dix endroits différents prévenir leurs frères. Néhémie rangea tout le peuple en armes autour des murs et l'encouragea à la confiance en Dieu et à la lutte. Mais les ennemis, ayant appris que leur dessein avait été dévoilé, changèrent d'avis, et les Juifs reprirent leur travail. Dès lors, par crainte d'une surprise, la moitié des jeunes serviteurs de Néhémie travaillait et l'autre moitié restait sous les armes avec les chefs. Tous les travailleurs eux-mêmes étaient armés, ils avaient l'épée au côté et ils sonnaient de la trompette auprès de Néhémie. Celui-ci avait, en effet, décidé qu'en raison de l'étendue du chantier et de l'éloignement des équipes, le lieu d'où partirait le son de la trompette serait le centre du ralliement. Le peuple ne devait pas quitter Jérusalem, chacun travaillait à son rang, jour et nuit. Néhémie lui-même, ses parents, ses hommes et ses gardes ne quittaient pas leurs vêtements, pas même de nuit, iv, 7-23.

4° *Plaintes du peuple contre les riches.* — Cependant, au milieu même de ces travaux, Néhémie eut à réprimer de graves abus, qui soulevèrent les plaintes du peuple. Des riches accaparaient les biens de leurs frères et ils ne leur fournissaient les moyens d'existence et les sommes nécessaires au paiement des impôts, que s'ils recevaient en gages leurs champs, leurs vignes, leurs maisons et même leurs enfants, v, 1-5. Néhémie irrité réfléchit sur la conduite qu'il devait suivre. Il réprimanda les grands et les chefs, puis convoqua le peuple en assemblée. Dans sa harangue, il opposa sa manière d'agir à celle des coupables. Tandis qu'il avait racheté le plus possible de Juifs vendus aux païens, eux vendraient-ils leurs frères pour qu'il dût les racheter? Les riches se turent, ne sachant que répondre. Néhémie continua ses reproches. Lui-même, ses frères et ses serviteurs avaient prêté de l'argent et du blé à plusieurs. Que tous, d'un commun accord, s'engagent à ne rien réclamer à leurs débiteurs, et que les riches rendent les biens saisis et les intérêts touchés. Ils prirent généreusement l'engagement proposé. Les prêtres firent la même promesse, et, frappant sa poitrine, Néhémie attira les coups de la vengeance divine sur quiconque ne tiendrait pas son engagement. Le peuple répondit : Amen, et loua Dieu. L'engagement pris avec cette solennité fut observé, v, 6-14. Néhémie rappela à ce propos que ses prédécesseurs et leurs agents subalternes avaient pressuré et exploité les Juifs. Mais lui, il montra plus de désintéressement; non seulement il ne toucha pas, durant les douze années de son premier gouvernement, les revenus de sa charge, il travailla lui-même avec tous ses serviteurs à la réfection des murs, et il n'acheta aucun champ. Il nourrissait à sa table 150 personnes, sans compter les Juifs qui habitaient parmi les tribus voisines et venaient à Jérusalem. Tous les dix jours, il distribuait du vin et beaucoup d'autres denrées. Le peuple était pauvre et Néhémie espérait de Dieu la récompense de sa bonté à l'égard des siens, v, 15-19.

5° *Embûches dressées par Sanaballat, Tobie et Gossem.* — N'ayant pas réussi à entraver la réédification des murs de Jérusalem, alors que les portes n'étaient pas encore terminées, les adversaires de Néhémie lui tendirent de nouvelles embûches. Sanaballat et Gossem lui proposèrent de venir en quelque localité d'Ono pour conclure alliance avec eux; en réalité, ils voulaient s'emparer de lui. Néhémie s'excusa sur la nécessité de surveiller les grands travaux qu'il avait entrepris, de peur qu'ils ne fussent négligés pendant son absence. Par quatre fois, la même proposition fut faite, et la même

réponse donnée. Une cinquième fois, Sanaballat envoya à Néhémie une lettre dans laquelle il rapportait le bruit, répandu par Gossem, que la reconstruction des murs de Jérusalem était une révolte contre le roi perse. Néhémie voulait se déclarer lui-même roi des Juifs, et il avait suscité des prophètes qui proclamaient la nécessité de reconnaître sa royauté. Le roi de Suse devait être averti de ce bruit public, et Sanaballat invitait Néhémie à venir en délibérer avec lui. Néhémie envoya un courrier répondre qu'il n'y avait rien de vrai en tous ces bruits et que Sanaballat inventait ces fausses nouvelles à dessein. Ces démarches n'avaient d'autre but que d'effrayer Néhémie et de lui faire cesser les travaux. Comme il persévérait, au contraire, dans son dessein, ses adversaires ourdirent de nouvelles intrigues, et eurent recours à la faction juive qui leur était favorable. Néhémie était entré en secret dans la maison du prophète Séméias pour le consulter. Celui-ci lui suggéra de s'enfermer dans le Temple, afin d'échapper aux coups des conjurés qui devaient venir de nuit pour le tuer. Néhémie refusa noblement de se cacher et de fuir ainsi le danger, et il comprit que Dieu n'avait pas inspiré à Séméias ce dessein, mais que celui-ci, soudoyé par Tobie et Sanaballat, avait feint d'être inspiré; il était payé pour l'intimider et lui faire commettre une faute qu'on pourrait justement lui reprocher. La prophétesse Noadia et d'autres prophètes avaient cherché aussi à l'épouvanter. Néhémie s'en remet à Dieu de leurs actes et de leurs embûches dressées contre lui par Tobie et Sanaballat, VI, 1-14. Cependant, les murailles furent achevées le 25 du mois d'élul. Les travaux avaient duré 52 jours. Quand ils l'apprirent, les adversaires des Juifs en furent consternés; ils y reconnurent la main de Dieu. Ils avaient été favorisés par plusieurs des principaux Juifs, qui correspondaient avec Tobie et qui avaient juré d'être de son parti, parce qu'il était allié, lui et son fils, à des familles juives. Ils venaient le louer devant Néhémie, et ils transmettaient à Tobie les paroles de Néhémie, VI, 15-19.

6° *Peuplement de la ville et dédicace des murs.* — Les murs achevés et les portes posées, Néhémie fit le recensement des portiers, des chantres et des lévites. Puis, il donna à Hanani, son frère, et à Hananias, chef d'une famille de Jérusalem, ses ordres concernant la garde de la ville : les portes en seraient fermées de nuit et on ne les ouvrirait que lorsque le soleil serait déjà chaud. Ce soir-là, on les ferma et on les barra en leur présence, et les habitants de Jérusalem veillèrent tour à tour, chacun devant sa maison. La ville était étendue, mais elle contenait peu d'habitants et de maisons bâties, VII, 1-4. Elle n'était pas encore reconstituée comme cité. Dieu suggéra à Néhémie de faire le recensement des habitants rassemblés. Le gouverneur voulait donner à Jérusalem une population suffisante de véritables Israélites, afin d'avoir une cité réellement nationale, à l'exclusion d'éléments étrangers. Il retrouva la liste des familles revenues de Babylone avec Zorobabel, VII, 5-73, et reproduite I Esd., II, 1-70; III Esd., V, 7-39. Quelques familles, même des familles sacerdotales, n'avaient pu faire la preuve de leur origine juive ou aaronique. Néhémie reproduisit cette liste dans ses *Mémoires,* parce qu'elle contenait le nom des familles israélites officiellement reconnues. Le recensement projeté était dès lors inutile et ne fut pas exécuté; à l'aide de cette liste, le gouverneur pouvait discerner les personnes capables de prendre rang dans la population nouvelle de la ville sainte. Il ne restait plus qu'à les grouper et à les séparer entièrement de tout élément étranger.

J. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 196, tient pour vraisemblable que, nonobstant l'éloignement du récit transporté, XII, 27-46, la fête de la dédicace des murs de Jérusalem eut lieu peu après l'achèvement de leur reconstruction. Le récit, dont le début n'est pas relié aux précédents, semble hors de sa place naturelle. Tous les lévites et les chantres furent rassemblés à Jérusalem. Les prêtres et les lévites, s'étant purifiés, purifièrent le peuple, les portes et les murailles. Néhémie fit monter les princes de Juda sur les murs, et il constitua deux chœurs de chantres qui, suivis chacun d'une partie de la foule, partirent du même point en sens opposé pour se rejoindre, après avoir fait le tour de la moitié des murs, devant le Temple. Néhémie suivait le second chœur. Les prêtres offrirent de nombreux sacrifices au milieu de la joie universelle. Ce même jour, on établit des chefs pour veiller à la conservation des offrandes, des prémices et des dîmes, destinées à l'entretien des prêtres et des lévites. Cependant, la dédicace des murs a fort bien pu suivre les réformes religieuses et civiles, prises en commun par Néhémie et Esdras, le récit se trouverait alors à sa place chronologique. Quoi qu'il en soit, le scribe Esdras y figurait à la tête des prêtres qui sonnaient de la trompette, XII, 35.

7° *Réformes religieuses opérées en commun par Néhémie et Esdras.* — Les chapitres VIII-XII, qui relatent ces réformes, constituent dans le récit actuel un tout lié et expressément rapporté au premier séjour de Néhémie à Jérusalem. Tandis que la majorité des commentateurs maintient cette date, quelques critiques replacent les faits dans un autre cadre historique. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas,* Stuttgart, 1893, p. 405, a prétendu que les événements racontés, VIII-X, se seraient produits du temps de Zorobabel et que leur récit aurait primitivement fait partie d'un document qui décrivait la réorganisation de la communauté juive après le retour de la première caravane. Néhémie l'aurait reproduit dans ses *Mémoires,* parce qu'il contenait la charte religieuse de la restauration israélite. On crut par suite que les événements ainsi encadrés s'étaient produits de son temps, et on fut ainsi amené à lui donner un rôle à lui-même et à Esdras. Ainsi le nom de Néhémie aurait été inséré, VIII, 9, où le texte primitif ne présentait que le titre d'athersatha convenant à Zorobabel. Cf. III Esd., IX, 50. Au même passage, les mots : « Esdras et les lévites, » paraissent être une addition, puisque le verbe est au singulier. Au verset 13, les mots : « auprès d'Esdras et, » semblent avoir été interpolés, tant la construction actuelle de la phrase est étrange. Les prêtres et les lévites qui signent l'alliance, X, 3-27, sont en grande partie les mêmes que ceux du temps de Zorobabel, XII, 1-21. L'assemblée tenue à Jérusalem convient mieux à la situation de l'époque de Zorobabel qu'à celle de Néhémie. Les circonstances mentionnées s'y rapportent plus naturellement, ainsi la tristesse du peuple, VIII, 9; cf. I Esd., III, 12; la découverte de la loi concernant la fête des Tabernacles, VIII, 14. Le jeûne du 24e jour du 7e mois, IX, 1, est le jour de pénitence institué au début de la captivité en expiation du meurtre de Godolias, et peu probablement usité encore à l'époque de Néhémie. Cf. Zach., VII, 19. Enfin, les résolutions prises sur les mariages mixtes et l'entretien du culte supposent le début de la restauration et se rapportent à la première réorganisation de la communauté.

Ces arguments ne suffisent pas à prouver l'hypothèse. Il n'y a aucune raison de considérer le nom de Néhémie comme interpolé, VIII, 9; X, 2; dans le premier de ces deux passages, ce serait plutôt le titre : athersatha, exprimé dans une phrase incidente, qui aurait été ajouté, et il manque dans la version des Septante. Ed. Meyer, *Die Enstehung des Judentums,* Halle, 1896, p. 200. III Esd., IX, 50, n'a pas conservé le texte primitif; c'en est plutôt un remaniement, dont l'auteur omet le nom du gouverneur dans un récit consacré tout entier

à l'œuvre d'Esdras. D'autre part, même si le nom d'Esdras devait disparaître de VIII, 9, 13, il resterait en d'autres passages qui affirment l'activité commune des deux réformateurs. L'identité des noms des prêtres signataires de l'alliance s'explique parce que, dans la plupart des cas, ces noms représentent, non pas des individus, mais les classes sacerdotales qui étaient les mêmes sous Zorobabel et Néhémie. Le peuple pouvait s'attrister à la lecture de la Loi qu'il n'avait pas observée aussi bien au temps de Néhémie qu'à celui de Zorobabel. Rien ne prouve que le jeûne, célébré au lendemain de la fête des Tabernacles, fut le jeûne commémoratif du meurtre de Godolias; il fut plutôt observé comme préparation au renouvellement de l'alliance, dont le récit suit. La réforme des mariages mixtes n'avait pas été complète et Néhémie qui, durant la reconstruction des murs, en avait constaté les graves inconvénients, fit prendre des mesures plus sévères. Les généreuses promesses, faites par les Juifs rapatriés lors de la restauration du culte, ne furent pas régulièrement tenues. La ferveur première diminua, et il n'est pas étonnant qu'il fut nécessaire d'assurer la régularité du service et du paiement des dîmes et des revenus sacerdotaux. Les événements des ch. VIII-X se sont donc produits au temps de Néhémie et pas à l'époque de Zorobabel. A. van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 237-254.

M. Kosters, *Het Herstel van Israël in het perzische tijdvak*, Leyde, 1894, p. 76-87, reporte les mêmes événements au second gouvernement de Néhémie après ceux qui sont racontés, XIII, 4-31. Le critique hollandais transpose aussi les récits en plaçant celui du ch. VIII après ceux des ch. IX et X. Ceux-ci décrivent l'organisation de la communauté juive et exposent ses préliminaires et ses conditions fondamentales. Or, selon M. Kosters, l'alliance solennelle fondée sur la pratique exacte de la Loi, aurait été contractée entre les Juifs rapatriés et ceux qui n'étaient jamais allés en exil. Mais cette distinction n'est pas fondée, voir t. II, col. 1940-1941, et les nobles du ℣. 30 sont les princes de Juda, les chefs des familles rapatriées, qui ont signé le pacte écrit et dont l'engagement a été ratifié par le reste du peuple. Les preuves de la postériorité des ch. IX, X et XIII, 4-31, ne sont pas plus péremptoires. Si les lévites sont chargés eux-mêmes de lever les dîmes, en dehors de Jérusalem, X, 38, il n'en résulte pas que cette constitution soit postérieure aux abus réprimés, XIII, 10-14. Ces abus ne concernent pas le prélèvement des dîmes, mais leur partage. Les lévites n'ayant pas reçu leur part, nonobstant la levée régulière, se retirèrent dans leurs maisons et ne vinrent plus faire leur service à Jérusalem. Néhémie les convoqua dans la ville sainte et les rétablit dans leurs fonctions; puis, il nomma une commission chargée de la juste répartition des dîmes. L'engagement de respecter le sabbat, X, 31, n'empêcha pas la violation constatée et réprimée, XIII, 15-22. Les Juifs avaient promis de ne pas acheter ce jour-là aux marchands étrangers, X, 31. Mais ces marchands continuèrent à offrir leurs marchandises, et des Juifs oublièrent leurs promesses. Néhémie, revenu de Suse, dut fermer les portes de Jérusalem à ces marchands et leur interdire de vendre, même en dehors de la ville, XIII, 15-22. De même, la fourniture du bois pour le Temple fut réglée une première fois, X, 34. Des négligences et des irrégularités s'étant produites, Néhémie dut, une seconde fois, établir une commission pour veiller à la fourniture du bois aux époques déterminées, XIII, 31. Quant aux mariages des Juifs avec les étrangers, Néhémie constate, à son premier retour, leur existence et leurs funestes conséquences. Il les fait interdire, X, 30. Mais la réforme ne fut pas complète, ou bien les abus recommencèrent, et après son retour, Néhémie s'indigna de la violation de l'engagement pris antérieurement et sévit contre l'exemple donné dans la famille du grand-prêtre, XIII, 23-28. La transposition du ch. VIII à la suite des ch. IX et X n'est ni nécessaire ni démontrée. La succession des faits, telle qu'elle se présente dans le récit actuel, est naturelle, et le déplacement exige de prétendues altérations du texte ou se fonde sur des hypothèses gratuites. Voir A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 204-237. Nous pouvons donc suivre la série des événements telle qu'elle est racontée. Cf. Fischer, *Die chronologischen Fragen*, p. 89-91.

Au septième mois, celui de tischri, d'une des années qui suivirent la reconstruction des murs, voir A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 267-270, les Israélites, qui, après l'achèvement des murs, étaient rentrés dans leurs domiciles, se réunirent à Jérusalem. Le premier jour, le scribe Esdras lut solennellement la Loi. Néhémie consola le peuple que cette lecture faisait pleurer et le congédia en l'invitant à se réjouir en ce jour de fête, VIII, 1-12. Le lendemain, Esdras lut ce qui concernait la fête des Tabernacles, qui fut célébrée très solennellement, VIII, 13-18. Le 24e jour du même mois, eut lieu le jeûne préparatoire au renouvellement de l'alliance, alliance qui fut signée en première ligne par le gouverneur Néhémie, X, 1. Diverses dispositions furent prises relativement à la reconstitution religieuse de la communauté, X, 29-39. Le sort décida quels seraient ceux qui habiteraient Jérusalem, les habitants de la ville devant former la dixième partie de la population juive totale, XI, 1-19. La dédicace solennelle des murs, XII, 27-42, avec les réglementations faites le même jour, XII, 43-XIII, 3, eut lieu peut-être seulement après le choix des habitants de Jérusalem. Voir t. II, col. 1930. Cf. Nikel, *Die Wiederherstellung*, etc., p. 196-218.

IIe GOUVERNEMENT. — 1° *Date.* — Ayant atteint le terme de son gouvernement, après douze années de séjour et de réformes à Jérusalem, la 32e année du règne d'Artaxerxès Ier (433), XIII, 6, Néhémie était retourné à Suse. Combien de temps reprit-il à la cour son office d'échanson et à quelle date revint-il une seconde fois à Jérusalem? on ne peut le fixer avec certitude. L'expression hébraïque לְקֵץ יָמִים peut désigner un long espace de temps. M. A. van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 195, la porte à cinq ou six ans. Comme Artaxerxès Ier a régné 40 ans (464-424) et comme Néhémie obtint de lui un nouveau congé, XIII, 6, son séjour à Suse ne put se prolonger au delà de huit années.

2° *Abus existant à Jérusalem.* — A son retour, Néhémie constata le mal extrêmement grave qu'avait causé le grand-prêtre Eliasib par sa conduite à l'égard de Tobie. Pendant l'absence de Néhémie, il s'était allié à la famille de cet étranger, XIII, 4, et lui avait donné un appartement dans le parvis du Temple. Le gouverneur jeta hors du trésor, auquel le grand-prêtre était préposé, les meubles de la maison de Tobie. Il fit reporter au trésor tout ce qu'Eliasib en avait enlevé pour donner un logement à Tobie, XIII, 4-9. Les lévites, n'ayant pas reçu leur part des revenus sacrés, avaient quitté Jérusalem et étaient retournés chez eux. Néhémie reprocha fortement aux magistrats leur négligence à veiller au service régulier du Temple. Il convoqua les lévites à Jérusalem et leur fit reprendre leurs offices ordinaires. Il établit une commission d'hommes fidèles pour surveiller les greniers du Temple et les revenus qu'on y déposait. Il espérait recevoir du Seigneur la récompense de sa sollicitude pour la maison de son Dieu et les cérémonies saintes, XIII, 10-14. Des Juifs violaient le repos du sabbat et amenaient à Jérusalem ce jour-là des fruits qu'ils mettaient en vente. Néhémie leur interdit le commerce défendu. Les Tyriens apportaient aussi au marché ce jour-là des poissons et d'autres denrées. Néhémie reprocha aux chefs de la ville cette profanation, qui avait attiré autrefois sur leurs pères la colère divine. Il fit fermer les portes

de Jérusalem dès le commencement du sabbat jusqu'à la fin de la journée et il y plaça des serviteurs de sa maison pour empêcher tout porteur de fardeau de pénétrer dans la ville. Une fois ou deux, les marchands restèrent hors des murs. Néhémie leur défendit de revenir, les menaçant de les punir s'ils revenaient encore. Ils ne reparurent plus. Les lévites furent chargés de garder les portes et de veiller à la sanctification du sabbat, et Néhémie demandait à Dieu de se souvenir de la mesure qu'il avait prise à cet effet, XIII, 15-22. Malgré les défenses précédentes, des Juifs épousaient encore des femmes d'Azot, d'Ammon et de Moab, et leurs enfants parlaient à moitié la langue d'Azot et ne savaient plus parler l'hébreu ou l'araméen. Néhémie les maudit, en battit quelques-uns, en fit raser d'autres et leur fit jurer devant Dieu de ne plus tolérer ces mariages mixtes, leur rappelant le mauvais exemple de Salomon qui avait violé la loi divine. Il chassa un petit-fils du grand-prêtre Eliasib, qui était le gendre de Sanaballat, XIII, 23-28. Il espérait recevoir de Dieu la récompense de son zèle pour la pureté de l'ordre sacerdotal et lévitique et pour le service du Temple, XIII, 29-31.

III. AUTRES RENSEIGNEMENTS DE LA TRADITION JUIVE. — En outre des faits précédents que Néhémie lui-même a racontés dans ses Mémoires, insérés dans le livre dit de Néhémie, voir NÉHÉMIE (*Livre de*), la tradition juive a gardé le souvenir du célèbre gouverneur et de quelques autres de ses actes. L'Ecclésiastique, XLIX, 15 (13), célèbre la mémoire de celui qui « a relevé nos murs détruits, restauré nos ruines et rétabli les portes et les verrous » de Jérusalem, et d'après les Septante « a bâti nos maisons ». On lui a même attribué plus tard la restauration du Temple et du sacrifice, II Mach., I, 18-36, en lui donnant la qualité de prêtre. On l'a sans doute confondu avec le personnage du même nom, qui a fait partie de la caravane de Zorobabel. I Esd., II, 2. On lui a attribué des écrits et donné une part dans la formation du recueil des Livres Saints. Il avait établi une bibliothèque qui comprenait les livres sur les rois et les prophètes avec les livres de David et les lettres des rois perses sur les dons faits au Temple. II Mach., II, 13. Voir CANON, t. II, col. 139, et ESDRAS (PREMIER LIVRE D'), *ibid.*, col. 1942. L'historien juif Josèphe, *Ant. jud.*, XI, V, 6-8, résume à sa façon les actes de Néhémie qu'il place sous le règne de Xerxès Ier par une erreur manifeste et en contradiction avec le livre de Néhémie, et il ajoute que le célèbre restaurateur de Jérusalem mourut dans un âge avancé et comblé de gloire. On a attribué à Néhémie le Ps. CXXX (CXXXI).

Dans tous ses actes, Néhémie se montre à nous comme un Israélite rempli de piété et d'une fidélité inébranlable à son Dieu et à sa patrie malheureuse. A la cour royale, il n'oublia pas Jérusalem et les Juifs rapatriés, pas plus que Joseph chez Pharaon n'oubliait ses frères persécutés. Par ses prières et son habileté, il obtint du roi l'autorisation de rebâtir la ville du tombeau de ses pères. Prudent et intrépide, il surmonta tous les obstacles, évita les pièges qui lui étaient tendus et réussit dans toutes ses entreprises. Ses Mémoires nous révèlent son zèle pour la gloire de Dieu, pour la pureté et la régularité du culte, et sa filiale confiance dans la récompense du Seigneur pour qui il agissait et luttait. Sa principale mission fut de relever les murs de Jérusalem et de réparer les abus. Dans le domaine religieux, il s'unit au scribe Esdras et recourut à son concours pour la reconstitution de la communauté israélite. Cf. C. Holzhey, *Die Bücher Ezra und Nehemia*, Munich, 1902, p. 33-45; P. Riessler, *Ueber Nehemias und Esdras*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 1903, t. I, p. 232-245; 1904, t. II, p. 15-27.

E. MANGENOT.

3. **NÉHÉMIE**, fils d'Azboc, de la tribu de Juda. Il était chef de la moitié du district (*pélék;* Vulgate: *vicus*) de Bethsur. Il vivait du temps de Néhémie et répara les murs de Jérusalem, au sud-est de la ville, depuis le voisinage de la piscine de Siloé dont Sellum, II Esd., III, 15, avait réparé les murs, et depuis les degrés qui descendaient de la cité de David jusqu'aux tombeaux de la famille de David et jusqu'à la piscine qui avait été construite « avec un travail considérable », ajoute la Vulgate, piscine dont la situation n'est pas connue avec certitude, et jusqu'à la maison des Forts. II Esd., III, 16. Voir MAISON 3, col. 594.

4. **NÉHÉMIE (LIVRE DE).** Hébreu : *Neḥĕmayâh;* Septante : Λόγοι Νεεμία υἱοῦ Ἀχαλια ου Χελκία; Vulgate : *Liber Nehemiæ qui et Esdræ secundus dicitur.*

I. CONTENU ET ANALYSE. — Le livre de Néhémie, qui pendant longtemps n'a pas été distinct du Ier livre d'Esdras, dont il est la continuation, et qui en a été séparé à une époque inconnue et probablement par les chrétiens, voir t. II, col. 1933-1934, raconte le retour de Néhémie à Jérusalem pour relever les murs de cette ville, ses efforts pour aboutir, malgré les obstacles suscités par les ennemis de Juda, à l'achèvement de cette restauration et au repeuplement de l'ancienne capitale du royaume de Juda, l'action combinée du gouverneur et du scribe Esdras pour les réformes religieuses et la reconstitution de la communauté israélite dans toute sa pureté, enfin le second gouvernement de l'échanson royal et la correction des abus, qui s'étaient introduits pendant son absence.

Ce livre qui, dans son état actuel, est une compilation de documents divers, ne se partage pas logiquement en sections distinctes. Si on tient compte de la forme littéraire et du contenu, on peut y établir le sectionnement suivant : *Ire section.* Extrait des Mémoires de Néhémie qui parle à la première personne, I-VII. — Néhémie y raconte : 1° le retour de son frère Hanani à Suse et les informations qu'il en reçut sur la situation actuelle de Jérusalem, I, 1-3, sa propre douleur, sa prière, I, 4-11, la manière habile par laquelle il attira sur lui l'attention du roi Artaxerxès Ier, dont il était l'échanson, et obtint l'autorisation de relever les murs de Jérusalem avec les moyens de remplir sa mission, II, 1-9; 2° son arrivée à Jérusalem, son enquête nocturne autour des murs de la ville, la manifestation de son dessein et sa réalisation malgré les railleries des adversaires de Juda, II, 10-20; 3° la distribution des Juifs dans l'œuvre de la reconstruction des murs et la part que chaque famille releva, III, 1-31; 4° les railleries des adversaires et la prière de Néhémie, leur conjuration armée et les préparatifs pour leur résister et éviter une surprise, IV, 1-23; 5° la répression des accaparements des riches qui prêtaient à usure aux pauvres, le désintéressement de Néhémie et sa générosité à l'égard du peuple, V, 1-19; 6° les pièges tendus au gouverneur, quand les travaux touchaient à leur terme, et le reproche de rébellion contre le roi, la tentative de Séméias, complice des ennemis de Juda, et le complet achèvement des murs, nonobstant les oppositions suscitées à Jérusalem par une faction de Juifs alliés aux tribus voisines, VI, 1-19; 7° la garde des portes et le repeuplement de la ville, facilité par la découverte du recensement des familles rapatriées avec Zorobabel, VII, 1-73. — *IIe section.* Continuation du récit, qui est fait dès lors à la troisième personne, VIII-X. — 1° Assemblée du septième mois, durant laquelle Esdras lit la Loi au milieu des larmes du peuple, VIII, 1-12; le lendemain, à la réunion pour l'interprétation de la loi, lecture des ordonnances qui concernent la fête des Tabernacles, VIII, 13-15; 2° célébration de cette fête avec une solennité extraordinaire et continuation de la lecture de la Loi, VIII, 16-18; 3° le 24e jour du même mois, jeûne préparatoire au renouvellement de l'alliance

et lecture de la Loi, IX, 1-3; 4° prière des lévites, rappelant au Seigneur ses anciens bienfaits à l'égard d'Israël, les fautes du peuple et ses châtiments et renouvelant l'alliance avec Dieu, IX, 4-38, signée par les chefs, les prêtres et les lévites, X, 1-27; 5° promesses faites par tous d'observer la loi, de ne plus permettre les mariages mixtes, de ne pas acheter aux jours de sabbat et de fête, d'observer l'année sabbatique, de payer une imposition pour les sacrifices, d'offrir le bois nécessaire au service du Temple et de donner les prémices et les dîmes, X, 28-39. — *IIIe section.* Morceaux de nature et d'origine différentes, XI-XII. — 1° Liste des habitants qui repeuplèrent Jérusalem, des lévites et du peuple, qui demeurèrent dans leurs localités particulières, XI, 1-36; 2° liste des prêtres et des lévites revenus avec Zorobabel et Josué, XII, 1-26; 3° récit de la dédicace des murs rebâtis de Jérusalem, XII, 27-42; 4° commission nommée pour distribuer les revenus du Temple et séparation de tout élément étranger, XII, 43-XIII, 3; 5° mémoires de Néhémie sur son second gouvernement, XIII, 4-31.

II. CARACTÈRE COMPOSITE DU LIVRE NONOBSTANT L'UNITÉ DE PLAN. — Bien que le livre actuel de Néhémie présente une unité incontestable, tant par son contenu, puisqu'il raconte le double gouvernement de l'échanson royal et les réformes religieuses exécutées soit par lui seul soit avec la collaboration d'Esdras, que par son but qui est d'exposer la suite de la restauration sociale et religieuse des Juifs revenus de l'exil, il apparaît à la simple analyse comme une compilation de documents divers. L'unité de contenu et de plan révèle la main d'un auteur ou rédacteur, qui groupe les documents, les relie, les complète en les adaptant à son but. Tout en donnant à l'ensemble son empreinte propre, ce rédacteur a laissé aux documents qu'il utilisait leurs caractères distinctifs, qui les rendent encore aujourd'hui aisément reconnaissables.

Les sept premiers chapitres se distinguent des trois suivants par le ton, le genre d'exposition et le style. L'auteur y parle à la première personne, et le récit présente une originalité qui décèle l'écrivain contemporain et l'acteur des faits racontés. C'est Néhémie lui-même qui a tenu la plume et qui a laissé, dans des Mémoires d'une authenticité inattaquable et avec un accent personnel très fort, l'exposé des actes de son premier gouvernement et l'expression saisissante de ses sentiments intérieurs. Son individualité s'y reflète, et la formule : « Souvenez-vous de moi, Seigneur, » etc., répétée, V, 19; VI, 14, est comme sa véritable signature. Lui-même a ajouté, VII, 6-73, un document de l'époque de Zorobabel, qu'il venait de retrouver. A partir du ch. VIII jusqu'à la fin du ch. X, il y a interruption brusque, le ton change; le récit à la première personne cesse, et il n'est plus parlé de Néhémie qu'à la troisième personne, VIII, 9; X, 1. On lui donne aussi le titre perse d'*athersatha,* porté par Zorobabel. I Esd., II, 63; II Esd., VII, 65, 70. Bien plus, le célèbre gouverneur cède presque la place au scribe Esdras, qui joue, comme scribe et comme prêtre, le rôle principal. Dans le récit lui-même, la personnalité de l'écrivain n'est plus si apparente; la forme est moins individuelle et moins plastique. La plupart des critiques ont conclu de ces différences que les ch. VIII-X étaient d'une autre main, et faisaient partie soit des Mémoires d'Esdras, soit d'autres Mémoires contemporains, X, 29-39. Ceux qui les rapportent à Esdras considèrent qu'ils contiennent un récit vivant et détaillé comme les autres parties des Mémoires d'Esdras, et ils rapprochent I Esd., X, 6, de II Esd., XII, 23, où il est parlé de Jonathan, fils d'Éliasib. Stade pense que IX, 9-X, 40, ont été extraits directement de ces Mémoires, parce que dans les Septante on lit : Καὶ εἶπεν Ἔσδρας, IX, 6. Cependant M. A. van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Paris, Louvain, 1896, p. 258-263, estime que ces chapitres figuraient dans les Mémoires authentiques de Néhémie. Selon lui, Néhémie avait des raisons spéciales de ne pas se donner comme l'inspirateur des mesures et des décisions prises dans l'assemblée de Jérusalem. C'est la communauté elle-même qui prend des engagements et qui établit des réformes. En sa qualité de laïque, Néhémie n'avait pas mission pour restaurer le culte et pour agir comme chef spirituel. Rapportant les faits, il s'efface et fait parler et agir la communauté. Son récit prend tout naturellement un tour plus objectif et plus impersonnel. Le document, contenant la liste des compagnons de Zorobabel, VII, 6-73, qu'il avait reproduit, servit de transition à la narration faite à la troisième personne. L'exorde lui-même, VIII, 1, fut imité du récit d'Esdras, I Esd., III, 1, qui fait suite à la liste des premiers rapatriés. I Esd., II, 1-70. D'ailleurs, n'écrivant pas cette partie de ses Mémoires au moment où les événements s'accomplissaient, Néhémie a pu donner à l'expression de sa pensée une spontanéité moindre que dans la narration des faits, dont il avait été le principal acteur. Enfin, la suite des Mémoires authentiques de Néhémie, XIII, 4-31, suppose les décisions qui ont été prises à l'assemblée de Jérusalem et dont elle ne raconte que les applications à l'exécution desquelles le gouverneur civil apportera plus tard l'énergique concours de son autorité. Cf., pour les termes eux-mêmes dans l'original, X, 40; XIII, 11. Un autre morceau des Mémoires, XII, 27-43, présente de nouveau le passage de la troisième personne, ꝟ. 27, à la première, ꝟ. 31. Il n'y aurait donc pas de raison suffisante d'attribuer les ch. VIII-X à un auteur distinct du rédacteur des Mémoires.

Les ch. XI-XIII contiennent des documents d'origine différente. Le ch. XI se rattache par le contenu au recensement décidé, VII, 5, et continue immédiatement le ch. VII, quoique le récit ne soit pas de la même teneur. Les critiques ne sont pas d'accord sur l'époque à laquelle se rapporte cette liste d'habitants de Jérusalem et de la Judée. Cette liste est en partie identique à celle qui se trouve I Par., IX, 3-17. Désigne-t-elle des contemporains de Zorobabel ou de Néhémie? La place qu'elle occupe dans le livre de Néhémie permet de la rattacher aux dispositions prises à l'assemblée de Jérusalem pour la repopulation de la capitale. A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 263-267. Aussi les critiques admettent-ils généralement que cette liste, dont le texte ne nous est pas parvenu intact, a fort bien pu figurer dans les Mémoires de Néhémie. La liste des prêtres et des lévites, XII, 1-26, n'a pas fait partie de ces Mémoires. Les cinq grands-prêtres nommés, ꝟ. 10, 11, dépassent l'époque de Néhémie, quelle que soit, d'ailleurs, l'époque de Jeddoa, que Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 2, fait contemporain de Darius Codoman, le dernier roi des Perses (336-332). Voir JEDDOA. De plus, la liste des lévites aurait été dressée sous le règne de ce prince, XII, 22. Enfin, la situation décrite est rapportée « aux jours de Néhémie, le gouverneur, et d'Esdras, le prêtre et le scribe », XII, 26. Cette formule est l'indice d'une époque postérieure. Les critiques y découvrent des parties de documents anciens, 1-7, 8, 9, 12-21, dont l'un serait nommé au ꝟ. 23, mais complétées, 10, 11, 22-26, par le dernier rédacteur. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 165. La fin du livre, XII, 27-XIII, 31, où le récit reprend à la première personne, est regardée comme une partie des Mémoires de Néhémie; la formule si caractéristique : « Souvenez-vous de moi, etc., » s'y retrouve, XIII, 14, 22, 31; quelques critiques y reconnaissent toutefois, XII, 27-30, 42-43, des modifications de forme introduites par le rédacteur, ou même de courtes gloses.

III. AUTEUR ET DATE. — 1° Les commentateurs anciens pour la plupart attribuaient à Néhémie lui-même la composition de tout le livre qui porte son nom. La tradition rabbinique, consignée dans le *Baba Bathra,* lui

attribuait la fin du livre d'Esdras, qui comprenait les deux livres d'Esdras du canon actuel. Voir t. II, col. 140, 1938. La considération du texte lui-même confirmait à première vue ce sentiment. Le titre, I, 1, annonçait un écrit de Néhémie. Le récit, qui débutait à la première personne du singulier, se terminait par la prière si confiante : « Souvenez-vous de moi, Seigneur, » qui était pour ainsi dire la signature finale de l'auteur, XIII, 31. Le caractère de compilation du livre ne faisait pas une grave objection à cette conclusion. Néhémie lui-même avait inséré dans ses *Mémoires* les documents qui confirmaient ou complétaient son récit, et les critiques modernes concèdent qu'il en est certainement ainsi pour la liste des rapatriés du temps de Zorobabel, VII, 6-73, et probablement pour l'autre liste, XI, 1-36. Les arguments des premiers critiques, qui distinguèrent les sources, étaient réfutés, et le plus grave, celui qui est fondé sur la liste des grands-prêtres, XII, 10-11, 22-23, dont le dernier, Jeddoa (Jaddus), était contemporain d'Alexandre le Grand, disparaissait par le fait que l'on tenait cette énumération comme une addition faite à l'œuvre primitive par une main étrangère. F. Vigouroux, *Manuel biblique, loc. cit.* Dès lors que le livre entier, sauf quelques additions postérieures, était considéré comme écrit par Néhémie, sa date était approximativement fixée. Il ne pouvait être que de peu postérieur aux événements relatés dans le dernier chapitre. Comme le second gouvernement de Néhémie commença avant la fin du règne d'Artaxerxès Ier (461-425), les *Mémoires* qui le racontaient avaient donc été rédigés dans la seconde moitié du Ve siècle avant Jésus-Christ, vers 425.

2° Mais les critiques récents, qui ont poussé plus loin l'analyse des sources, ne reconnaissent pour l'œuvre même de Néhémie que ses *Mémoires* personnels, c'est-à-dire les récits où il parle à la première personne du singulier, et les morceaux plus anciens qu'il y avait insérés. Ils y placent donc les *Ichstücke,* I, 1-VII, 5; XIII, 4-41, avec les listes et récits qui s'y rattachent, VII, 6-73; XI, 1-24 (pour la plus grande partie, car le texte actuel a été retouché); XII, 27-32, 37-40, 43, 44. (L'accord toutefois n'est pas fait pour quelques détails.) Ces *Mémoires* de Néhémie ont été rédigés vers 425. On rapporte à la même date, ou même un peu auparavant, les morceaux que l'on croit avoir été extraits des *Mémoires* d'Esdras, ou, au moins, des Mémoires contemporains, VIII, 1-X, 39; XII, 1-27 (au moins en partie), et pour quelques-uns, XIII, 1-3. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 133, pense, en outre, que les *Mémoires* de Néhémie et d'Esdras ont été retouchés par un écrivain qui vivait un siècle après leur composition. Cette retouche était peut-être le ספר דברי הימים. Neh., XII, 23. Bertholet pense aussi que les modifications rédactionnelles du texte sont en grande partie antérieures à la compilation définitive. Le dernier rédacteur aurait utilisé cette retouche, en combinant les documents dans l'ordre actuel, en remaniant quelques versets, I, 1; IV, 1; VII, 5, 7, 68, 69; VIII, 4, 7, 8, quelques mots, 9-11; IX, 4, 5, 29a; XI, 10b, 11, 13, 17, 22 (en partie), 25-36; XII, 1-11, 33-36, 41, 42, 45, 56 (il aurait ajouté XII, 1-26, en retravaillant cette liste); encore XIII, 1-3 (selon les uns). Pour ces critiques, le dernier rédacteur des livres d'Esdras et de Néhémie serait le chroniste de Jérusalem, ou l'auteur des Paralipomènes. Voir t. II, col. 1934-1935, 1938-1939. Attribuant donc au chroniste la rédaction actuelle du livre, ils la placent aux environs de l'an 330 avant Jésus-Christ, puisque c'est à lui qu'ils attribuent la mention du grand-prêtre Jeddoa, XII, 11, 22, contemporain d'Alexandre le Grand, selon Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 2; VIII, 2. Voir PARALIPOMÈNES. Écrivant après la fin de la domination perse, en Palestine, il a dit : « Darius le Perse, » XII, 22, tandis que Néhémie disait simplement « le roi », I, 11; II, 1-9, 18, 19; V, 4, 14; VI, 7; XIII, 6. Il parlait du temps de Néhémie et d'Esdras comme d'une époque lointaine, XII, 26, 46. Ces conclusions sont admises en tout ou en partie par des critiques catholiques. Voir Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 212; Pelt, *Histoire des livres de l'A. T.*, 3e édit., Paris, 1902, t. II, p. 377; Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament,* New-York, 1901, t. I, p. 323; C. Holzhey, *Die Bücher Ezra und Nehemia,* Munich, 1902, p. 59-64. S'ils n'admettent pas explicitement tous que ce rédacteur soit le chroniste, ils attribuent la dernière rédaction du livre à un compilateur inconnu des environs de 330. Voir Torrey, *The composition and historical value of Ezra-Nehemiah,* Leipzig, 1896.

IV. BUT. — Il diffère un peu selon que l'on considère les *Mémoires* de Néhémie et la dernière rédaction du livre qui les contient. — 1° Néhémie, en écrivant ses *Mémoires,* ne s'était pas proposé de composer une sorte d'autobiographie, puisqu'il ne parle ni de sa famille ni de ses antécédents. Il voulait seulement faire connaître la part qu'il a prise à la restauration complète et à l'achèvement des murs de Jérusalem, nonobstant l'opposition des tribus voisines aidées par la connivence d'une faction adverse dans la ville elle-même, à la repopulation de cette ancienne capitale du royaume de Juda, et à la répression, pendant son second gouvernement, des abus religieux qu'il avait constatés à son retour. — 2° Quant au compilateur ou dernier rédacteur, il a voulu donner l'histoire complète de la reconstitution religieuse de la communauté israélite; c'est pourquoi il a joint aux *Mémoires* de Néhémie des Mémoires contemporains, provenant d'Esdras ou d'un autre écrivain et racontant l'activité commune des deux réformateurs pour la promulgation de la loi mosaïque et son accomplissement exact dans la vie publique des Israélites rapatriés. Il se préoccupait donc spécialement de tout ce qui concernait la religion et le culte; mais il aurait pensé aussi à polémiser contre les Samaritains et à justifier leur exclusion de la communauté juive. C'est pourquoi il aurait inséré le récit de Néhémie touchant les obstacles qu'ils avaient soulevés contre le relèvement des murailles de Jérusalem. D'ailleurs, si ce rédacteur a été l'auteur des Paralipomènes, son but sera précisé davantage à l'article PARALIPOMÈNES.

V. LANGUE ET STYLE. — Les *Mémoires* de Néhémie sont écrits en hébreu et dans un style facile et naturel. On y remarque cependant quelques mots récents et des tournures tardives : II, 6, זמן; IV, 17, אין avec le nominatif; V, 7, נמלך; V, 15, שלט; XIII, 6, לקץ; XIII, 24, עם ועם. Toutefois, ces expressions modernes sont moins fréquentes que dans l'œuvre du chroniste. La syntaxe de Néhémie est aussi plus classique que celle de ce dernier. On a relevé quelques expressions souvent répétées dans ses *Mémoires :* « mon Dieu, » « notre Dieu, » II, 8, 12, 18; V, 19; VI, 14; VII, 5; XIII, 14, 22, 29, 31, qui ne sont jamais employées par le chroniste; *Elohé haš-samaim,* I, 4, 5; II, 4, 20 (dénomination divine usitée seulement après la captivité); « gens de Juda, » II, 16; IV, 8, 13; V, 7; VII, 5; usage fréquent de אשר, etc. Rappelons encore la formule caractéristique : « Souvenez-vous de moi, Seigneur, etc., » déjà citée. — 2° Pour les particularités du style du chroniste, cf. C. Holzhey, *Die Bücher Ezra und Nehemia,* p. 65-68. Voir PARALIPOMÈNES.

VI. AUTORITÉ HISTORIQUE ET DIVINE DU LIVRE. — Les *Mémoires* de Néhémie sont d'une authenticité indiscutable et respirent une sincérité d'accent qui rend très sympathique un écrivain racontant avec simplicité ce qu'il a fait. Les autres Mémoires contemporains présentent le même degré de vérité. Aussi n'a-t-on jamais discuté les faits historiques qu'ils racontent; on a discuté seulement sur la date à laquelle ils s'étaient produits. Voir NÉHÉMIE 2. Les critiques estiment cepen-

dant que les rédacteurs les ont un peu retouchés en les utilisant et en les compilant. Le dernier les a combinés, reliés, complétés et remaniés conformément à son but; mais néanmoins, il n'en a pas altéré ni modifié le fond. On discute donc au plus sur la vérité historique de quelques détails. Du reste, la discussion peut résulter en plus d'un endroit de l'état actuel du texte, qui n'est pas très pur. Le reproche le plus grave qu'on fait au chroniste, c'est d'avoir passé délibérément sous silence les fautes et les déconvenues des chefs religieux de la communauté. Mais ce reproche n'est-il pas le résultat d'une pétition de principe plutôt qu'une constatation de fait? Quoi qu'il en soit, il ne se concilie guère avec ce que le rédacteur emprunte aux *Mémoires* de Néhémie sur la conduite du grand-prêtre Éliasib, XII, 4, 5. Voir PARALIPOMÈNES. Rien ne prouve que le rédacteur ait tronqué ses sources; il est plus vraisemblable, au contraire, qu'il les a reproduites intégralement avec de simples modifications de forme. — 2° L'autorité divine du livre de Néhémie, fondée sur la tradition juive et chrétienne, n'a jamais été mise en contestation. Il a été longtemps réuni au premier livre d'Esdras et a été inséré avec lui dans la Bible canonique. Il figure donc ainsi dans toutes les listes anciennes des Livres Saints. Voir t. II, col. 1933-1934.

VII. ÉTAT DU TEXTE. — Le texte hébreu de ce livre nous est parvenu en assez mauvais état. Il est facile de s'en rendre compte en comparant les documents qui ont été reproduits en d'autres passages de la Bible. Cf. VII, 6-73, avec I Esd., II, 1-70; XI, 3-20, avec I Par., IX, 3-17. Il n'est pas étonnant que de pareilles listes de noms propres et de chiffres aient été altérées par les copistes. Kaulen, *Einleitung,* p. 214, a signalé quelques fautes, V, 16; VI, 9; IX, 17; XII, 11. Voir Böhme, *Ueber den Text des Buches Nehemia,* Stettin, 1871; R. Smend, *Die Listen der Bücher Ezra und Nehemia,* Bâle, 1881. Aussi les commentateurs proposent-ils assez souvent des corrections du texte.

VIII. COMMENTAIRES. — Ils sont généralement les mêmes que ceux du premier livre d'Esdras. Voir t. II, col. 1943; cf. col. 1981. Nous complétons la liste précédemment dressée. ' V. Ryssel a réédité E. Bertheau, *Die Bücher Ezra, Nehemia und Esther,* Leipzig, 1887; ' H. Guthe et L. W. Batten, *The books of Ezra and Nehemiah* (Bible en couleurs), Leipzig, 1901; ' D. C. Siegfried, *Ezra, Nehemia und Esther,* Gœttingue, 1901; M. Seisenberger, *Esdras, Nehemias und Esther,* Vienne, 1901; ' Bertholet, *Die Bücher Ezra und Nehemiah,* Tubingue, 1902.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 164-168; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 211-213; R. Cornely, *Historica et critica introductio in libros V. T.,* Paris, 1887, t. II, p. 351-370; C. Holzhey, *Die Bücher Ezra und Nehemia,* Munich, 1902, p. 59-68; Nöldeke, *Histoire littéraire de l'A. T.,* trad. franç., Paris, 1873, p. 79-94; Cornill, *Einleitung in das A. T.,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 128-136; Driver, *Einleitung in die Litteratur des alten Testaments,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 576-592.

E. MANGENOT.

NÉHIEL (hébreu : *Ne'î'êl,* « demeure de Dieu; » Septante : Ἰναήλ; *Alexandrinus :* Ἀνιήλ), ville d'Aser. Jos., XIX, 27. Elle était située près de la frontière sud-orientale de cette tribu à *Khirbet Yanin,* à l'est de Ptolémaïde, au nord de Cabul, suivant les explorateurs anglais. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 136; Conder, *Palestine,* 1889, p. 259. D'autres placent Néhiel à *Miar* près du *Khirbet Yanim.* Voir la carte d'ASER. Eusèbe et saint Jérôme. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, au mot *Aniel,* p. 42-43, placent Néhiel au village de Βαιτοαναία, *Bætoanæa,* où se trouvent des eaux thermales, sur la montagne (du Carmel), à quinze milles de Césarée. Ce site, d'après la carte de Van de Velde, convient au village moderne de *Bistan,* près duquel se trouve la source d'*'Aïn-Haud,* dans le voisinage d'Athlit, à l'est. Cette identification repose peut-être seulement sur l'orthographe du nom dans les Septante, qu'Eusèbe a pu décomposer en *'Aïn El,* « source de Dieu » ou « source divine », et considérer comme signifiant une source thermale, douée de propriétés thérapeutiques.

NEHÎLÔT (Septante : ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης; Vulgate : *pro ea quæ hereditatem consequitur*) : ce nom qui ne se lit qu'au titre du Psaume V, désigne vraisemblablement les flûtes, comme *hâlîl.* La forme plurielle indiquerait peut-être la flûte double, à moins que ce terme ne soit, comme *negînôt* appliqué aux instruments à cordes, l'appellation collective des αὐλοί, flûtes et hautbois. Voir FLUTE, t. II, col. 2291. Les Septante et la Vulgate ont pensé dans leur traduction au peuple d'Israël qui est l'héritage de Dieu, Deut., IV, 20; IX, 26; Ps. XXXVII, 9, et à l'Église. Act., XX, 28; Rom., VIII, 17; Gal., IV, 26.

J. PARISOT.

NEIGE (hébreu : *šélég*; chaldéen : *telag;* Septante : χιών; Vulgate : *nix*), eau qui ayant traversé, en tombant des nuages, des régions d'une température inférieure à 0°, s'est congelée sous forme de petits cristaux étoilés, d'une blancheur éclatante. Ces cristaux, en s'accrochant les uns aux autres, composent de légers flocons dont le volume est d'autant plus considérable que la neige tombe de plus haut. La neige fond dans les couches inférieures de l'atmosphère, si la température y monte au-dessus de 0°. Sinon elle recouvre la terre d'une couche blanche qui fond plus ou moins rapidement suivant la température du sol ou de l'air. Sur les hauts sommets les neiges sont éternelles, parce que la chaleur des rayons solaires n'est jamais assez élevée ni assez prolongée pour fondre des couches épaisses.

I. LA NEIGE EN PALESTINE. — 1° Il y a des neiges perpétuelles sur les montagnes du nord, dans le Liban, dont le nom signifie « blanc » à cause des neiges qui le recouvrent, et dont le plus haut sommet atteint 3052 mètres; dans l'Anti-Liban, dont un sommet s'élève à 2075 mètres, et plus au sud-est, dans l'Hermon, dont le point culminant est à 2800 mètres. De presque toutes les hauteurs de la Palestine on aperçoit les sommets neigeux de l'Hermon. La neige tombe assez rarement dans le reste du pays. En Galilée, elle reste quelquefois deux ou trois jours avant de fondre complètement. A Jérusalem, elle dure rarement plus de quelques heures. Elle est à peu près inconnue dans les plaines basses et dans la région méridionale. — 2° Les livres historiques ne font que deux fois mention d'une chute de neige. L'un des vaillants hommes de David, Banaias, tua un lion dans une citerne un jour de neige. II Reg., XXIII, 20; I Par., XI, 22. C'est sans doute aux traces du lion sur la neige qu'il avait reconnu sa présence dans la citerne. Sous Simon Machabée, le général syrien Tryphon se disposait à partir de nuit avec de la cavalerie pour aller dégager la garnison de Jérusalem, quand la neige se mit à tomber et l'empêcha d'exécuter son projet. I Mach., XIII, 22. — 3° Les écrivains sacrés font plusieurs remarques sur le phénomène de la neige. C'est Dieu qui dit à la neige : Tombe sur la terre. Job, XXXVII, 6; Eccli., XLIII, 14. Mais personne ne sait où en sont les amas. Job, XXXVIII, 22. Elle tombe des cieux et n'y retourne pas. Is., LV, 10. Celle qui descend sur le Liban y reste. Jer., XVIII, 14. Sa chute est comparée à celle de la laine, Ps. CXLVII, 16, à celle de l'oiseau qui se pose doucement à terre. Eccli., XLIII, 19. A cause de sa rareté relative, la neige est ainsi comparée à des

choses qui sont plus familières aux Hébreux. Elle se précipite dans les torrents, surtout dans ceux qui courent sur le flanc des montagnes, Job, VI, 16, et la chaleur en absorbe les eaux. Job, XXIV, 19. La neige est invitée, avec les autres météores, à louer le Seigneur. Ps. CXLVIII, 8; Dan., III, 70. La femme forte ne craint pas la neige pour sa maison, parce qu'elle a préparé ses vêtements en prévision du froid. Prov., XXXI, 21.

II. La neige dans les comparaisons. — 1° L'époque de la neige donne lieu au proverbe : La gloire sied à l'insensé comme la neige en été. Prov., XXVI, 1. — 2° La fraîcheur de la neige suggère cet autre proverbe : Un messager fidèle est comme la fraîcheur de la neige au jour de la moisson. Prov., XXV, 13. Quand souffle le vent du nord en Palestine, il apporte la fraîcheur que lui ont communiquée les neiges du Liban et de l'Hermon. Il est plus probable cependant que le proverbe fait allusion à l'usage où étaient les anciens de mêler de la neige à leur boisson pour la rafraîchir. Cf. Xénophon, *Memorab.*, II, I, 30; Pline, *H. N.*, XIX, 4. La chose n'était pas impraticable en Palestine, surtout au nord du pays. Cf. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenl.*, Leipzig, 1818, t. IV, p. 149. — 3° C'est principalement à cause de sa blancheur éclatante que la neige sert de terme de comparaison. Le psalmiste demande à Dieu de devenir pur comme la neige, Ps. LI (L), 9, et Job, IX, 30, parle même de se laver dans la neige pour se rendre blanc comme elle. — La lèpre apparaît blanche comme la neige sur la main de Moïse, Exod., IV, 6, sur le corps de Marie, sa sœur, Num., XII, 10, et de Giézi, serviteur d'Élisée. IV Reg., V, 27. — La manne est comparée à la neige et au givre. Sap., XVI, 22. — Des vêtements blancs comme la neige sont attribués à l'ancien des jours, Dan., VII, 9, au Sauveur à sa transfiguration, Matth., XVII, 2; Marc., IX, 2, et à l'ange de la résurrection. Matth., XXVIII, 3. — Le personnage que voit saint Jean dans sa vision a la tête et les cheveux blancs comme la neige, ce qui marque sa haute dignité, son âge et sa sagesse. Apoc., I, 14. — Les princes de Jérusalem étaient plus éclatants que la neige. Lam., IV, 7. Enfin, il est dit au Psaume LXVIII (LXVII), 15 :

> Quand le Tout-Puissant dispersa les rois en elle,
> Il neigea sur le Selmon.

Le Psaume fait allusion aux sorties triomphantes de Jéhovah pour défendre son peuple, et les rois dispersés sont probablement ceux du temps de Débora. Jud., V, 19. Le Selmon est une montagne peu importante, dans le voisinage de Sichem, Jud., IX, 48, par conséquent à peu près au centre de la Palestine. On n'est pas d'accord sur le vrai sens de la comparaison employée par le Psalmiste. La neige sur le Selmon pourrait représenter la gloire et la joie de la victoire, l'éclat des armes et du butin, les ossements blanchis des vaincus, etc. Cf. Fr. Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1873, t. I, p. 471, 472.

H. Lesêtre.

NEMRA (hébreu : *Nimrâh;* Septante : Ναμρά), nom, dans les Nombres, XXXII, 3, d'une ville de la tribu de Gad, qui est appelée ailleurs, sous sa forme complète, Bethnemra. Voir t. I, col. 1697.

NEMRIM (EAUX DE) (hébreu : *Mê-Nimrîm,* « eaux limpides ou salutaires, » d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 195, au mot *Bêt-Nimrâh;* d'après Bochart et autres : « eaux des *Nemêrîm* ou des panthères; » Septante : τὸ ὕδωρ τῆς Νεμηρείμ; *Alexandrinus :* Νευρείμ, dans Is., XV, 6; τὸ ὕδωρ Νεβρειν; *Alexandrinus :* 'Εβρίμ, dans Jer., XLVIII, 34), eaux du pays de Moab, mentionnées dans les deux passages cités d'Isaïe et de Jérémie.

I. Nom. — Le mot *maim, mê* à l'état construit, indique souvent dans la Bible, un cours d'eau : ainsi Is., III, 8 et 13, *mê hay-Yardên,* « les eaux » pour « le fleuve du Jourdain »; Is., VIII, 6, *mê haš-Šilôah,* « les eaux » pour « le ruisseau de Siloé ». Parfois, il semble plutôt désigner un réservoir d'eau soit naturel, comme « les eaux de Mérom », *mê Mêrôm,* Jos., XI, 5 et 7, pour « le lac Mérom », « les eaux de Gennésar, » τὸ ὕδωρ τοῦ Γεννησάρ, I Mach., XI, 67, pour « le lac Génézareth »; soit artificiel, comme « les eaux de Dibon », *mê Dîmôn,* Is., XV, 9, pour « les piscines et les citernes de Dibon » et, probablement « les eaux de Gihon », *mêmê Gihôn,* II Par., XXXII, 30, pour « le réservoir de Gihon ». Il paraît encore signifier « une région arrosée » ou « marécageuse » : ainsi « les eaux de Mageddo », *mê Megiddô,* Jud., V, 19, pour « le territoire mouillé par les cours d'eau de Maggedo »; « les eaux de Maserephat, » *Misrefôṭ maîm,* Jor., XI, 8, pour « le territoire arrosé de Maserephoth ». C'est cette dernière signification qu'il semble avoir, Is., XV, 6, et Jer., XLVIII, 34. — Bien que les prophètes ne le disent pas expressément, il n'est pas douteux que le nom de Nemrin n'ait été portée par une ville ou bourgade établie sur le territoire auquel la prophétie fait allusion et que celle-ci ne s'adresse pas à la fois à l'un et à l'autre.

Les « eaux de Nemrim » désignent celles de la rivière appelée aujourd'hui *Nemeirâ* qui se jette dans la mer Morte au sud-est (voir Moab, col. 1151, et carte, col. 1145), et non celles de l'ouadi *Nimrim,* qui se jettent dans le Jourdain après avoir arrosé Bethnemra. Voir la carte de Moab, col. 1145, et la carte du Jourdain, t. III, col. 1726. Isaïe, XV, 6, dans sa prophétie contre Moab, prédit que les eaux de Nemrim tariront et que le gazon et la verdure qu'elles entretenaient seront desséchés. Jérémie, XLVIII, 34, annonce également le dessèchement des eaux de Nemrim. Les deux prophètes placent les eaux du Nemrim dans le voisinage de Ségor, par conséquent au sud-est de la mer Morte, et on ne peut les confondre avec celles de l'ouadi Nimrin qui sont au nord de cette mer.

II. Identification et description. — Les prophéties d'Isaïe et de Jérémie, où Nemrim est nommée, regardent exclusivement Moab et les villes de Moab, il ne peut y avoir le moindre doute que cette localité et son territoire n'appartiennent eux-mêmes au pays de Moab. Mais de quel Nemrim s'agit-il? car on trouve dans l'ancienne Moabitide deux localités auxquelles convient ce nom : l'une à l'extrême nord connue autrefois sous le nom de Bethnemra et Nemra, Num., XXXII, 36, et Is., XIII, 26, aujourd'hui *tell-Nimrin* sur l'*ouâdi Nimrin* et l'autre presque à l'extrême sud et au-dessous de Kérak, l'ancien Kir-Moab, appelé *Khirbet-Nemeirâ,* à l'embouchure de l'*ouâdi Nemeirâ.* Dans les deux endroits l'eau est abondante et dans les deux on signale la présence du léopard ou du guépard et de la panthère. — Le courant d'eau qui arrose le *tell-Nimrim* (fig. 429) prend son origine près du *Salt,* la capitale du *Belqa,* au cœur des montagnes de Galaad méridional. La source est abondante et forme immédiatement un ruisseau qui bientôt est grossi par une multitude d'autres petits courants. La rivière, sur un parcours de six à sept kilomètres, arrose de nombreux vergers d'arbres fruitiers plantés sur ses rives et fait tourner plusieurs moulins. Il en est de même de plusieurs de ses affluents. En approchant du Ghôr, le courant devient plus rapide, mais il n'arrose plus qu'une double haie de lauriers-roses. Au delà d'une gorge étroite, située entre des rochers à pic, à travers laquelle la rivière se précipite en grondant, la vallée s'élargit pour laisser son courant pénétrer dans la plaine du Jourdain. Appelé jusqu'ici, l'espace de vingt-cinq kilomètres environ, *ouâdi Sa'ib,* du nom donné par les Arabes au beau-père de Moïse, il prend dorénavant sur le territoire du *tell-Nimrîm,* et jusqu'au Jourdain où il se jette, dix kilomètres plus loin, le nom de *nahar-Nemrîm* et son lit celui d'*ouâdi Nimrim.* Les bédouins *'Adouân* qui occupent ces régions utilisent ces eaux

pour arroser quelques oliviers et les champs de blé ou de *doura,* dont ils ensemencent toute la région. Les *seder* (*Zizyphus Spina Christi*), les *Zaqqûm* (*Eleagnus angustifolius*), et les *oser* (*Asclepias gigantea*), arbustes spontanés du sol, en bénéficient en même temps. Jadis elles devaient entretenir de superbes plantations de palmes et d'arbres fruitiers de toutes espèces, car le territoire de Nimrin pouvait se prêter aux cultures les plus variées et les plus riches. Plusieurs palestinologues ont pensé que les allusions d'Isaïe convenaient admirablement à ce quartier dans lequel on pourrait entretenir une verdure perpétuelle. Voir Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1842, t. II, p. 249; Socin-Baedeker, *Palestine et Syrie,* Leipzig, 1882, p. 411; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 134; BETHNEMRA, t. I, col. 1697. — Toutefois la plupart des explorateurs inclinent plutôt à reconnaître le territoire et la ville dont parlent les prophètes dans l'*ouâdi-Nemeirâ* et des ruines situées à l'issue de la vallée et désignées du nom de *Khirbet-en-Nemeirâ.* Cette vallée commence, sous le village des Dja'afar, à quinze kilomètres au sud du *Kérak.* Le *Djebel-el-Khanâzir*, « la montagne des sangliers », la domine au sud. Elle suit la direction du nord-ouest. La rivière qui la baigne est abondante, non toutefois comme le nahar Nimrin, et son parcours n'atteint pas vingt kilomètres. La région qu'elle arrose, belle et fertile dans sa partie orientale, devient plus rocheuse et plus stérile en se rapprochant de la mer Morte. A l'issue des montagnes, la rivière se divise en plusieurs branches. La bande de terrain qu'elle traverse est de plus d'un kilomètre et est connue sous le nom de *ghôr* ou *sahel-Nemeirâ.* Parmi les mimosas dont la plaine est recouverte, on heurte à chaque pas des débris de constructions. On remarque spécialement, au sud de la rivière, un tertre couvert de ruines et, dans son voisinage, un édifice carré de six mètres de côté, bâti avec de grandes pierres. Plus loin, est un autre mamelon également couvert de décombres et au nord de la rivière parmi les débris, on rencontre un second édifice carré flanqué de quatre tours à ses angles et appelé *Bordj en-Nemeirâ* et plus haut un troisième édifice carré, mais de moindres dimensions. Bien que l'*ouâdi Nemeirâ* et le *Ghôr* ne puissent être comparés pour la fertilité à l'*ouâdi Sa'ib* ou *Nimrim,* ils sont cependant supérieurs sous ce rapport à la plupart des vallées qui s'ouvrent sur la mer Morte. — En nommant Nemrim avec Segor, Luith, et entre Oronaïm et Gallim, villes qui paraissent toutes appartenir à Moab méridional, il semble bien que le prophète Isaïe la place dans la même partie. Jérémie est peut-être plus catégorique encore. En l'unissant à Ségor et à Oronaïm il paraît la mettre en opposition avec le groupe certainement situé au nord formé par Hésébon, Éléaléh, et Jassa. Eusèbe et saint Jérôme voient aussi la *Nemerim* (Eusèbe : Νεϐηρεὶμ) dont parlent Isaïe dans la vision contre Moab, et Jérémie, dans le « bourg appelé Bennamarin (Βηνναμαρεὶμ), situé au nord de Zoara », la Ségor de la Bible. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 298 et 299. Ségor ou Zoara est constamment indiquée par les anciens à l'extrémité sud-est de la mer Morte. Voir SÉGOR. L'*ouâdi Nemeirâ*, est distant à son embouchure de six kilomètres seulement de ce point. La ruine dont il a été parlé paraît occuper le site de la Bennamarim de l'*Onomasticon* dont le nom est sans doute une transcription pour Beth-Nemèrim, et dont l'identité étymologique avec *Nemeirâ* est incontestable. Voir F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* t. I, p. 281-289; Tristram, *Bible places,* p. 353; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* 1871, t. II, p. 465.

L. HEIDET.



429. — *Ouadi Nemrin.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

NEMROD (hébreu : *Nimrôd;* Septante : Νεϐρώδ), nom d'un descendant de Chus (asiatique) fils de Cham, présenté dans Genèse, x, 8-12, comme fondateur de l'empire babylonien, chasseur puissant devant Jéhovah — ce qui peut s'entendre au sens littéral, les rois babyloniens et assyriens ayant été de grands destructeurs de fauves, ou dans le sens métaphorique, chasseur d'hommes, conquérant, le terme hébreu *gibbôr* ayant communément le sens de « héros, vaillant homme de guerre ».

Ce nom n'a pas encore été découvert dans les textes cunéiformes : les identifications proposées renferment

toujours une grande part de conjectures. Une ancienne liste babylonienne des « rois qui ont régné après le déluge » incomplète et sans chronologie, il est vrai, omet Nemrod. *Cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. v, pl. XLIV, l. 20 *c*. Les textes et la glyptique assyro-babylonienne mentionnent et représentent souvent un héros dont le nom, écrit en caractères idéographiques *Gis-du-bar,* doit se lire *Gilgamès:* il appartient à l'époque primitive, presque à l'époque du déluge, c'est à la fois un prince puissant, qui dompte Éa-bani, l'homme à face de taureau, et en fait son compagnon, puis triomphe du tyran Humbaba, et égorge un monstre envoyé contre lui par Anu et Istar; comme le Nemrod biblique, il règne aussi sur la ville d'Érech : mais les textes ne disent pas qu'il ait régné sur les autres villes de la tétrapole du Sennaar, Babylone, Achad et Chalné. Tous ces détails sont empruntés au poème babylonien nommé communément l'épopée de Gilgamès. La figure colossale de ce héros (fig. 430) ornait l'entrée des palais assyriens, à côté des *nirgal-i* et des *qirubi,* lions et taureaux ailés à face humaine : on le retrouve également sur un granp nombre de cylindres-cachets babyloniens fort anciens, tels que le sceau de Sargon l'ancien (voir t. I, fig. 18, (col. 125. On le représentait portant une barbe et une chevelure longues et soigneusement frisées, luttant contre le taureau de la déesse Istar, ou bien tenant à la main droite une massue, et enserrant et étouffant du bras gauche un lionceau. — La difficulté devient plus grande quand on tente de rapprocher les deux noms, Nemrod et Gilgamès. Frd. Delitzsch et Hommel ont essayé de donner aux caractères idéographiques, la lecture *Namra-uddu* ou *Namratsit,* lumière de l'Orient, mais c'est une lecture purement conjecturale, et rien ne prouve que le composé idéographique se soit jamais lu autrement que Gilgamès. P. Haupt essaie d'arriver à l'identification en se basant sur un détail donné par l'épopée babylonienne : après sa victoire sur le taureau d'Anu, le héros en consacra les cornes, pour servir de coupes à libations, au dieu de Marad, soit qu'il fût lui-même originaire de cette ville, soit que le Dieu de Marad ait été sa divinité protectrice : Nemrod serait donc un surnom signifiant : le (héros) de la ville de Marad. Malheureusement les noms ethniques ou les appellations d'origine ne se forment pas par le préfixe N, mais par la désinence *aa*, etc. Delitzsch propose de lire *nu-Marad,* le héros de Marad. Quant à la ville elle-même, après G. Smith, il l'identifie avec la localité de Ptolémée Ἀμορδοκαία, au sud de Borsippa : *Wo lag das Paradies,* p. 220.

M. Sayce avait tenté d'assimiler Nemrod au roi kassite Nazi-Murutas; la ressemblance onomastique est loin d'être frappante; de plus les conditions historiques de temps et de situation sont totalement différentes : Nazi-Murutas appartenait à la troisième dynastie de Babylone et fut vaincu par le monarque assyrien Ramman-nirari vers l'an 1330. T. Pinches, dans le *Dictionary of the Bible,* de Hastings, t. III, p. 552, s'est rallié à l'opinion de J. Grivel, qui confondait Nemrod avec Mardok, le grand dieu babylonien, dont il lisait le nom *Amar-ut* ou *Amar-utuk,* forme accadienne sémitisée dans la Bible, par l'adjonction du N préfixe. Cela est purement conjectural. Tout ce qu'on peut alléguer, c'est que Mardouk est représenté comme le roi du panthéon babylonien, et comme un guerrier qui triomphe de la déesse du chaos Thamât; il est aussi le protecteur sinon le fondateur de Babylone : mais cela ne peut suffire pour identifier les deux personnages.

La notice hébraïque ajoute une seconde partie à l'histoire de Nemrod : elle nous apprend qu'après avoir établi son empire sur la tétrapole du Sennaar, Babylone, Arach, Achad, Chalné, il gagna l'Assyrie, où il fonda aussi Ninive, Rehoboth-Ir, Calach et Résen. A la vérité on peut expliquer cette phrase d'une tout autre façon, comme fait la Vulgate, en prenant Assur non comme une appellation géographique, mais pour un nom personnel ou ethnique, et traduire : « de (Sennaar) sortit Assur qui bâtit Ninive, etc. » Quelle que soit la traduction admise, nous y apprenons un fait reconnu comme exact par la science assyriologique, que l'Assyrie fut à l'origine une colonie babylonienne, que son em-



430. — Gilgamès étouffant un lion. Bas-relief de Ninive. Musée du Louvre.

pire fut fondé par Nemrod, qui représente ici la puissance et la civilisation chaldéenne. Langue, écriture, science, religion, beaux-arts, etc., l'Assyrie n'eut rien en propre, tout lui vint de la Babylonie. De temps en temps elle secoua la prépondérance politique de Babylone, elle soumit même sa métropole sous ses derniers rois, mais elle finit par succomber elle-même sous les coups d'un nouvel empire babylonien. Voir ASSYRIE, NINIVE, BABYLONE, et les autres noms des villes assyriennes.

Le récit biblique donna naissance à quantité de

légendes orientales, ainsi qu'à l'explication de son nom par la racine hébraïque *Marad,* « se révolter. » Il serait l'instigateur de la construction de la tour de Babel et l'auteur de l'idolâtrie babylonienne : Abraham, ayant refusé d'adorer son idole, aurait été jeté par lui dans une fournaise ardente, d'où il serait sorti sain et sauf : la Vulgate fait allusion à cette légende quand elle traduit qu'Abraham a été tiré par Dieu *de igne Chaldæorum,* II Esd., IX, 7, au lieu de « tiré de (la ville) d'Ur des Chaldéens ». Sa renommée de grand constructeur lui a fait attribuer toutes les ruines importantes de Mésopotamie, *Birs-Nimrud,* à Borsippa, *Tell-Nimrud,* près de Bagdad, *Nimrud,* les ruines de l'ancienne ville de Calach sur le Tigre, etc. Il semble même qu'on retrouve ce nom jusqu'en Égypte et en Lybie; l'un des ancêtres de Sésac Ier de la XXIIe dynastie, se nomme Namratu. S. Birch, dans les *Records of the past,* Ire série, t. XII, p. 93.

BILIOGRAPHIE. — J. Grivel, dans les *Transactions of the Society of biblical Archælogy,* 1874, t. III, p. 136-144; Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis,* Leipzig, 1876, p. 154 sq.; 311-312; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* 1885, t. I, p. 75; t. II, 1888, p. IX, 296; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e éd., t. I, p. 344 sq.; 344 sq.; *Proceedings of the Society of biblical Archæology,* t. XV, p. 291-300; t. XVI, p. 13-15; P. Jensen, *Mythen und Epos,* dans *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. VI, p. 116; Pinches, dans Hastings, *A dictionary of the Bible,* t. III, p. 552; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 1904, p. 182-184, 419, 480; G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1879, t. I, p. 18, 118, 153, 175. E. PANNIER.

NÉNUPHAR, nom donné à plusieurs plantes de la famille des Nymphéacées. Voir LOTUS, col. 367.

NÉOCORE (grec : νεωκόρος; Vulgate : *cultrix*). Le grammate de la ville d'Éphèse donne à cette ville le titre



431. — Monnaie du néocorat d'Artémis à Éphèse.

ΑΔΡΙΑΝΟϹ ΚΑΙϹΑΡ ΟΛΥΜΠΙΟϹ. Buste d'Adrien à droite, lauré. ℞. ΕΦΕϹΙΩΝ. Temple octostyle avec la statue d'Artémis. Ο ΙϹ ΝΕΩΚΟΡΩΝ.

de néocore de la grande Diane (Artémis). Act., XIX, 35. Ce mot signifie étymologiquement celui qui est chargé de nettoyer et d'entretenir le temple. Il désignait à l'origine des officiers subalternes du temple. Euripide, *Ion,* ℣. 116, 794. Leurs fonctions devinrent par la suite plus importantes, ils furent les véritables administrateurs des sanctuaires. E. Beurlier, art. *Néocore,* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* de Saglio, fasc. 36, Paris 1904, p. 55-56. C'est alors que le néocorat désigna d'une manière générale l'acte de rendre un culte à une divinité. Platon, *Leg.*, VI, p. 759 *a;* Plutarque, *De Iside et Osiride,* 2, l'emploient dans ce sens. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IX, dit de même que les Juifs étaient néocores du vrai Dieu. Le texte des Actes des Apôtres est le plus ancien qui donne ce titre à une ville. Ce n'est qu'au IIe et au IIIe siècle qu'on le trouve sur les monnaies et sur les inscriptions. Il s'applique presque toujours au culte des empereurs, cependant certaines villes s'appellent néocores de divinités locales, de Jupiter, d'Artémis, etc. Lebas et Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure,* t. III, n. 669, 674, 988; Mionet, *Description des médailles,* suppl., t. V, n. 247; t. III, n. 89. La ville d'Éphèse en particulier porte dans les inscriptions le titre de νεωκόρος Ἀρτεμιδος, néocore d'Artémis ou Diane. Wood, *Discoveries at Ephesus,* in-8°, Londres, 1877, Appendice VI, n. 6, p. 50-52. Les médailles (fig. 431) donnent à Éphèse le même titre. *Revue numismatique,* 1859, p. 305, pl. XII, n. 4; Mionnet, *Supplément,* t. VI, n. 524. Cf. G. Buchner, *De neocoria,* 148, Gissae, 1888, E. Beurlier, *Le culte impérial,* in-8°, Paris, 1890, p. 239.

E. BEURLIER.

NÉOMÉNIE (hébreu : *ḥôdéš, r'ôš ha-ḥôdéš;* Septante : νεομηνία, νουμηνία; Vulgate : *neomenia, calendæ*), premier jour du mois chez les Hébreux. Le mot *ḥôdéš* signifie « nouveau, nouvelle lune » et « mois » commençant à la nouvelle lune : *r'ôš ha-ḥôdéš* signifie « commencement du mois ».

I. *La célébration religieuse.* — 1° Par une première loi, Moïse ordonne de sonner des trompettes aux néoménies, comme on le faisait aux jours de fêtes, pendant l'offrande des holocaustes et des sacrifices d'action de grâces. Num., X, 10. Le son de la trompette était caractéristique de la néoménie, si bien que la néoménie solennelle du septième mois en prenait le nom de « fête des Trompettes ». Lev., XXIII, 24; Num., XXIX, 1. « Sonnez de la trompette à la nouvelle lune, » chantait un psalmiste. Ps. LXXXI (LXXX), 4. — 2° Des sacrifices particuliers devaient être offerts au Temple à chaque néoménie : deux jeunes taureaux, un bélier et sept agneaux d'un an, en holocauste, avec les offrandes habituelles de farine pétrie à l'huile et les libations de vin; on ajoutait, en sacrifice d'expiation, un bouc et des libations. Num., XXVIII, 11-15. C'était le même nombre de victimes que dans l'octave de la Pâque et à la Pentecôte. Quand la néoménie tombait un jour de sabbat, ses victimes s'ajoutaient à celles des sabbats ordinaires. Elles s'ajoutaient également aux victimes spécialement prescrites pour la grande néoménie du septième mois. Num., XXIX, 6. — 3° Les Hébreux furent fidèles à offrir les sacrifices des néoménies. Salomon les avait en vue quand il se proposa d'élever le Temple, II Par., II, 4, et il ne manqua pas de les offrir quand l'édifice fut consacré. II Par., VIII, 13. Ézéchias fournissait des victimes pour ces holocaustes. II Par., XXXI, 3. On rappelait aux prêtres et aux lévites le devoir qui leur incombait au sujet des néoménies. I Par., XXIII, 31. La célébration de ces sacrifices fut rétablie après la captivité, I Esd., III, 5; II Esd., X, 33, et on les continua jusqu'à la ruine définitive du Temple. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 1. — 4° Comme toutes les autres solennités d'Israël, les néoménies cessèrent de plaire au Seigneur, à cause de l'esprit avec lequel on les célébrait. Is., I, 13; Ose., II, 11. Le prophète annonce qu'après la restauration messianique, « à chaque nouvelle lune et à chaque sabbat, toute chair viendra se prosterner devant Jéhovah, » Is., LXVI, 23, c'est-à-dire qu'il y aura alors des solennités qui remplaceront les néoménies et les sabbats, et auxquelles toute l'humanité sera conviée. Dans sa description du Temple restauré, Ézéchiel, XLVI, 1, prédit aussi que la porte orientale du parvis intérieur, fermée les jours ordinaires, sera ouverte les jours de sabbat et de néoménie, pour que le prince vienne offrir son holocauste. — 5° Hors du Temple, il y eut un service religieux dans les synagogues à l'occasion des néoménies. Aux prières accoutumées, on en ajoutait de spéciales à ce jour, et quatre lecteurs étaient désignés pour lire des passages de la Loi, mais sans lecture de prophéties. Cf. *Megilla,* IV, 2. Dès les anciens temps, on s'était appliqué à solenniser la néoménie par quelque exercice religieux. Quand

la Sunamite parle d'aller trouver le prophète Élisée, son mari s'en étonne en disant : « Ce n'est pourtant ni la nouvelle lune ni le sabbat. » IV Reg., IV, 23. On se rendait donc ces jours-là près du prophète pour entendre parler de Dieu et de sa loi.

II. *La célébration civile.* — 1° La néoménie était considérée comme une fête, mais elle n'entraînait pas l'obligation d'un repos rigoureux. Il est nommément prescrit de ne faire aucune œuvre servile à la néoménie du septième mois. Num., XXIX, 1. Ces œuvres n'étaient donc pas défendues aux autres néoménies. Néanmoins on s'abstenait généralement des plus considérables. Le gros commerce était suspendu. « Quand la néoménie sera-t-elle passée, pour que nous vendions du blé? » disaient les accapareurs du temps d'Amos, VIII, 5. C'étaient surtout les femmes que l'on exemptait de tout travail ce jour-là. Par cette exemption on prétendait rappeler le souvenir des femmes qui avaient livré leurs anneaux d'or à Aaron pour la fabrication du veau d'or. Exod., XXXII, 2, 3. De diverses indications du texte sacré, Exod., XIX, 1, 16; XXIV, 18, on conclut que la livraison des anneaux se fit à peu près à l'époque de la néoménie. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 304. — 2° Le jour de la néoménie, on se livrait à la joie et aux festins. Il y avait réception à cette occasion à la cour de Saül. I Reg., XX, 5, 18, 24. Judith, VIII, 6, s'abstenait de jeûner aux néoménies. Ces jours étaient si bien connus comme jours de fête pour les Juifs que, pour se concilier leur amitié, le roi Démétrius Ier leur promettait d'ériger les sabbats, les néoménies et les solennités en jours d'immunité et de franchise. I Mach., X, 34. — 3° Les Juifs de la dispersion célébraient les néoménies comme on le faisait en Palestine, hors de Jérusalem, par des lectures de la Loi dans les synagogues, cf. *Mischna Megilla,* III, 5, 6; IV, 2, et par des réjouissances. Horace, *Sat.,* I, IX, 69, et Commodien, *Instr.,* I, 40, 3, parlent des *tricesima sabbata* des Juifs, qui ne sont autre chose que les néoménies. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.,* Leipzig, t. III, 1898, p. 95.

III. *Raison de l'institution des néoménies.* — 1° Quelques auteurs, à la suite de Maimonide, *Moré Nebouchim,* III, 46, ont pensé que les néoménies furent instituées en opposition avec le culte qui était rendu à la nouvelle lune par certains peuples, et particulièrement par les Égyptiens. Cf. Spencer, *De leg. Hebræor.,* Cambridge, 1685, III, 4, p. 1045; J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht,* Francfort-s.-M., 1775, t. IV, p. 170. La lune était l'objet d'un culte en Égypte, en Syrie, en Chaldée, etc. Voir LUNE, col. 420. Mais il n'apparaît nulle part que ce culte ait été rendu à la lune précisément à l'époque où elle devient invisible. Rien d'ailleurs, ni dans les textes sacrés ni dans la tradition juive, ne permet d'établir une relation positive entre la néoménie et une opposition quelconque à des cultes lunaires. — 2° L'institution des néoménies s'explique simplement par la nature du calendrier en usage chez les Hébreux. Les mois étaient lunaires. C'est donc le cours de la lune qui réglait la vie religieuse et la vie civile. Is., LXVI, 23. La même division du temps faisait que les Germains fixaient leurs assemblées à la nouvelle lune ou à la pleine lune, comme à des jours favorables, Tacite, *Mor. Germ.,* 11, et que les Romains célébraient par des festins les calendes, les ides et les nones. Aulu-Gelle, *Noct. Attic.,* II, 24. Dès lors il était naturel qu'au début de chaque mois la pensée des Israélites fût ramenée à Dieu par des holocaustes qui rendaient hommage à son souverain domaine, par un sacrifice d'expiation qui reconstituait la nation en état de pureté légale devant Dieu, et par des réjouissances qui étaient une forme de la reconnaissance pour les bienfaits reçus. — 3° Bien que la néomenie ne fût pas à proprement parler une fête, puisqu'elle n'est pas inscrite au catalogue des fêtes, Lev., XXIII, 2-43, mais qu'elle est seulement indiquée comme occasion de sacrifices, l'usage s'en perpétua parmi les Juifs et les judaïsants que saint Paul trouva en face de lui en Asie-Mineure. Aux Galates, IV, 10, il reproche des observances de jours, de mois, de saisons et d'années, toutes choses qui se rattachaient au judaïsme, et n'avaient plus de raison d'être dans la religion nouvelle, alors surtout que les sacrifices mosaïques constituaient le fond essentiel de la néoménie. Aux Colossiens, II, 16, il recommande de ne pas se laisser juger et inquiéter au sujet des fêtes, des néoménies et des sabbats. Peut-être les néoménies étaient-elles rattachées par les hérétiques au culte asiatique du dieu Lunus. Voir LUNE, col. 420. A la fin du VIIe siècle, le concile *in Trullo,* can. 62, croit encore devoir prohiber les fêtes des calendes, dont l'usage s'était conservé en certains pays. Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles,* trad. Delarc, Paris, 1870, t. IV, p. 219.

IV. *Fixation de la néoménie.* — 1° Il était très important pour les Hébreux de fixer le premier jour de la lune, parce que de ce jour dépendait la date de fêtes solennelles. Ainsi la Pâque se célébrait le quinzième jour de nisan et la Pentecôte dépendait d'elle; la fête de l'Expiation tombait le dixième jour du septième mois et la fête des Tabernacles cinq jours après, etc. Pour qu'il y eût uniformité dans la célébration des fêtes, il était donc indispensable que le premier jour de la lune et du mois fût indiqué officiellement. — 2° Comme la révolution de la lune dure 29 jours, 12 heures et 44 minutes, les phases ne se reproduisent jamais après un cycle entier de jours. Les anciens Hébreux étaient incapables de déterminer l'apparition de la nouvelle lune par le calcul astronomique. Ils procédaient donc empiriquement. Voici comment se passaient les choses à l'époque des traditions consignées dans la Mischna, par conséquent encore du temps de Notre-Seigneur. Le trentième jour de la lune, des membres du sanhédrin se tenaient dans un endroit déterminé depuis le matin jusqu'au sacrifice du soir, attendant les témoins qui auraient pu découvrir la nouvelle lune la veille au soir. C'est en effet au soir du vingt-neuvième jour qu'on pouvait commencer à l'observer, si les conditions atmosphériques étaient favorables, et si la nouvelle révolution lunaire datait déjà d'un nombre d'heures suffisant pour que le croissant pût être aperçu. Quand deux témoins capables et sérieux attestaient l'avoir vu, le président du sanhédrin s'écriait : *meqûddos,* « consacré; » le peuple répétait deux fois l'exclamation, et, si la journée n'était pas trop avancée, on offrait les sacrifices et on célébrait la néoménie. Si, au contraire, le trentième jour les témoins faisaient défaut, ou n'étaient pas dignes de foi, ou arrivaient trop tard, c'est à la journée du lendemain que la néoménie était fixée de droit, sans qu'il fût besoin d'autre constatation. Les Assyriens attachaient eux aussi une grande importance à la constatation de la disparition ou de la réapparition de la lune, à la fin du mois, et leurs observatoires s'en occupaient avec soin. Les néoménies et les pleines lunes étaient l'occasion de fêtes à Babylone, ce qui explique l'absence d'une fête annuelle en l'honneur du dieu Lune. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 291. Macrobe, *Saturnal.,* I, 15, parlant des institutions religieuses de l'ancienne Rome, raconte également que, « dans les anciens temps, un pontife subalterne était chargé d'observer l'apparition de la nouvelle lune et d'informer le grand sacrificateur quand il l'avait vue. » — 3° Quand le jour de la néoménie était fixé à Jérusalem, on le faisait connaître au reste du pays au moyen de grands feux allumés sur les hauteurs, ou de torches fixées à l'extrémité de longues perches. *Rosch-Hasschana,* fol. 22, 23. De la montagne des Oliviers, on correspondait ainsi avec le mont Sartabéh, à peu près à quarante kilomètres à vol d'oiseau, sur les bords du Jourdain, au nord-est de Jérusalem. Cette hauteur n'a que 379 mètres au-dessus de la mer, et 679 au-dessus de la plaine du Jourdain; mais la

vue qu'on a du sommet est des plus étendues, et l'on comprend que ce point ait été choisi, comme le rapporte le Talmud, pour transmettre les signaux des néoménies. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 615. Trois autres hauteurs servaient à constater l'apparition de la nouvelle lune, les monts Gerophna, Chavran et Baltin. Mais on n'en connaît pas l'emplacement; on ignore même s'ils se trouvaient tous en Palestine. Cf. Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, t. I, p. 346. Lorsque les Samaritains, pour tromper les Juifs, se furent mis à faire de faux signaux, il fallut prendre un autre moyen pour notifier les néoménies. On expédiait des courriers dans les provinces. Cf. *Rosch Hasschana,* II, 2, 4; *Gem. Betza,* 4, 2. Mais comme ceux-ci avaient peine à arriver à temps dans les endroits éloignés, on se résignait, dans beaucoup de localités, à célébrer deux jours de néoménie, afin de se trouver d'accord avec Jérusalem. Le second jour n'était pourtant pas considéré comme aussi saint que le premier. On a cru trouver dans I Reg., XX, 24-27, l'indice d'une célébration de la néoménie pendant deux jours. De la double célébration de la néoménie de nisan serait dérivé, conjecture-t-on, l'usage de consacrer deux jours à la célébration de la Pâque, afin que cette fête coïncidât toujours avec le quinzième jour de la lune. Cf. A. Zanolini, *De fest. et sect. Judæor.*, 1, 2, dans le *Theol. curs. compl.* de Migne, Paris, 1842, t. XXVI, col. 24. Les divergences ou les incertitudes qui se présentaient fatalement avec ce système n'avaient pas grande importance. C'était seulement à Jérusalem qu'on offrait les sacrifices; puis, s'il y avait erreur d'un jour pour la néoménie, on avait tout le temps d'être renseigné avant le jour où une solennité devait être célébrée, s'il en tombait quelqu'une dans le mois. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* p. 131, 132; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 256; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 183; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J. C.,* t. I, 1901, p. 750. Plus tard, bien postérieusement à l'ère chrétienne, les rabbins se servirent du calcul astronomique pour fixer les néoménies; mais les Caraïtes s'en tinrent toujours à la méthode empirique.

H. LESÈTRE.

NÉOPHYTE (Grec : νεόφυτος; Vulgate : *neophytus*), celui qui est nouvellement planté dans la foi. — Le mot est emprunté aux Septante, qui l'emploient pour traduire *néta'*, « jeune plant, » νεόφυτον, *cum primum plantatum est.* Job, XIV, 9; Ps. CXLIII, 12; Is., V, 7, etc. La foi et la vie chrétienne sont comparées à une plantation. Matth., XV, 13; I Cor., III, 6. Le chrétien est enraciné dans le Seigneur Jésus, Col., II, 7; il participe à sa racine et à sa sève divines. Rom., XI, 17. Il est donc naturel d'appeler néophyte ou jeune plant celui qui n'est entré dans la vie chrétienne que depuis peu de temps. — Saint Paul ne veut pas qu'on élève un néophyte aux dignités ecclésiastiques, de peur que, peu affermi encore dans la vertu, il ne cède à l'orgueil et n'encoure condamnation. I Tim., III, 6. C'est le seul passage de l'Écriture où se lise le mot « néophyte ».

H. LESÈTRE.

NÉPHATH-DOR, la ville de Dor, aujourd'hui *Tantourah.* Voir DOR, t. II, col. 1487.

NÉPHEG (hébreu : *Néfég*), nom de deux Israélites.

1. NÉPHEG (Septante : Ναφέκ), second fils d'Isaar, frère de Coré, de la tribu de Lévi. Exod., VI, 21.

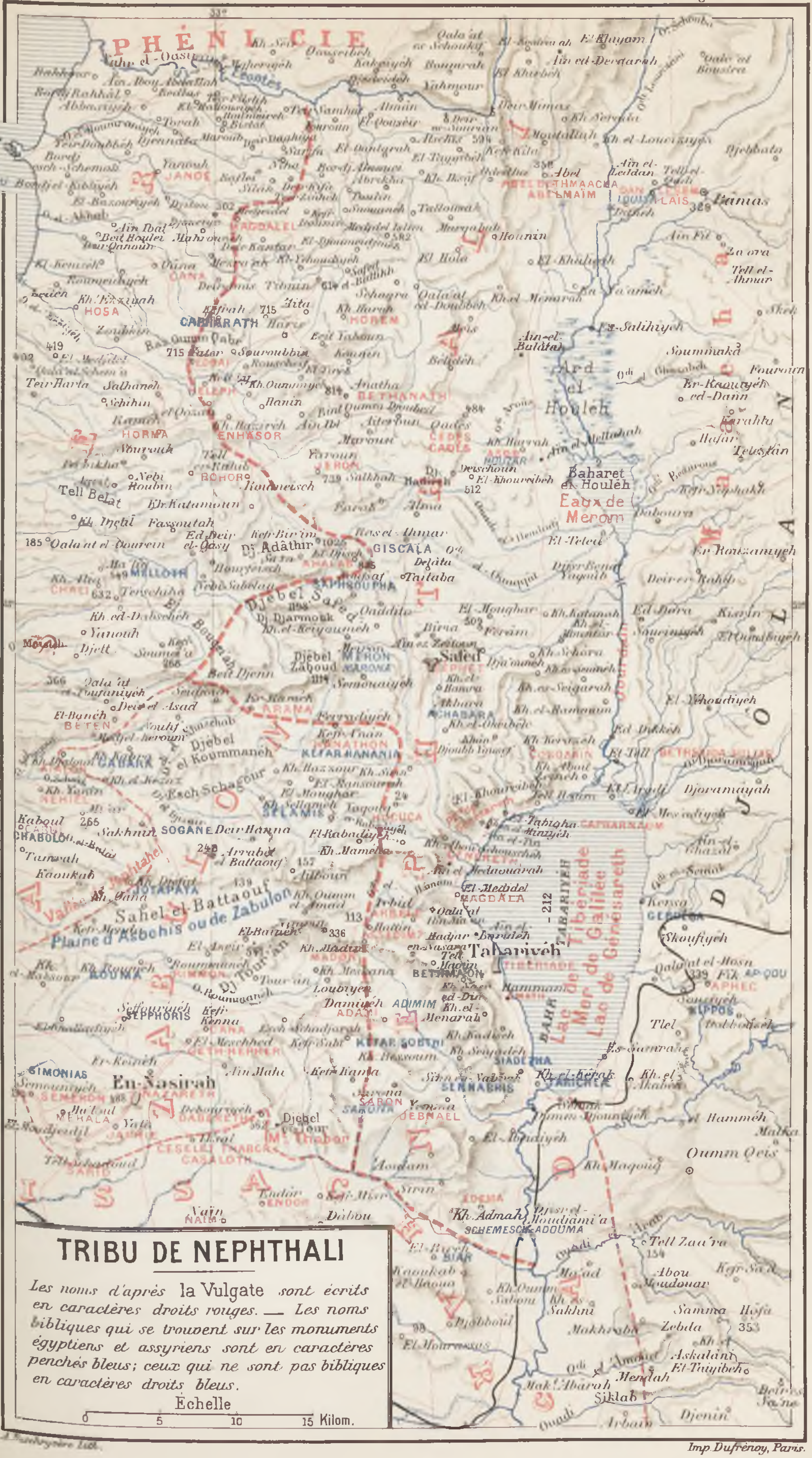
2. NÉPHEG (Septante : Ναφέκ, II Reg., V, 15; Par., III, 7; Ναφαθ, I Par., XIV, 6), fils de David, né à Jérusalem. On ne connaît de lui que le nom. II Reg., V, 15; I Par., III, 7; XIV, 6.

NÉPHI (grec : Νεφθαεί), nom dans la Vulgate, I Mach., I, 36, du lieu ou plutôt du liquide qui est appelé aussi Nephthar. *Néphi,* comme le grec Νεφθαεί, est probablement une corruption de Naphtha. Voir NEPHTHAR.

NEPHTHALI, nom d'un patriarche, de la tribu qui en descend, et d'une montagne de Palestine. Ce nom est uniformément en hébreu *Naftâlî* (pour l'étymologie, voir NEPHTHALI 1) et généralement en grec Νεφθαλεί ou Νεφθαλί. On trouve cependant Νεφθαλείμ ou Νεφθαλίμ dans quelques endroits de l'Ancien Testament, Gen., XXXV, 25; III Reg., IV, 15; VII, 14; Is., IX, 1; Ezech., XLVIII, 3, 4, 34, et dans l'Évangile de S. Matthieu, IV, 13, 15. Josèphe, *Ant. jud.,* I, XIX, 8, donne la même orthographe, qui vient du pluriel hébreu : *Naftalim.* La Vulgate porte également *Nephthalim,* Matth., IV, 13, 15; partout ailleurs elle a *Nephthali.* Dans les manuscrits et certaines éditions de la version latine on lit aussi *Neptali, Nephtali :* mais les éditions clémentines, après Robert Estienne ont constamment écrit *Nephthali.* Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1860, t. I, p. 106.

A. LEGENDRE.

1. NEPHTHALI, sixième fils de Jacob, le second qu'il eut de Bala, servante de Rachel, Gen., XXX, 8. Son nom, comme celui de ses frères, repose sur la paronomase qui fut faite au moment de sa naissance. Rachel, qui avait tant porté envie à la fécondité de sa sœur, et heureuse de se dire, même par substitution, mère pour la seconde fois, s'écria (d'après l'hébreu) : *Naftûlê 'Ělôhim niftaltî 'im-ăhôtî gam-yâkôltî.* Et elle appela le nouveau-né *Naftâli.* La difficulté de connaître l'étymologie exacte de ce nom vient de l'obscurité des mots *naftûlê, niftaltî,* ou plutôt de la racine *fâtal.* Il est facile de constater ici l'embarras des versions. La Vulgate traduit : « Dieu m'a comparée avec ma sœur, et j'ai prévalu. » Elle omet donc le troisième mot, puis, faisant du premier un verbe, elle le met à la troisième personne avec le suffixe de la première, enfin elle donne à *fâtal* le sens de « comparer ». Telle n'est pas la signification du verbe, qui, en chaldéen, en syriaque, en éthiopien et en arabe, veut dire : « tordre, tresser, entrelacer; » à la forme *niphal :* « se tordre, s'entrelacer, » d'où l'idée de « combattre » qu'on lui attribue généralement ici. Comme dérivé de la racine, l'on a *fâtil* ou *pâtil,* « fil, corde. » La Vulgate a-t-elle tiré de là le sens d' « unir, comparer »? Peut-être; mais *pâtil* se rattache plutôt au sens de « tordre ». On lit dans les Septante : Συναντελάβετο μου ὁ Θεός, καὶ συνανεστράφην τῇ ἀδελφῇ μου, καὶ ἠδυνάσθην, « Dieu m'a aidée, et j'ai lutté avec ma sœur, et j'ai prévalu. » Ils ont donc vu dans le premier mot un verbe à la troisième personne avec suffixe, et lui ont sans doute donné le sens de : « Dieu a lutté pour moi. » Le Targum d'Onkelos offre la paraphrase suivante : « Dieu a exaucé ma supplication, lorsque j'ai supplié dans ma prière; j'ai désiré d'avoir un fils, comme ma sœur, et il m'a été donné. » La version syriaque s'en rapproche; omettant les deux premiers mots, au moins dans certaines éditions, elle traduit : « J'ai supplié avec ma sœur, et j'ai obtenu également. » Cette supplication est-elle simplement synonyme de « combat par la prière »? Faudrait-il voir ici une confusion de mots, par exemple entre נִפְתַּל, *niftal,* et הִתְפַּלֵּל, *hitfallêl,* « prier, supplier? » Nous restons dans les conjectures. Josèphe, *Ant. jud.,* I, XIX, 8, trouve aussi dans Nephthali l'idée de combat, mais par la ruse, allusion au moyen que prit Rachel pour avoir des enfants. Les auteurs modernes traduisent généralement la phrase hébraïque citée plus haut : « Des combats de Dieu j'ai combattu avec ma sœur, et j'ai prévalu ». Il s'agirait de combats pour obtenir la grâce et les bénédictions divines. Cf. Frz. Delitzsch, *Die Genesis,* Leipzig, 1887, p. 385; A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 1892, p. 343. *Naftâli* aurait donc le sens de


TRIBU DE NEPHTHALI
Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges. — Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.
Échelle
0 5 10 15 Kilom.
PHÉNICIE
Sour
TYR
CANA
HOSA
CARTHARATH
JANOE
MAGDALEL
HORMA
ENHASOR
HOREM
BETHANATH
CEDES
NERON
BOHOR
GISCALA
MELLOTH
Djebel Safed
Safed
SEPHET
MERON
Djebel Zaboud
ARANA
BETEN
CABARA
Djebel el Koummaneh
Esch Schagour
SOGANE
JOTAPATA
Sahel el-Battaouf
Plaine d'Asochis ou de Zabulon
Vallée de Jephtahel
RIMMON
SEPPHORIS
SIMONIAS
En-Nasirah
NAZARETH
DABERETH
Djebel Tour
Mt Thabor
ENDOR
NAIM
Dabou
Abel
ABELBETHMAACHA
DAN
Banias
Ard el Houleh
Baharet el Houleh
Eaux de Merom
Bahr Tabariyeh
Lac de Tibériade
Mer de Galilée
Lac de Génésareth
Tabariyeh
TIBERIADE
CAPHARNAUM
MAGDALA
Khan Minyeh
Tell Hoûm
Tabigha
BETHSAIDA JULIAS
El Medjdel
Kersa
GERGESA
Skoufiyeh
APHEC
HIPPOS
Es Samrah
Oumm Qeis
Tell Belat
Jourdain
ADAMIM
ADAMI
SARONA
JEBNAEL
Kh. Admah
SCHEMESCH ADOUMA
Tell Zaa'ra
Siklab
Djenin
Kaoukab
Kaboul
CHABOLO
GAULONITIDE

« ma lutte » ou « lutteur », comme les Romains disaient *Luctatius,* d'après J. Simonis, *Onomasticum Veteris Testamenti,* Halle, 1741, p. 320. Nous ne savons rien de la vie de ce patriarche. Frère de Dan par Bala, Gen., xxxv, 25, il eut quatre fils : Jasiel, Guni, Jéser et Sallem. Gen., xlvi, 24; I Par., vii, 13. C'est tout ce que la Bible nous apprend; ailleurs le nom s'applique à la tribu. Voir Nephthali 2. A. Legendre.

2. NEPHTHALI, une des douze tribus d'Israël.

I. Géographie. — Le territoire de la tribu de Nephthali s'étendait au nord-est de la Palestine, borné au nord par le *Nahr el-Qasimiyéh* ou Léontès, à l'ouest par les tribus d'Aser et de Zabulon, au midi par celle d'Issachar, à l'est par le Jourdain et le lac de Tibériade. Voir la carte (fig. 432).

I. LIMITES. — Les limites de Nephthali sont tracées Jos., xix, 33-34. Malheureusement le texte a des obscurités et l'identification des villes présente plus d'une difficulté; dans ces conditions, nous ne pouvons émettre que des conjectures. Voici ce que porte l'hébreu : « Leur frontière allait de Héleph (hébreu : *Héléf;* Septante : *Codex Vaticanus :* Μοολάμ; *Codex Alexandrinus :* Μελέφ, provenant de l'union fautive du *mem* hébreu et du nom; peut-être *Beit-Lif,* au sud-est de Tyr), du térébinthe de Sa'ănannîm (hébreu : *mê-'Allôn be-Ṣa'ănannîm;* Septante : *Cod. Vat. :* Μωλὰ καὶ Βεσεμιείν; *Cod. Alex. :* Μηλων καὶ Βεσενανίμ, par l'union des prépositions hébraïques et l'addition de la particule conjonctive; peut-être (mais très problématique), « la « vallée de Sennim » que le livre des Juges, iv, 11, place près de Cadès, aujourd'hui *Qadès,* au nord-ouest du lac Houléh), et Adami han-Néqéb (hébreu : *'Ădâmi han-Néqeb ; Cod. Vat. :* 'Αρμὲ καὶ Ναβόκ; *Cod. Alex. :* Ἀρμαὶ καὶ Νακέβ, avec confusion dans le premier mot entre ד, *daleth,* et ר, *resch,* et distinction des deux noms : Adami est probablement *Khirbet Dâmiyéh,* au sud-ouest du lac de Tibériade; Neqeb, s'il faut le distinguer du précédent, est identifié par beaucoup d'auteurs avec la Siadata du Talmud et *Khirbet Seiyadéh,* à la pointe sud-ouest du même lac et Jebnaël (hébreu : *Yabne'êl;* Septante : *Cod. Vat. :* 'Ιεφθαμαί; *Cod. Alex. :* 'Ιαβνήλ; actuellement *Yemma,* au sud de *Kh. Seiyadéh*) jusqu'à Lecum (hébreu : *Laqqûm;* Septante : *Cod. Vat. :* Δωδάμ : *Cod. Alex. :* ἄκρου; absolument inconnu), et elle aboutissait au Jourdain. Puis elle revenait à l'ouest vers Azanot-Thabor (hébreu : *'Aznôt-Tâbôr,* « les oreilles du Thabor; » Septante : *Cod. Vat. :* 'Ενάθ Θαβώρ; *Cod. Alex. :* 'Αζανὼθ Θαβώρ; dans les environs de la célèbre montagne galiléenne), tirait de là vers Hucuca (hébreu : *Ḥuqqôq ;* Septante : *Cod. Vat. :* 'Ιακᾶνα; *Cod. Alex. :* 'Ικωκ; bien identifié avec *Yaqûq,* à environ 9 kilomètres au sud-sud-ouest de Safed), touchait au sud à Zabulon, à l'ouest à Aser, et au Jourdain à l'est (l'hébreu porte ici : « et à Juda du Jourdain, » ce qui ne signifie rien ou est au moins très difficile à expliquer; *Yehûdâh* est plutôt à retrancher, comme l'a fait le texte grec). » Dans ces conditions, nous aurions donc, au nord, *Beit-Lif* et peut-être la vallée de Sennim ou les environs de *Qadès,* et, au sud, *Kh. Damiyéh* et *Yemma,* qui fixeraient quelques jalons; puis une ligne, partant du Jourdain, remonterait des environs du Thabor jusqu'à *Yaqûq,* ferait un coude qui laisserait Zabulon au midi, et s'en irait dans la direction du nord, en longeant Aser à l'ouest; enfin le Jourdain formerait la frontière orientale. L'obscurité porte principalement sur le ℣. 33, où le point de départ reste mal défini, et le point d'arrivée inconnu. L'énumération des villes nous permettra cependant de compléter cette délimitation.

II. VILLES PRINCIPALES. — Ces « villes fortifiées » sont énumérées à la suite des limites que nous venons de décrire, dans les versets 35-38.

1. **Assedim** (hébreu : *haṣ-Ṣiddim;* Septante : τῶν Τυρίων, « des Tyriens, » en lisant *haṣ-Ṣôrîm,* par une confusion de lettres facile à comprendre), placée hypothétiquement par les uns à *Hattin,* par les autres un peu plus loin, au nord, à *Eṣ-Ṣattiyéh,* par d'autres enfin, plus bas, à *Kh. Seiyadéh.*

2. **Ser** (hébreu : *Ṣêr;* Septante : Τύρος), inconnue.

3. **Emath** (hébreu : *Ḥammat;* Septante : *Cod. Vat. :* 'Ωμαθαδακέθ, par l'union avec le mot suivant, *Râqqat,* et le changement du *resch* en *daleth; Cod. Alex. :* 'Αμάθ), probablement *El-Hammâm,* au sud et tout près de Tibériade.

4. **Reccath** (hébreu : *Raqqat;* Septante : *Cod. Vat. :* δακέθ compris dans le nom précédent; *Cod. Alex. :* Ρεκκάθ), serait, d'après le Talmud de Jérusalem, un ancien nom de Tibériade (cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 208); elle devait, en tout cas, se trouver dans le voisinage de cette ville.

5. **Cénéreth** (hébreu : *Kinnérét;* Septante : *Cod. Vat. :* Κενερέθ; *Cod. Alex. :* Χενερέθ), serait, d'après les uns, *Abu-Schuschéh,* sur les confins de la plaine de Génésareth, d'après les autres, *Sinn-en-Nabrah,* l'ancienne Sennabris, à la pointe sud-ouest du lac de Tibériade.

6. **Édéma** (hébreu : *'Adâmâh;* Septante : *Cod. Vat. :* 'Αρμαίθ; *Cod. Alex. :* 'Αδαμί), peut être reconnue dans *Khirbet Admah,* un peu au-dessous de l'embouchure du *Yarmûk* dans le Jourdain.

7. **Arama** (hébreu : *hâ-Râmâh;* Septante : *Cod. Vat. :* 'Αραὴλ *Cod. Alex. :* Ραμά), bien identifiée avec *Er-Raméh,* à 10 kilomètres environ au sud-ouest de Safed.

8. **Asor** (hébreu : *Ḥâṣôr;* Septante : 'Ασώρ), doit être cherchée à *Tell Khureibéh,* à l'ouest et non loin du lac Houléh, d'après Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. iii, p. 365-366; à *Tell el-Harraui* ou *Harrah,* à une heure et au nord-est de la colline précédente, d'après V. Guérin, *Galilée,* t. ii, p. 363-368.

9. **Cédès** (hébreu : *Qédéš;* Septante : *Cod. Vat. :* Κάδες; *Cod. Alex. :* Κέδες), porte encore aujourd'hui le même nom de *Qadès* ou *Qédès,* et se trouve au nord-ouest du lac Houléh.

10. **Édrai** (hébreu : *'Edré'i;* Septante : *Cod. Vat. :* 'Ασσάρει; *Cod. Alex. :* 'Εδράει), problablement le village de *Ya'ter,* au nord de *Beit-Lif.*

11. **Enhasor** (hébreu : *'Ên Ḥâṣôr;* Septante : πηγὴ 'Ασόρ), généralement reconnue dans *Khirbet Haziréh,* au sud-est de *Beit-Lif.*

12. **Jéron** (hébreu : *Ire'ôn;* Septante : *Cod. Vat. :* Κερωέ; *Cod. Alex. :* 'Ιαριών), aujourd'hui *Yarûn,* au sud-est de *Kh. Haziréh.*

13. **Magdalel** (hebreu : *Migdal-'Êl;* Septante : *Cod. Vat. :* Μεγαλααρείμ, par l'union avec le mot suivant, Horem; *Cod. Alex. :* Μαγδαλιήλ), identifiée avec *Medjeidel,* au nord de *Ya'ter.*

14. **Horem** (hébreu : *Ḥŏrêm;* Septante : *Cod. Vat. :* αρεὶμ du nom précédent; *Cod. Alex. :* Ωράμ), probablement *Khirbet Harah* ou *Ḥûrah,* au nord-est de *Ya'ter.*

15. **Bethanath** (*Bêt-'Anâṭ;* Septante : *Cod. Vat. :* Βαιθθαμέ; *Cod. Alex. :* Βαιναθάθ), actuellement *'Ainitha* ou *'Anatha,* au sud de *Kh. Harah.*

16. **Bethsamès** (hébreu : *Bét-Séméš;* Septante : *Cod. Vat. :* Θεσσαμυς; *Cod. Alex. :* Θασμοῦς); son emplacement n'est pas connu.

Comme on le voit, plusieurs de ces villes marquent assez exactement la frontière occidentale de Nephthali, et, unies à celles que nous avons signalées précédemment, permettent de la suivre depuis Magdalel, au nord, jusqu'à Édéma, au sud. Cette ligne de démarcation correspond à celle qui ferme de ce côté les tribus d'Aser et de Zabulon. Fr. de Hummelauer, *Josue, Paris,* 1903, p. 440, s'appuyant sur le texte grec, voit

dans ces cités les forteresses que le Tyriens ou les Phéniciens possédaient à travers le pays pour protéger leurs marchands. Quelles que soient les difficultés qui se rencontrent ici et dont nous nous rendons parfaitement compte, nous préférons les explications qui viennent d'être données à l'exégèse très originale du savant auteur en ce qui concerne la tribu de Nephthali.

III. DESCRIPTION. — La tribu de Nephthali occupait ainsi, au sud, une étroite bande de terre longeant la rive occidentale du lac de Tibériade. Ce sont les pentes du massif galiléen, qui descendent assez brusquement vers la dépression où s'étend le *Bahr Tabariyéh*. Le terrain est coupé par de courts ouadis qui viennent tomber dans le grand réservoir formé par le Jourdain. Au nord, la possession s'élargissait et venait s'appuyer à l'ouest, sur les sommets les plus élevés de la Galilée, *Djébel Zabûd* (1114 mètres), *Djébel Djarmuk* (1198 mètres), *Djébel Adâthir* (1025 mètres), *Râs Umm Qabr* (715 mètres), qui jalonnaient la frontière. Le reste de cette partie septentrionale est un labyrinthe de hauteurs qui vont encore de 400 à 800 mètres, séparées par de fertiles vallées, sillonnées par de nombreux torrents. On peut y distinguer trois versants : à l'est, les ouadis se dirigent vers le Jourdain et le lac Houlèh ; au nord, à partir du *Djébel Hadiréh*, plusieurs se ramifient pour aboutir au *Nahr el-Qasimiyéh* ; enfin, à l'ouest, un très grand nombre ont leur point de départ sur la ligne de faîte que nous avons mentionnée et descendent vers la Méditerranée. Les nombreux sommets du massif ont servi autrefois et servent encore d'assiette à des villes et des villages, donnant au pays l'aspect d'une série de forts. Mais ce qui caractérise surtout la contrée, et jadis encore plus qu'aujourd'hui, c'est sa fertilité ; aussi formait-elle une des douze préfectures chargées de subvenir à l'entretien de la maison royale de Salomon, III Reg., IV, 15. Les pluies plus abondantes en Galilée que dans le reste de la Palestine, des sources nombreuses, le voisinage du Jourdain, la température, chaude sur les bords du fleuve et fraîche dans la montagne, faisaient de ce petit coin de terre un séjour délicieux. « Le pays de Nephthali, dit le Talmud de Babylone, *Megillah*, 6 *a*, est partout couvert de champs féconds et de vignes ; les fruits de cette contrée sont reconnus pour être extrêmement doux. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 180. Les environs du lac de Tibériade passaient pour une sorte de paradis sur terre. Est-ce à cette prospérité que fait allusion la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 21 ? On peut le croire. Le texte hébreu porte :

Naftâli 'ayyâlâh (אילה), *šeluhah*
han-nôtên 'imrê (אמרי), *šâfér.*

Avec cette ponctuation il faudrait traduire :

Nephthali est une biche en liberté
Proférant de belles paroles.

C'est ainsi que la Vulgate a entendu ce passage, qui, avec ses deux images incohérentes, se rapporte on ne sait comment à la tribu. Les Septante ont lu différemment :

Νεφθαλι στέλεχος ἀνειμένον,
ἐπιδιδοὺς ἐν τῷ γεννήματι κάλλος

Nephthali est un tronc qui pousse ses branches
Produisant de beaux rejetons (ou rameaux).

C'est d'après cette version que les exégètes modernes restituent ainsi le texte :

Naftâli 'êlâh (אילה) *šeluhâh*
han-nôtên 'ămirê (אמרי) *šâfér.*

Nephthali est un térébinthe qui projette ses rameaux
Il fournit des branches splendides.

Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Genesis*, Leipzig, 1821, p. 714 ; Fr. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 600 ; J. M. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1898, p. 527, 534, etc. Le térébinthe représente, au sein de cette riche nature, l'épanouissement de la vie et de la force. Moïse promettait à Nephthali la même prospérité. Deut., XXXIII, 23 :

Nephthali, rassasié de faveurs,
Plein des bénédictions de Dieu,
Possède la mer et le midi.

Que faut-il entendre ici, par la « mer » ? Beaucoup pensent qu'il s'agit du lac de Tibériade ; d'autres traduisent *yâm* par « occident ». Qu'indique *dârôm*, « le midi ? » Il n'est pas facile de le savoir. Voir les commentaires. Le territoire que nous venons de décrire à grands traits renferme encore de nombreuses ruines des civilisations anciennes. Voir GALILÉE, t. III, col. 87 ; MÉROM (EAUX DE), t. IV, col. 1004 ; TIBÉRIADE (LAC DE).

II. HISTOIRE. — Dans le dénombrement qui fut fait au désert du Sinaï, la tribu de Nephthali comptait 53 400 hommes en état de porter les armes. Num., I, 42. Elle occupait ainsi le sixième rang au point de vue de la force, et avait pour chef Ahira, fils d'Énan. Num., II, 29. Dans les marches à travers le désert, elle était au nord du tabernacle avec Aser et Dan. Num., II, 25, 31. C'est par les mains de son prince, Ahira, qu'elle fit ses offrandes au sanctuaire. Num., VII, 78-83. Celui qui la représentait parmi les explorateurs envoyés au pays de Chanaan était Nahabi, fils de Vapsi. Num., XIII, 15. Au second recensement, elle ne comptait plus que 45400 guerriers, en ayant ainsi perdu 8000, ce qui la faisait tomber au huitième rang. Num., XXVI, 48-50. L'un de ses membres, Phedaël, fils d'Ammiud, fut parmi les commissaires chargés d'effectuer le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 28. Après l'entrée en Palestine, elle se tint au pied du mont Hébal pour la cérémonie des bénédictions et des malédictions, Deut., XXVII, 13, et elle obtint le sixième lot dans la division du pays. Jos., XIX, 32. Une de ses villes les plus importantes, Cédès, fut désignée comme cité de refuge. Jos., XX, 7. Elle était en même temps ville lévitique, avec Hammoth-Dor ou Émath (aujourd'hui *El-Hammâm*, sur le lac de Tibériade) et Carthan (inconnue). Jos., XXI, 32 ; I Par., VI, 62, 76. — Comme plusieurs autres tribus, Nephthali ne chassa pas les Chananéens qui habitaient le pays ; on cite en particulier ceux de Bethsamès et de Bethanath, qui devinrent simplement tributaires ou soumis à la corvée. Jud., I, 33. L'élément étranger fut d'ailleurs toujours considérable dans cette région, appelée *Gelil ha goyim*, « le district des étrangers » en Galilée des nations. Is., VIII, 23. Ces Chananéens devinrent même un danger pour les tribus du nord, au temps des Juges. Nephthali et Zabulon réunis fournirent à Barac dix mille hommes pour les combattre. Jud., IV, 6, 10 ; V, 18. Nephthali aida également Gédéon contre les Madianites. Jud., VI, 35 ; VII, 23. Par sa situation géographique, il se trouvait exposé aux invasions venant du nord. Aussi, à l'époque de Baasa, roi d'Israël, et d'Asa, roi de Juda, les troupes de Benadad, roi de Syrie, envahirent-elles le territoire, s'emparant des villes d'Ahion, dans la petite plaine nommée *Merdj Ayûn*, de Dan (*Tell el-Qadi*), d'Abel-Beth-Maacha (*Abil*), et de toute la contrée de Cennéroth. III Reg., XV, 20 ; II Par., XVI, 4. Plus tard, sous le règne de Phacée, roi d'Israël, Téglath-Phalasar, roi d'Assyrie, prit les mêmes cités, avec Janoé, Cédès, Asor et tout le pays de Nephthali, et en transporta les habitants dans son propre royaume. IV Reg., XV, 29. Mais ces jours d'humiliation devaient se changer plus tard en jours de gloire, puisque la terre de Nephthali fut le principal théâtre de la prédication du Sauveur. « Mais la nuit sera chassée, s'écrie Isaïe, VIII, 22-IX, 1,

car il n'y aura plus d'obscurité pour le pays qui était dans la détresse. Dans le passé, il (Dieu) a humilié la terre de Zabulon et la terre de Nephthali; dans l'avenir il couvrira de gloire la Route de la mer, l'autre rive du Jourdain, le district des nations.

Le peuple qui marchait dans les ténèbres
A vu une grande lumière
Sur les habitants de la terre des ombres
Une lumière a brillé. »

Saint Matthieu, IV, 13-16, a eu soin de montrer l'accomplissement de cette prophétie au début du ministère de Jésus à Capharnaüm et sur les bords du lac de Tibériade. — Après Barac, Tobie est le seul homme marquant de la tribu cité dans la Bible. Tob., I, 1, 4; VII, 3.

IV. CARACTÈRE. — L'histoire que nous venons de résumer ne révèle rien de particulier sur le caractère de Nephthali. Le seul héros de la tribu fut Barac. Cependant l'expédition dont il fut le chef montre chez les Nephthalites de la décision, de l'habileté, du courage. Le cantique de Débora, Jud., V, 18, fait ressortir leur dévouement et leur bravoure en face de l'insouciance de Dan et d'Aser. Lorsque David est à Hébron, sur le point d'être élu roi, ils lui envoient « mille princes avec trente-sept mille hommes armés de lances et de boucliers ». I Par., XII, 34. A ce point de vue guerrier, la biche, dont parle le texte massorétique, Gen., XLIX, 21, serait assez justement le symbole de la tribu, car la biche ou la gazelle est l'emblème du combattant rusé et agile. Cf. II Reg., II, 18; I Par., XII, 8. Elle peut également représenter la libre expansion que Nephthali trouvait au sein de ses montagnes et de ses fertiles vallées, la vigilance qu'il exerçait aux avant-postes de la terre d'Israël.

A. LEGENDRE.

3. NEPHTHALI (MONTAGNE DE) (hébreu : *har Naftâli* : Septante : ἐν τῷ ὄρει τῷ Νεφθαλεί), montagne mentionnée, Jos., XX, 7, à propos de Cédès ou Cadès, ville de refuge. Elle représente la partie septentrionale du massif montagneux de la Palestine, comme, dans le même verset, « la montagne d'Éphraïm » en désigne la partie centrale, et « la montagne de Juda », la partie méridionale. Voir NEPHTHALI 2; CÉDÈS I, t. II, col. 360; GALILÉE, t. III, col. 87.

A. LEGENDRE.

NEPHTHAR (grec : Νεφθάρ), nom donné à la substance liquide qui ralluma le feu sacré du temps de Néhémie. II Mach., I, 36.

1° *Récit des Juifs de Jérusalem.* — Dans la seconde lettre reproduite au commencement du second livre des Machabées et adressée par les Juifs de Jérusalem à Aristobule et aux Juifs d'Égypte, il est raconté que lorsque les Juifs furent emmenés captifs en Perse (c'est-à-dire en Chaldée, qui, du temps de Néhémie, faisait partie du royaume de Perse), les prêtres prirent le feu sacré sur l'autel et le cachèrent dans une vallée, au fond d'un puits (ἐν κοιλώματι φρέατος) profond et à sec. Quand Néhémie se fut rendu en Judée, il fit chercher le feu par les descendants de ceux qui l'avaient caché. Ils revinrent en disant qu'ils n'avaient point trouvé de feu, mais seulement « une eau épaisse », ὕδωρ παχύ. Néhémie donna aux prêtres (la Vulgate porte : *Nehemias sacerdos*; il faut corriger *sacerdotibus* comme on le lit dans le grec), l'ordre d'apporter de cette eau et d'en asperger le bois et les sacrifices. « Cet ordre ayant été exécuté au moment où le soleil qui avait été jusque-là voilé par les nuages, resplendit, un grand feu s'alluma, en sorte que tous furent dans l'admiration... Quand le sacrifice fut consommé, Néhémie fit verser le reste de l'eau sur de grandes pierres, et lorsque cela eut été fait, une flamme s'alluma et elle fut consumée par le feu qui rejaillit de l'autel. Quand le bruit de cet événement se fut répandu, on rapporta au roi de Perse que, dans le lieu où les prêtres qui avaient été emmenés captifs avaient caché le feu (sacré), était apparue une eau dont Néhémie et ceux qui étaient avec lui avaient sanctifié les sacrifices. Le roi rendit ce lieu sacré, en le faisant enclore (et non pas en y faisant un temple, comme porte la Vulgate), après avoir vérifié le fait... Or les compagnons de Néhémie appelèrent cette [eau] (et non pas *ce lieu*, comme a traduit la Vulgate), Nephthar, qui signifie purification. La plupart l'appellent Nephthaei (Vulgate : Néphi. ») II Mach., I, 18-36.

2° *Noms.* — Le nom de Nephthar se lit dans les divers manuscrits grecs et latins. Le second nom est écrit dans les manuscrits grecs. Νεφθαεί, Νεφθαί, Νεφθά, L'*Alexandrinus*, par une répétition singulière, écrit Νεφθάρ, la seconde fois comme la première. La Vulgate porte au second passage *Nephi*; c'est probablement une altération de Νεφθαι ou Νεφθά. Dans la version syriaque le premier nom est : ܓܘܢܦܬܪ *guneftar*, et le second ܢܦܬܝ, *nefti'*. — Les critiques sont en désaccord sur le point de savoir lequel des deux noms est une corruption de l'autre, supposé même que les deux noms ne soient pas altérés l'un et l'autre. On ne s'accorde pas davantage pour expliquer comment Nephthar peut signifier καθαρισμός, « purification. » D'après Th. Benfey et M. A. Stern, *Ueber die Monatsnamen einiger alten Völker*, 1836, p. 204-216, Νεφθάρ correspond au zend *naptar; naptar apanm*, p. 213, est l'eau primitive appelée aussi *Arduiçura*, laquelle possède un très grand pouvoir de purification. *Avesta*, traduction C. de Harlez, *Yaçna*, LXIV, 1-10, t. III, p. 173. D'après P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 177, cf. p. 224, le syriaque *guneftar* répond au bactrien *vidâv[a]tra*, « purification. » Que Néhémie et ses compagnons, qui venaient de Perse, eussent donné à « l'eau épaisse » un nom zend, il n'y aurait là rien de surprenant. Néanmoins d'autres commentateurs préfèrent une origine sémitique, qui est, pour ceux-ci, une dérivation de la racine טהר, *tâhêr*, « être pur; » en lisant *nitehâr*, un lieu du Νεφθάρ; pour ceux-là une dérivation de פטר, *pâtar*, « ouvrir, rendre libre, » en lisant *niftâr*, « délivrance (du feu), » etc. Ces étymologies sont plus ingénieuses que solides. Voir aussi Bruston dans la *Zeitschrift für die alttestamentiche Wissenschaft*, 1890, p. 116.

Quant au second nom, celui qui était donné par « la plupart » à « l'eau épaisse », il est difficile de ne pas y voir le naphte. « Ce mot, dit l'abbé Gillet, *Les Machabées*, Paris, 1880, p. 211, ne serait-il pas dérivé de νάφθα, l'huile de naphte?... dont le nom vient assurément du persan... D'après cette interprétation, ajoute-t-il, quelques commentateurs ont cherché à expliquer l'origine de la légende du feu sacré : l'huile minérale, ont-ils dit, dont était saturée la boue retirée de la caverne, a pu s'enflammer aux rayons du soleil. » — Qu'on regarde le fait comme naturellement explicable ou qu'on le tienne comme un prodige, il faut remarquer que plusieurs exégètes catholiques soutiennent, depuis Emmanuel Sa, qu'on n'est pas obligé d'admettre la véracité des récits rapportés dans les deux lettres que nous lisons en tête du IIe livre des Machabées, parce qu'elles ne sont pas l'œuvre de l'auteur sacré, mais seulement citées et reproduites par lui. Voir Frz. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, t. I, 2, 1882, p. 244; cf. R. Cornely, *Historica et critica Introductio in Libros Sacros*, t. II, part. I, p. 469, 471; H. Herkenne, *Die Briefen zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches*, Fribourg, 1904.

3° *Lieu où fut trouvé le nephthar.* — La lettre des Juifs ne dit point où fut trouvée « l'eau épaisse ». La tradition locale place aujourd'hui le lieu de la découverte au puits qu'on appelle maintenant *Bir-Éyûb*, au sud de Jérusalem, au confluent de la vallée de Cédron et de la vallée d'Hinnom. Liévin de Hamme, *Guide indicateur de Terre-Sainte*, 4e édit., 1897, t. I, p. 416.

De là le nom de Puits de Néhémie qu'on lui donne également. La première trace de ce nom, d'après Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 1841, t. I, p. 491, se trouve dans Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Anvers, 1639, t. II, p. 270, lequel disait, en 1616-1625, décrivant la vallée de Géhennom : *ubi celebris ille et nominatus puteus, Nehemiæ et ignis appellatus.* La vallée où il est situé porte le nom d'ouadi *En-Nâr,* « vallée du feu, » mais rien n'indique que ce soit en souvenir du feu de Néhémie. Le *Bir-Eyûb* est la fontaine ou plutôt le puits biblique de Rogel. Voir Rogel. Puisque c'est un puits d'eau vive, comme l'était Rogel; on ne pouvait donc y trouver de l'huile de naphte; on n'en rencontre pas davantage dans le voisinage de Jérusalem; il y en a dans les environs de la mer Morte. Cf. Blanckenhorn, *Enstehung und Geschichte des Todten Meeres,* dans la *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins,* t. XIX, 1896, p. 51; voir Bitume, t. I, col. 1803, 1894; Naphte, col. 1474; mais où était « l'eau épaisse » puisée par les prêtres, on ne saurait le dire. — Voir G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* 3e édit., 1848, t. II, p. 147-148.

F. Vigouroux.

NEPHTHUIM, NEPHTUIM (hébreu : *Naftuḥîm;* Septante : Νεφθαλείμ, Gen., X, 13; Complute : Ναφθωριμ, I Par., I, 11; Vulgate : *Nephtuim,* Gen., X, 13; *Nephthuim,* I Par., I, 11), nommé le quatrième parmi les enfants de Mesraïm. Gen., X, 13; I Par., I, 11. La forme plurielle de Nephtuim indique sans doute une tribu descendant de Mesraïm, mais on ne connaît avec certitude aucun lieu ni aucune province de ce nom. Le Targum de Jonathan explique Nephtuim par פנטסכינאי, *Pentaschœni,* les habitants de *Pentaschœnum,* ville du Delta, à vingt milles romains de Péluse. On a rapproché ce nom, mais avec peu de probabilité, de celui de Napata, capitale de l'Éthiopie. Ptolémée, IV, 7, 19. Voir Éthiopie, t. II, col. 2008. Bochart, *Phaleg.,* IV, 29, *Opera,* Liège, 1692, t. I, col. 280, l'avait comparé avec celui de la déesse Nephthys, sœur et femme de Typhon, dont le nom, selon Plutarque, *De Iside,* 38, édit. Parthey, Berlin, 1850, p. 66, désignerait « l'extrémité du pays », c'est-à-dire le rivage de la mer. Plusieurs modernes croient retrouver les Memphites dans les Naphtuim, c'est-à-dire les habitants de *No-Ptah* ou *Phtah,* « demeure du Dieu Ptah, » le dieu égyptien de la ville de Memphis. Voir Memphis, col. 955. Cf. G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* Leipzig, 1868, p. 112-115; Miss F. Corbaux, *Rephaïm,* dans le *Journal of sacred Literature,* 1851, p. 151. « Naphtouhim (*No-Phtah*), dit M. Maspero, s'établit dans le Delta au nord de Memphis. » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., 1886, p. 14. E. Brugsch veut que les Naphtuim soient les habitants « de la terre de Thuhi », *Na-Pa-Thuhi. Geschichte Aegyptens,* 1877, p. 262.

NEPHTOA (hébreu : *Neftôaḥ;* Septante : Ναφθω), localité de Palestine. « La fontaine de Nephtoa » est mentionnée dans Jos., XV, 9, et XVIII, 15-16, comme une des limites entre la tribu de Juda et de Benjamin. On identifie généralement, malgré quelques contradicteurs, Nephtoa avec *Lifta* à trois quarts d'heure au nord-ouest de Jérusalem. « De ces passages, dit V. Guérin, *La Judée,* t. I, p. 253-254, il résulte que la fontaine Nephtoah doit être cherchée entre la montagne située à l'ouest de la vallée de Ben-Hinnom et au nord de celle des Rephaïm, et les villes de la montagne d'Éphron, au delà desquelles venaient Kiriath-Jearim. C'est donc vers l'ouest-nord de Jérusalem qu'elle se trouvait. Quelques voyageurs modernes, entre autres le Dr Barclay, *The city of the great King,* p. 544, et le Dr Sepp, *Jerusalem und das heilige Land,* t. I, p. 58, identifient cette antique fontaine avec l'*'Aïn Lifta.* Je crois qu'ils sont dans le vrai. D'abord la position de l'*'Aïn Lifta* se prête à cette conjecture; en second lieu, le nom que porte cette source semble une corruption de celui de *Nephtoah.* En effet, rien plus fréquent, dans la transcription des noms hébreux en noms arabes que le changement du *lamed* en *noun* et réciproquement. » Lifta est un petit village entouré d'oliviers. L'*'Aïn Lifta* (fig. 433) est une source abondante, dont l'eau est recueillie dans un bassin antique. « Elle se répand de là, dit Guérin, *ibid.,* p. 252, dans des jardins plantés de citronniers, d'orangers, de figuiers, de grenadiers, d'amandiers et d'abricotiers. Non loin de la fontaine, je remarque plusieurs anciens tombeaux pratiqués dans le roc. » — D'autres explorateurs identifient la fontaine de Nephtoa soit avec *'Aïn-Karim,* soit avec *'Aïn el-Ilaniéh,* soit avec *'Aïn Yalo,* mais sans grande vraisemblance. — Selon le Talmud, Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 146, la fontaine de



433. — Fontaine d'*Aïn Lifta.* D'après une photographie.

Nephtoa est l'*'Aïn Êtam* actuel ou la Fontaine scellée qui alimente les vasques de Salomon, au sud de Bethléhem. Conder a accepté cette identification, *Palestine,* 1889, p. 259, mais Étham n'était pas sur la limite de Benjamin et de Juda. — L'une des dix toparchies de Judée dont parlent Pline, *H. N.,* V, 14, et Josèphe, *Bell. jud.,* IV, VIII, 1, *Bethleptephene toparchia,* Βεθλεπτηφῶν τοπαρχια, avait peut-être pour chef-lieu Nephtoah-Lifta. En supprimant le *Beth* initial « maison », il reste Leptepha qui a pu devenir facilement Lifta. — L'étymologie qu'a donnée F. Hitzig de la fontaine de Nephtoa, « source de naphte, » *Geschichte und Mythologie der Philistäer,* Leipzig, 1845, p. 272; *Geschichte des Volkes Israel,* Leipzig, 1869, est purement imaginaire.

NÉPHUSIM, NÉPHUSSIM (hébreu : *Nefisîm* [chetib]; *Nefûsîm* [keri], dans I Esd., II, 50; *Nefûšesîm* [chethib]; *Nefišesîm* [keri], dans II Esd., VII, 52; Septante : Νεφουσίμ, I Esd., II, 50; Νεφωσασι, II Esd., VII, 52; Vulgate : *Nephusim,* I Esd., II, 50; *Nephussim,* II Esd., VII, 52), famille de Nathinéens, appelée « fils

de Nephusim », qui revint de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 50; II Esd., VII, 52. Quelques exégètes soupçonnent que les Nephusim étaient les descendants de Naphis, fils d'Ismael, mais c'est une simple conjecture. Voir NAPHIS, col. 1474.

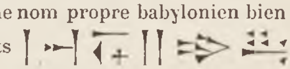
NER (hébreu : *Nêr*, « lampe; » Septante : Νήρ), Benjamite, père de Cis et grand-père de Saül, I Reg., XIV, 50; I Par., VIII, 33; IX, 36, 39; père aussi d'Abner. I Reg., XIV, 51; XXVI, 5, 14; II Reg., II, 8, 12; III, 6, 23, 25, 28, 37; III Reg., II, 5. 32; I Par., XXVI, 28. De nombreux commentateurs admettent deux Abner, l'un père d'Abner et l'autre père de Cis, afin de concilier les divers passages des Rois et des Paralipomènes. Voir ABIEL 1, t. I. col, 47; CIS 1, t. II, col. 780.

NÉRÉE (grec Νηρεύς), chrétien de Rome, à qui saint Paul envoie ses salutations, ainsi qu'à sa sœur. Rom., XVI, 15. Comme Nérée et sa sœur sont nommés à la suite de Philologue et de Julie, sous cette forme : « Saluez Philologue et Julie, Nérée, sa sœur et Olympas et tous les saints qui sont avec eux, » Origène, *Comm. ad Rom.*, X, 32, t. XIV, col. 1282, a supposé que Nérée et sa sœur pouvaient faire partie de la maison de Philologue et de Julie. — Le nom de Nérée se trouve dans les inscriptions de la maison impériale. *Corpus inscript. lat.*, t. VI, n. 4344. Un martyr du nom de saint Nérée est célèbre dans l'histoire de l'Église primitive, avec son compagnon Achillée. Une basilique leur fut dédiée; elle fut restaurée par Baronius à la fin du XVI[e] siècle. Marucchi, *Basiliques de Rome,* 1901, p. 162-168. Saints Nérée et Achillée furent soldats et probablement prétoriens. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* 1900, p. 13, 45. Une inscription de saint Damase atteste qu'ils quittèrent l'armée après leur conversion : *Militiæ nomen dederant... Conversi fugiunt, ducis impia castra relinquunt.* Dans Marucchi, *Guide des catacombes romaines,* 1900, p. 107. D'après les Actes de leur martyre, ils furent esclaves de sainte Domitille. *Ibid.*, p. 45. « Les Actes des saints Nérée et Achille, dit M. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* p. XVII, histoire légendaire, hérétique même, ont été justement rejetés par la critique; cependant les découvertes faites sur la voie Ardéatine ont prouvé qu'ils disent vrai sur plusieurs points, que ces deux martyrs ont été vraiment en relation avec sainte Domitille et qu'ils ont reçu la sépulture dans un cimetière dépendant de sa propriété, *in prædio Domitillæ.* » Cf. aussi *ibid.*, p. 254, 322; Id., *Guide des Catacombes romaines,* 1900, p. 104. J.-B. de Rossi a établi (contre Mommsen, *Corpus inscript. lat.*, t. IV, p. 172-173), *Bullettino di archeologia cristiana,* 1875, p. 69-77, qu'il y avait eu deux Flavia Domitilla, l'une femme de Flavius Clemens, consul en 95, laquelle fut exilée par Domitien dans l'île de Pandataria, probablement parce qu'elle était chrétienne (Dion Cassius, *Epitome,* LXVII, 13), l'autre mentionnée par Eusèbe, *H. E.*, III, 16, t. XX, col. 252, et par saint Jérôme, *Epist.* CVIII *ad Eustoch.*, t. XXII, col. 882, qui fut exilée dans l'île de Pontia. C'est de cette seconde Flavia Domitilla que Nérée et Achillée furent esclaves.

D'après leurs Actes, « ces deux saints auraient été baptisés par saint Pierre; ils suivirent Domitille en exil; décapités à Terracine, leurs corps fureut rapportés à l'endroit où fut construite plus tard la basilique de la voie Ardéatine. » Marucchi, *Catacombes,* p. 104. Leur fête se célèbre le 12 mai. Voir *Acta sanctorum,* maii t. III, édit. Palmé, 1866, p. 4-13. Leur tombeau fut très vénéré. — Une inscription païenne trouvée dans le cimetière de Sainte-Domitille, en 1772, nous apprend qu'elle était la nièce de l'empereur Vespasien. *Flaviæ. Domitil[læ]* | *[divi] Vespasiani. neptis* | *ejus. beneficio. hoc. sepulcru[m]* | *meis. libertis. libertabus. po[sui].* Marucchi, *Catacombes,* p. 103. Cette inscription prouve que la maîtresse des saints Nérée et Achillée vivait au premier siècle de notre ère, mais la date précise de leur martyre est inconnue.

Des savants modernes identifient le compagnon d'Achillée avec le Nérée de l'Épître aux Romains, XVI, 12. L'époque où a vécu le martyr ne s'oppose pas, il est vrai, à cette assimilation, mais rien ne l'établit; elle ne s'appuie que sur une coïncidence de nom qui peut être purement fortuite et on ne trouve dans la tradition ancienne aucune trace de ce rapprochement. Les Actes des martyrs saints Nérée et Achillée disent qu'ils furent convertis avec Plautilla et Domitilla par saint Pierre, en 67, l'année même où le prince des Apôtres subit le martyre. *Acta sanctorum,* t. III, p. 8. Si l'on s'en rapporte à ce témoignage, le Nérée, esclave de Domitille, ne peut être celui de l'Épître aux Romains, XVI, 15, qui était déjà chrétien en l'an 58 ou 59, date où fut écrite cette Épître.

F. VIGOUROUX.

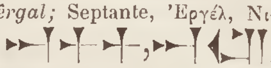
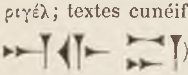
NÉRÉGEL-SÉRÉSER (hébreu : *Nergal Šarʿêṣêr;* Septante : Μαργανασάρ; *Alexandrinus :* Νηργελσαστησάρ; *Sinaiticus :* Μαργαννασάρ, Jer., XXXIX, 3; Νηργὲλ Σαρασάρ, Jer., XXXIX, 13), grand officier de Nabuchodonosor. Ce nom, à cause de son origine étrangère et d'une forme insolite pour les Grecs et les Latins, a été altéré dans un grand nombre de manuscrits grecs, et sa longueur est cause que dans la Vulgate il a été coupé en deux, Nérégel et Séréser étant séparés par une virgule, Jer., XXXIX, 3, et par la conjonction *et.* Jer., XXXIX, 13. Il est répété deux fois au ℣. 3, il aurait été porté, par conséquent, par deux personnages de la cour de Nabuchodonosor, si la répétition n'est pas fautive. On pense cependant aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul Nérégel-Séréser, et que c'est par erreur qu'un copiste a écrit deux fois son nom dans ce verset qui a beaucoup souffert daus les transcriptions. Les consonnes du nom de Nérégel-Séréser ont été d'ailleurs exactement conservées dans les texte hébreu et latin, la vocalisation seule est défectueuse. Ce nom est incontestablement le nom propre babylonien bien connu par les monuments , *Nergal-sar-uṣur,* « (dieu) Nergal, protège le roi, » *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 67, I, 1, lequel a été porté par le roi de Babylone que nous appelons Nériglissor.

Nérégel-Séréser était *Rab-Mag* (Vulgate : *Rebmag*). Ce mot, qui a été pris à tort comme un nom propre par les anciens traducteurs et commentateurs de Jérémie, est certainement un titre de dignité. Il a été cependant impossible jusqu'ici d'en déterminer avec certitude la signification. Voir REBMAG. Quoi qu'il en soit de ce point, il résulte du passage de Jérémie, XXXIX, 13, que *Nergal-sar-uṣur* = Nérégel-Séréser était un des principaux personnages de la cour de Nabuchodonosor. On peut donc supposer avec vraisemblance, mais toutefois sans preuve directe, que ce *rabmag,* qui s'établit avec deux autres grands officiers chaldéens à la porte du Milieu, à Jérusalem, lors de la prise de la ville, en 587 avant J.-C., Jer., XXXIX, 3, et délivra avec eux le prophète Jérémie de sa prison, XI, 13, n'est pas autre que celui qui devint plus tard, en 459, roi de Babylone où il régna quatre ans. Nériglissor était fils de Bel-sum-iskun. Il épousa une des filles de Nabuchodonosor et fut ainsi le beau-frère d'Évilmérodach, fils et successeur immédiat de Nabuchodonosor. Évilmérodach ne régna que deux ans (561-559). Il périt victime d'une conjuration à la tête de laquelle était Nériglissor qui recueillit sa succession, mais n'en jouit que quatre ans (559-555). Nériglissor fut remplacé sur le trône par son fils Labusimardouk; celui-ci fut tué au bout de neuf mois de règne et remplacé par Nabonide qui fut le dernier roi de Babylone. Bérose, dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 20, édit. Didot, t. II, p. 351. Cf. Bezold,

Inschriften Neriglissar's, dans Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, part. 2, p. 10-29; L. Messer-Schmidt, *Die Inschrift der Stele Nabuna'ids,* in-8°, Berlin, 1896, p. 17-22. F. VIGOUROUX.

NERFS, cordons fibreux qui relient les différents organes du corps à l'axe cérébro-spinal, et servent, les uns, appelés sensitifs, à transmettre au centre nerveux les impressions ressenties aux extrémités, les autres, appelés moteurs, à porter aux muscles les excitations motrices parties du centre. — 1° Bien que déjà 300 ans avant J.-C. Hérophile, médecin d'Alexandrie, ait entrevu le rôle des nerfs, le langage vulgaire, chez les anciens et même encore de nos jours, a désigné sous le nom de nerfs les parties blanches et fibreuses du corps, les tendons, les aponévroses, les muscles, etc. C'est en ce sens qu'en parlent les auteurs sacrés. Le seul terme qui pourrait se rapporter au système nerveux proprement dit serait celui qui désigne la moelle, *moah,* μυελός, *medulla,* en l'appliquant à la moelle épinière, bien qu'il ait un sens plus général dans les deux passages où il est employé. Job, XXI, 24; Heb., IV, 12. Voir MOELLE, col. 1187; Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 233. — 2° Pour terminer sa lutte avec Jacob, l'ange le toucha *bekaf yérêk,* « à l'emboîture du fémur, » τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ, « à la largeur de la cuisse, » *nervum femoris,* « au nerf de la cuisse, » et l'atrophie se produisit aussitôt. C'est en souvenir de ce fait que les Israélites ne mangeaient pas dans les animaux le *gîd han-nâšéh,* le «muscle ischiatique », celui qui relie la hanche au fémur. L'atrophie de ce muscle obligea Jacob à boiter. Gen., XXXII, 25, 31, 32. — 3° Dans les autres passages de la Sainte Écriture, le nerf est habituellement appelé *gîd,* νεῦρον, *nervus,* mais désigne toujours un muscle. Ainsi Job, X, 11, dit que, pour former l'homme, Dieu l'a composé d'os et de nerfs. L'hippopotame a les nerfs des cuisses solidement entrelacés. Job, XL, 12. Dans sa vision de la résurrection des morts, Ézéchiel, XXXVII, 6, 8, voit successivement revenir sur les os desséchés les nerfs, la chair, la peau, l'esprit. Isaïe, XLVIII, 4, reproche à Israël d'avoir un cou semblable à un nerf de fer. Le mot *šôr* est employé dans les Proverbes, III, 8, avec le sens de muscles, dans lesquels la sagesse entretient la santé aussi bien que dans les os. Les versions ont rendu ce mot par σῶμα, « corps, » et *umbilicus,* « nombril, » sens que *šôr* a également. Dans Job, XL, 11, le mot *šarir* sert aussi à désigner les nerfs ou les muscles vigoureux du ventre de l'hippopotame. Les versions l'ont rendu par ὀμφαλός, *umbilicus,* « nombril. » — 4° Pour empêcher les chevaux de courir, on leur coupait les nerfs, c'est-à-dire les tendons des muscles des jambes. Cette action est exprimée par les verbes *'iqqêr,* νευροκοπεῖν, *subnervare.* Jos., XI, 6, 9; II Reg., VIII, 4; I Par., XVIII, 4. Jacob, faisant allusion à la destruction des Sichémites, Gen., XXXIV, 1-31, dit de Siméon et Lévi : « Dans leur méchanceté, ils ont coupé les jarrets des taureaux. » Gen., XLIX, 6. Septante : « Ils ont énervé un taureau. » Vulgate : *Suffoderunt murum,* « ils ont renversé un mur, » traduction qui suppose *šûr,* « mur, » au lieu de *šôr,* « taureau. »

H. LESÊTRE.

NERGAL (hébreu : *Nêrgal;* Septante, 'Εργέλ, Νιριγέλ; textes cunéiformes : , ), divinité adorée primitivement dans la localité babylonienne *Gu-du-a, Kûtû,* la Cutha biblique. Les Rois, IV, XVII, 30, rapportent précisément que les Cuthéens transplantés en Samarie par le roi d'Assyrie après la destruction du royaume d'Israël, s'y firent une idole du dieu Nergal. Son nom *Ne(r)-uru-gal, Ne-unu-gal,* signifie dieu de la grande cité, l'*Arali,* le séjours des morts; on l'appelle aussi *ilu ša qabri,* dieu du tombeau : Cutha renfermait en effet une nécropole célèbre depuis la plus haute antiquité. On donnait à ce dieu une épouse du nom de *La-az,* d'ailleurs totalement inconnue. Cutha ayant été englobée dans l'empire babylonien, on fit entrer Nergal, comme les autres divinités locales. dans le panthéon babylonien; on lui donna pour père Mul-lil, « le dieu des esprits de la terre, » « Seigneur de Nippur. » De Babylonie, son culte passa en Assyrie, où Nergal jouit de grands honneurs : il est mentionné parmi les douze grands dieux par Assurbanipal, Sennachérib, Salmanasar, Assur-nasir-habal, Teglathphalasar Ier, etc. Il apparaît, comme divinité protectrice, dans les noms assyriens et babyloniens, *Nergal-šar-uṣur,* Nériglissor, Nergilos, (Nergal)-saréser, l'un officier de Nabuchodonosor, l'autre successeur d'Évilmérodach, le troisième vraisemblablement fils révolté et meurtrier de Sennachérib. Son rôle de dieu infernal le fit représenter peu à peu comme « le dieu destructeur », « exterminateur des méchants » (*The Cuneiform Inscriptions of the Western Asia,* t. II, pl. 54, fig. 73, c. d.; t. IV, pl. 2, fig. 1 *b;* pl. LI, c. IV, fig. 10, « champion des dieux, maître des combats » et enfin dieu de la chasse. C'est principalement comme dieu de la guerre et de la chasse qu'il est mentionné dans les inscriptions des monarques assyriens; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 44, 203, 290, etc.; 235, 253, 254; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 106, 216, 17, etc. Son entrée dans le panthéon babylonien lui valut enfin d'être identifié avec la planète Mars, encore honorée sous le nom de *Nergil* par les Mandéens.

Ce dieu était représenté avec le corps d'un lion. Voir t. I, fig. 69, col. 313. Les textes cunéiformes donnent alternativement le nom de *nir-gal* ou la désignation idéographique de *ur-mah,* comme aux lions tués à la chasse par les monarques assyriens, aux lions allégoriques, ailés et à face humaine, qui protégeaient les portes du palais. On peut voir les hypothèses des anciens commentateurs, actuellement dépourvus d'intérêt du reste, dans Selden, *De diis Syris Syntagma,* Leipzig, 1668, p. 313, et dom Calmet, *Commentaire littéral* sur le IVe livre des Rois, 1721, p. 629.

BIBLIOGRAPHIE. — Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. I, p. 346, n. 2; 527; Frd. Delitzsch, *Chaldäische Genesis,* p. 59, 97, 269, 274-276; *Wo lag das Paradies,* p. 217-218; Sayce, *Lectures on the origin and growth of Religion,* p. 194-199; les hymnes à Nergal, *ibid.,* p. 128, 496, 509, 511, 530; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. III, p. 577-578; Eb. Schrader, *Nergal,* dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* t. II, p. 1075; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament,* 1885, t. I, p. 275; P. Jensen, *Mythen und Epen,* dans Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. VI, part. I, p. 74, 242, 389, 390, 396, 466, 524, 557.

E. PANNIER.

NÉRI, nom de deux Israélites. Voir NÉRIAS.

1. NÉRI, père de Baruch. La Vulgate écrit ainsi deux fois, Jer., XXXII, 12, 16, le nom du père du secrétaire de Jérémie qu'elle écrit partout ailleurs Nérias. Voir NÉRIAS.

2. NÉRI (grec : Νηρί), nom d'un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 27. Néri était le fils de Melchi, le père de Salathiel et le grand-père de Zorobabel.

NÉRIAS (hébreu : *Nêrîyâh,* « lampe de Jéhovah; » Septante : Νηρίας), fils de Maasias et père du prophète Baruch et de Saraïas. Jer., XXXII, 12, 16; XXXVI, 4, 8, 14, 32; XLIII, 3, 6; XLV, 1; LI, 9; Baruch, I, 1. Le verset 59 du ch. LI de Jérémie montre que Saraïas était le frère

de Baruch, puisqu'il est appelé comme lui fils de Nérias et petit-fils de Maasias. Les deux frères eurent des rapports particuliers avec Jérémie. — La Vulgate écrit deux fois « Néri » le nom de Nérias. — Quelques commentateurs identifient le père de Baruch avec le Néri dont le nom se lit dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, III, 27, mais ce n'est qu'une hypothèse basée sur la similitude des noms.

NÉRON, *Nero Claudius Cæsar Drusus Germanicus,* cinquième empereur romain (54-68 de notre ère) (fig. 434). Il n'est pas nommé par son nom dans l'Écriture,



434. — Monnaie de Néron.

ΣΕΒΑΣΤΟΣ ΝΕΡΩΝ. Tête de Néron. — ℟. ΕΠΙΤΙ ΔΑΜΑ (nom de magistrat). Apollon assis, son arc à la main.

mais il y est désigné par son titre de César ou empereur. Néron est en effet le « César » auquel saint Paul fit appel lorsqu'il était jugé à Césarée, Act., XXV, 11; les « saints » « de la maison de César » dont le même apôtre envoie les salutations aux Philippiens, IV, 22, sont aussi des chrétiens qui faisaient partie de la maison de Néron. Voir César, t. II, col. 449. Son histoire est mêlée à celle des commencements du christianisme dans l'empire et spécialement à Rome.

Son premier nom fut *Lucius Domitius Ahenobarbus.* Il naquit en l'an 37 de notre ère à Antium; par son père Domitius Ahenobarbus, qui était petit-fils d'Octavie, sœur d'Auguste, et aussi par sa mère Agrippine, fille de Germanicus et arrière-petite-fille d'Auguste, il appartenait à la famille des Césars. Son ambitieuse mère voulut en faire un empereur et, pas à pas, elle le prépara à ceindre la couronne impériale. Elle épousa d'abord en troisièmes noces son oncle l'empereur Claude, en 49; puis, elle fiança son fils avec Octavie, fille de Claude et de Messaline, et en l'an 50, elle le fit adopter par l'empereur comme son fils et son successeur, au détriment de Britannicus, le propre fils de Claude. Quatre ans plus tard, à la mort subite de celui-ci (54), qui fut attribuée au poison d'Agrippine, Tacite, *Ann.*, XII, 66; Pline, *H. N.*, XXII, 22; Suétone, *Claud.*, 44, Néron fut proclamé empereur et accepté par l'armée, le sénat et le peuple. Tacite, *Ann.*, XII, 68-69. Il avait dix-sept ans. Son éducation avait été très soignée par Sénèque et par Burrhus, mais l'excès de la puissance et les funestes exemples de sa mère qui ne reculait devant aucun crime, devaient faire de lui un monstre du genre humain. Il se débarrassa par le poison de Britannicus. Tacite, *Ann.*, XIII, 15; Suétone, *Nero,* 22; Dion Cassius, LXI, 7, 4; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIII, 1. Néanmoins les cinq premières années de son gouvernement étaient loin de présager ce qu'il deviendrait un jour. Il se rendit tout d'abord agréable au peuple par ses largesses, Suétone, *Nero,* 10-11; il reconnut l'autorité du sénat, Tacite, *Ann.*, XIII, 45; il s'efforça de modérer les impôts, Tacite, *Ann.*, XIII, 50-51; il recueillit le bénéfice des succès militaires de Corbulon dans sa guerre contre les Parthes, en 55, Tacite, *Ann.*, XIII, 6-9, 34-41; XIV, 23-26, et des succès de Stenonius Paulus, en 61, dans la soumission complète de la Grande-Bretagne. Tacite, *Ann.*, XIV, 29. On ferma aussi les yeux sur les vices auxquels il donna dès lors carrière, sur sa vanité puérile, sur son immoralité et sur son inconduite. Tacite, *Ann.*, XIII, 12, 25, 46. Cependant ses crimes se multiplièrent peu à peu; il n'eut plus bientôt aucune retenue; il ne respecta ni les lois de l'État, ni les lois de la nature. Dès l'an 58, il se lia avec Poppée, la femme du futur empereur Othon. Elle voulait devenir impératrice, et pour y parvenir, elle lui fit répudier sa femme Octavie et le poussa jusqu'au parricide, parce qu'elle redoutait l'influence d'Agrippine sur son fils. Il devait tout à sa mère et il la fit périr. Tacite, *Ann.*, XIV, 3-8; Suétone, *Nero,* 34.

Pendant que ces événements se passaient à Rome, saint Paul était prisonnier à Césarée et faisait appel à César, c'est-à-dire à Néron. Il arriva dans la capitale de l'empire peu après le meurtre d'Agrippine. Poppée était alors toute-puissante et bien disposée en faveur des Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 11; *Vit.*, 3. On ne saurait dire si elle s'occupa elle-même de saint Paul, mais il dut bénéficier de la protection qu'elle accordait d'une façon générale à ses compatriotes. On ne voyait alors en lui qu'un Juif. Il fut traité avec douceur et ménagement et finalement acquitté au bout de deux ans. Act., XXVIII, 30. La sentence fut-elle prononcée par l'empereur en personne? Il est impossible de l'affirmer avec certitude, mais plusieurs historiens le croient volontiers. Néron tenait à rendre exactement la justice, surtout quand, des provinces, on avait fait appel à son tribunal. Suétone, *Nero*, XV.

Néanmoins ses instincts vicieux se donnaient de plus en plus libre carrière et provoquaient un mécontentement général qui se manifesta peu à peu ouvertement. Sur ces entrefaites il se produisit, en juillet 64, un événement désastreux qui devait avoir de graves conséquences pour le christianisme naissant : l'incendie de la ville de Rome. Le feu fit rage pendant six jours et six nuits; on le croyait éteint lorsqu'il éclata de nouveau et continua encore ses ravages pendant deux jours. Des quatorze quartiers de la cité, trois furent totalement détruits, sept autres ne furent guère plus qu'un amas de maisons à demi ruinées. Nombre de temples et de monuments publics, des bibliothèques et des chefs-d'œuvre d'art furent la proie des flammes, et le fléau fit beaucoup de victimes parmi les habitants. L'empereur était alors à Antium, et il ne revint à Rome que lorsque le fléau menaça son palais. Mais on avait une telle idée de sa scélératesse que la rumeur publique l'accusa d'être l'auteur volontaire de l'incendie et d'être monté sur la tour de Mécène pour jouir de l'affreux spectacle et réciter des vers sur la chute de Troie. Tacite, *Ann.*, XV, 38-42; Suétone, *Nero,* 38. Il avait voulu, semblait-il, détruire de fond en comble l'ancienne Rome pour bâtir une ville nouvelle à laquelle il donnerait son nom. Tacite, *Ann.*, 40.

Néron est-il coupable de l'incendie de Rome? *Forte, an dolo principis incertum,* a écrit Tacite. *Ann.*, 38. M. Attilio Profumo, qui a étudié à fond le problème et étudié minutieusement tous les documents dans *Le Fonti ed i tempi dello incendio Neroniano,* in-4°, Rome, 1905, arrive à la conclusion que les témoignages contemporains établissent la culpabilité de l'empereur. p. 3-185, 715.

L'incendie de Rome eut de graves conséquences pour les chrétiens. Comme le mécontentement contre celui que la rumeur publique accusait d'en être l'auteur allait toujours croissant, Néron, espérant ainsi donner le change à l'opinion, chargea les chrétiens de ce crime et en fit périr « une grande multitude » dans d'affreux supplices, d'après Tacite, *Ann.*, XV, 44. Cf. S. Clément romain, I *Cor.*, VI, édit. Gebhart, *Pat. apost.*, t. I, 1876, p. 16. Divers critiques croient cependant que les chrétiens ne furent pas condamnés comme incendiaires, mais comme violateurs des lois romaines. Quel que fût le prétexte, Dieu permit que l'un des hommes les plus

vicieux et les plus odieux que nous fasse connaître l'histoire fût le premier des persécuteurs de son Église.

Bientôt il n'épargna plus personne. Les riches furent mis à mort à cause de leurs richesses, les hommes les plus populaires, à cause de leur popularité, les plus honnêtes, à cause de leur vertu. Tacite, *Ann.*, XV, 21. Même le voyage que la vanité et la soif des applaudissements lui fit faire en Grèce, en 66-67, n'interrompit pas les exécutions à Rome. Dion Cassius, LXIII, 12, 17. Saint Pierre et saint Paul furent au nombre des victimes. P. Allard, *Histoire des persécutions,* t. I, 1885, p. 73-77.

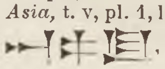
Une première tentative d'insurrection, en 65, contre Néron avait été étouffée dans le sang. Tacite, *Ann.*, XV, 48-70. Quand le mouvement de révolte se propagea dans les provinces, quand Galba se prononça contre lui en Espagne, Néron fut impuissant à le réprimer. Après avoir formé les projets les plus contradictoires, il s'enfuit, déguisé, de Rome pour se réfugier dans la villa d'un de ses affranchis, et là il se donna la mort, sans courage, pour échapper à une fin plus ignominieuse. Suétone, *Nero,* 40-49. Il avait 31 ans (68). Ainsi périt le premier persécuteur de l'Église, *primus omnium persecutus Dei servos,* dit Lactance, *De mort. pers.,* 2, t. VII, col. 196.

La terreur qu'il avait inspirée, la crainte que chacun éprouve de devenir sa victime étaient si vives qu'on ne put d'abord croire à une délivrance si désirée et à la réalité de sa mort. On s'imagina qu'elle était feinte, qu'il se cachait en un lieu inconnu ou qu'il s'était échappé chez les Parthes et qu'il allait revenir pour reprendre les rênes de l'empire. Il se trouva de faux Nérons qui tentèrent de profiter de la crédulité publique. Suétone, *Nero,* 57; Tacite, *Hist.*, I, 2; II, 8. Ces bruits se répandirent parmi les Juifs et les chrétiens. *Orac. Sybill.*, IV, 119, 137 sq. (d'origine juive et datés communément de l'an 80); on crut à sa résurrection, cf. *ibid.*, V, 33, 91, 216, 363 (d'origine chrétienne), quand on ne put plus douter de sa mort, et l'on attendit son retour comme Antéchrist. Commodien, *Carmen apologeticum, in fine,* dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* 1852; Victorinus, *Scholia in Apoc.*, XIII, 3, cf. 1, 11, t. V, col. 338; Lactance, *loc. cit.* Cf. S. Augustin, *De Civ. Dei,* XX, 19, t. XLI, col. 686.

Des critiques modernes prétendent retrouver ces fausses croyances populaires dans l'Apocalypse. Ce livre repose d'après eux sur cette erreur de fait que Néron n'était point mort en l'an 68; il prédit un événement qui ne s'est jamais réalisé, car il annonce que Néron va reparaître et reprendre le gouvernement de l'empire. La preuve de ces assertions, c'est, entre autres, que Néron est désigné dans l'Apocalypse d'une façon très transparente. Le fameux nombre de la bête, le nombre 666, Apoc., XIII, 18, calculé d'après la valeur des lettres hébraïques, donne נרון קסר = Νερων Καισαρ = Néron César ou empereur. Voir Renan, *L'Antechrist*, p. 415-417; N. Mangold, dans Frd. Bleek, *Einleitung in das Neue Testament,* 3ᵉ édit., Berlin, 1875, p. 715. Mais l'Apocalypse a été écrit en grec, non en hébreu, et les lettres doivent être comptées d'après leur valeur en grec; aussi aucun auteur ancien n'a vu Néron dans le chiffre 666. Pour rendre leur explication acceptable, les exégètes qui soutiennent cette opinion, sont obligés de faire composer l'Apocalypse en 69, plusieurs années avant la date que lui assignent les témoignages anciens. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5ᵉ édit., t. V, p. 575-584. Voir APOCALYPSE, t. I, 746-748. Saint Jean dit formellement, Apoc., XVII, 8, que la bête 666 « a été, mais qu'elle n'est plus ». F. VIGOUROUX.

NERPRUN. Voir RHAMNUS et PALIURE.

NESIB (hébreu : *Neṣib;* Septante : Νασίϐ; *Alexandrinus :* Νεσίϐ), ville de la tribu de Juda, dans la Séphélah, mentionnée entre Esna et Céila. On l'identifie généralement avec le *Beit-Nasib* actuel, au sud de Céilah. Eusèbe, dans l'*Onomasticon,* édit., Larsow et Parthey, 1862, p. 300, place Nesib à neuf milles (que saint Jérôme, *ibid.*, p. 301, corrige en sept milles) d'Éleuthéropolis. « La correction, dit V. Guérin, *La Judée,* t. III, p. 345, est justifiée par l'intervalle qui s'étend entre *Beit-Djibrin,* l'ancienne Éleuthéropolis, et le *Khirbet Aeit-Nesib.* » Les ruines de Nesib sont sur le sommet d'une colline. On y voit un certain nombre de citernes, des tombeaux antiques, des magasins souterrains, un *birket* ou piscine creusée dans le roc et des restes de constructions assez importantes, mais ces dernières postérieures à l'ère chrétienne. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 1841, t. II, p. 398; t. III, p. 12-13; Porter, *Handbook for travellers in Syria and Palestine,* 1868, p. 265-266.

NESROCH (hébreu : *Nisrôk;* Septante, Ἐσδράχ, Ἐσθράχ, Ἀσαράχ, Νασαράχ, Μεσεράχ; Josèphe, *Ant. jud.*, édit. Didot, t. I, p. 369, Ἀράσκη), dieu adoré par Sennachérib et dans le temple duquel il fut tué par ses fils Adrammélech et (Nergal)-saréser. IV Reg., XIX, 37. Ce nom n'a pas encore été retrouvé dans le panthéon assyrien ou babylonien. Les anciennes transcriptions croyaient pouvoir le placer parmi les douze grands dieux, J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 203, 254, etc., et même le lire dans les inscriptions de Sennachérib, *ibid.*, p. 233, 235; mais c'est une fausse lecture, que rien ne justifie, du nom de *É-a,* dieu de l'abîme et père de Mardouk. On ne peut donc présenter jusqu'ici que des conjectures. Parmi les noms des douze grands dieux, le dernier de ceux mentionnés par Assurbanipal, *The Cuneiform Inscriptions of the Western Asia,* t. V, pl. 1, lig. 17, 43, etc., peut se transcrire Nuzku, , une divinité solaire, devenue plus tard, par une sorte d'assimilation avec Nabiu-Nébo, le patron des scribes : Sayce, *Lectures on the origin and growth of the Religion,* p. 118-120, et assimilé d'autres fois à Nergal : P. Jensen, *Mythen und Epos,* p. 466, dans Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. VI, part. I. Pour la lecture de l'idéogramme, voir *The Cuneif. Inscr.*, t. II, pl. II, col. III, lig. 344. Mais, outre la divergence des formes Nuzku et Nesroch, il faut remarquer que le nom de cette divinité ne se trouve guère dans les textes de Sennachérib, dont les dieux protecteurs sont surtout Assur et Istar, auxquels il joint rarement Sin, Samas, Bel, Nabû et Nergal « *ilani tiklia,* les dieux à qui je me confie ». Prisme de Taylor, col. V, lignes 50-52; Schrader, *Keilinsch. Bibliothek,* t. II, p. 106-107. Le dieu Assur étant la divinité éponyme de l'Assyrie, le protecteur spécial des monarques assyriens et l'instigateur de toutes leurs conquêtes, Eb. Schrader, abandonnant la transcription hébraïque et se déterminant d'après les multiples et variables transcriptions grecques, a cru pouvoir y reconnaître précisément ce nom d'Assur, tel qu'on le retrouve dans le nom même du fils de Sennachérib, *Assur-aḫ-iddin,* Asaraddon, mais complété par une désinence *aku* dont on ne voit pas bien ici le rôle, Ἀσαρ(άχ). — T. G. Pinches y voit, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible,* t. III, p. 555, un composé du nom du dieu Assur et de celui du dieu lunaire Sin, qu'on retrouve comme élément initial du nom de Sennachérib (*Sin-aḫi-irba,* « que Sin multiplie ses frères ») et qu'il faudrait lire en accadien Aku, Ašur-Aku. Mais nulle part le dieu Sin n'est identifié au dieu Assur, et l'on ne trouve pas d'exemple d'un pareil composé dans l'onomastique assyrienne. — Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6ᵉ édit., t. III, p. 577; Schrader-Whithouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament,* 1888, t. II, p. 13-14.

E. PANNIER.

NÉTHUPHATI, orthographe, dans II Esd., XII, 28, du nom de lieu qui est écrit ailleurs Nétophati et Nétupha. Voir NÉTOPHATI.

NÉTOPHATI (hébreu : *Netôfâh;* Septante : Νετωφά; *Alexandrinus,* Νεφωτά, I Esd., II, 22; 'Ατωφά; *Alexandrinus :* 'Ανετωφά, dans II Esd., VII, 26), village de la tribu de Juda. La Vulgate l'appelle Nétupha, I Esd., II, 22; II Esd., VII, 26; partout ailleurs, elle emploie la forme ethnique du nom, qui signifie proprement « Nétophatite », *Netuphati,* dans II Esd., XII, 28; *Netophati,* comme nom de lieu, I Par., II, 54; IX, 16; Jer., XL, 8; et *Netophatites,* comme nom ethnique, I Reg,, XXIII, 28, 29; IV Reg., XXV, 33; I Par., XI, 30; XXVII, 13, 15. Nétophati-Netophah était dans la tribu de Juda, dans le voisinage de Bethléhem. I Par., II, 54; I Esd., II, 22; II Esd., VII, 26.

I. IDENTIFICATION. — 1° *Umm-Toba.* — Conder, *Palestine,* 1889, p. 259, identifie Netophah avec *Umm-Tôba,* ruines antiques situées dans une vallée entre Jérusalem et Bethléhem, non loin de la route de Jérusalem à Bethléhem, à l'est, à peu près vis-à-vis du tombeau de Rachel. « Il y avait en ce lieu, dit V. Guérin, *La Judée,* t. III, p. 83-84, un village dont il subsiste encore quelques arasements de maisons, des souterrains, des citernes et des tombeaux creusés dans le roc... Quant au nom de la vallée et des ruines qui s'y trouvent, nom qui signifie « mère de béatitude », il viendrait, d'après une ancienne tradition, de ce que sainte Marie de Cléophas, mère de saint Jacques le Mineur, aurait séjourné et aurait été ensevelie dans l'une des grottes, soit naturelles, soit artificielles, qu'on rencontre en cet endroit. »

2° *Beit-Nettif.* — D'autres palestinologues identifient Netopha avec le *Beit Nettif* actuel, et V. Guérin est du nombre : « Comme Netophah, dit-il, *La Judée,* t. II, p. 375, est mentionnée (dans II Esd., VII, 26) avec Bethléhem, on en a conclu qu'il fallait la chercher dans le voisinage de celle-ci, et que dès lors il était impossible de l'identifier avec le village actuel de Beit-Nettif, malgré la coïncidence singulière des noms, un intervalle de quatre heures de marche environ séparant Beit-Nettif de Bethléhem. Mais cette raison ne me paraît pas suffisante pour s'opposer à cette identification, car, dans le même chapitre du livre II d'Esdras, au ℣. 25, les enfants de Gabaon sont cités immédiatement avant ceux de Bethléhem. Or, trois heures de marche au moins forment entre ces deux points une distance trop grande pour qu'on puisse les dire voisins; toutefois ils sont mentionnés à côté l'un de l'autre, comme s'ils étaient plus rapprochés. » L'éloignement de Beit-Nettif, par rapport à Bethléhem, est l'argument capital qu'on fait valoir contre son identification avec Netopha et il n'est pas sans valeur. Le nom moderne rappelle cependant si bien le nom hébreu qu'on admet communément qu'il y a eu là une Nétophah dont il est question dans le Talmud. La Mischna mentionne « l'huile de Nétophah », *Peah,* VII, 1, 12: il est parlé, *Schebiith,* IX, 7, des artichauts de la vallée de Beth Netophah, et quoique aucune indication ne soit donnée sur sa position, on identifie tout naturellement le *Beth Netophah* talmudique avec le *Beit Nettif* actuel.

Beit Nettif, située à l'ouest de Bethléhem, au nord-est de *Beitdjibrin* (Éleuthéropolis) (voir la carte de Juda), à 6 heures de marche environ de Jérusalem, sur la route de cette ville à Éleuthéropolis et à Gaza, se dresse sur une crête rocheuse, d'où l'on jouit d'une vue magnifique qui embrasse les montagnes de Juda, la plaine des Philistins et les restes ou les ruines d'un grand nombre de villages dont une dizaine sont nommés dans l'Écriture. Le village renferme aujourd'hui un millier d'habitants. Il possède un khan en forme de tour carrée. Dans les maisons grossièrement bâties, on voit encastrées des pierres travaillées provenant d'anciens monuments. Deux puits, plusieurs citernes, des silos et des magasins creusés dans le roc sont encore aujourd'hui en usage. Sur les pentes de la vallée, une belle verdure et de grands chênes.

II. HISTOIRE. — Le nom de Nétophah apparaît pour la première fois dans l'Écriture comme étant la patrie de deux des trente *gibborim* de David, Maharaï et Héled. II Reg., XXIII, 28, 29; I Par., XI, 30. Nous apprenons par I Par., II, 54, que Nétopha avait été peuplée comme Bethléhem, par les descendants de Selma, de la tribu de Juda, Moharaï et Héled appartenaient en effet à cette tribu, le premier étant de la famille de Zaraï et le second de celle d'Othoniel (ou Gothoniel), l'une et l'autre de la postérité de Juda. I Par., XXVII, 13, 15. Maharaï (Maraï) et Héled (Holdaï) distingués pour leur bravoure, furent placés à la tête du dixième et du douzième corps d'armée par David. I Par., XXVII, 13, 15. Les Nétophatites paraissent avoir eu l'esprit belliqueux. Une tradition dont on n'a pas de motif de rejeter l'authenticité rapporte que les habitants de Nétopha mirent à mort les gardes placés par Jéroboam sur les routes qui conduisaient à Jérusalem, afin d'arrêter les Juifs fidèles qui portaient au Temple les prémices de leurs récoltes. *Targum* sur I Par., II, 34; sur Ruth, IV, 20; sur Eccl., III, 11. Le souvenir de la mesure prise par Jéroboam, laquelle fut maintenue par ses successeurs (M. Frd. Beck, *Targum seu Paraphrasis chaldaica, in I* et *II librum Chronicorum et notis,* sur I Par., II, 54, Augsbourg, 1680-1683), est consacré dans le calendrier juif par un jeûne qui se célèbre le 22 du mois de sivan. — Un autre chef militaire nétophatite nous est connu par Jérémie, XL, 8, et par le quatrième livre des Rois, XXV, 23; c'est Saréas (Saraïa), fils de Thanehumeth, un des commandants de l'armée juive; il vivait du temps de Godolias, qui avait été nommé gouverneur de Juda par Nabuchodonosor après la prise de Jérusalem. Jérémie, XL, 8, énumère aussi « les fils d'Ophi » de Nétopha parmi les guerriers qui se rendirent avec Saréas auprès de Godolias. Le prophète remarque que ces Nétophatites n'avaient pas été emmenés en captivité. Tous leurs compatriotes n'avaient pas été aussi heureux. Cinquante-six d'entre eux revinrent de Chaldée avec Zorobabel. I Esd., II, 22 (d'après II Esd., VII, 26, leur nombre était de 188; il est impossible de savoir quel est le chiffre authentique). — Nous apprenons par les Paralipomènes et par Néhémie que les *ḥăṣêrîm* ou *douars* de Nétopha étaient habités par des lévites, I Par., IX, 16; II Esd., XII, 28. Ces lévites étaient des chanteurs. II Esd., XII, 28. Il résulte de ces deux passages que les Lévites n'habitaient pas seulement les villes qui leur avaient été assignées lors du partage de la Terre Promise. Voir LÉVITIQUES (VILLES), col. 216. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, 1883, p. 24; Tobler, *Dritte Wanderung nach Palästina,* Gotha, 1859, p. 117. — Des anachorètes chrétiens menèrent la vie monastique dans un désert voisin de Nétopha, *Natupha. Acta sanctorum,* die 20 januarii, t. II, p. 674, note *e,* édit. Palmé.

F. VIGOUROUX.

NÉTUPHA, orthographe dans I Esd., II, 22, et II Esd., VII, 26, du nom de lieu qui est écrit ailleurs Néthuphati et Nétophati. Voir NÉTOPHATI.

NEUBAUER Ignace, né à Bamberg en 1724, mort à Œllingen en 1795, entra dans la Compagnie de Jésus en 1745. Il professa notamment la théologie à Wurzbourg et les langues orientales à Heidelberg. Neubauer prend place au nombre des exégètes par des commentaires en hébreu des Psaumes de David, commentaires qui parurent à Wurzbourg en 1771.

P. BLIARD.

NEVEU, NIÈCE, le fils ou la fille d'un frère ou d'une sœur. — L'hébreu n'a pas de terme spécial pour dési-

gner ce degré de parenté. Quelquefois le neveu est appelé « fils du frère », Gen., XII, 5, et la nièce « fille du frère ». Gen., XXIV, 48; Esth., II, 7. D'autres fois, le mot *'âḥ*, « frère, » est employé avec le sens de neveu. Abraham donne ce nom, Gen., XIII, 8, à Lot qui n'est que son neveu. Gen., XII, 5; cf. XIV, 16. Laban le donne à Jacob, Gen., XXIX, 15, qui est le fils de sa sœur. Gen., XXIX, 10. Amasa, fils d'Abigaïl, sœur de David, est appelé par ce dernier « son os et sa chair ». II Reg., XIX, 12. C'est donc habituellement par des périphrases qu'on désignait le neveu ou la nièce. Quant aux mots ἔκγονος, *nepos, neptis,* employés assez souvent par les versions, Gen., XXXI, 43; Exod., X, 2; Lev., XVIII, 10; I Tim., V, 4, etc., ils s'appliquent, non à des neveux ou des nièces, mais aux petits-enfants en ligne directe.

H. LESÊTRE.

NEWCOME William, prélat anglican, né dans le Bedfordshire, mort le 11 janvier 1800. Ses études terminées à Oxford, il entra dans les ordres et devint, en 1766, évêque de Dromore. Après avoir gouverné successivement plusieurs diocèses, il fut appelé en 1795 au siège d'Armagh en Irlande. Il composa plusieurs ouvrages parmi lesquels nous mentionnerons : *An attempt towards and improved version, a metrical arrangement and a explanation of the twelve minor prophets,* in-4°, Londres, 1785; *An attempt towards and improved version, a metrical arrangement and a explanation of the propheta Ezechiel,* in-8°, Dublin, 1788. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 326.

B. HEURTEBIZE.

NEWTON Isaac, mathématicien anglais, protestant, né à Woolshope dans le Lincolnshire le 25 décembre 1642, mort à Kensington le 20 mars 1727. Il étudia au collège de Grantham, puis de la Trinité à Cambridge et prit ses grades à l'Université de cette ville où, en 1669, il obtint une chaire de mathématiques qu'il occupa pendant vingt-six ans. En 1689, il fut envoyé au Parlement où il ne resta qu'un an, et en 1699 il était nommé directeur de la monnaie. La même année il devenait membre associé de l'Académie des sciences de Paris. De 1703 à sa mort il fut président de la Société royale de Londres. Nous n'avons pas à nous occuper ici des découvertes scientifiques de Newton, mais seulement à mentionner un commentaire sur Daniel et l'Apocalypse où se retrouve le protestant très attaché à toutes ses erreurs et s'efforçant de les justifier. Ce travail ne parut qu'après la mort de son auteur : *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John,* in-4°, Londres, 1733. Guill. Sudeman en publia une traduction latine, in-4°, Amsterdam, 1737. Les œuvres d'Isaac Newton ont été publiées en 5 in-4°, Londres, 1779-1785. — Voir Brewster, *Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir Isaac Newton,* 2 in-12, Edimbourg, 1860; W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 329. B. HEURTEBIZE.

NEZ, NARINES (hébreu : *'af,* ou au duel : *'appayim;* une fois, dans Job, XLI, 11 : *neḥirâyîm;* Septante : μυκτήρ, ῥίς; Vulgate : *nasus, nares*), organe de l'odorat, formant une saillie cartilagineuse au milieu du visage, et renfermant deux conduits verticaux, appelés narines, qui servent également à la respiration. La Sainte Écriture emploie le mot *'af* dans plusieurs acceptions.

1° *La forme du nez.* — Il est dit de l'Épouse que son nez est « comme la tour du Liban qui regarde du côté de Damas », Cant., VII, 4, c'est-à-dire qu'il est droit, bien tourné et solidement planté. D'après les versions, il faudrait exclure du sacerdoce lévitique celui qui a le nez mutilé, κολοβόρριν, ou de travers, *torto naso.* Le texte hébreu parle seulement de l'homme qui est *ḥarûm,* « mutilé » en général, sans désigner spécialement aucun organe. Lev., XXI, 18. Ézéchiel, XXIII, 25, annonce aux Israélites coupables que les Assyriens leur couperont le nez et les oreilles. Cette mutilation était usuelle chez les Égyptiens. Les Grecs prétendaient même que la ville de Rhinocoroura ou Rhinocoloura devait son nom au grand nombre de forçats au nez coupé qu'elle renfermait. Cf. Diodore de Sicile, I, 60, 78; Strabon, XVI, II, 31; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 337; t. II, p. 124.

2° *L'organe de la respiration.* — C'est dans les narines de l'homme que Dieu met le souffle de vie. Gen., II, 7. Le mot *'affayîm* ayant aussi le sens de « visage », c'est ce dernier que les versions ont choisi : πρόσωπον, *facies.* Le premier sens convient mieux néanmoins. Le souffle de vie, qui constitue l'homme à l'état d'être vivant, a en effet pour signe sensible la respiration, qui passe par l'organe des narines. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 82, 83. Tout ce qui avait souffle de vie dans les narines et se trouvait hors de l'arche, mourut au déluge. Gen., VII, 22. Jérémie appelle le roi de Juda le « souffle de nos narines », c'est-à-dire celui qui nous faisait respirer et vivre. Lam., IV, 20. Les impies disent que « le souffle de nos narines est comme une fumée », Sap., II, 2, c'est-à-dire que la vie se dissipera complètement un jour et qu'il faut en profiter dans le présent.

3° *L'organe de l'odorat.* — Amos, IV, 10, rappelle aux hommes de Samarie que Dieu a fait monter à leurs narines l'infection de leur camp. Les idoles ont des narines, mais elles ne sentent point. Ps. CXV (CXIII), 6; Sap., XV, 19. Les femmes de Jérusalem, pour flatter leur odorat, avaient parmi leurs objets de toilette des *batê han-néfés,* « filles de respiration, » *olfactoriola,* c'est-à-dire des boîtes de senteur. Is., III, 20. Voir ODEUR. — Ézéchiel, VIII, 17, parlant des hommes de Jérusalem qui se livrent à l'idolâtrie, dit qu' « ils approchent le rameau de leur nez ». Il s'agit ici d'un rite idolâtrique dont on n'a pas l'explication. Il est souvent question, dans les textes babyloniens, du cèdre cher aux grands dieux que le devin doit avoir en main pendant les incantations. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 233, 235, etc. Saint Jérôme, *In Ezech.,* III, 9, t. XXV, col. 84, pense que le rameau en question est analogue à la branche de palmier, βαΐα, que les Grecs portaient devant les idoles. Le texte hébreu l'appelle *zemôrâh,* « rameau de vigne. » On ignore pour quelle raison on l'approchait du nez. Peut-être n'y a-t-il là que l'expression ironique d'un geste analogue à celui des Perses qui, en priant le soleil, tenaient en main une branche d'arbre, le *bareçman.* Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 219.

4° *Le siège de la colère.* — Dans la colère, les narines se dilatent et la respiration se précipite. Le sang d'ailleurs afflue aisément au nez. Prov., XXX, 33. Aussi, en hébreu, les mots *'af, 'affayim,* servent-ils de nom à la colère. Exod., XV, 8; Deut., XXXII, 22; Job, IV, 9; II Reg., XXII, 9; Dan., XI, 20; etc. Voir COLÈRE, t. II, col. 833. Au Psaume X, 4, *'af* désigne l'orgueil, l'arrogance du pécheur.

5° *Narines des animaux.* — L'auteur du livre de Job parle des narines de l'hippopotame, qu'on ne peut se hasarder à perforer, Job, XL, 19, et de celles du crocodile, qu'on ne saurait traverser avec un jonc, Job, XL, 21, et qui lancent une vapeur brillante aux rayons du soleil. Job, XLI, 11. Un anneau d'or ne sied pas aux narines d'un pourceau, Prov., XI, 22. On passait des anneaux aux narines des animaux pour les conduire plus aisément. Voir ANNEAU, t. I, col. 636. Dieu fait dire à Sennachérib qu'il lui passera un anneau aux narines pour le reconduire dans son pays. IV Reg., XIX, 28; Is., XXXVII, 29. Voir t. I, fig. 158, col. 637, un prisonnier auquel on passe un anneau à travers les lèvres. — Dans la Vulgate, il est dit du cheval : « La gloire de ses narines est la terreur, » ce qui peut signifier que son fier hennissement est effrayant. Il y a dans le texte hébreu : « La fierté de son frémissement est terreur, »

et dans les Septante : « Redoute la gloire de son poitrail. » Job, XXXIX, 20. Il n'est point question de narines dans ce texte, sinon en ce sens implicite que les narines du cheval sont en mouvement quand il frémit.

H. LESÊTRE.

NÉZEM, nom hébreu d'un anneau porté en Orient par les femmes et quelquefois par les hommes (fig. 435).



435. — Nézem. Musée Lavigerie, à Carthage.

Voir ANNEAU, t. I, col. 692³, et aussi *ibid.*, fig. 151, col. 693.

NICANOR (grec : Νικάνωρ, « vainqueur »), nom de deux Syriens et d'un des premiers diacres établis par les Apôtres.

1-2. NICANOR (grec : Νικάνωρ), fils de Patrocle. II Mach., VII, 9. Général syrien, il commanda les armées d'Antiochus IV Épiphane et de Démétrius Ier dans les expéditions contre les Juifs. Il était éléphantarque, ou chef des éléphants du roi sous Antiochus, II Mach., XIV, 12, et portait le titre honorifique d'ami du roi que les princes Syriens donnaient à leurs principaux officiers. I Mach., III, 38. En 166 avant J.-C., Lysias, chancelier du roi de Syrie, lui confia en même temps qu'à Gorgias et à Ptolémée, fils de Dorimène, la conduite d'une armée destinée à réprimer la révolte des Juifs contre le roi de Syrie. Nicanor voulut d'abord faire une razzia de captifs Juifs pour fournir par le produit de leur vente les 2000 talents que le roi de Syrie devait payer comme tribut aux Romains. I Mach., III, 38-41 ; II Mach., VIII, 8-11 ; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 3. Les Syriens furent battus et Nicanor s'enfuit sous un déguisement à Antioche. II Mach., VIII, 30-36. Voir *Judas*, 3, t. III, col. 1791-1792. — Le Nicanor qui fut ensuite gouverneur de Cypre et qui continua à tracasser les Juifs est probablement la même personne. II Mach., XII, 2. Lorsque Démétrius Ier Soter succéda à Antiochus IV Épiphane, Nicanor fut en grande faveur auprès de lui. Il avait accompagné le roi dans sa captivité à Rome et s'était échappé avec lui. Polybe, III, 11 ; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 4. Quand, à l'instigation d'Alcime, Démétrius résolut de s'emparer de Judas Machabée, Nicanor fut mis à la tête des troupes envoyées contre lui. I Mach., VII, 26; II Mach., XIV, 12. Nicanor essaya d'abord de s'emparer de la personne de Judas en l'attirant traîtreusement dans une embûche, mais sa trahison fut découverte, I Mach., VII, 28-30; II Mach., XIV, 30-31. Nicanor eut alors recours à la force et livra bataille à Judas près de Capharsaloma. Les Syriens furent battus. Sur cette bataille et sur ses suites, voir JUDAS 3, t. III, col. 1799-1801. Nicanor y fut mortellement blessé. Judas lui fit trancher la tête et institua une fête solennelle en souvenir de sa défaite, la veille du jour de Mardochée. I Mach., VII, 39-50; II Mach., XV, 20-40; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5.

E. BEURLIER.

3. NICANOR, nom d'un des sept premiers diacres institués par les Apôtres pour s'occuper des pauvres de Jérusalem. Act., VI, 5. Il est nommé le quatrième parmi les sept. On ne sait guère de lui que son nom. Le Pseudo-Dorothée dit qu'il fut un des soixante-douze disciples, *Pat. gr.*, t. XCII, col. 1061, et le fait mourir le même jour que le diacre Étienne. De même le Pseudo-Hippolyte, t. X, col. 953. D'après le martyrologe romain, il mourut martyr dans l'île de Chypre le 20 janvier. Les Grecs célèbrent sa fête le 28 juillet. Voir *Acta sanctorum*, januarii t. I, édit. Palmé, t. I, p. 601.

NICCOLAI Alphonse, né à Lucques le 31 décembre 1706, mort à Florence en 1684, entra dans la Compagnie de Jésus le 14 février 1723. Ses talents pour la prédication lui acquirent la réputation d'un des meilleurs orateurs de son temps et le titre de théologien impérial. Parmi ses nombreux et savants ouvrages, on doit distinguer plusieurs dissertations et leçons d'Écriture Sainte. Ses études sur la Genèse en 7 volumes in-4°, Florence, 1750-1763, se remarquent spécialement, grâce surtout à une érudition large et abondante. Cet ouvrage fut suivi d'un long commentaire sur l'Exode et de dissertations fort érudites sur Daniel, Tobie, Esther et Judith. On lui doit enfin une *Explication littérale du texte sacré,* parue à Gênes en 2 in-4°, 1770.

P. BLIARD.

NICETAS SERRON, appelé aussi Nicetas Heracleensis, exégète, fleurissait vers l'année 1070. D'abord, diacre de l'église de Constantinople, il fut ensuite, à ce qu'on croit, évêque de Serron, en Macédoine, puis évêque d'Héraclée, en Thrace. Plusieurs ouvrages de lui ont été imprimés dans la suite, parmi lesquels : *Catena græcorum Patrum in beatum Job collectore Niceta, ex II Mss. Bibl. Bodlejanæ codd. græce nunc primum in lucem edita et latine versa,* studio Patricii Junii, in-f°, Venise, 1587, et Lond., 1637. — *Catena Patrum græcorum XXX in Matthæum.* Prodit nunc primum ex Bibl. elect. Bavar. Ducis, in-f°, Toulouse, 1647. (Forme le 2e vol. des *Symbolæ in Matthæum*, impr. à Toulouse en 1646-47.) — *In Epist. I Pauli ad Corinth. enarratio, gr. e cod. Mediceo cum interpret. lat. et annott.*, ed. Jo. Lamius, in *Delitiis eruditorum,* in-8°, Florent., 1738. — Dupin, dans son *Hist. des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans l'onzième siècle,* p. 388, attribue la *Catena græc. Patr.* à Olympiodore. — Voy. aussi J. J. Hofmann, *Lexicon universale,* t. III, art. *Nicetas, Heracleæ Episcopus.* A. REGNIER.

NICKES Jean Anselme, bénédictin de l'abbaye de Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome, né dans le diocèse de Cologne et mort en 1866, a publié : *De libro Judithæ,* in-8°, Breslau, 1854; *De libro Estheræ et ad eum quæ pertinent vaticiniis libri III,* in-8°, Rome, 1856. — Voir Hurter, *Nomenclator literarius,* t. III, col. 1032.

B. HEURTEBIZE.

1. NICODÈME (grec Νικόδημος). Un des chefs principaux des Juifs du temps de Notre-Seigneur. Joa., III, 2. — Le nom de *Nicodème* est d'origine grecque νίκη, δῆμος,

passé aux Juifs par l'intermédiaire de la langue qu'on parlait dans la plus grande partie des pays de la dispersion. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes,* Paris, 1896, p. 27. On le trouve dans le Talmud, *Taanith,* 20, 1, sous la forme pleine de *naqdimôn*, et défective de *naqdim*, dérivée des racines *nâqi*, « innocent, » et *dâm* « sang. » Dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 2, Νικόδημος est le nom d'un des ambassadeurs d'Aristobule à Pompée.

Saint Jean, parmi tous les écrivains sacrés du Nouveau Testament, est le seul qui parle dans son Évangile de cet éminent personnage juif. Joa., III, 1, 4, 9; VII, 50; XIX, 39. Nicodème appartenait à la secte des Pharisiens. Joa., III, 1. Voir PHARISIENS. Il était un des premiers, un chef (ἄρχων) des Juifs, Joa., III, 1, en tant que membre du Sanhédrin. Joa., VII, 50. Jésus-Christ, dans son premier entretien avec lui, l'appelle *maître en Israël* (ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ), Joa., III, 10, faisant probablement allusion à sa double qualité de pharisien et de sanhédrite, et plus sûrement à sa qualité de scribe ou docteur de la Loi. Nicodème à en juger par Joa., XIX, 39, devait être assez riche, et jouissait d'une certaine influence dans le Sanhédrin. Quelques-uns pensent qu'à l'époque de son premier entretien avec le Sauveur, Joa., III, 2, Nicodème était d'un âge déjà avancé, Joa., III, 4 : « Comment un homme peut-il naître lorsqu'il est vieux? » mais on s'appuie sur ce passage trop général sans raison suffisante. Cet entretien eut lieu au moment de la manifestation publique de Jésus-Christ à Jérusalem, lorsque déjà les premiers ferments de la révolte des Juifs contre le Messie se faisaient jour; il montre combien peu, même les meilleurs d'entre eux, étaient ouverts aux clartés de la foi nouvelle. Nicodème avait reconnu en Jésus l'Envoyé de Dieu, Joa., III, 2, mais sa connaissance était imparfaite; il était certain que celui qui accomplissait le miracle dont il était le témoin, disposait d'une puissance surnaturelle, mais là se bornait sa science. Il venait donc à Jésus pour s'instruire. Cf. Th. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean,* Paris, 1904, p. 180. — Suivant le texte sacré, III, 3, Jésus, répondit à la pensée intime de son interlocuteur, qui associait aux miracles de Notre-Seigneur l'idée de l'avénement très prochain du royaume de Dieu et du Messie. La question posée par Nicodème peut se formuler ainsi : « Que faut-il faire pour avoir la vie éternelle? » Jésus répond : « Il faut naître de nouveau, il faut naître d'en haut, ἄνωθεν, si on veut voir le royaume de Dieu. » Voilà la condition nécessaire : la régénération ou la transformation radicale de l'être intérieur. Nicodème ne comprend pas ce langage, Joa., III, 4, 9, mais le divin Maître insiste, et dans ces explications, Joa., III, 5, on doit voir le signe sensible de l'initiation, cette régénération intérieure, c'est-à-dire le baptême chrétien. — Dans cet entretien, dont l'évangéliste ne donne probablement qu'un résumé fort restreint, le caractère intime de Nicodème apparaît : pharisien croyant, qui ne le cédait ni en intelligence, ni en savoir à aucun des sanhédrites, mais en même temps timide et peu susceptible d'être initié aux mystères de la foi nouvelle. — Cependant son âme était droite, car on peut déduire de Joa., VII, 50, que, dès qu'il connut la vérité, il s'y donna.

Dans cette seconde circonstance, l'hostilité systématique du monde officiel des Juifs se montre à découvert. Les gens du peuple se déclarent en grande partie favorables à Jésus, Joa., VII, 40-41; mais la haine des sanhédrites éclate; ils maudissent cette foule ignorante qui se prononce à l'encontre des prêtres et des docteurs de la Loi. Joa., VII, 49. Nicodème, dont la foi en Jésus de Nazareth depuis le premier entretien avait grandi, s'élève contre ces dispositions hostiles de ses collègues : « Notre loi condamne-t-elle un homme sans qu'on l'entende d'abord, et sans qu'on sache ce qu'il a fait? » Joa., VII, 51. Mais son observation ne change rien aux dispositions des sanhédrites : « Serais-tu Galiléen, toi aussi? Scrute les Écritures, et tu verras que de la Galilée il ne sort pas de prophète. » Joa., VII, 52.

Nicodème, le docteur qui, Joa., III, 1, était venu d'abord auprès de Jésus pendant la nuit, reparaît dans l'histoire évangélique, Joa., XIX, 39, dès que le Christ eut expiré sur la croix; et on le voit s'occuper activement à l'ensevelissement de Jésus en compagnie de Joseph d'Arimathie. Nicodème avait apporté environ cent livres d'une composition de myrrhe et d'aloès pour l'embaumement : et tous les deux réunis prirent le corps de Jésus, et l'enveloppèrent de linceuls, avec les aromates, comme c'est la coutume d'ensevelir chez les Juifs. Joa., XIX, 40.

Le reste de sa vie est très incertain. Il joue un rôle particulier dans la première partie d'un ancien écrit apocryphe, les *Acta Pilati*. Cf. Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* p. 210-332; Conybeare, *Studia biblica,* t. IV, Oxford, 1896, p. 59-132. La deuxième partie de cet écrit apocryphe contient le récit grec de la descente du Christ aux enfers. Ces deux récits, en réalité indépendants, depuis le XVIe siècle ont été publiés sous le titre d'*Evangelium Nicodemi*. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, Ire classe, t. II, col. 2116. Un document légendaire du Ve siècle relate que l'ancien sanhédrite Gamaliel apparut au prêtre Lucien et lui révéla qu'il s'était converti au christianisme avec son fils Abib et *avec Nicodème*. Celui-ci, en apprenant de la bouche du Sauveur la nécessité de renaître par le baptême, Joa., III, 2, se fit baptiser par les disciples de Jésus. Alors les Juifs lui ôtèrent sa charge de sanhédrite et le chassèrent de Jérusalem, parce qu'il croyait en Jésus-Christ. Ils l'eussent même fait mourir si Gamaliel n'eût intercédé en sa faveur. Gamaliel l'aurait recueilli chez lui jusqu'à la fin de ses jours, et l'aurait fait enterrer à côté de saint Étienne à Caphargamala distante de vingt milles de Jérusalem, où dans l'endroit indiqué par Gamaliel furent retrouvés ses restes mortels. Cf. *Epistola Luciani ad omnem Ecclesiam, Patr. Lat.*, t. XLI, col. 807. — On ne connait pas l'époque de sa mort. Le martyrologe romain mentionne l'invention de ses reliques avec celles de saint Étienne, de Gamaliel et d'Abibon au 3 août. Cf. *Acta Sanctorum,* augusti t. I, p. 199. Les Ménologes grecs et le Ménologe de Sirlet au contraire en font mention le 15 septembre. Cf. *Acta Sanctorum,* septembris t. V, p. 5. — Une légende chrétienne nous représente Nicodème comme sculpteur. On lui attribue le *Volto Santo,* très vénéré à Lucques, en Italie. Cf. Dobschütz, *Christusbilder,* dans *Texte und Untersuchung.*, 1899, p. 280 et suiv.

On a aussi essayé d'identifier Nicodème avec *Bunai* ou *Nicodème Ben Gorion* dont on parle fréquemment dans le Talmud, et qui vécut jusqu'à la destruction de Jérusalem; mais il n'y a pas de preuves suffisantes de cette identification. Cf. Lightfoot, *Horæ Hebraicæ in Joa.*, III, 1 et suiv., Cambridge, 1658.

A. MOLINI.

2. NICODÈME (ÉVANGILE DE) ou Actes de Pilate. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2116.

NICOLAÏTES (Grec : Νικολαΐται; Vulgate : *Nicolaitæ*), hérétiques dont saint Jean signale la présence et l'action à Éphèse et à Pergame. Apoc., II, 6, 15. A Éphèse, il y en a qui se disent apôtres et ne le sont pas; leur mensonge a été constaté. L'ange de cette église a cela de bon qu'il déteste les actes des Nicolaïtes, odieux à Dieu même. A Pergame, il y a des sectateurs de Balaam, qui apprit aux fils d'Israël à manger les viandes idolâtriques et à commettre la fornication. Il y a aussi dans cette ville des sectateurs des Nicolaïtes. — 1° D'après saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, 26, 3, t. VII, col. 687, le nom de ces hérétiques leur viendrait de Nicolas, l'un des sept diacres ordonnés par les Apôtres.

Act., vi, 5. Le saint docteur se contente de dire d'eux que *indiscrete vivunt,* « ils vivent dans le dérèglement. » Tertullien, *De præscript.*, 46, t. II, col. 63, et tous les Pères qui s'occupent des Nicolaïtes attribuent à leur nom la même origine. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, XXV, t. XLI, col. 321; S. Augustin, *De hæres.*, 5, t. XLII, 26. — 2° On peut aussi se demander si le diacre Nicolas a été lui-même un hérésiarque. Saint Irénée, tout en rattachant les Nicolaïtes au diacre Nicolas, ne dit pas positivement que celui-ci ait erré. L'auteur des *Philosophumena,* VII, 8, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 392, est plus explicite. Il accuse Nicolas d'avoir été l'auteur d'une secte pernicieuse, en s'écartant lui-même de la vraie doctrine et en enseignant l'indifférence de la vie et de la nourriture, ἀδιαφορίαν βίου τε καὶ βρώσεως. Ce sont ses disciples que saint Jean aurait eu en vue dans l'Apocalypse. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, t. VIII, col. 1232, suivi par Eusèbe, *H. E.*, III, 29, t. XX, col. 277, atteste l'immoralité de la secte, mais il dégage le diacre de toute paternité vis-à-vis d'elle. Il raconte qu'on reprochait au diacre d'être trop épris de sa femme, et que, pour se justifier, Nicolas amena celle-ci dans l'assemblée en disant : Quiconque la veut peut l'épouser, car, ajoutait-il, παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ δεῖ. Le verbe παραχρῆσθαι, qui veut dire « abuser », signifie aussi « maltraiter », Hérodote, III, 92, et « faire peu de cas d'une chose ». Hérodote, I, 108; II, 141; VIII, 20. Le même auteur, IV, 159; VII, 223, appelle παραχρεώμενοι, ceux qui sont « insouciants » de leur vie ou de leur sort. Plus tard, les Nicolaïtes lui empruntèrent sa maxime, mais en la prenant dans un sens tout différent : Il faut abuser de la chair, c'est-à-dire en user comme on l'entend, au gré de ses passions. Ils interprétaient l'offre du renoncement du diacre en ce sens que, d'après lui, chacun était en droit d'user de la femme d'un autre, la fornication et l'adultère étant choses indifférentes. Ce que l'on sait de la famille de Nicolas ne permet pas de penser qu'il ait ainsi interprété sa maxime. Il est à croire que s'il fût devenu lui-même un apostat et un chef de secte immorale, saint Luc, en le nommant, Act., VI, 5, l'eût qualifié d'un mot comme il l'a fait pour Judas. Luc., VI, 16. — 3° Il n'est même pas absolument certain que les Nicolaïtes aient emprunté leur nom au diacre. Saint Jean les assimile à Balaam et suppose l'existence d'une secte se rattachant par son nom à ce faux prophète. Cf. Jud., 11; II Pet., II, 15. Döllinger, *Christenthum und Kirche,* Munich, 1860, p. 131, croit devoir distinguer les Nicolaïtes et les Balaamites. On les regarde généralement comme identiques. Cf. Lange, *Die Judenchrist. Ebion. und Nicol.*, Leipzig, 1828. — 4° L'école de Baur a prétendu reconnaître, dans les Nicolaïtes, des chrétiens de saint Paul poursuivis, sous ce nom, par l'apôtre saint Jean. Ainsi s'expliqueraient les allusions du premier à ceux qui se disent apôtres sans l'être, I Cor., IX, 1-5; II Cor., XI, 5; Gal., I, 1; aux profondeurs de Satan opposées aux profondeurs de Dieu, I Cor., II, 10; aux viandes idolâtriques que saint Paul permet en certains cas. I Cor., X, 23. Dans la personne de ces chrétiens peu scrupuleux à l'égard des préceptes de la loi juive, saint Jean viserait l'apôtre des gentils lui-même. Il faudrait de fortes preuves pour établir une pareille thèse. Ces preuves font défaut. Les immoralités que saint Jean dénonce n'ont rien de commun avec ce que saint Paul permettait aux chrétiens venus de la gentilité. Rien ne prouve non plus que la fornication, πορνεία, stigmatisée par l'Apocalypse, II, 14, vise les mariages entre Juifs et personnes étrangères à la race d'Israël. Cette fornication est l'immoralité déjà flétrie par saint Jude, 4, 10, et par saint Pierre. II Pet., II, 2, 10. D'ailleurs, il n'existe aucune espèce de donnée historique qui permette de rattacher les Nicolaïtes à saint Paul ou à son entourage. — 5° En somme, cette secte se distinguait par son immoralité, par son mépris pour la loi concernant les viandes offertes aux idoles, par la prétention de ses chefs à se dire juifs et apôtres, par ses spéculations aventureuses et incompréhensibles que saint Jean appelle les profondeurs de Satan. Apoc., II, 24. La secte se perpétua assez longtemps après saint Jean, et sur son enseignement compliqué se greffèrent plus tard les absurdités du système ophite. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* Paris, 1906, t. I, p. 76-77.

H. LESÈTRE.

1. NICOLAS (grec : Νικόλαος, de νίκη et λαός « vainqueur du peuple; » Vulgate : *Nicolaus*), un des sept diacres de la primitive Église, le dernier nommé dans la liste, à qui les Apôtres confièrent le soin des pauvres et des veuves de Jérusalem. Act., VI, 5. C'était un prosélyte d'Antioche, par conséquent d'origine païenne. Dans l'antiquité, plusieurs Pères ont vu en lui le chef de la secte des Nicolaïtes, d'autres au contraire ont fait son éloge. Voir NICOLAÏTES. D'après saint Épiphane, *Hær.*, I, 25, 1, t. XLI, col. 320, et le Pseudo-Dorothée, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 1062, n° 12, dans le *Chronicon pascale.* Nicolas était un des soixante-douze disciples. Le Pseudo-Dorothée le fait évêque de Samarie. Sa réputation n'a pas néanmoins été celle d'un saint, et ni l'Église grecque ni l'Église latine n'ont honoré d'un culte sa mémoire comme celle des autres premiers diacres. Les anciens Pères, ceux qui le condamnent comme ceux qui le défendent, sont d'accord pour reconnaître que sa femme fut la cause indirecte des griefs qu'on lui reprocha. Il avait une épouse fort belle, raconte saint Épiphane, *Hær.*, I, 25, t. XLI, col. 321, et il la quitta pour vivre dans la perfection, mais il la reprit plus tard et se plongea dans le désordre. L'évêque cypriote est appuyé sur ce point par saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 3, t. VII, col. 687; Tertullien, *De præscript.*, XLVI, t. II, col. 63; l'auteur des *Philosophumenæ,* VII, 36, t. XVI, col. 3443; saint Hilaire, *In Matth.*, XXV, t. IX, col. 1053; saint Grégoire de Nysse, *In Eunom.*, XI, t. XLV, col. 880; saint Philastre, *De hær.*, XXXIII, t. XII, col. 1148; saint Jérôme, *Epist.*, CXLVII, *ad Sabin.*, 4, t. XXII, col. 1108-1109; Cassien, *Coll.* XVIII, 16, t. XLIX, col. 1120; saint Grégoire le Grand, *Hom. XXXVIII in Evang.*, 7, t. LXXVI, col. 1286.

Clément d'Alexandrie, qui est un témoin plus ancien que saint Épiphane, présente les faits sous un autre jour. D'après son récit, *Strom.*, III, 4, t. VIII, col. 1129, les Apôtres reprochèrent un jour à Nicolas d'être trop jaloux de sa femme. Pour se justifier, le diacre la fit venir et déclara publiquement qu'il permettait de l'épouser à quiconque la voudrait. Cette parole était inconsidérée et répréhensible, mais néanmoins Nicolas mena une vie chaste et ses fils et ses filles qui vécurent longtemps, gardèrent la virginité perpétuelle. Clément cite aussi une autre parole attribuée à Nicolas et dont les hérétiques firent mauvais usage. Il avait dit qu'il faut maltraiter la chair et en abuser, παραχρῆσθαι. Clément, *Strom.*, II, 20, t. VIII, col. 1061. Il entendait par là qu'il faut réprimer la concupiscence et mortifier la chair, mais les hérétiques qui usurpèrent son nom l'interprétèrent dans un mauvais sens. La version de Clément d'Alexandrie, favorable quant au fond au diacre Nicolas, a été acceptée par l'historien Eusèbe qui reproduit tout au long, *H. E.*, III, 29, t. XX, col. 276, les paroles du docteur alexandrin, par Théodoret, *Hæret. fab.*, III, 1, t. CXXXIII, col. 401. Cf. Victorin de Pettau, *In Apoc.*, II, 6, t. V, col. 321. Cf. aussi les épîtres interpolées de saint Ignace, *Ad Trall.*, XI; *ad Philad.*, VI, dans les *Patres apostolici,* édit. O. de Gebhart, etc., Leipzig, 1876, t. II, p. 192, 238; *Constit. apost.*, VI, 8, t. I, col. 928, et la note de Cotelier, *ibid.* Il résulte de tous ces témoignages que, d'après l'opinion des plus anciens écrivains ecclésiastiques, si la conduite de Nicolas n'a pas été blâmable, comme l'ont dit plusieurs d'entre eux, son langage avait du moins manqué de

prudence et que les Nicolaïtes en profitaient pour le regarder comme le père de leur secte. Cassien, *Coll.*, XVIII, 16, t. XLIX, col. 1121, est le seul qui cite l'opinion d'après laquelle les Nicolaïtes auraient eu pour fondateur un autre Nicolas; même les Lettres ignatiennes et les Constitutions apostoliques reconnaissent que ces gnostiques se réclamaient, quoique à tort, de Nicolas : Νικολαΐτας τους ψευδωνύμους, ὁ ψευδώνυμος Νικολαΐτης. Les lettres ignatiennes et les Constitutions apostoliques emploient également le mot ψευδώνυμοι. *Loc. cit.* Ce sont des « pseudonymes », lisons-nous *Ad Trall.*, p. 192, « parce que le Nicolas des Apôtres ne fut pas tel qu'eux. » Voir NICOLAÏTES.

2. NICOLAS DE LYRE. Voir LYRE 2, col. 454.

NICOPOLIS (grec : Νικόπολις, « ville de la Victoire »). La ville de Nicopolis est indiquée à la fin de l'Épître à Tite, III, 12, comme étant le lieu ou saint Paul se propose de passer l'hiver qui suivra la date de la lettre... L'apôtre dit à son disciple de se hâter, ce qui suppose que l'hiver devait être proche. Plusieurs villes portaient ce nom, mais selon toutes les probabilités,



436. — Monnaie de Nicopolis d'Épire.
ΝΕΡΩΝΟ[Σ] ΝΙΚΟΠΟΛΙΣ Η ΠΡΟΣ ΑΚ[ΤΙΟΝ]. Buste de la Victoire, à droite. — ℟. ΝΕΡΩΝΟΣ ΕΠΙΦΑΝΙΑ. Galère.

c'est de Nicopolis d'Épire qu'il s'agit dans ce passage (fig. 436).

Nicopolis fut fondée par Auguste en souvenir de la bataille d'Actium sur l'emplacement où campaient ses troupes avant la bataille, dans l'Isthme étroit qui sépare l'Adriatique de la baie d'Actium. Dion Cassius, LI, 1; Strabon, VII, VII, 6; Suétone, *Octav.*, 18. Sur l'emplacement où avait été située sa propre tente, il bâtit un temple de Neptune et de Mars. Dion Cassius, LI, 12; Suétone, *Octav.*, 18. La ville fut peuplée d'habitants venus de divers villes du voisinage. Dion Cassius, LI, I; Suétone, *Octav.*, 12; Strabon, VII, VII, 6; Pausanias, V, XXIII, 3, VII, XVIII, 8; X, XXXVIII, 4. Auguste institua des jeux qui se renouvelaient tous les cinq ans et qu'on appelait *Actia*, en souvenir de sa victoire. Ils étaient dédiés à Apollon et comprenaient des concours poétiques et musicaux, des courses et des combats de tout genre. Ils rivalisèrent bientôt avec ceux d'Olympie; Strabon, VII, VII, 6; Suétone, *Octav.*, 18. Nicopolis fut admise sur l'ordre d'Auguste dans le conseil amphictyonique et reçut le titre de colonie romaine. Pausanias, X, XXVIII, 3; Pline, *H. N.*, IV, I, 2; Tacite, *Annal.*, V, 10. La nouvelle ville s'enrichit rapidement de beaux monuments en particulier de ceux qu'y fit construire Hérode le Grand. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, V, 3. Strabon, VII, VII, 5-6, décrit la situation de Nicopolis. Elle avait deux ports, dont le plus petit et le plus rapproché s'appelait Comore, le plus éloigné et le plus vaste était à l'entrée du golfe ambracique. Au moyen âge, la ville de Nicopolis fut abandonnée et une nouvelle cité fut construite à l'extrémité sud du promontoire. Les ruines de Nicopolis se trouvent à l'endroit appelé Paléoprévesa. Ce sont des débris de murailles, des bains, des restes d'aqueducs, et surtout un vieux château appelé Paléokastron bâti sur l'emplacement de l'acropole et dans les murailles duquel sont encastrés de nombreux fragments de marbre et des inscriptions. Au nord de Paléoprévesa se voient encore un théâtre très bien conservé et un stade. Cf. Col. W. Leake, *Travels in Northern Greece*, in-8°, Londres, 1835, t. I, p. 185-190; James Wolfe, dans le *Journal of the Roy. geogr. Society*, t. III, 1833, p. 77.

E. BEURLIER.

NID (hébreu : *qên;* Septante : νοσσία, νοσσίον; Vulgate : *nidus, nidulus*), abri que l'oiseau se ménage pour y déposer ses œufs et y élever ses petits. Il y a des oiseaux qui ne se construisent pas de nids; tels sont beaucoup de palmipèdes, d'échassiers et de gallinacés. L'aigle se fait une aire, nid vaste et découvert dans le creux d'un rocher. L'autruche dépose ses œufs dans le sable. Beaucoup d'oiseaux se contentent de quelques plumes ou autres matériaux légers et flexibles déposés dans le creux d'un arbre, d'autres travaillent leur nid avec beaucoup plus de soin. Pour construire le leur, les hirondelles font une sorte de ciment qu'elles maçonnent avec leurs becs. Les nids des oiseaux sont placés, suivant les différentes espèces et la conformation des lieux, dans les branches des arbres, les creux des rochers, les saillies abritées des maisons, les trous des ruines, ou même des cavités pratiquées dans le sol. — Les Orientaux ont grand respect pour les nids des oiseaux. Ceux-ci peuvent en toute liberté nicher dans les édifices sacrés, et l'on croirait commettre un sacrilège en les délogeant. Hérodote, I, 159, raconte que l'oracle d'Apollon Didyméen, chez les Branchides d'Asie-Mineure, ayant ordonné de livrer Pactyas aux Perses, Aristodicus se mit à détruire tous les nids d'oiseaux qui s'étaient établis autour du temple. Une voix sortie du sanctuaire lui dit alors : « O le plus scélérat des hommes, as-tu bien l'audace d'arracher de mon temple mes suppliants? » Aujourd'hui encore, les corbeaux nichent et perchent en foule autour des sanctuaires qui occupent l'emplacement de l'ancien Temple. Voir t. II, col. 959. Bien que partageant ces sentiments de bienveillante tolérance vis-à-vis des oiseaux, les anciens Israélites ne leur permirent certainement pas de nicher autour du Temple. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 6, dit que le toit du monument sacré était hérissé de broches d'or très aiguës, χρυσέοι ὀβελοί, pour empêcher les oiseaux de s'y poser et de le souiller. La Mischna, *Middoth*, IV, 6, appelle cet appareil *kelé 'orêb,* « appareil aux corbeaux. » A plus forte raison devait-on avoir grand soin d'empêcher les nids de se construire. — Sur les nids des pigeons, voir t. II, col. 847, 850.

I. LES NIDS D'OISEAUX. — 1° Les oiseaux ont leur nid. Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58. Cf. Ps. CIII (CIV), 17; Jer., XLVIII, 28; Ezech., XVII, 23. L'hirondelle dépose ses petits dans le sien. Ps. LXXXIV (LXXXIII), 4. Tobie, II, 11, devint aveugle par le fait d'une fiente tombée d'un nid d'hirondelle. L'aigle place son nid dans les hauteurs. Job, XXXIX, 27. — 2° Pour inspirer aux Hébreux la douceur, même envers les animaux, comme aussi pour affirmer le souverain domaine de Dieu sur tout ce qui a vie, la Loi défendait à celui qui trouvait un nid sur un arbre ou à terre de prendre la mère en même temps que les petits. Il devait se contenter de ces derniers. Deut., XXII, 6-7. Dans le prophète Isaïe, X, 14, le roi d'Assyrie se vante d'avoir mis la main sur les richesses des peuples comme sur un nid, et de les avoir ramassées comme des œufs abandonnés. — 3° Le même mot *qên* sert aussi pour désigner le contenu du nid, la nichée. L'aigle sur son nid, c'est-à-dire sur sa nichée, éveille sa couvée, voltige au-dessus de ses petits, déploie ses ailes et les prend pour leur apprendre à voler. Deut., XXXII, 11. Isaïe, XVI, 2, compare les filles de Moab à une nichée effarouchée. Voir t. I, fig. 475, col. 1553-1554, des nids d'oiseaux aquatiques, dans lesquels plusieurs nichées sont menacées par des quadrupèdes carnassiers. Notre-Seigneur dit qu'il a voulu ras-

sembler ses enfants comme l'oiseau rassemble son nid, c'est-à-dire sa nichée sous ses ailes. Luc., XIII, 34. L'oiseau qui erre loin de son nid est comme un exilé. Prov., XXVII, 8. — 4° Par assimilation, les cases que Noé devait ménager dans l'arche sont appelées des *qinnîm,* « des nids, » νοσσιαι, *mansiunculæ.* Gen., IV, 14.

II. COMPARAISONS TIRÉES DES NIDS. — La demeure des Cinéens est comparée à un nid placé dans le roc. Num., XXIV, 21. Voir CINÉENS, t. II, col. 768. La même comparaison est employée au sujet des Iduméens, qui vivaient dans un pays de rochers. Jer., XLIX, 16; Abd., 4. Voir IDUMÉE, t. III, col. 833. L'Assyrie est comparée à un cèdre, dans les branches duquel nichent les oiseaux du ciel, figures des nations qui vivent sous la domination de cet empire. Ezech., XXXI, 6. Le nid est l'image de la demeure paisible dans laquelle l'homme de bien espère mourir. Job, XXIX, 18. Placer son nid trop haut grâce à des gains iniques, c'est-à-dire édifier sa fortune par l'injustice, c'est s'attirer le malheur. Hab., II, 9. Celui qui n'a pas de nid à soi, le vagabond, ne mérite pas confiance. Eccli., XXXVI, 28. H. LESÊTRE.

NIELLE DES BLÉS. Voir CHARBON DES BLÉS, t. II, col. 580.

NIEREMBERG Jean Eusèbe, né à Madrid en 1595, d'une famille allemande fixée en Espagne, mort dans cette ville le 7 avril 1658. Admis au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Salamanque, en 1614, il remplit, sa formation religieuse achevée, diverses fonctions dans son Ordre, notamment celle de professeur d'Écriture sainte à Madrid. Nous devons au P. Nieremberg plusieurs ouvrages d'exégèse dans lesquels la piété et l'érudition s'appuient et se fortifient. C'est d'abord un traité *De origine Sacræ Scripturæ,* in-f°, Lyon, 1641. Il y expliquait plusieurs passages de l'Écriture, s'attachant surtout à mettre en lumineux relief ce qui touchait aux *Antiquités.* L'année suivante, 1642, également à Lyon, il faisait paraître ses *Stromata S. Scripturæ,* in-f°, éclairant par des commentaires littéraux et des réflexions morales la vie et l'histoire de Caïn, Nabuchodonosor, Jézabel, Jonathas, Susanne, Mardochée, Esther, etc. Pendant ce temps il commentait, en un petit volume, et appliquait à la perfection religieuse, le verset du Cantique *Veni de Libano.* Un peu plus tard il traduisait du grec en latin, avec notes courtes, mais substantielles, les Psaumes de Salomon. P. BLIARD.

NIFANIUS, commentateur luthérien allemand, mort en 1689. Licencié en théologie, il fut superintendant de Ravensberg. Il publia : *S. Joannis Evangelium commentario perpetuo illustratum atque ab Hugonis Grotii imprimis et aliorum corruptelis vindicatum,* in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1684. — Voir Walch, *Biblioth. theologia,* t. IV, p. 648. B. HEURTEBIZE.

NIGELLE ou **NIELLE.** Voir GITH, t. III, col. 244.

NIGER (grec : Νίγερ), surnom latin, « le noir, » donné à un chrétien d'Antioche appelé Simon, pour le distinguer de ses homonymes. Act., XIII, 1. Voir SIMON NIGER.



437. — Le Nil personnifié. Statue du jardin des Tuileries.

NIL (hébreu : *Ye'ôr; Šiḥôr*), fleuve d'Égypte (fig. 437).

I. NOM. — Le mot grec Νεῖλος, qui est, dans le langage courant, le nom du fleuve qui parcourt l'Égypte du sud au nord, est d'origine inconnue. On le rencontre pour la première fois dans Hésiode, *Theog.*, 338; Strabon, I, II, 22. Il se retrouve dans les historiens et dans les géographes, Hérodote, IV, 45, etc.; Strabon, XVII, I, 2, etc. Les Égyptiens l'appelaient la grande rivière, Iatour-âou ou Iaour-âou, qui est devenu en copte ιαρο. E. Brugsch, *Geographische Inschriften,* Leipzig, in-8°, 1857-1880, t. I, p. 78-79; *Dictionnaire géographique* in-8°, Leipzig, 1879-1881, p. 84-88. Le nom de Nil ne se rencontre ni dans le texte hébreu, ni dans les Septante, et une seule fois dans la Vulgate, Is., XXIII, 3. En hébreu le Nil est désigné par les mots *Šiḥôr* et *Ye'ôr.* — 1° *Šiḥor,* « le noir, » « le trouble, » Is., XXIII, 3; Jer., II, 18. Ce nom indique la couleur des eaux bourbeuses du fleuve au moment des crues. — 2° *Ye'ôr,* la rivière; ce nom, qui est d'origine égyptienne, *iaour* désigne la rivière par excellence du pays, Gen., XLI, 1, 2, 3, 17, 18; Exod., I, 22; II, 3; IV, 9; VII, 15, 18, 20, 21, 24, 25, 28; VIII, 5, 7; XVII, 5; IV Reg., XIX, 24; Is., VII, 18; XIX, 8; XXIII, 10; Jer., XLVI, 7, 8; Am., VIII, 8; IX, 5, etc. — Exod., VII, 19; Ps. LXVIII, 14; Is., XIX, 6, 7, 8; XXXVII, 5; Ezech., IX, 3, 4, 5, 10, entendent par ce mot l'ensemble des canaux qui portent l'eau du fleuve aux différentes parties de l'Égypte. Isaïe, XIX, prophétise le desséchement du fleuve et des

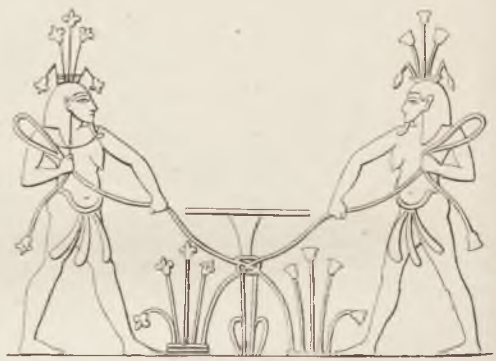
canaux et, par suite, la ruine du pays. Cf. IV Reg., XIX, 24.

II. LE NIL DANS LA BIBLE. — Le Nil, sous son nom de *Ye'ôr*, est souvent mentionné dans le Pentateuque. C'est du Nil que sortent les vaches vues en songe par le pharaon de Joseph. Gen., XLI, 1-3. C'est dans le Nil que le pharaon ordonne de précipiter tous les enfants mâles des Hébreux. Exod., I, 22. Moïse y est exposé dans une corbeille de jonc et recueilli par la fille du prince. Exod., II, 3-6. C'est au Nil que Moïse prend l'eau qu'il répand sur la terre et qui se change en sang. Exod., IV, 9; Ps. LXXVII (LXXVIII), 44. Le serviteur de Dieu change bientôt après en sang toute l'eau du fleuve. Exod., VII, 17-22. Il en fait sortir les grenouilles qui ravagent la terre d'Égypte, Exod., VIII, 5-13. Voir PLAIES D'ÉGYPTE. — Les prophètes parlent aussi souvent du Nil. Isaïe, XIX, 6, appelle ses eaux « les eaux de la mer », il nous montre, ℣. 8, les pêcheurs qui y jettent l'hameçon, XVIII, 2, les barques de papyrus qui fendent ses ondes, VIII, 8, les mouches qui abondent sur ses bords; Jérémie, XLVI, 7-8, décrit la marche majestueuse du fleuve; Amos, IX, 4, fait allusion à la crue et à la baisse du Nil; Nahum, III, 8, dit que cette « mer » servait de « rempart » à Thèbes; Ézéchiel, XXIX, 3, représente le pharaon comme un grand crocodile qui se tient couché au milieu du fleuve et qui dit : Mon fleuve est à moi, mais que Dieu en arrachera. Cf. XXXII, 2. — Le livre de Job qui est plein d'allusions à l'Égypte, décrit l'hippopotame et le crocodile du Nil. Job, XL, 10-28.

III. COURS DU NIL. — L'Égypte, dit Hérodote, II, V, est un don du Nil. C'est au Nil en effet et à ses inondations régulières que l'Égypte doit toute sa fécondité. C'est par la partie inférieure de son cours que le Nil fut d'abord connu et, jusqu'à ces dernières années, les sources de ce fleuve étaient inconnues. La partie la plus rapprochée de la Méditerranée porte le nom de Delta parce que le fleuve s'y divise en plusieurs branches qui forment la figure d'un Δ grec dont la base serait la Méditerranée. Les trois branches principales sont la Canopique à l'ouest qui aboutit près du cap d'Aboukir; la Pelusiaque qui descend le long de la chaine arabique à l'est, et enfin la Sébennityque qui divise en deux parties à peu près égales le triangle compris entre la branche Pelusiaque et la branche Canopique. Ces trois artères principales sont réunies l'une à l'autre par une quantité considérable de canaux, de fossés naturels ou artificiels qui répandent partout la fécondité. Au sud du Delta une bande de terre végétale s'étend le long des rives du fleuve entre deux chaînes de collines distantes d'environ 20 kilomètres. Le Nil coule au milieu. C'est moins un fleuve qu'un lac sinueux, coupé de bancs de sable et d'ilôts, au milieu duquel serpente un chenal. La plaine se resserre de plus en plus. A Thèbes elle a encore 15 à 16 kilomètres de large; au défilé de Dgébéléin ou Djébel Silsiléh, il ne reste que le lit même du fleuve entre deux escarpements de pierre. Au delà le fleuve est traversé de l'Est à l'Ouest entre le 24e et le 18e degré de latitude par cinq bancs de granit qui forment des rapides et qu'on appelle les cataractes.

La première, sorte de couloir sinueux, va du port d'Assouân à l'île de Philæ. La seconde, au sud d'Ouadi-Halfah étend ses rapides sur une largeur de 16 kilomètres environ et forme un archipel de 350 ilots. A Kkartoum le cours du fleuve se dédouble. Le principal qu'on appelle le Nil blanc ou Bahr-el-Djebel, vient du lac Albert-Nyanza à l'ouest, le second, le Nil bleu ou Bahr-el-Azrek, descend des montagnes d'Éthiopie. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 1-16; Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie*, t. X, p. 49-111; Sir Harry Johnston, *The Nile question*, in-8°, Londres, 1903, p. 160-174, 276-293, 299-319. Les anciens Égyptiens ignoraient quelles étaient les sources du Nil. Cf. Papyrus Sallier, II, 12.

IV. L'INONDATION DU NIL. — Chaque année, au mois de février, le Nil blanc, grossi par les pluies qui tombent dans la région des grands lacs, coule précipitamment vers le nord entraînant dans son cours toutes les mares restées de l'inondation précédente. Il se grossit des eaux du Bahr-el-Ghazâl, à l'ouest, qui lui apporte les eaux des plaines situées entre le Darfour et le Congo et de celles du Sobat, à l'est, qui apporte les eaux des montagnes d'Abyssinie. Vers la fin d'avril, le niveau du fleuve s'élève à Khartoum d'environ 30 centimètres et s'écoule lentement vers l'Égypte. Le courant conserve jusqu'au Delta une teinte verte qui provient des débris des plantes qu'il ramasse sur son passage. C'est ce qu'on appelle le Nil vert; on dit qu'alors le Nil est empoisonné et donne d'atroces douleurs à ceux qui boivent ses eaux. Trois ou quatre jours après le Nil vert commence la crue véritable. Le Nil bleu amène les eaux du plateau central de l'Abyssinie et son cours a une telle impétuosité qu'il reste séparé du Nil blanc jusqu'à 500 kil. environ au delà de Khartoum. Les cataractes mettent un frein à la fureur du fleuve et forment comme six étages de bassins à travers lesquels l'eau se tamise peu à peu. L'arrivée de l'inondation est signalée à Syène vers le 8 juin et au Caire du 17 au 20. C'est ce qu'on appelle la *nuit de la goutte;* deux jours après



438. — Le dieu Nil. — D'après *A Guide to the third and fourth Egyptian Room*, Londres, p. 158.

elle est dans le Delta. Cette nuit de la goutte est le souvenir d'une tradition égyptienne d'après laquelle, vers le milieu de juin, Isis pleurant son frère Osiris laisserait tomber dans le fleuve une larme qui serait cause de l'inondation. Pausanias, X, XXXII, 10. Cf. Lane, *Manners and Customs of modern Egyptians*, Londres, 1871, t. II, p. 224. Le Nil monte peu à peu et atteint sa pleine hauteur vers le 15 juillet. Pendant cette crue le limon qu'il charrie lui donne une couleur rouge, qui ressemble parfois à celle du sang, mais qui ne nuit pas à la qualité de l'eau. Quand la hauteur est suffisante pour inonder les terres, les Égyptiens ouvrent les digues et l'eau se répand partout. Les anciens Égyptiens mesuraient la hauteur du Nil par coudées de $0^{m}54$; à 14 coudées la crue était considérée comme excellente. L'Égypte est alors une nappe d'eau trouble divisée par les chaussées qui relient les villages. Le fleuve reste stationnaire environ huit jours, puis décroît peu à peu. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 22-24; Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie*, t. X, p. 111-118.

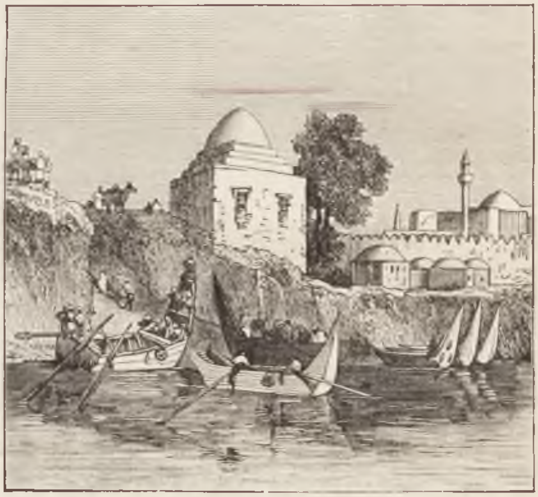
V. LE DIEU NIL. — Les Égyptiens adoraient le Nil comme une divinité bienfaisante, *Hapi*. Ils le représentaient sous la figure d'un homme vigoureux et bien portant. Ses seins étaient développés comme les seins d'une femme et pendants. Sur la tête, il portait un bonnet surmonté de plantes aquatiques. Sur les bas-reliefs on le représente tenant à la main des vases à libation, des croix ansées, des tables couvertes d'offrandes, des

poissons, des épis, etc. Cf. Pierret, *Panthéon égyptien,* 1881, p. 9. Les inscriptions l'appellent : « Hâpi, père des dieux, maître des aliments, qui fait naître les substances et inonde les deux Égyptes de ses richesses, donne la vie et remplit les greniers. » Deux Hâpi, l'un peint en rouge et portant sur sa tête des fleurs de Lotus est le Nil du Sud, l'autre peint en bleu et coiffé d'une touffe de Papyrus est le Nil du Nord. Ils lient ensemble les deux plantes dans le symbole  qui signifie unir (fig. 438). British Museum, *A Guide to the third and fourth Egyptian rooms,* in-8°, Londres, 1904, p. 158. Cf. p. 176, n. 2. Le Nil avait de nombreuses chapelles où les prêtres ensevelissaient les cadavres d'hommes ou d'animaux que rejetaient le courant. Hérodote, II, 90. D'après la tradition égyptienne il habitait une grotte située en Thébaïde, d'où il sortait au moment de l'inondation. Chaque année on y célébrait une fête et on y chantait des hymnes au son des instruments. G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 36-41; A. Palanque, *Le Nil à l'époque pharaonique, son rôle et son culte en Égypte,* in-8°, Paris, 1903.

VI. La flore et la faune de la vallée du Nil. — La flore des rives du Nil est très pauvre. Les plantes des marais sont abordantes dans le Delta. Dans l'antiquité le papyrus et les variétés du lotus bleu y prospéraient. Elles ont presque entièrement disparu aujourd'hui. Le Sycomore et le Dattier y sont au contraire toujours en pleine prospérité. Les autres arbres meurent à mesure qu'on néglige leur culture. Les animaux y sont presque tous d'origine étrangère. L'espèce la mieux conservée est celle des ânes qui garde une pureté de forme et une vigueur inconnues ailleurs. Un grand nombre de serpents sont propres aux pays, entre autres l'Uræus, si fréquemment représenté sur les monuments. On rencontre aussi de nombreux scorpions, dont les piqûres sont très douloureuses. Les pythons gigantesques qui sont représentés sur les monuments funèbres avaient disparu à l'époque historique. L'hippopotame resta dans le Delta jusqu'au moyen âge. Les crocodiles très nombreux dans l'antiquité sont remontés peu à peu vers le sud. On n'en voit presque plus au nord d'Assouân. — Les oiseaux sont extrêmement nombreux dans la vallée. Beaucoup d'entre eux traversent la Méditerranée pour y venir hiverner, tels sont par exemple les hirondelles, les cailles, les canards sauvages, les hérons, etc. Les ibis blancs et noirs, les flamands roses, les pélicans, les cormorans pêchent en longues files sur les bancs de sable; les oiseaux de proie trouvent dans les rochers des retraites inaccessibles d'où ils fondent sur la plaine. — Certaines espèces de poisson de mer viennent frayer dans l'eau douce du fleuve. D'autres descendent avec la crue; quelques-uns atteignent une très grande taille, le bayad a souvent près de 1 mètre, le latus jusqu'à 3 mètres. Un des poissons les plus curieux est le fahaka qui naît au delà des cataractes et descend le Nil porté par une poche d'air. On rencontre aussi des tortues de grande taille. G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 27-36; Sir Harry Johnston, *The Nile question,* p. 133, 177, 204, 218-221, 253-257, 294. Cf. Strabon, VII, II, 4-6; Diodore de Sicile, I, XXXV-XXXVI; Pruner, *Aegyptische Naturgeschicte,* in-8°, Munich, 1848.

Bibliographie. — G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* in-4°, t. I, 1895, p. 3-43. — Élisée Reclus, *Nouvelle géographie,* in-4°, t. X, 1885, p. 49-119; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. II, 1882, p. 5-27; Wilcoks, *Egyptian irrigation,* in-8°, Londres, 1889; Johnston, *The Nile question,* in-8°, Londres, 1903. E. Beurlier.

NINIVE (hébreu : *Ninevêh ;* Septante : Νινευή [Νινευΐ dans le Nouveau Testament]; auteurs grecs et latins : Νῖνος, *Ninus ;* assyrien : *Ninâ, Ni-nu-a,* d'étymologie fort douteuse; voir Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* 1881, p. 260; Sayce, *Lectures on the Origin and Growth of Religion,* p. 57), l'une des principales villes d'Assyrie, capitale du royaume assyrien à différentes époques. Elle était située sur la rive gauche du Tigre, au confluent du Khauser, qui la traversait d'est en ouest, en face de la ville actuelle de Mossoul, placée sur l'autre rive du fleuve (fig. 439). Deux collines formées de monceaux de ruines, Koyoundjik et Nébi-Younous, et une enceinte de murs de forme irrégulière indiquent présentement l'étendue de la ville ancienne : elle formait une sorte de rectangle allongé du nord-ouest au sud-est, dont la portion sud-est aurait subi des érosions : deux angles ont conservé leur orientation primitive, ceux du nord et de l'ouest. Le Tigre longeait autrefois le côté sud-ouest des murs; les alluvions du Khauser l'en ont présentement un peu éloigné. L'enceinte était formée de briques crues sur des assises de



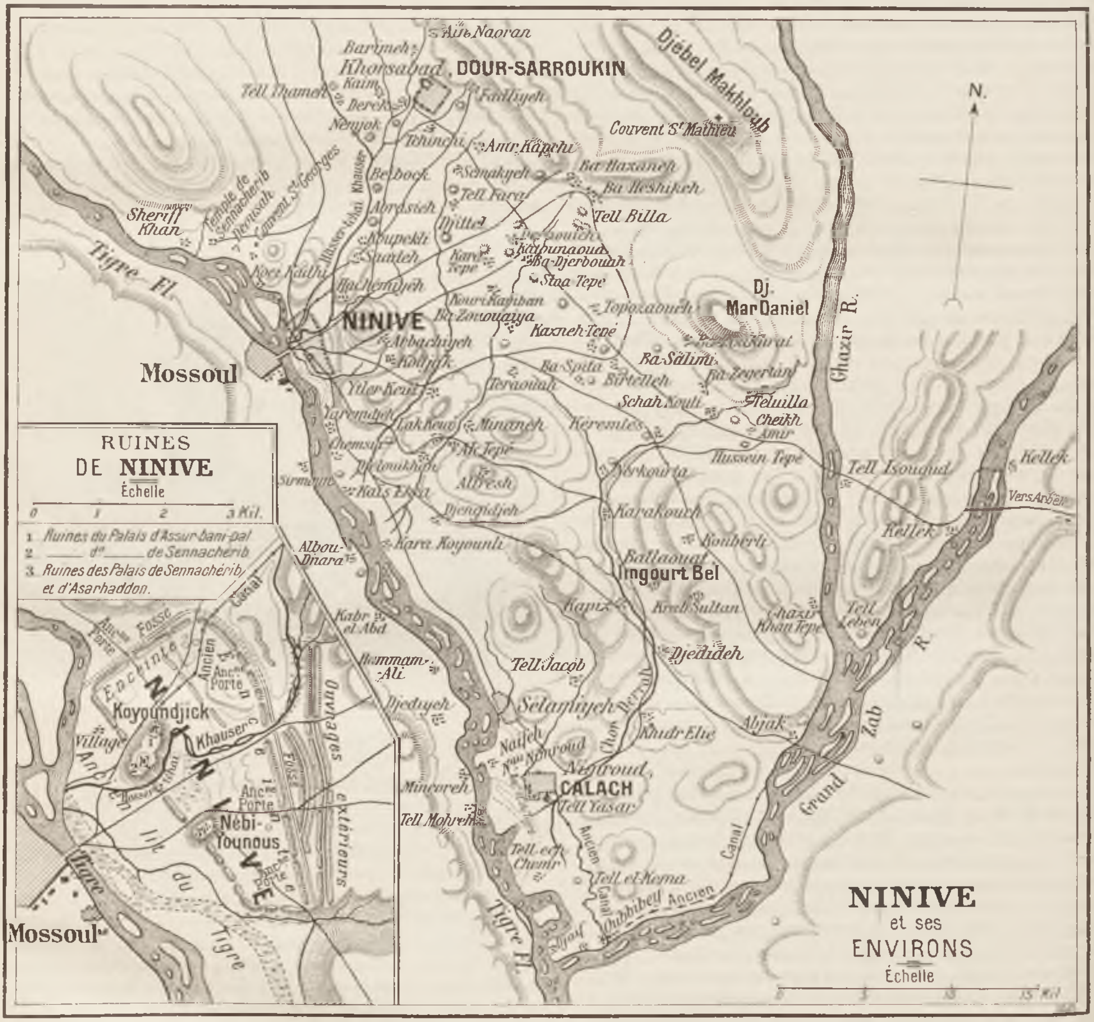
439. — Vue de Mossoul, port sur le Tigre. D'après Layard, *Discoveries,* p. 365.

pierre, fort large et fort élevée, percée de portes fortifiées et protégée par un grand nombre de tours; le Tigre et le Khauser, avec les canaux y aboutissant, complétaient la défense : l'est et le sud-est, moins bien défendus, étaient protégés par plusieurs ouvrages extérieurs. La ville pouvait passer pour imprenable : elle n'avait guère à redouter qu'une crue subite et trop forte du Tigre et du Khauser, la brique assyrienne n'étant, au moins dans l'épaisseur des murs, que de l'argile moulée séchée au soleil : à plusieurs reprises les annales des rois d'Assyrie mentionnent des accidents de ce genre (fig. 440).

De la ville elle-même et de ses faubourgs rien n'a guère été exhumé jusqu'à présent, les fouilles ont porté principalement sur les deux monticules, qui étaient en réalité des cités royales. Sur celui du nord, où se trouve le village de Koyoundjik, haut de 20 mètres, long de 800 et large de 400, on a retrouvé les palais de Sennachérib et d'Assurbanipal, élevés sur l'emplacement d'autres plus anciens; ainsi que celui d'Assur-étil-ili, plus exigu et demeuré inachevé. Le monticule du sud-est, nommé Nébi-Younous, à cause d'un tombeau supposé du prophète Jonas, renfermait un second palais, plus petit, de Sennachérib, et celui d'Asarhaddon.

Les classiques font remonter la fondation de Ninive à un légendaire roi Ninus; la Bible en fait honneur à Nemrod, ou bien, selon une autre traduction du même texte, à Assur, Genèse, X, 12, sous les noms desquels on peut voir une personnification des races babylonienne et assyrienne. L'origine babylonienne et la haute antiquité

de Ninive sont pleinement confirmées par l'assyriologie. A la vérité les textes les plus anciens proviennent, non de cette ville, mais d'Assur (actuellement *Kaléh-Schergat*) et de Calach (actuellement *Nimrud*) qui furent les premières capitales du royaume d'Assyrie; ils ne mentionnent même nulle part la fondation de Ninive, mais seulement de nombreuses restaurations. Le renseignement précis le plus ancien émane du roi Assur-nasir-apal (885-860) : « le temple E-barbar, temple (*ki*) dans les inscriptions du très ancien roi de Tell-Loh *Gudéa,* a donné occasion à Hommel et à Sayce (ce dernier d'une façon dubitative), dans Hastings, *A dictionary of the Bible,* t. III, p. 554, d'essayer de remonter beaucoup plus haut encore : mais il s'agit évidemment dans ces textes d'une localité chaldéenne, et nullement assyrienne, comme l'a fait observer depuis longtemps A. Amiaud, *The Inscriptions of Telloh,* dans les *Records of the Past,* nouv. sér., t. I, p. 45. Peut-être Ninive



440. — Plan des ruines de Ninive et carte des environs.

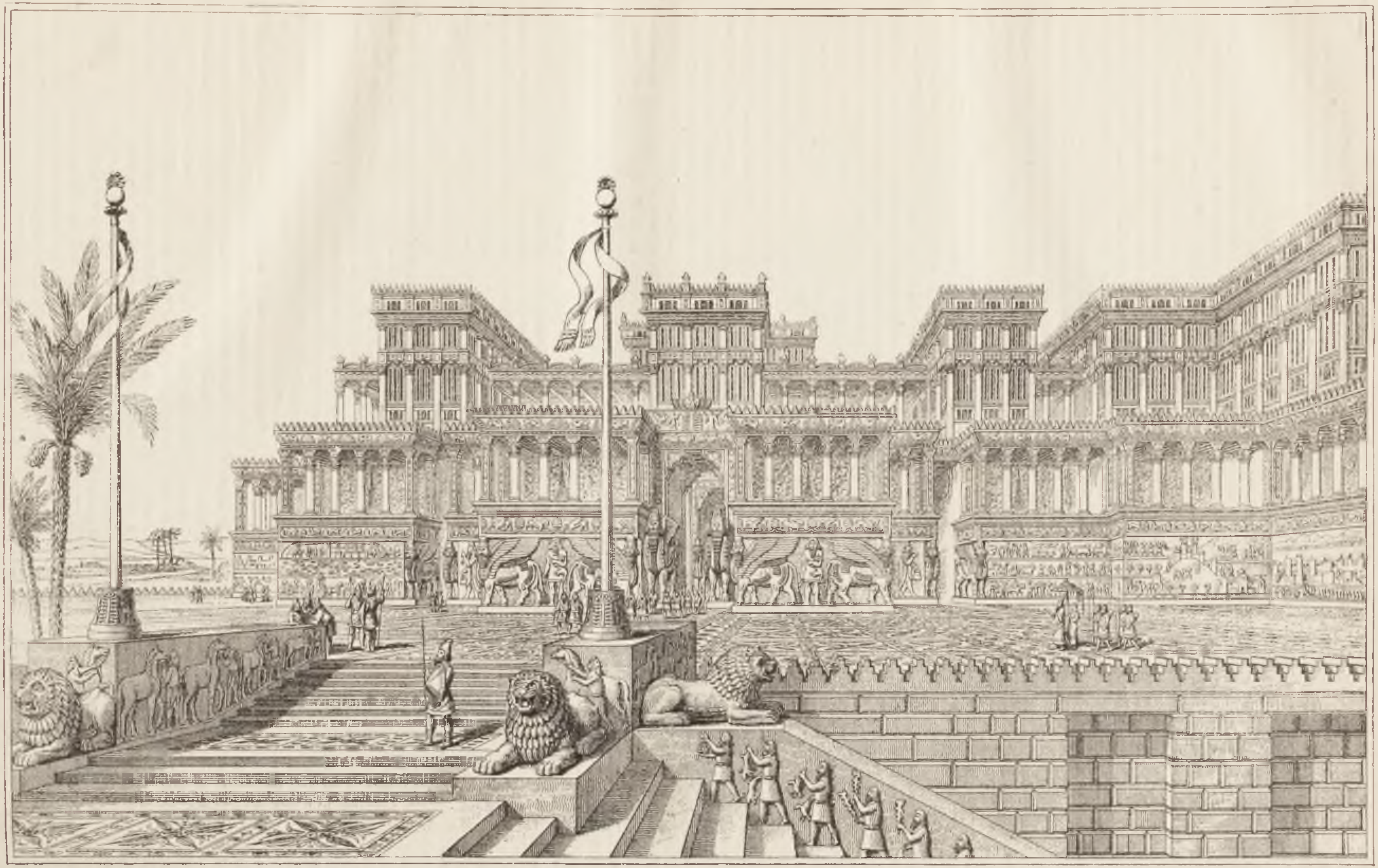
d'Istar de Ninive, que Samsi-Ramman... avait construit, était tombé en ruines; des fondations au faîte je le réparai, je l'achevai. » *The Cuneiform Inscriptions of the Western Asia,* t. III, pl. 3, n. 10, l. 39-43; *Records of the Past,* 2e série, t. IV, p. 94. Or Samsi-Ramman Ier régnait au XIXe siècle avant J.-C. : nous l'apprenons de Théglathphalasar Ier (vers 1100), lequel répara un second temple, celui d'Anou et Ramman, également « construit par Samsi-Ramman, depuis 641 ans ». *The Cun. Inscr. of the W. A.,* t. I, pl. 15, col. VII, lig. 60-75; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. I, p. 42-43. Il est évident que la fondation de Ninive est antérieure à la construction du temple de Samsi-Ramman. La mention d'un temple de la déesse *Ninâ,* et d'une localité *Ninâ* doit-elle son nom à la déesse chaldéenne *Ninâ,* assimilée en effet à la déesse Istar, Beltis, l'Astarté ou Vénus assyrienne, nommée dans les inscriptions *Istar ša Ninua,* Istar de Ninive, opposée à *Istar ša Arba-ilu,* déesse guerrière. Au XVe siècle, Dousratta de Mitanni envoie même en Égypte une statue de cette « Istar de Ninive ». H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarnah,* dans Schrader, *Keilinsch. Bibliot.,* t. V, n. 20, p. 48-49.

Pendant ce temps les souverains de l'Assyrie résident cependant non à Ninive, mais plus au sud, d'abord à Assur, puis à Calach, s'éloignant toujours davantage de la Babylonie, avec laquelle ils étaient souvent en guerre : les monuments ou inscriptions de ces princes

trouvés à Ninive ont pu y être transportés plus tard, comme ceux des anciens princes de la basse Chaldée. Nous constatons cependant que, au IXe ou Xe siècle, les rois assyriens ont une résidence à Ninive : c'est là que Assur-nasir-pal (885-860) et son fils Salmanasar II (860-825) passent successivement les premières années de leur règne, Calach ayant été leur résidence durant leurs dernières années; nous y trouvons ensuite des inscriptions de Ramman-Nirari III, petit-fils de ce dernier (812-783). Sargon (722-705) le destructeur du royaume d'Israël, bien que s'étant bâti une nouvelle capitale plus au nord, *Dur-Sarrukin,* actuellement *Khorsabad,* « pour remplacer Ninive, » fit cependant exécuter des travaux à Ninive, y restaura en particulier le temple de Nébo et Marduk; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 211 : c'est à Ninive que le livre de Tobie, I, 11-12, fait résider toute la tribu de Nephthali sous Salmanasar — c'est-à-dire en réalité Sargon — père de Sennachérib. Tob., I, 18-19. Il est certain que ce dernier fit de Ninive « la résidence de sa royauté et l'admiration des peuples »; il « releva ses murs aussi haut que des montagnes », il l'approvisionna d'eau, en creusant le canal qu'il appela *suqta Sin-akhi-irba,* enfin s'y bâtit deux palais : au nord, sur les ruines d'un plus ancien sur le tertre de Koyoundjik, le grand palais, sa résidence, où il accumula sculptures, statues, bronzes, cèdres et cyprès odoriférants, avec tous les trésors des nations conquises; au sud, à Nebi-Younous, un autre plus petit, *bit Kutalli,* sorte d'arsenal, où il amassait armes, chars, provisions, chevaux, etc. Schrader, *Keilinsch. Bibliothek,* t. II, p. 110-111, 116-117, etc. Ses sculpteurs, au lieu de nous donner comme les précédents, des abrégés des scènes qu'ils veulent reproduire, dessinent des tableaux d'une complexité, d'une netteté et d'un réalisme frappants : Sennachérib, on le voit par les scènes de ses bas-reliefs, aimait à présider en personne aux travaux de ses architectes et de ses sculpteurs. Asarhaddon (681-668) imita son père; bien qu'ayant habité Calach, il résida le plus souvent à Ninive, « la ville de sa royauté, » où il recevait les rois et les tributs des peuples vaincus : il y construisit un nouveau palais, plus magnifique que les précédents, et qu'il nomma *hekallu paqidat kalamu,* « palais qui gouverne l'univers ; » en même temps il reconstruisait le *bit kutalli* sur un plan plus vaste; tout cela se fit avec les tributs des 22 rois du pays des Hatti et des riverains de la Méditerranée, Baal de Tyr, Manassé de Juda, dix rois de Chypre, etc. Schrader, *ibid.,* p. 134-135 sq.; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 245-246. L'Égypte, conquise par Asarhaddon, dut aussi contribuer à l'ornementation de la capitale. Mais c'est surtout Assurbanipal (668-626) qui donna à Ninive toute sa splendeur : ses constructions dépassent pour leur étendue, leur splendeur, la variété et le fini des bas-reliefs, tout ce qui s'était vu jusqu'alors : les multiples campagnes du roi contre l'Élam, la Susiane, la Babylonie, les ambassades de l'Arabie, de l'Arménie, les chasses royales, les plaisirs de la cour, etc., y sont représentés avec une véritable perfection, analogue à celle des meilleurs bas-reliefs égyptiens. Les campagnes que Asarhaddon et Assurbanipal firent en Égypte expliquent facilement cette direction nouvelle de l'art assyrien. Ce dernier répara et agrandit à Ninive, sur le tertre de Koyundjick, le palais de Sennachérib : ce qui est encore d'un plus grand intérêt, à l'imitation des bibliothèques des temples et des palais babyloniens, il y réunit « *akhuz nimeqi Nabu,* la sagesse de Nabu (le dieu des sciences), *kullat dupsarruti sa ginir ummani mala bašû,* la totalité des tablettes écrites de tout genre, tant qu'il y en a ». Ménant, *ibid.,* p. 254, 275, 276; Schrader, *ibid.,* p. 154-155, 230-231, etc. Layard trouva là les milliers de tablettes d'argile, alors soigneusement copiées sur les exemplaires babyloniens, puis classées et cataloguées, d'où le British Museum de Londres a tiré ses plus belles richesses. Lui-même rappelle parmi ses plus beaux titres de gloire la reconstruction du *Bit riduti,* le harem? du palais de Ninive « la grande ville chère à Belit (Istar) »; les bas-reliefs qui ornaient ces constructions nouvelles sont certainement ce que l'art assyrien a produit de plus parfait.

Ninive et l'empire assyrien semblaient alors à l'apogée de leur puissance : leur ruine était cependant fort proche : sur les successeurs d'Assurbanipal, nous avons peu de renseignements. Nous possédons seulement, exhumée de Ninive, une inscription mutilée du dernier, *Sin-šar-iškun,* le Sarakos des Grecs, en même temps que leur Sardanapale : on en est réduit, sur la fin de Ninive, à des conjectures et aux récits des historiens classiques. Depuis longtemps déjà les Mèdes de Cyaxare la menaçaient : mais l'invasion et l'occupation de la haute Asie par les Scythes, ne permit pas aux Mèdes d'exécuter leur dessein jusqu'au bout. Sin-šar-iškoun, nous l'apprenons par une inscription de Nippour, était encore reconnu roi jusqu'en Babylonie la septième année de son règne. Pesser, *Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts,* dans Schrader, *Keil. Bibl.,* t. IV, p. 176-177. Cependant Nabopolassar qui gouvernait Babylone en son nom, finit par vouloir se rendre totalement indépendant : en 607-606, il s'unit aux Mèdes et aux Scythes, et vint bloquer Ninive : et au bout d'un siège dont les documents ne nous apprennent ni la durée, ni les péripéties, cette ville succomba et fut prise et totalement ruinée, les Babyloniens rendant ainsi à Ninive tout le mal que celle-ci leur avait fait sous Assur-bani-pal. Quant aux Mèdes et aux Scythes leurs alliés, ils se laissèrent surtout attirer par les trésors accumulés dans les palais et dans les temples : « ils anéantirent les sanctuaires des dieux d'Assur, les détruisirent sans en laisser un seul, » comme l'écrira soixante ans plus tard le roi babylonien Nabonide. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. III, p. 484-485. La destruction fut si complète que, deux siècles après, Xénophon, à la retraite des Dix Mille, traversa ce pays sans même relever le nom de l'antique capitale disparue. Toutefois la tradition locale conserva son souvenir; sur les ruines il se bâtit même une petite ville qui porta le nom de la grande cité, et qui est mentionnée plusieurs fois dans l'histoire durant les démêlés des Romains et des Parthes, au temps de la révolte de Méherdates contre Gotarzès sous Claude, puis sous Trajan qui l'enleva à Mebarsapes, ensuite durant les guerres entre Héraclius et Chosroès, en 627, quand l'empereur y défit le général perse Rhazathes; G. Rawlinson, *The Sixth Monarchy,* p. 257, 310; *The Seventh Monarchy,* p. 522; elle est encore mentionnée dans l'histoire des croisades, mais elle disparut peu à peu ne laissant derrière elle que les deux villages de Koyoundjik et Nébi-Younous, ce dernier nom faisant allusion à la prédication de Jonas et à son prétendu tombeau.

Des ruines de Ninive, on n'a guère retrouvé et exploré que les restes des palais royaux (fig. 441), de sorte qu'il nous est difficile de nous faire une idée de sa population : les conjectures sur ce point sont fort divergentes : Jones et G. Rawlinson la portent à 175000 habitants; Maspero, d'après Billerbeck-Jeremias, va jusqu'à 300000. Pour l'auteur du livre de Jonas, elle renferme plus de 120000 habitants *qui nesciunt quid sit inter dexteram et sinistram,* ce qui suppose un total d'environ 600000 âmes, Jonas, III, 3, et il faut trois jours pour la parcourir *civitas magna itinere trium dierum,* IV, 11. Si ces données sont historiques et primitives, il faut expliquer les trois jours du parcours des principales rues de la ville, et étendre l'appellation de Ninive à tout le triangle assyrien compris entre le Tigre et le Grand Zab, et renfermant ainsi Calach, Dur-Sarrukin, et plusieurs autres cités importantes : il est vrai qu'aucun texte ne nous fournit d'exemple du nom de Ninive ainsi étendu. Pour



441. — Palais de Sennachérib. Essai de reconstitution. D'après Layard, *Discoveries*, frontispice.

Diodore de Sicile, II, 3, édit. Didot, t. I, p. 82; la ville est plus grande encore, elle a vingt-cinq lieues de circuit, et est entourée d'un mur haut de cent pieds, défendu par quinze cents tours; il la transporte même du Tigre sur l'Euphrate. Pline *H. N.*, VI, 16, édit. Lemaire, 1828, p. 619, se contente de la placer sur la rive gauche du Tigre, au lieu de la rive droite; Strabon, XVI, I, 3, édit. Didot, p. 628, nous assure qu'elle était beaucoup plus vaste que Babylone. On lui fait de même une histoire toute légendaire, avec Ninus, Sémiramis et Ninyas à l'origine, et Sardanapale se brûlant au milieu de ses trésors pour conclusion. Ctésias fut l'auteur ou du moins le vulgarisateur de ces fictions. Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* 1878, p. 492; Abydène, *Historicorum græcorum fragmenta,* édit. Didot, t. IV, 282-283.

Outre la Genèse, X, 11-12, et les livres historiques, IV Reg., XIX, 36; Is., XXXVII, 37; Tob., I, 11; VII, 3; XI, 1; XIV, 2, 6, 14; Judith, I, 5, Ninive est encore mentionnée par Jonas (voir JONAS, t. III, col. 1604), les prophètes Nahum et Sophonie. Ces deux derniers annoncent sa ruine. D'après Sophonie, II, 13-15, cette ville « qui disait : Moi, et rien que moi », qui vivait dans une absolue sécurité, sera dépouillée de ses lambris de cèdre, et se changera en un désert, à l'étonnement du monde entier. Nahum annonça le même événement : le joug d'Assur sera brisé, il ne laissera même aucune postérité de son nom : devant l'ennemi terrible qui l'attaque, les troupes d'Assur préparent en vain la défense : les portes du fleuve s'ouvriront (peut-être l'assiégeant sera-t-il favorisé par une de ces crues du Tigre qui ont plusieurs fois dévasté Ninive) et le palais s'effondrera : on détruira le repaire des lions (c'est-à-dire la demeure des rois d'Assyrie) rempli qu'il était de dépouilles. Nahum donne comme raison de cette destruction de Ninive ses conquêtes sanglantes et son ambition, puis ses prostitutions, c'est-à-dire son idolâtrie, la plupart des conquêtes des monarques assyriens se faisant en l'honneur et sous la protection du dieu Assur : nous voyons même que son culte fut introduit jusqu'à Jérusalem sous Achaz : l'allusion faite à No-Amon ou Thèbes d'Égypte, prise et saccagée par Assurbanipal vers 660, sous Urdamen, fils de Tharaca, sert à dater la prophétie de Nahum, avec une approximation très satisfaisante, au temps de la grandeur de Ninive. Isaïe peut être entendu du même événement dans ses menaces contre Assur, X, 16-19; XXX, 30-33, bien que le nom de Ninive n'y soit pas prononcé. — Notre-Seigneur dans l'Évangile rappelle la pénitence des Ninivites. Matth., XII, 41; Luc., XI, 30, 32.

Les ruines de Ninive furent explorées d'abord par E. Botta, puis et surtout par A. Layard, W. K. Loftus, Cf. Smith, H. Rassam; c'est à ces fouilles que le Musée Britannique doit ses principales richesses, en bas-reliefs et en tablettes cunéiformes assyriennes.

BIBLIOGRAPHIE. — A. Layard, *Nineveh and its remains,* 2 in-f°, 1848; *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon,* in-8°, 1853; Botta, *Monument de Ninive,* 5 in-f°, 1846-1850; V. Place, *Ninive et l'Assyrie,* 3 in-f°, 1866-1869; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. III, p. 310, 468, 470, 480, 482-485, etc.; Id., *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 1904, p. 342, 428, 518, 596; G. Rawlinson, *The five great Monarchies,* 1879, t. I, 248-253; 259; t. II, p. 179, 196, 213, etc.; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 151, 211, 32, 55, 71, 213, 230, etc.; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 347, 361; t. III, p. 492-496; t. IV, p. 135-140; G. Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis, Erläuterungen,* p. 262-268; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the O. Test.,* t. I, p. 81-86; t. II, p. 44-47, 146-147; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. I, p. 42, 78, 168; t. II, p. 110, 154, 230, etc., et les ouvrages mentionnés à l'article ASSYRIE.

E. PANNIER.

NINIVITES (hébreu : *'Ansê Nineveh;* Septante : ἄνδρες Νινευή; Nouveau Testament : Νινευῖται, ἄνδρες Νινευί; Vulgate : *Ninivitæ*), habitants de Ninive. Jon., III, 5; Matth., XII, 41; Luc., XI, 30, 32.

NISAN (hébreu : נִיסָן, *Nisân;* Septante : Νισάν), premier mois de l'année hébraïque. Esther, VII, 7. Il est nommé deux fois dans le texte hébreu, II Esd., II, 1; Esther, III, 7, et deux fois en plus dans la Vulgate. Esther, III, 12; XI, 2. Ce mois, dans les livres plus anciens de l'Écriture, est appelé Abib. Voir t. I, col. 46. Il commençait à la première lune de mars et finissait à la nouvelle lune d'avril. Il était de trente jours. Comme le nom de Nisan ne se lit dans la Bible qu'après la captivité de Babylone, il paraît être un emprunt fait par les Juifs à leurs vainqueurs. Le premier mois de l'année babylonienne s'appelait *ni-sa-an-nu.* Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 247; cf. p. 379-380. Il correspondait au premier signe du zodiaque, le Bélier, pendant lequel avait lieu l'équinoxe du printemps. Nisan correspond au mois macédonien appelé Xanthicus. Josèphe, *Ant. jud.,* I, III, 3, édit. Didot, t. I, p. 9.

NITRE. Voir NATRON, col. 1488. Ce mot désigne aujourd'hui un sel formé d'acide nitrique et de potasse, mais le νιτρον, *nitrum,* est le *natron* des anciens.

NITRIENSIS (CODEX), coté *Additional 17211* au Musée britannique, est un des 550 manuscrits rapportés en 1847 d'un monastère syrien du désert de Nitrie : de là son nom. Tout le manuscrit était palimpseste et quarante-huit de ses feuillets contiennent 21 fragments de l'Évangile de saint Luc formant environ 516 versets, en une belle onciale du VIe siècle, sous un traité de Sévère d'Antioche traduit en syriaque et écrit au VIIIe ou au IXe siècle. En critique, ce très important manuscrit est désigné par la lettre R — par ε 22 dans le système de notation de von Soden. Il a 0,296 × 0,235, est à deux colonnes de 25 lignes, et ne porte ni accents ni esprits; toute la ponctuation consiste en un point simple soit sur la ligne soit en haut. Les lettres onciales, simples, fermes et carrées, sont d'une dimension peu ordinaire car la ligne de sept ou huit centimètres en contient seulement de 7 à 12. — Pour la paléographie, il ressemble assez aux codex J, N et P. Le texte a été édité par Tischendorf, *Monum. sacra ined.,* t. II, Leipzig, 1857, p. 1-92. On trouvera des fac-similés dans *Catalogue of ancient Manuscripts in the British Museum,* part. I, Londres, 1881, p. 22, pl. X; Kenyon, *Biblical Mss. in the British Mus.,* Londres, 1900, pl. III. — Pour le contenu exact voir Scrivener, *Introduction,* t. I, p. 145; Gregory, *Textkritik,* t. I (1900), p. 64; Von Soden, *Die Schriften des N. T.,* t. I (1902), p. 122. F. PRAT.

NIVEAU (hébreu : *mišqolêṭ* et *mišqéléṭ;* Septante : σταθμιον, « balance, » et σταθμός, « poids; » Vulgate : *pondus,* « poids, » et *mensura,* « mesure »), instrument servant à établir un plan horizontal, et, par extension, à niveler. Le mot ne se lit que dans deux passages; les versions n'en ont saisi le sens que vaguement. — Des prophètes du temps de Manassé annoncent que le Seigneur va étendre sur Jérusalem le cordeau de Samarie et le niveau de la maison d'Achab, c'est-à-dire qu'il va ruiner la ville comme il a ruiné Samarie et la faire disparaître de fond en comble comme il a fait disparaître la maison d'Achab. La suite du texte explique le sens de la prophétie : Jérusalem sera comme un plat qu'on nettoie et qu'ensuite on renverse sens dessus dessous. IV Reg., XXI, 13. La ville sera donc rasée au niveau du sol. Parlant également de Jérusalem, Isaïe, XXVIII, 17, dit que le Seigneur fera de la droiture une règle, et de la justice un niveau. Ce niveau sera

une suite de fléaux qui feront disparaître les refuges du mensonge et de la fausseté, pour ne laisser que la pierre de choix qui sert de fondement à Sion. — Sur plusieurs passages où les traducteurs font intervenir le niveau, voir FIL À PLOMB, t. II, col. 2244.

H. LESÊTRE.

NO, nom, dans le texte hébreu, de la ville de Thèbes. Jer., XLIV, 25; Ezech., XXX, 14, 16. La Vulgate l'a traduit par *Alexandria populorum*. Voir NO-AMON, et ALEXANDRIE, t. I, col. 357.

NOA, nom d'une femme israélite et d'une ville, dans la Vulgate. Les noms sont vocalisés différemment en hébreu.

1. NOA (hébreu : *No'âh;* Septante : Νουά), la seconde des filles de Selphaad, de la tribu de Manassé. Elle obtint comme ses sœurs le droit d'hériter de son père parce qu'elle n'avait pas de frère, à la condition de se marier dans sa tribu. Num., XXVI, 33; XXVII, 1; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3.

2. NOA (hébreu : *han-Nê'âh;* Septante : omis ou défiguré dans le *Vaticanus; Alexandrinus :* Ἀννουά), ville frontière de Zabulon. Jos., XIX, 13. Le texte hébreu porte, d'après la traduction générale des modernes : « [La frontière de Zabulon] continuait par Rimmon qui confine à Néah. » *Rimmôn ham-meto'ar han-Nê'âh.* Le *Vaticanus* a rendu ces mots par Ῥεμμιωναὰ Μαθαραοζά; l'*Alexandrinus* par Ῥεμμωνὰμ Μαθαρὶμ Ἀννουά; la Vulgate par *Remmon, Amthar et Noa.* Voir AMTHAR, t. I, col. 526. La situation de Noa est inconnue. Elle était ignorée d'Eusèbe et de saint Jérôme qui se bornent à indiquer qu'elle appartenait à la tribu de Zabulon. *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, au mot Ἀνουά, *Anna*, p. 44, 45. Quelques-uns ont proposé d'identifier *Nê'âh* = Noa avec Néhiel, mais sans autre raison qu'une vague ressemblance des noms.

NOADAÏA (hébreu : *Nô'adeyâh;* Septante : Νωαδία), lévite, fils de Bennoï. Il vivait du temps d'Esdras et revint avec lui de captivité à Jérusalem, où il fut chargé, avec plusieurs autres, de peser l'or, l'argent et les vases précieux qui avaient été rapportés de Chaldée, pour le service du Temple. I Esd., VIII, 33.

NOADIA, nom, en hébreu, *Nô'adeyâh,* de deux personnes que la Vulgate appelle, l'une Noadaïa, l'autre Noadias.

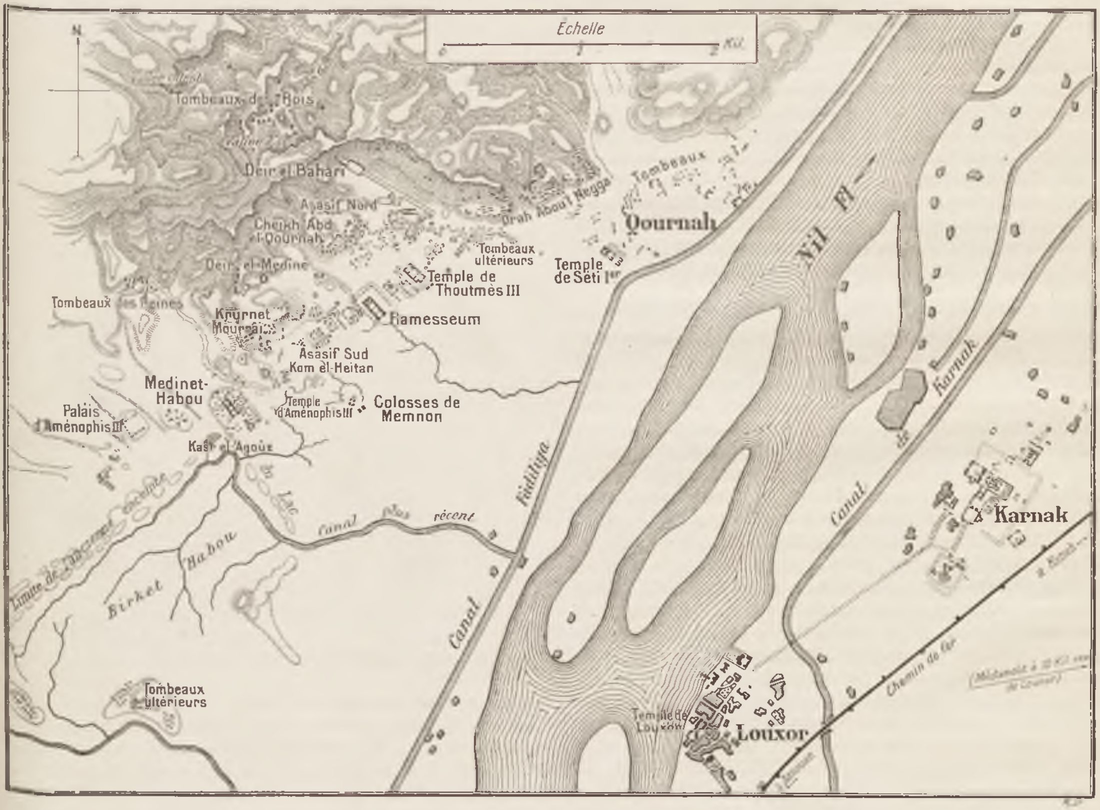
NOADIAS (hébreu : *No'adeyâh;* Septante : Νωαδία), fausse prophétesse qui, de concert avec les Samaritains et les ennemis des Juifs, voulut empêcher, par la terreur, Néhémie de reconstruire les murs de Jérusalem. Les Septante et la Vulgate font de Noadias « un prophète », mais le texte hébreu l'appelle expressément « une prophétesse », *nebî'âh.* II Esd., VI, 14.

NO-AMON, NO (hébreu : *Nô', Nô'-'Amôn;* Septante : Θῆβαι, Διόσπολις, μερὶς Ἀμμῶν; Vulgate : *Alexandria*), capitale de l'Égypte.

I. NOM. — נא אמון, *Nô'-'Amôn,* Nahum, III, 8, est la transcription exacte de l'égyptien [hiéroglyphes], *Nout* ou *Nouit Amen,* « la ville, le domaine d'Amon » (*Papyr. Sallier,* III, 6, 8), comme נא, Jer., XLVI, 25; Ezech., XXX, 14, 15, 16, est la transcription également de [hiéroglyphe], *Nout,* « la ville par excellence. » C'est la [cunéiforme], *Ni'a,* des textes cunéiformes. G. Smith, *History of Assurbanipal,* Londres, 1871, *Cyl. A,* col. II, lig. 65, etc., p. 53. Les Grecs, en vertu de l'identification de leur Jupiter avec Amon, traduisirent ce nom au pied de la lettre par Diospolis, Διόσπολις, « la ville de Jupiter, » qu'ils appelèrent la Grande, ἡ μεγάλη, pour la distinguer de plusieurs autres Diospolis, en particulier du chef-lieu du XVII[e] nome dans le Delta, le Diospolite ou Sébennyte inférieur. J. de Rougé, *Géogr. de la Basse-Égypte,* Paris, 1891, p. 115-118. Avant eux les Égyptiens citaient constamment Nout sous ses différents noms en parallélisme avec la Nout du Delta. Elle était pour eux « la ville du midi », [hiéroglyphes], *Nout risit,* l'autre « la ville du nord », [hiéroglyphes], *Nout mehetj.* Cf. Brugsch, *Dictionnaire géogr. de l'Égypte ancienne,* Leipzig, 1879, p. 705. Pour cette dernière, on ne cite aucun exemple certain de la forme Nout-Amen. — Nout avait d'autres noms. On l'appelait encore : [hiéroglyphes], *Per* ou *Pi Amen,* « la demeure d'Amon, » nom sacré de la ville et de ce chef l'équivalent de Nout-Amen; — [hiéroglyphes], *Ouast,* en sa qualité de métropole civile du IV[e] nome de la Haute-Égypte; — [hiéroglyphes], *Apet,* pour désigner le quartier monumental qui comprend sur la rive droite du fleuve le Louxor et le Karnak de nos jours; — [hiéroglyphes], *Apet-asout,* pour marquer spécialement Karnak. Pourquoi les Grecs lui donnèrent-ils le nom de Thèbes? Les uns, comme Steindorff, voir Bædeker, *Égypte,* Leipzig, 1903, p. 236, renoncent à l'expliquer; d'autres, comme Chabas, *Œuvres diverses,* t. II, p. 250, dans la *Bibliothèque égyptologique,* t. X, s'y sont essayés sans satisfaire personne. Brugsch écrit bien, *Dict. géogr.*, p. 946, que la partie habitée de la ville se disait [hiéroglyphes], Dimaiou, et Mariette ajoute que Thèbes était pour tous « la ville par excellence», [hiéroglyphes], *Tema.* Or, dit-il, « rien n'est plus fréquent dans l'antiquité que la permutation de l'*m* et du *b*... Homère a connu une Tema (Teba) dont le nom sonnait à son oreille comme celui de Θῆβαι de Béotie, et il a adopté ce nom. » *Voyage dans la Haute-Égypte,* in-16, 1903, p. 151-152. Mais aucun égyptologue ne semble avoir pris en considération cette étymologie. Peut-être pourrait-on penser avec certains que par l'adjonction de l'article féminin [hiéroglyphes], *ta,* devant le nom féminin Apet, on a obtenu Ta-Apet, Tape, Θῆβαι, tout comme les Coptes dérivèrent directement du même mot leur ⲧⲁⲡⲉ, Thèbes.

II. SA TOPOGRAPHIE. — A Thèbes, le Nil achève la courbe qu'il décrit vers Erment : il coule donc ici plutôt du sud-est au nord-ouest. Suivant l'usage, et pour simplifier, nous supposons qu'il va du sud au nord. Quand Strabon visita Thèbes à la fin de l'ère ancienne, il n'y rencontra que des temples en ruines et quelques bourgades éparses sur les deux rives du Nil. C'est encore aujourd'hui à peu de chose près le même spectacle (fig. 442). La grandeur des ruines nous laisse toutefois deviner qu'une ville immense était assise là jadis sur les deux bords du fleuve. Mais après les ravages qu'elle a subis à travers les longs siècles qui nous séparent de sa splendeur, il est difficile d'en retrouver les limites exactes, et, sur ce point, les renseignements des anciens semblent contradictoires. Si nous faisons le tour des ruines en commençant par Louxor qui forme la partie sud de la rive droite, nous rencontrons d'abord sur ce même côté Karnak et la série des temples groupés autour du grand temple d'Amon, puis Médamout situé dans les terres vers la chaîne arabique et qui paraît avoir été le quartier nord de la Thèbes orientale. Revenant à Karnak et franchissant le fleuve nous atteignons Qournah qui commence la ligne des temples dont le Ramesseum occupe à peu près le centre et Medinet-Habou l'extrémité sud. Si maintenant, négligeant Médamout, nous faisons passer une ligne par tous ces monuments, nous obtenons d'après les calculs des savants de l'Expédition

française (1798-1801), un circuit de quatorze kilomètres environ. Or, Diodore de Sicile, I, 45, donne à la ville de Thèbes un circuit (περίβολον) de cent quarante stades. Diodore, ayant tiré ses récits des Annales des prêtres égyptiens ou des écrits des voyageurs plus anciens que lui qui paraissent avoir puisé à la même source (*l. c.*, I, 46), « il n'y a point de doute qu'il ne fasse mention de stades égyptiens qui doivent être évalués à cent mètres. Il résulte de là que le circuit donné par Diodore à la ville de Thèbes serait de quatorze mille mètres. Cette mesure convient très bien au contour d'une ligne qui envelopperait Karnak, Louxor, Medinet-Habou, le Memnonium, le tombeau d'Osymandias (Ramesseum) et Qournah sans y comprendre Médamout... Ce contour cette dénomination de *Diospolis* n'était plus donnée à tout ce qui, dans la haute antiquité, avait porté le nom de *Thèbes;* mais qu'elle devait être plus particulièrement appliquée à la partie de l'ancienne ville qui comprend Karnak et Louxor, et à tout l'espace qui existe entre ces deux endroits sur la rive orientale du fleuve. En effet, Strabon dit positivement que c'était là qu'était la ville à l'époque où il voyageait en Égypte, et il a soin d'observer que, sur la rive opposée il existait une autre partie de Thèbes où se trouvait le Memnonium. » *Loc. cit.*, p. 248. Deux autres auteurs nous ont donné des chiffres sur l'étendue de Thèbes : Étienne de Byzance et Eustathe. Le premier, citant Caton, déclare que la ville, avant qu'elle ne fût ruinée par les Perses, avait



442. — Plan d'ensemble de Thèbes.

est plus grand que quatorze et moindre que quinze mille mètres..., le résultat approche de trop près de la vérité pour que nous ne le regardions pas comme entièrement exact. » Jollois et Devilliers, *Dissertation sur la position géographique et l'étendue de Thèbes,* dans la *Description de l'Égypte,* Paris, 1821, t. II, p. 234. De son côté, « Strabon rapporte que de son temps, on retrouvait des vestiges de la grandeur de Thèbes dans une étendue en longueur d'environ quatre-vingts stades » (*loc. cit.*, p. 235) : καὶ νῦν δ' ἴχνη δείκνυται τοῦ μεγέθους αὐτῆς ἐπὶ ὀγδοήκοντα σταδίους τὸ μῆκος. *Geogr.*, XVII, 46. Le stade de Strabon est de 158m73, ce qui fait donc 12698 mètres. « C'est en effet là, à peu près, l'étendue qu'occupent, le long des bords du fleuve, toutes les ruines que l'on peut considérer comme appartenant à Thèbes, depuis Médamout jusqu'au petit temple situé au sud de l'Hippodrome de Medinet-Habou. » Jollois et Devilliers, *loc. cit.*, p. 235. Il est à remarquer que Diodore et Strabon ne parlent que de la ville qu'ils ont vue et qui n'était plus Thèbes, mais Diospolis. « Il paraît qu'au temps des Romains quatre cents stades de longueur. *De Urbibus et populis,* édit. 1678, p. 240. Eustathe, *Commentar. in Periegetem,* v, 250, sans parler de longueur ou de circuit, lui attribue quatre cent vingt stades. D'Anville, *Mémoires sur l'Égypte ancienne et moderne,* Paris, 1766, p. 201-202, est arrivé à concilier ces deux derniers auteurs avec Diodore et Strabon, mais en substituant, dans Diodore, au mot περίβολον celui de μῆκος, et au mot μῆκος dans la citation de Caton, celui de περίβολον. « Cette explication est ingénieuse, sans doute, disent Jollois et Devilliers; mais elle n'est guère probable. Commen supposer, en effet, qu'une altération de texte, de la nature de celle qu'il faut admettre, ait pu avoir lieu dans trois écrivains différents? » *Loc. cit.*, p. 236. Et les deux savants déclarent s'en tenir aux témoignages plus anciens de Diodore et de Strabon et abandonnent Étienne de Byzance et Eustathe. Dans une étude récente, M. Legrain a repris le problème. *Note sur Nouit-Risit,* dans le *Recueil des Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. XXVI, 1904,

p. 84-88; *Seconde note sur Nouit-Risit, loc. cit.*, t. XXVII, 1905, p. 183-187. De son travail, il résulte que la Nout du Sud, que nous avons rendue par ville ou *domaine*, désignait dans les textes hiéroglyphiques Thèbes et son district. Thèbes fut bien pendant longtemps la métropole du sud et la capitale des souverains, mais elle eut toujours sa vie communale propre et son territoire. De ce chef elle jouissait d'une administration particulière. Legrain, Note, *loc. cit.*, p. 85-86. Son étendue paraît avoir répondu à la commune actuelle de Louxor, c'est-à-dire mesurer une longueur d'environ 45 kilomètres. M. Legrain le déduit d'un texte de la tombe de Rekhmara où sont énumérées toutes les communes de la province du sud. La commune de Thèbes aurait été comprise entre Rizagat au midi et Gamoulah au nord. Note, *loc. cit.*, p. 86-88. Cf. Newberry, *The life of Rekhmara*, pl. III et p. 24, pl. V-VI et p. 26-29. C'était là le domaine d'Amon, régi par un gouverneur et un maire sous la haute autorité du vizir qui administrait toutes les communes de Siout à Assouan. « Au-dessous de ces trois fonctionnaires principaux, se rangent des cheikhs, des employés municipaux de grades différents et des bourgeois. Viennent ensuite les gens du commun, serfs ou esclaves, n'ayant aucun droit municipal ni vie politique. Tout ce monde appartenait au fief d'Amon, en vivait et le faisait valoir. C'est ce que semble indiquer la Version des Septante qui pour rendre exactement le No-Amon hébreu, Nahum, III, 8, la , des textes hiéroglyphiques, traduit par τὴν μερίδα Ἀμμῶν, *portion* ou *possession d'Amon.* » Seconde note, *Loc. cit.*, p. 183. Il en fut ainsi tant que Thèbes n'eut pas été ruinée par les Perses et qu'on n'eut pas usurpé les biens des temples. C'est précisément de l'époque antérieure aux Perses que parlent de façon explicite Étienne de Byzance et Eustathe. Ils paraissent donc nous donner l'étendue du fief d'Amon; et leurs 400 et 420 stades, soit 40 ou 42 kilomètres, ne s'écartent point trop, pense M. Legrain, des 45 kilomètres assignés à la Nout-Risit. En résumé, d'après ce qui précède, nous connaîtrions la longueur de Diospolis au temps de Diodore et de Strabon : 14 kilomètres environ; nous connaîtrions aussi l'étendue du domaine d'Amon. Mais les temples n'étaient que des centres, la ville proprement dite rayonnait au delà; au sud de Medinet-Habou, par exemple, il y eut le palais d'Aménophis III : il reste donc encore, et peut-être qu'il restera toujours, de connaître la véritable étendue de la Thèbes *hécatompyle* ou aux cent portes d'Homère.

III. THÈBES MONUMENTALE ET LE DIEU AMON. — A l'origine Thèbes ne fut qu'une bourgade aussi obscure que son dieu. « Sur les monuments des six premières dynasties publiées jusqu'à ce jour, dit Maspero, j'ai trouvé une seule fois, dans un nom propre, le nom du grand dieu de Thèbes, Amon, le seigneur des deux mondes, le patron de l'Égypte au temps des conquêtes syriennes. » *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 6e édit., Paris, 1904, p. 108. En 1903, Percy E. Newberry découvrit dans la nécropole thébaine, au sud-est de l'Assassif, une tombe de la fin de la VIe dynastie. Il remarqua ce fait étrange que dans ce tombeau d'un prince de Thèbes on ne mentionne ni le nom d'Amon, ni le nom de la ville de Thèbes. Par contre on y cite Erment et Dendérah avec leurs divinités respectives, Mentou et Hathor. *A sixth dynasty Tomb at Thebes*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. IV, 1903, p. 99-100. Mais Thèbes était admirablement située, à 720 kilomètres du Caire, sur la rive droite du fleuve, au centre d'une vaste et fertile plaine. Sur la rive opposée, « juste en face d'elle, la chaîne libyque lance un rameau escarpé, entrecoupé de ravines et de cirques arides, et séparé de la berge par une simple langue de terre cultivée, facile à défendre. » Maspero, *Histoire de l'Orient classique*, t. I, p. 453. C'était une capitale toute désignée, un centre et un point d'appui d'où l'Égypte jetterait ses armées au sud pour conquérir le Soudan, au nord pour asservir, chasser les envahisseurs et atteindre l'Euphrate. Vers elle affluerait le commerce des bords du Golfe persique et de la mer Rouge par la route de Coptos, de l'Afrique par le Nil, les routes du désert et les oasis. C'est ce que semble avoir vaguement deviné la famille des Antef et des Mentouhotep qui organisa la lutte contre les dynasties héracléopolitaines, finit par mettre la main sur toute l'Égypte et fonda la XIe dynastie. Du coup Amon

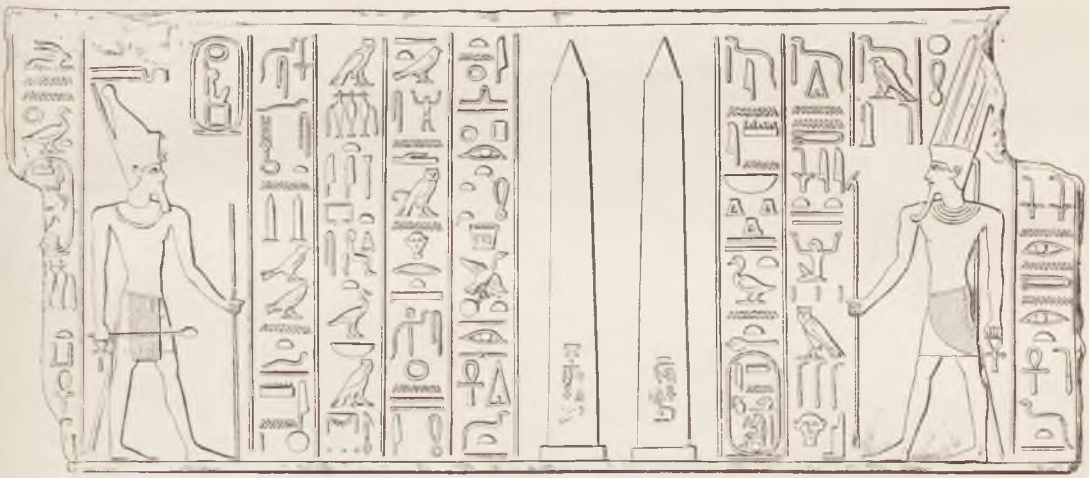


443. — Le dieu Khonsou.
Portrait de la fin de la XVIIIe dynastie, représentant vraisemblablement Horemheb ou Harmhabi.

se dégage de l'ombre et partage les hommages avec Mentou. Sous la XIIe dynastie, celle des Aménémhat et des Osortésen, il prend décidément le premier rang comme dieu local thébain : il est déjà celui que Jérémie, XLVI, 25, appellera plus tard Amon de No. Mentou n'est plus que le second membre de la triade de Thèbes, encore est-il vite détrôné par le dieu lunaire Khonsou (fig. 443). Cf. E. de Rougé, *Étude des monuments du massif de Karnak*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, p. 38. Associé désormais à Mout, la mère, et à Khonsou, le fils, Amon est identifié au soleil, devient Amon-Ra et a le pas sur tous les autres dieux de la région. Voir une reproduction de la triade thébaine, t. I, fig. 118, col. 487. A la suite des Antef, tous les pharaons du Moyen Empire « élèvent dans Karnak leurs monuments à leur père Amon, Seigneur des deux mondes ». Les fragments de colonnes polygonales à seize pans, les piliers, les tables d'offrandes aux reliefs exquis, les statues en granit d'un beau travail, mis au jour ces dernières années, nous disent assez que nous sommes loin de l'édicule primitif qui abrita le dieu « né dans Karnak dès le commencement ». *Stèle du Louvre A. 68*, dans Pierret, *Études égyptologiques*, t. I, p. 8; E. de Rougé, *Textes géographiques d'Edfou*, pl. XXI et p. 58. Ils nous disent aussi que la fortune du dieu et celle de Thèbes sont en raison directe de la fortune de la famille royale qui, sous la XIIe dynastie, mena si haut et si loin la civilisation égyptienne. Pour tout

ce qui concerne les souvenirs du Moyen Empire à Karnak, voir surtout les *Rapports* de M. Legrain sur ses fouilles remarquables, dans *Annales du Service des Ant.*, par exemple, t. IV, 1903, p. 12-13, 26-30, et t. V, 1904, p. 27 sq.

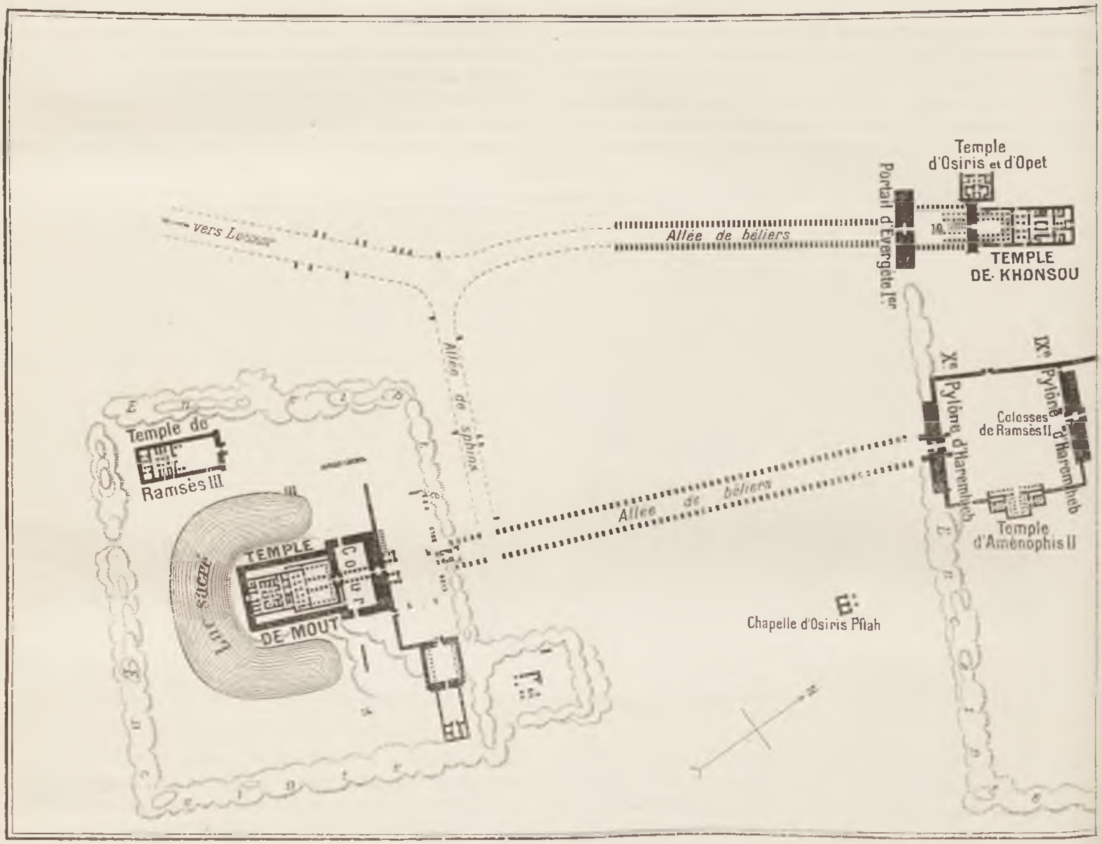
L'invasion des Hyksos vient arrêter l'essor de Thèbes et d'Amon. Ils reculent devant le dieu Soutekh. Mais les descendants de la famille thébaine ne désespèrent ni d'eux-mêmes ni de leur dieu. Ils se serrent autour de lui et, après plusieurs siècles de lutte, Thèbes et Amon-Ra rayonnent de nouveau sur toute l'Égypte avec Ahmès Ier, le fondateur de la XVIIIe dynastie. Bientôt même le Nouvel Empire s'étend, sous les Thoutmès, des plaines du Sennaar sur le Nil Bleu jusqu'aux sources de l'Euphrate. Les Pharaons attribuent toutes les victoires à Amon. C'est lui qui a conduit l'Égypte au sommet de sa puissance et réuni dans la main de Pharaon tout le monde alors connu. « J'ai fait de toi une merveille, dit Amon à Thoutmès III, dans un morceau célèbre; je t'ai donné force et puissance sur toutes les terres étrangères, j'ai répandu tes esprits et ta terreur sur toutes les contrées, ton effroi jusqu'aux quatre piliers du ciel; j'ai multiplié l'épouvante que tu jettes dans les cœurs, j'ai fait retentir le mugissement de ta Majesté parmi les chefs des neuf arcs (les nations ennemies de l'Égypte) : tous les chefs des nations étrangères sont dans ton poing. » Suit l'hymne bien connu qui n'est qu'une reprise et un développement en grand style égyptien de ce qu'on vient de lire, *Stèle de Karnak*, dans Mariette, *Karnak*, pl. XI. Cf. Maspero, *Hist. de l'Orient classique*, t. II, p. 268, 269. L'Égypte reconnaissante place Amon au sommet de son panthéon. Ra d'Héliopolis, le dieu de l'Ancien Empire, ne monta jamais si haut. Amon l'efface ou l'absorbe, comme il a déjà effacé ou absorbé les dieux voisins de Thèbes. Si le protocole royal garde le titre de « Fils du Soleil », ce n'est qu'en vertu de l'usage. Amon-Ra est vraiment le dieu national de l'Égypte et Pharaon est « le fils de ses entrailles », comme l'attestent les théogamies conservées dans les temples de Deir el-Bahari et de Louxor. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, c. II, p. 39-73. Aussitôt l'ancien sanctuaire est restauré et agrandi : son enceinte recule, les chapelles s'y multiplient, les pylones s'ajoutent aux pylones, les portes dorées aux portes dorées, les obélisques aux obélisques. En ce dernier genre, nul ne fait plus grand que la reine Hatchepsou. Par son ordre deux aiguilles de granit, hautes de trente-deux mètres, s'élèvent dans le vestibule de Thotmès Ier. L'inscription du socle enseigne « aux hommes à venir » que c'est elle, Hatchepsou, qui est l'auteur de ces merveilles. Elle le rappelait aussi sur une pierre d'un mur voisin, *Musée du Caire*, n. 360 : « Le roi lui-même (la reine) dresse deux grands obélisques (fig. 444) à son père Amon-Ra, à l'intérieur du portique auguste; ils sont couverts d'électrum en grande quantité, leur pointe se perd dans le ciel, ils éclairent le monde comme le disque solaire; rien de pareil n'a été fait depuis que la terre existe. » Et sur le socle encore : « J'ai commencé à tailler l'ouvrage l'an XV, le Ier méchir jusqu'à l'an XVI, le 30 mesori, ce qui fait sept mois depuis qu'on attaqua la montagne. » « L'un des monolithes est encore debout au milieu des ruines de Karnak, et la pureté de ses lignes, le fini de ses hiéroglyphes, la beauté des figures qui le recouvrent, nous expliquent l'orgueil que la reine éprouvait à les admirer, son frère et lui. » Maspero, *Hist. de l'Or. cl.* t. II, p. 244. Ce n'est pas tout : par la volonté d'Aménophis III et toujours pour la gloire d'Amon, le temple de Louxor ne tarde pas à sortir de terre avec son imposante colonnade; dans la mouvance de Karnak, Mout a son édifice, sans compter nombre d'autres chapelles qui surgissent partout, comme le Promenoir de Thotmès III, immédiatement à l'est du sanctuaire de la XIIe dynastie. Sur une longueur de trois kilomètres, une allée de béliers relia Louxor à Karnak et, par une bifurcation, au temple de Mout, relié lui-même à Karnak par une allée semblable (fig. 445).



444. — Bas-relief du temps de la reine Hatchepsou (Hatasou) à Karnak, représentant les deux obélisques avec les inscriptions.

Toutefois, pour des causes demeurées obscures, Thèbes et son dieu subirent une éclipse momentanée. On vit Aménophis IV, le neuvième roi de la XVIIIe dynastie, rompre subitement en visière avec le culte et la capitale de ses ancêtres. Laissant derrière lui le nom d'Amon martelé sur tous les monuments thébains, il vint fonder entre la Haute et la Moyenne Égypte une nouvelle capitale à un nouveau dieu : le Disque solaire. Mais il allait contre le sentiment de la nation, et ses successeurs, moins d'un siècle après, revinrent à Thèbes, relevèrent ses ruines et réhabilitèrent le dieu national. Celui-ci fut plus puissant que jamais; et les grands Ramessides de la XIXe dynastie, jusqu'à Ramsès III de la XXe, firent de Karnak le temple le plus prodigieux et de Thèbes la ville qui fut l'étonnement de toute l'antiquité. C'est le moment où les poètes chantent : « Hommage à toi, Amon-Ra, seigneur de Karnak, l'ancien

unique des cieux, le plus ancien sur la terre, maître de vérité, père des dieux, auteur des choses d'en haut et des choses d'en bas, toi qui éclaires le monde et traverses le ciel en paix, Ra, bienheureux roi; chef suprême de l'univers, riche en force et en puissance... O roi, le plus grand des dieux, nous t'adorons parce que tu nous as créés, nous t'exaltons parce que tu nous as façonnés, nous te bénissons parce que tu demeures parmi nous. » Mariette, *Papyr. de Boulak,* t. II, n. 17, pl. XI et p. 7 et 8. C'est le moment aussi de la grande salle hypostyle que dessina Ramsès Ier, qu'éleva Séti Ier, Ch. Blanc, *Voyage dans la Haute-Égypte,* Paris, 1876, p. 158. « Je me garderai bien de rien décrire, dit Champollion; car ou mes expressions ne vaudraient que la millième partie de ce qu'on doit dire en parlant de tels objets, ou bien, si j'en traçais une faible esquisse, même fort décolorée, on me prendrait pour un enthousiaste, peut-être même pour un fou. Il suffira d'ajouter qu'aucun peuple ancien ni moderne n'a conçu l'art de l'architecture sur une échelle aussi sublime, aussi large, aussi grandiose que le firent les vieux Égyptiens; ils concevaient en hommes de cent pieds de haut, et



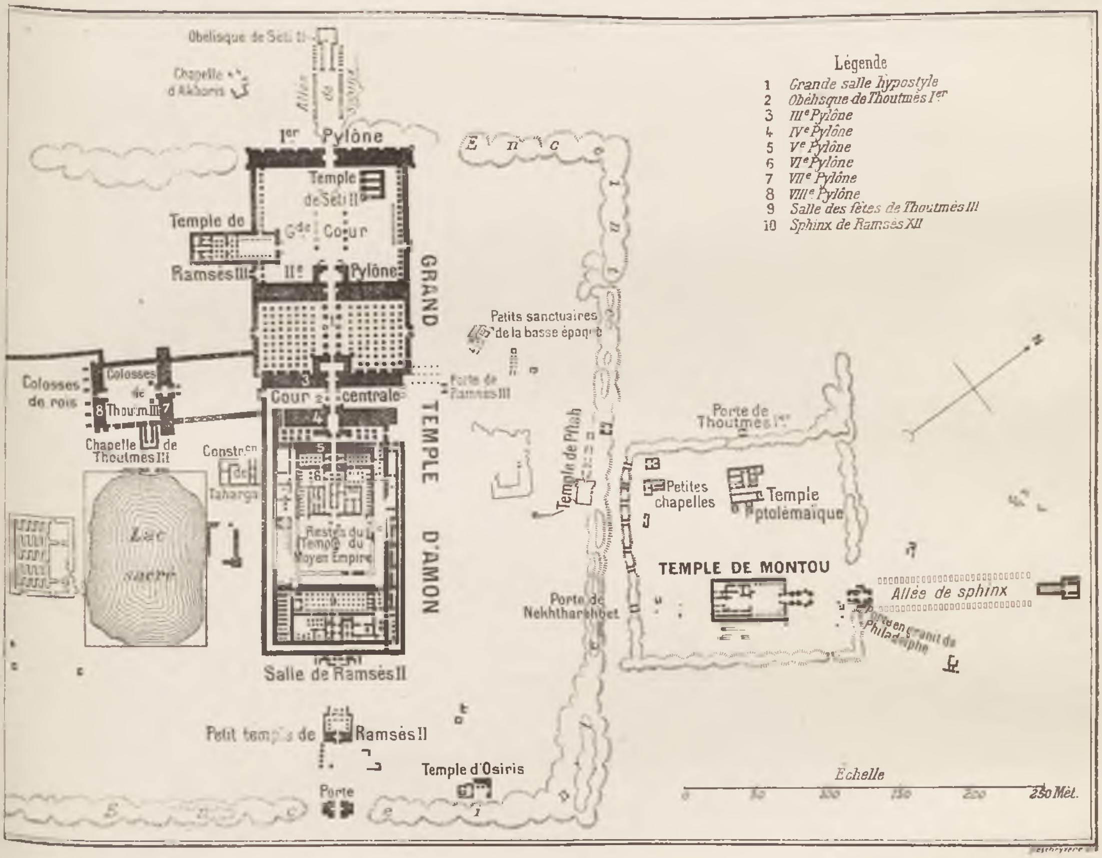
445 *a*. — Groupe des temples de Karnak,

qu'acheva et décora Ramsès II (fig. 446). Nous ne pouvons que l'indiquer ici. Sur cent trois mètres de largeur et cinquante-deux de profondeur, soit sur une superficie de cinq mille mètres carrés, c'est une forêt de cent trente-quatre colonnes, lotiformes dans les bas-côtés, campaniformes dans l'allée centrale. Ces dernières, au nombre de douze, montent jusqu'à vingt-quatre mètres, leurs fûts ont plus de dix mètres de circonférence, et, par suite, égalent la colonne Vendôme ou la colonne Trajane ; soixante personnes tiendraient à l'aise sur une seule de leurs campanes. Les colonnes des bas-côtés montent à treize mètres et leur circonférence est de huit mètres quarante. « Les entre-colonnements n'étant pas beaucoup plus larges que le diamètre de ces prodigieuses colonnes, il en résulte une demi-obscurité qui ajoute le prestige du mystère à la puissance cyclopéenne des constructions. On est comme perdu dans une épaisse forêt; le monde des figures qui sont peintes en vives couleurs et qui tournent sur la convexité des colonnes vous donnent le vertige. » l'imagination qui, en Europe, s'élance bien au-dessus de nos portiques, s'arrête et tombe impuissante au pied des cent quarante colonnes de la salle hypostyle de Karnak. » *Lettres écrites d'Égypte,* Paris, 1833, p. 98.

Si l'on réduit le temple égyptien du Nouvel Empire à ses éléments essentiels, on voit qu'on y accédait par une allée de sphinx, au bout de laquelle on rencontrait deux obélisques sur le front d'un pylone; derrière le pylone, en enfilade, une cour à portiques, la salle hypostyle et enfin le sanctuaire et ses dépendances. Mais les cours, les pylones, les salles, les obélisques pouvaient se multiplier. C'est ce qui est arrivé à Karnak qui se développa jusque sous les Ptolémées. On leur doit le grand pylone inachevé de l'Ouest. Le temple, d'ouest en est, compta six pylones et mesura, en y comprenant au fond le Promenoir de Thotmès III, plus de huit cents mètres de longueur. Au sud quatre autres pylones, comme autant de portes triomphales, partaient de la cour centrale dans la direction du temple de Mout,

laissant à gauche le Lac sacré. A faire le tour de la grande enceinte, on marche près d'une lieue. Ramsès II, « le roi pariétaire, » ajouta une cour et un pylone en avant du temple de Louxor et dressa ses colosses, vingt-trois au moins, à l'intérieur et à l'extérieur. Le tout était précédé de deux obélisques dont le plus petit s'élève aujourd'hui sur la place de la Concorde. Le second membre de la triade thébaine, Khonsou, n'avait pas été oublié par les grands bâtisseurs, mais son temple tombait en ruines. Ramsès III, le dernier d'entre eux, y remédia en érigeant à l'angle sud-ouest de la grande enceinte le sanctuaire que devaient terminer ses successeurs (fig. 447). Plus heureux, Montou, devenu le dieu de la guerre pour le compte d'Amon, eut de bonne heure deux temples, l'un à l'extérieur de l'enceinte de Karnak, au nord, l'autre, à Médamout.

Jetons un regard sur la rive gauche. En hiver, lorsque de la Thèbes des vivants on passe dans la Thèbes des morts, ce que d'abord on aperçoit des berges du Nil c'est une plaine verte et lumineuse : elle s'allonge au sud et au nord, entre la montagne et le fleuve. Là-bas, en face, à la lisière, mais encore dans les champs d'orge, se profilent les deux colosses de Memnon : ils annonçaient le temple disparu d'Aménophis III. Et tout de suite, ce sont les régions de la mort, marquées à leur extrémité septentrionale par le temple de Qournah, monument de Séti I[er], et à leur extrémité méridionale par les pylones de Medinet-Habou, monument de Ramsès III. Voilées d'un léger rideau de tamarisques, les colonnades du Ramesseum, monument de Sésostris, sont au centre, un peu au nord des colosses. Derrière la ligne des temples — ils durent être plus de quarante et répondre au nombre des tombes de la Vallée des Rois — derrière la ligne des temples, sur une longueur de cinq kilomètres, montent les blondes terrasses libyques avec leurs noirs syringes, alignées, étagées par rayons. Dans leur milieu, ces terrasses s'ouvrent en un vaste amphithéâtre au fond duquel se déploie et se dresse une falaise abrupte de cent cinquante mètres, couronnée là-haut comme d'une immense pyramide à degrés. Au fond de cette solitude de calcaire, contre cette grande paroi, la reine Hatchepsou vint adosser sa chapelle, perçant la roche pour y enfoncer son sanctuaire au bout de trois terrasses, à côté d'une autre chapelle de la XI[e] dynastie. Dans le contrefort de l'aile nord du cirque, on trouva en 1891 les cent soixante-trois cercueils des prêtres d'Amon. En 1881, on avait déjà découvert dans l'aile sud les momies royales soustraites sous la XXI[e] dynastie aux profanateurs de la *Vallée des Rois* ou gorge profonde qui s'ouvre brusquement derrière la paroi de Deir el-Bahari et va déboucher par une étroite et sinueuse issue trois kilomètres plus loin, au-dessus du temple de Qournah. Si la Vallée des Rois était bien faite pour abriter les syringes royales, elle n'était pas assez vaste pour contenir les cénotaphes qui font partie intégrante de toute grande sépulture égyptienne. Cela nous explique que nous ayons rencontré de ce côté de la montagne, en bordure de la plaine, les temples funéraires des grands pharaons de la XVIII[e] à la XX[e] dynastie. Tous ces temples étaient consacrés à Amon.



445 *b*. — d'après Mariette et Legrain.

La fortune de l'Égypte devait profiter à un dieu si honoré. L'énumération de ses richesses nous a été conservée par le grand *Papyrus Harris* qui nous ramène à la fin du règne de Ramsès III, c'est-à-dire vers l'an 1150 avant notre ère. Nous y voyons que dans le total immense des donations faites aux dieux par les prédécesseurs de Ramsès III, confirmées et augmentées par ce prince, Amon de Karnak avait eu la part du lion. Il détenait 86.486 esclaves, 481.362 têtes de bétail, 898.168 aroures de terre à blé, 433 vignobles, 56 villes d'Égypte, 9 villes syriennes, sans compter d'innombrables trésors et provisions entassés dans les dépendances du temple. On a calculé, qu'à lui seul, Amon possédait un dixième du sol égyptien et qu'un centième de la population était sa chose. Cf. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben,* édition anglaise, Londres, 1894, p. 299-303. Les grands-prêtres d'un tel dieu ne pouvaient que bénéficier de la gloire de leur maître. Aussi dès que les derniers Ramessides dégénérés eurent disparu de la scène, ils se trouvèrent prêts pour ceindre la couronne des deux Égyptes. Les rois-prêtres remplissent la XXI[e] dynastie. Ils disparaissent ensuite et la capitale est transférée dans le Delta. Thèbes abandonnée ne fut bientôt plus que l'ombre d'elle-même. Les troupes assyriennes la rançonnèrent une première fois sous Tharaca (668). Montoumhat, le gouverneur de Thèbes, avait à peine eu le temps de purifier les temples et de réparer les désastres sur le passage de l'ennemi, E. de Rougé, *Étude sur les mon. du massif de Karnak, loc. cit.*, p. 18-19, que celui-ci reparut (664). Cette fois Thèbes fut mise à sac. « Mes mains, dit Assurbanipal, prirent la ville dans sa totalité. Je saisis l'or, l'argent, les pierres précieuses, tous les trésors du palais royal, les étoffes teintes en berom, de grands chevaux, la population mâle et femelle. J'enlevai de leur base, à la porte d'un temple, pour le pays d'Assur, deux grands obélisques du poids de deux mille cinq cents talents (77 tonnes). Je fis prévaloir mes armes sur l'Égypte et l'Éthiopie; j'y accomplis de hauts faits. Je retournai sain et sauf, les mains pleines, à Ninive, ma capitale. » *Cyl. A,* col. II, lig. 71-83, dans G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 53-55, et *Assyrian Discoveries,* p. 328-329. Puis vinrent Nabuchodonosor et les Perses. Toutefois, tant qu'il y eut en Égypte des souverains nationaux et que la guerre civile ou étrangère leur laissa quelque répit et des ressources, on travailla au temple de Karnak. Le dernier Nectanèbe y éleva la porte orientale du grand mur d'enceinte. Peu après les Ptolémées, ce fut l'abandon complet. Thèbes ne fut plus qu'un lieu de pèlerinage visité par les voyageurs : les chrétiens logèrent leurs églises dans les temples, les moines s'y aménagèrent des couvents, une partie des habitants de la rive gauche demanda un abri aux tombes profanées. Mais ses ruines sont restées si imposantes jusqu'à nos jours, malgré le tremblement de terre de l'an 27 avant J.-C. et les vandalismes de toute provenance, qu'elles n'ont cessé d'exciter la plus vive admiration. On sait qu'en 1799 les soldats de l'armée française s'arrêtèrent muets devant la majesté des ruines de Thèbes, qu'ils présentèrent les armes et que les tambours battirent aux champs.



446. — Salle hypostyle de Karnak. D'après une photographie.

IV. Thèbes et la bible. — La ville de Nout est nommée par les prophètes Nahum, Jérémie et Ézéchiel, dans le texte hébreu de la Bible. — 1° Nahum, III, 8-10. Le prophète vient d'annoncer la chute de Ninive. Il poursuit, s'adressant à la ville coupable, ỳ. 8 : « Vaux-tu mieux que No-Amon, assise au milieu des fleuves, que les eaux environnent, qui avait la mer pour rempart et dont les eaux étaient la muraille? Kousch était sa force, ainsi que l'Égypte, et ils étaient innombrables; Phut et les Libyens étaient ses auxiliaires. Elle aussi est allée en exil, elle a été captive; ses petits enfants aussi ont été écrasés à l'angle de toutes les rues; on a jeté le sort sur ses nobles, et tous ses grands ont été chargés de chaînes. » Saint Jérôme, dans la Vulgate, a

rendu נא אמון par *Alexandria populorum*. Il y fut induit par son maître d'hébreu : *Hebræus qui me in Scripturis erudivit, ita legi posse asseruit : numquid es melior quam No-Amon, et ait, hebraice No dici Alexandriam; AMON autem multitudinem sive populos. In Nahum*, III, 8, t. XXV, col. 1260. Il était d'ailleurs persuadé que No était une ville du Delta située sur la place que devait occuper plus tard la capitale des Ptolémées, et il la baptisa, en vertu d'une prolepse, du nom d'Alexandrie : *Nos autem pro No, Alexandriam posuimus per anticipationem. In Ezech.*, XXX, 4, t. XXV, col. 289. Il ne s'avisa pas de songer que le prophète parlait d'une grande ville qu'il opposait à Ninive et qu'il fallait la chercher ailleurs que dans le voisinage de la Méditerranée et de l'humble Rakotis qui précéda Alexandrie. Tous les interprètes anciens s'en tinrent à l'explication de saint Jérôme. Même de nos jours, Brugsch après avoir dit, *Dict. géogr.*, p. 28, que « Nai-Amun, la ville d'Amon », était « un des noms de la ville de Thèbes très exactement transcrit par נא אמון », se reprend un peu plus loin au souvenir du passage de Nahum. « Ville fortifiée, ville située sur la mer et entourée de canaux, » ces expressions l'embarrassent. « Ces indications, dit-il, perdent toutes leurs valeurs, si on voulait reconnaître la ville de Thèbes de la Haute-Égypte dans le nom cité de Nô-Amun. » *Loc. cit.*, p. 291. M. J. de Rougé dit à son tour de la *Per-Amen* du Delta : « C'est la No-Amun



447. — Portail d'Évergète Ier devant le temple de Khonsou.
D'après une photographie. Dans le lointain, Karnak et l'obélisque d'Hatchepsou.

du Prophète, » *Géogr. de la Basse-Égypte*, p. 118, et il renvoie à Champollion qui, lui aussi, a soutenu que la description de Nahum ne convient pas à la Diospolis de la Haute-Égypte. *L'Égypte sous les Pharaons*, t. II, p. 131-133.

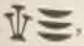
Récemment encore, W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, p. 31-36, a tenté de situer No-Amon, la μερίδα 'Αμμών des Septante, dans le Delta, à Balamoun. Mais il suppose que les envahisseurs s'aventuraient dans cette région; il suppose surtout que la *Diospolis inferior* portait le nom de Nout-Amen, ce qu'il n'établit que par analogie avec la nomenclature des noms de Thèbes, les textes faisant défaut. Qu'il n'objecte pas que les inscriptions du Delta ont péri. Ailleurs que dans le Delta, et en les citant sous leurs divers noms, on parlait des villes de ce même Delta. Spiegelberg perd aussi de vue qu'au temps des prophètes Israël avait les mêmes ennemis que l'Égypte : les Assyriens. Or, parmi les villes principales nommées dans les textes cunéiformes (Cyl. A. de Rassam, col. I, lig. 90-109) on ne rencontre pas *Diospolis inferior* et nulle part n'apparaît son importance *politique*. Par contre, au premier regard, le texte de Nahum nous montre qu'il ne peut y être question que d'une grande métropole, capable pour le moins de rivaliser avec Ninive dont le prophète vient de prédire la chute. Mais comment une ville si forte que Ninive et si considérable pourra-t-elle tomber? C'est l'objection

qu'il faut prévenir et que Nahum prévient en effet : Thèbes est bien tombée, cette Thèbes si renommée, si forte, assise sur les eaux et au milieu des eaux; elle est tombée à la stupéfaction de l'Égypte et du monde, et Ninive ne tomberait pas! La topographie ancienne de Thèbes différait sensiblement de l'actuelle : le Nil s'est éloigné de Karnak qu'il baignait, les canaux dont la trace est encore visible sillonnaient la ville et l'entouraient; de plus Thèbes était *la seule ville* d'Égypte assise sur les deux rives du Nil : les eaux étaient donc sa muraille. Poussant plus loin, le nom de « mer » en hébreu, comme en égyptien d'ailleurs, est souvent donné aux grands fleuves. Cf. Is., XXVIII, 1; XVIII, 2; XIX, 5, etc. Il y a là tous les éléments voulus pour expliquer le langage d'un prophète qui se sert de l'hyperbole pour frapper plus vivement les esprits, comme lorsqu'on nous dit des armées assyriennes prêtes à dévaster l'Égypte qu'elles en feront un « désert » et une « solitude », Ézech. XXIX, 10 : la description de Nahum convient donc très bien à Thèbes.

Déjà Samuel Bochart l'avait affirmé, *Phaleg,* 4, 27. *Opera,* 3 in-f°, Utrecht, 1692, t. I, col. 278. Les cylindres d'Assurbanipal sont venus enlever toute incertitude à ce sujet et du même coup fixer l'époque où vivait Nahum : il parle d'un fait qu'on n'a pas encore oublié. « Par la protection d'Assur, de Sin, et des grands dieux, mes maîtres, dit Assurbanipal, ils (mes généraux) engagèrent une bataille dans une vaste plaine, et dispersèrent ses forces (celles de Tanoutamen). Tanoutamanou s'enfuit seul et entra dans Ni'a, sa capitale. Dans un voyage d'un mois et dix jours, sur une route difficile, ils (mes généraux) arrivèrent après lui, au milieu de Ni'a. Cette ville ils la prirent dans sa totalité et passèrent sur elle comme un ouragan. » *Tablette K 2675,* recto lig. 70-74, verso lig. 1-5, dans Georges Smith, *History of Assurbanipal,* p. 55-56. Vient ensuite la description du pillage, donnée plus haut et dans laquelle Assurbanipal dit qu'il « saisit la population mâle et femelle ». Nous voilà à peu près fixés sur la position de Ni'a : on s'est battu à l'entrée de l'Égypte, et quarante jours en remontant le fleuve, à travers un pays ennemi où les routes n'existèrent jamais et où l'on compte du Caire à Louxor sept cent vingt kilomètres, n'étaient pas trop pour franchir la distance qui sépare de Thèbes le Delta oriental. Une seconde inscription sur la même campagne va faire pleine lumière. Ici Assurbanipal s'attribue les exploits de ses généraux. « Dans ma seconde campagne, dit-il, je marchai vers l'Égypte et l'Éthiopie. Tanoutamanou apprit la marche de mes troupes et que je foulais le sol de l'Égypte. Il abandonna Memphis, et, pour sauver sa vie, se réfugia dans Ni'a. Les rois, les préfets, les gouverneurs que j'avais établis en Égypte, vinrent à ma rencontre et me baisèrent les pieds. A la suite de Tanoutamanou je me mis en route; j'arrivai à Ni'a, la cité forte; il vit l'approche de ma puissante armée et s'enfuit à Kipkip (capitale de l'Éthiopie). » *Cyl. A,* lig. 61-72, dans G. Smith, *loc. cit.,* p. 52-53. C'est donc bien vers le midi que se trouve Ni'a, puisque l'armée d'Assurbanipal, venant du nord, passe Memphis que Tanoutamanou vient de quitter fuyant en Éthiopie, et Ni'a ne peut être que Thèbes. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Prophetas Minores,* t. I, p. 40-41; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 83-85.

2° Jérémie, XLVI, 25 : « Je vais visiter Amon de No. » Ainsi parle le Seigneur par la bouche de son prophète. Ici encore, comme plus loin dans le texte d'Ézéchiel, la Vulgate rend No par *Alexandria.* Nous savons maintenant qu'il s'agit de Thèbes. Il s'agit aussi de la première campagne de Nabuchodonosor en Égypte, cette Égypte qui a bercé Israël d'espérances folles et vers laquelle Israël a le tort de regarder. Nommer Nabuchodonosor, c'est dire que Ninive est tombée (608) et que le second empire chaldéen a remplacé le premier. Suivant Josèphe, qui cite le témoignage de Bérose et de Mégasthène, *Contr. Apion.,* I, 19, 20; *Ant. jud.,* X, II, 1; Müller, *Historicorum Græcorum Fragmenta, Indica,* fragm. 20, édit. Didot, t. II, p. 416; cf. Strabon, I, 16, auxquels peut joindre Abydène, Müller, *loc. cit.,* t. IV, fragm. 8 et 9, p. 283, Nabuchodonosor aurait conquis l'Égypte, une grande partie de la Libye et de l'Ibérie. Aussi affirme-t-il que la prophétie contre l'Égypte s'est réalisée. De cette première campagne, avec le témoignage documenté de Josèphe, nous n'avons guère que celui de la Bible. Jérémie nous en donne l'époque : « Je vais livrer le Pharaon Hophra, roi d'Égypte, aux mains de ses ennemis et aux mains de ceux qui en veulent à sa vie, comme j'ai livré Sédécias, roi de Juda, à Nabuchodonosor, roi de Babylone, qui en voulait à sa vie (XLIV, 30). » Il est à remarquer que le texte dit : « Je vais livrer Hophra (Éphrée) aux mains de ses ennemis, » c'est-à-dire il sera vaincu par les Babyloniens; et il ajoute : « et aux mains de ceux qui en veulent à sa vie, » c'est-à-dire à Amasis et à ses partisans; et ce dernier point concorde avec ce que nous savons de l'histoire d'Égypte. Amasis détrôna Hophra et celui-ci fut bientôt étranglé par la populace de Saïs. Hérodote, II, 169. Jérémie, XLVI, 25, donne aussi l'étendue de l'invasion, quand il écrit plus loin : « Jéhovah des armées Dieu d'Israël a dit : Je vais visiter Amon de No, et le Pharaon et l'Égypte, et ses dieux et ses rois. » Hophra (voir ÉPHRÉE, t. II, col. 1882) régna de 589 à 570, et Josèphe place cette invasion en l'an 23 de Nabuchodonosor, cinq ans après le siège de Jérusalem, *Ant. jud.,* X, IX, 7, ce qui nous reporte à 583. Jérémie ajoute : « Et après cela, elle (l'Égypte) sera inhabitée comme aux jours d'autrefois, dit le Seigneur ». Jer., XLVI, 26. En effet, Amasis, qui régna de 570 à 526, s'appuyant sur les Grecs, releva très vite le pays de ses ruines. — M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 414-248, cite deux cylindres babyloniens au cartouche d'Apriès; pour le moins, « ils attestent les rapports qui ont existé entre ces deux pays (l'Égypte et la Babylonie) du temps de Nabuchodonosor et d'Apriès. »

3° Ézéchiel, XXX, 14 : « J'exercerai mes jugements sur No; » 15 : « J'exterminerai la multitude de No; » 16 : « No sera forcée. » Ces menaces d'Ézéchiel durent se réaliser pendant la seconde campagne de Nabuchodonosor en Égypte, la 37e année de son règne, 568. En général, c'est la seule campagne qu'admettent les égyptologues. Elle fut annoncée par Jérémie à Taphnès, près de Péluse. Après la mort de Godolias, c'est là, à l'entrée de l'Égypte, qu'avait résolu de se réfugier le petit nombre de ceux que les Chaldéens avaient dédaigné d'emmener captifs. En vain, le prophète combattit leur dessein. Ils l'entraînèrent de force avec eux, se croyant désormais à l'abri de Nabuchodonosor. Mais Dieu leur dit par la bouche de Jérémie, XLIII, 10-13 : « Je vais envoyer Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur, et je placerai son trône sur ces pierres que j'ai déposées (les pierres que Dieu ordonna à Jérémie de cacher sous la plate-forme en briques à l'entrée de la maison de Pharaon), il étendra son tapis sur elles. Il viendra et frappera le pays d'Égypte,... il brûlera la maison des dieux d'Égypte. » Cf. Petrie, *Tanis,* part. II, *including Tell Defenneh* (*The Biblical Tahpanhes*), 1888, Ve Mémoire de l'*Egypt Exploration Fund.* La 27e année de son exil, c'est-à-dire en 571, puisqu'il avait été emmené en exil à Babylone avec Jéchonias en 598, Ézéchiel (XXIX, 10) marque les limites qu'atteindra l'invasion : « Et je ferai du pays d'Égypte, un désert aride et désolé, de Migdol à Syène, et jusqu'à la frontière de l'Éthiopie, » c'est-à-dire de la première ville du nord de l'Égypte, jusqu'au delà de No, jusqu'à la première cataracte. Deux documents, l'un

égyptien, l'autre babylonien, combinés ensemble par Wiedemann, *Der Zug Nebucadnezar's gegen Aegypten*, et *Nebucadnezar und Aegypten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, p. 2-6, 87-89, lui ont permis de conclure à l'exactitude de la prophétie d'Ézéchiel et de celle de Jérémie. Le document égyptien se lit dans une inscription du Louvre (Statue A, *90*, publiée dans Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, t. I, p. 21-29; Cf. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 413-414). Le texte est de Neshor, fonctionnaire d'Apriès à Éléphantine : « Sa Majesté l'éleva à une très haute dignité... comme gouverneur des régions du sud pour en contenir les peuplades rebelles. Il a établi sa crainte parmi les peuples du sud qu'il a refoulés vers leurs montagnes. Il a obtenu la faveur de son maître Haaabra. » Après avoir raconté tout ce qu'il a fait pour l'embellissement des temples, Neshor poursuit : « J'ai fait élever ma statue pour perpétuer mon nom à toujours, il ne périra pas dans le temple; j'ai eu soin de la demeure des dieux lorsque mal lui advint des tireurs de flèches , *Padit*, des *Hanibou*, , des *Satiou*, . Je marchai contre les Shasou (Bédouins, Nomades) du haut pays, jusqu'au milieu d'eux. Petite (pour eux) était la crainte de Sa Majesté, dans l'exécution du dessein qu'ils avaient conçu. Je ne leur ai pas permis de s'avancer jusqu'en Nubie. Je les ai rejetés vers le lieu où était Sa Majesté qui en fit un grand carnage. » Dans notre texte, sans parler des Bédouins du haut pays, nous avons trois catégories de gens qu'eut à combattre Neshor : les tireurs de flèches, la *Compagnie* des tireurs de flèches ou archers, qui peuvent être des Nubiens ou des habitants de la région du Sinaï, plus probablement des premiers; puis les *Hanibou*, qui sont les Grecs et dont beaucoup servaient alors en Égypte comme mercenaires; et enfin les *Satiou* qui désignaient les Asiatiques en général, ceux que les Égyptiens rencontraient dès leur entrée en Palestine et qu'on appelait aussi *Aamou*. Il est difficile de voir dans une pareille énumération de peuples, les Assyriens de Nabuchodonosor. Aussi Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, dans la *Zeitschrift*, 1884, p. 87-90; Brugsch, *Beiträge, ibid.*, 1884, p. 93-97, et Flinders Petrie, *History of Egypt*, t. III, 1905, p. 346-347, n'y ont voulu reconnaître qu'une « rébellion des garnisons du sud de l'Égypte, comprenant des auxiliaires grecs et sémites » et peut-être aussi des Nubiens. Cependant Wiedemann a persisté dans son opinion, *Aegyptische Geschichte, Supplément*, 1888, p. 70, et cette opinion a été suivie par Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, p. 433-438 et par Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 312-313. Cf. Maspero, *Hist. de l'Orient classique*, t. III, p. 558, n. 5.

Le document babylonien est une tablette d'argile écrite sur les deux faces (*British Mus.*, n. *33041*). Il a été publié d'abord par Pinches, *Transact. Soc. Bibl. Arch.*, t. VII, 1882, p. 218, mais dans un texte fautif, dit Budge, et avec une traduction erronée, puis correctement par le P. Strassmaier, dans *Babyl. Texte*, t. VI (*History of Egypt.*, t. VII, p. 20, n. 1). Le même Budge établit que, dans ce qu'on peut lire de cette inscription, il n'est question ni d'Amasis, ni d'une invasion de l'Égypte entière. Il n'y a d'indiscutables que les lignes 13 et 14 : « L'an 37, Nabuchodonosor, roi (de Babylone), vint (en) Égypte pour livrer bataille. » Budge conclut : « En aucun cas, le fragment ne peut être invoqué comme une preuve ou que Nabuchodonosor conquit l'Égypte ou qu'il l'envahit et s'avança à travers le pays comme avaient fait Assarhadon ou Assurbanipal; tout ce qu'il prouve, c'est que le compilateur de la chronique avait dans l'esprit que Nabuchodonosor assembla ses forces et vint en Égypte la 37e année de son règne. » *Loc. cit.*, p. 20-22. C'est bien déjà quelque chose. Ajoutons qu'il existe au Musée du Caire trois cylindres de Nabuchodonosor. Mais ils ne renferment, outre le protocole ordinaire, que l'énumération de quelques édifices construits par le roi à Babylone. Ils proviennent de l'Isthme de Suez et peuvent nous indiquer que le roi babylonien vint au moins jusqu'à Taphnès et qu'il planta son pavillon royal à l'entrée de la maison de Pharaon, comme l'avait prédit Jérémie. Cf. Maspero, *Guide au Musée de Boulak*, n. 5830-5832, p. 402-403. — En résumé le document babylonien nous donne la date certaine de la seconde entrée en Égypte de Nabuchodonosor : l'an 37 de son règne en 568. Mais ni ce document, ni le document égyptien ne sont assez certains pour en tirer une conclusion plus étendue. Bien que Nabuchodonosor ait eu pour souci principal de nous mettre au courant de ses constructions, et que les Égyptiens ne soient pas dans l'habitude d'enregistrer leurs défaites, espérons que d'autres documents plus décisifs verront le jour.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités au cours de cet article, on peut consulter : *Description de l'Égypte*, 1821, t. II, et III; Maspero, *Histoire de l'Orient classique*, t. II, p. 305-314, 553-560; Guide Joanne, *Égypte* (Bénédite), 1900, p. 460-545; Bædeker, *Égypte* (Steindorff), édit. française, 1903, p. 234-307; W. Budge, *The Nile*, 1902, p. 378-432; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. I, c. IV; L. Borchardt, *Zur Baugeschichte d. Amonstempels von Karnak*, Berlin, 1905; Flinders Petrie, *Six Temples at Thebes*, Londres, 1896; Mariette, *Deir el-Bahari*, Paris, 1877; Ed. Naville, *Deir el-Bahari*, Mémoires XII-XIV, XVI, XIX, de l'*Egypt Exploration Fund*; Quibell, *The Ramesseum*, Londres, 1898; G. Daressy, *Notice explicative des ruines du temple de Louxor*, Le Caire, 1893, et *Notice explicative des ruines de Médinet-Habou*, Le Caire, 1897.

C. Lagier.

NOB (hébreu : *Nôb*; Septante : Νόϐ, II Esd., XI, 32; ἐν ὁδῷ, Is, X, 32; Vulgate : *Nob*, II Esd., XI, 32; *Nobe*, Is., X, 32), localité située dans le voisinage et au nord de Jérusalem. II Esd., XI, 32; Is., X, 32. Isaïe, traçant dans un tableau idéal la marche des Assyriens contre Jérusalem, les fait passer par Aïath, l'antique Aï, Magron, Machmas (*Mukhmas*), Gaba (*Djéba*), Rama (*Er-Râm*), Gabaath de Saül (*Tell el-Fûl*). Voir la carte de Benjamin, t. I, col. 1588. Puis, après s'être adressé à Anathoth (*'Anâta*), avoir signalé la fuite des habitants de Médeména et de Gabim, il ajoute (d'après l'hébreu) :

> Encore aujourd'hui il s'arrête à Nob ;
> Il agite la main contre la montagne de Sion,
> Contre la colline de Jérusalem.

L'envahisseur est donc en vue de la ville sainte. On a pensé à *El-Isauiyéh* comme pouvant représenter le point en question. Voir le plan des environs de Jérusalem, t. III, col. 1321. Mais Jérusalem n'est pas visible de là. *Scha'fât*, étant à la même latitude qu'Anathoth ne peut répondre non plus aux données du texte biblique. On croit donc généralement que Nob devait se trouver sur le mont Scopus ou le haut plateau d'où l'on aperçoit si bien Jérusalem en venant du nord, et qui est la position stratégique d'où tous les conquérants sont partis pour attaquer la cité juive. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 5; *Bell. jud.*, II, XIX, 4; V, II, 3; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 96. Dans le livre de Néhémie, XI, 32, Nob est mentionnée parmi les villes de Benjamin réhabitées après le retour de la captivité. Citée entre Anathoth et Anania (*Beit Hanina*), elle devait donc, d'après ce second passage, être située au même endroit qu'indique le premier. Faut-il l'identifier avec la ville sacerdotale

de Nobé, dont il est question, I Reg., xxi, 1; xxii, 9, 11, 19? C'est possible, sans être certain. Voir NOBÉ 3.

A. LEGENDRE.

NOBÉ, nom d'un Israélite et de deux villes.

1. **NOBÉ** (hébreu : *Nôbah;* Septante : Ναβαύ), israélite dont la tribu n'est pas indiquée, mais qui était sans doute un descendant de Manassé comme Jaïr et les autres enfants de Machir qui sont nommés dans le même passage. Il vivait du temps de Moïse; il prit la ville de Chanath avec ses dépendances, et lui donna son nom. Num., xxxii, 42. D'après le *Séder Olam Rabba,* ix, il était né en Égypte, il mourut après Moïse et fut enterré près du Jourdain. *Chronologia Hebræorum major quæ Seder Olam Rabba inscribitur,* in-f°, Lyon, 1608, p. 12.

2. **NOBÉ** (hébreu : *Nôbah; Vaticanus :* Νάβαι; *Alexandrinus :* Ναβέθ), ville située à l'est du Jourdain, et mentionnée dans une expédition de Gédéon contre les Madianites. Jud., viii, 11. On peut penser qu'elle est identique à Canath, aujourd'hui *Qanauât,* au pied du *Djébel-Hauran,* appelée aussi Nobé. Num., xxxii, 42. Voir CANATH, t. ii, col. 121. Cependant, comme ce n'est pas certain, il est possible qu'on doive la chercher dans les montagnes de Galaad, de même que Jegbaa, *El-Djubeihat,* avec laquelle elle est citée. Dans ce cas, son emplacement est inconnu.

A. LEGENDRE.

3. **NOBÉ** (hébreu : *Nôbéh,* I Reg., xxi, 1; xxii, 9; *Nôb,* I Reg., xxii, 11, 19; Septante : *Codex Vaticanus :* Νομβά, I Reg., xxi, 1; xxii, 9, 19; Νομμά, I Reg., xxii, 11; *Codex Alexandrinus :* Νοβά, I Reg., xxi, 1; xxii, 9, 19; Νοβάθ, I Reg., xxii, 11), ville sacerdotale, où David, fuyant Saül, chercha un refuge près du grand-prêtre Achimélech. I Reg., xxi, 1. L'arche d'alliance y résidait alors; et Achimélech, n'ayant pas d'autre pain à offrir au fugitif abattu, lui donna les pains de proposition, qui venaient d'être retirés du Sanctuaire; il lui remit aussi l'épée de Goliath. Trahi par Doëg l'Iduméen, et cité devant Saül, il fut par ordre et en présence de ce roi jaloux, mis à mort avec les 85 prêtres qui l'accompagnaient. Nobé elle-même fut détruite, et les habitants furent passés au fil de l'épée. Seul Abiathar, l'un des fils d'Achimélech, échappa au massacre. I Reg., xxii, 9, 11, 19. Où se trouvait cette ville? L'Écriture ne le dit pas et son emplacement ne peut être que l'objet de conjectures. Cependant le nom est le même que celui de Nob, localité mentionnée par Isaïe, x, 32, entre Anathoth (*'Anâta*) et Jérusalem, et qu'on place sur le Scopus ou dans les environs. Voir NOB, col. 1654. D'autre part, Nobé ne devait pas être loin de Gabaa de Saül (*Tell-el-Fûl*), qui elle-même n'était pas éloignée de Nôb. David, fuyant de la cour de Saül, et prenant le chemin de Bethléhem, devait passer par Nob. Ces raisons semblent permettre d'identifier Nobé avec Nob. On se demande néanmoins si les prêtres vinrent jamais s'établir si près de la forteresse jébuséenne. — Saint Jérôme, *Ep. ad Eustochium,* t. xxii, col. 883, parle de Nobé comme étant dans le voisinage de Lydda (Diospolis). Elle correspondrait alors ou à *Annabéh* (l'ancienne *Bethoannaba*) au sud-est de *Ludd,* ou au village moderne de *Beit Nuba* plus éloigné de *Ludd* et à peu de distance de *Yâlô* (Aialon). Voir la carte de DAN, t. ii, col. 1232. Le rapport onomastique peut-il à lui seul justifier cette opinion et oblige-t-il de chercher si loin la ville sacerdotale? Nous ne savons. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. ii, p. 254; t. iii, p. 145; V. Guérin, *Judée,* t. i, p. 286-290, 314-317; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 198. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 142, 284, ont confondu cette ville avec une autre de même nom, du moins dans la Vulgate, et dont il est question dans l'histoire de Gédéon. Jud., viii, 11. Celle-ci s'écrit en hébreu *Nôbah* avec un *heth* final, et se trouvait à l'est du Jourdain. Voir NOBÉ 2.

A. LEGENDRE.

NOBILIBUS (Christophe de), théologien catholique italien, né à Milan, mort vers 1715. Il entra en 1659 dans l'ordre des Augustins déchaussés, où il prononça ses vœux l'année suivante. Homme d'une grande piété et d'une remarquable érudition, il passa sa vie dans l'étude de la philosophie et de la théologie, et en particulier des Livres Saints. Nous avons de lui plusieurs ouvrages, parmi lesquels : *Oscula cælestia, s. explanatio in Cantica canticorum,* in-4, Milan, 1677. — Voy. Philippi Argelati *Bibliotheca scriptorum mediolanensium,* in-f°, Milan, 1745, t. ii, col. 994.

A. REGNIER.

NOBILIUS FLAMINIUS, théologien italien, né vers 1530, mort à Lucques, en 1590, fut membre de la congrégation chargée par Sixte V de la revision de la Vulgate. A la demande du Pape, il recueillit tous les fragments de l'ancienne version Vulgate latine qu'il put trouver dans les Pères, les livres liturgiques, etc., et les publia en notes dans sa traduction des Septante parue in-f°, à Rome, en 1588, sous le titre de *Vetus Testamentum secundum LXX latine editum.* Son travail a été depuis complété par Thomasius, Martianay, Bianchi, Sabatier, etc. Voir LATINES (VERSIONS), col. 101. Il avait donné un an auparavant, sur l'ordre du même Sixte V, une édition des Septante : *Vetus Testamentum juxta LXX,* in-f°, Rome, 1587. Ses *Annotationes in Veteris Testamenti LXX Interpretes* ont été insérées par Walton dans sa Polyglotte, t. vi, n. ix, p. 1-196.

NOCES (hébreu : *ḥatunnâh;* Septante : γάμος, νυμφεύσις; Vulgate : *nuptiæ, desponsatio*), célébration solennelle du mariage (fig. 448).

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° Chez les Hébreux, l'union des époux commençait par les fiançailles, qui donnaient à l'un et à l'autre tous les droits des époux mais n'étaient suivies de la célébration solennelle du mariage et de la cohabitation qu'au bout d'un an ou de plusieurs mois. Voir FIANÇAILLES, t. ii, col. 2230. Sur la législation et les coutumes qui présidaient à l'union des époux, voir MARIAGE, col. 758. La célébration du mariage ne comportait aucune cérémonie religieuse. Elle s'accomplissait sous les yeux des parents et de témoins nombreux et était accompagnée de fêtes bruyantes et de festins. — 2° Quand Laban s'engagea à donner Rachel pour femme à Jacob, il réunit tous les gens du lieu et fit un festin. Puis il substitua frauduleusement Lia à Rachel, et Jacob ne s'aperçut de la tromperie que le lendemain matin. Gen., xxix, 21-25. — 3° Lorsque Samson voulut épouser une Philistine de Thammatha, son père l'accompagna dans cette ville pour la célébration des noces. On donna au jeune marié trente compagnons, selon la coutume du pays, et on fit des festins pendant sept jours. Samson proposa une énigme aux convives, et quand ceux-ci eurent obtenu la réponse, grâce à l'indiscrétion de l'épouse, Samson leur paya le prix convenu, mais aux dépens de leurs compatriotes. Jud., xiv, 10-19. On voit ici apparaître les compagnons spécialement désignés pour faire cortège à l'époux pendant les fêtes nuptiales. On les retrouve à l'époque évangélique sous le nom de « fils de l'époux ». Matth., ix, 15; Marc., ii, 19. Sur les énigmes proposées aux convives, voir ÉNIGME, t. ii, col. 1807. — 4° On doit remarquer la manière dont agirent les Israélites pour empêcher l'extinction totale de la tribu de Benjamin. Comme ils avaient juré de ne pas accorder aux survivants leurs filles en mariage, ils conseillèrent aux Benjaminites de se cacher dans les vignes et de s'emparer eux-mêmes des jeunes filles de Silo, quand elles vien-

draient pour danser en un jour de fête. C'est ce qui fut fait et personne ne réclama. Jud., XXI, 15-23. Peut-être faut-il voir dans cet événement l'origine de ce simulacre d'enlèvement de la fiancée, qui faisait parfois partie de la cérémonie des noces hébraïques. — 5° Il n'est rien raconté en détail des noces de Salomon avec la fille du pharaon d'Égypte. III Reg., III, 1. Dans le Cantique des cantiques, III, 11, les filles de Sion sont seulement invitées à voir Salomon avec la couronne que sa mère lui a donnée pour le jour de ses noces. Le Psaume XLV (XLIV), 14-16, fait aussi allusion à l'entrée de l'épouse dans la maison du roi. Elle lui est amenée, vêtue d'habits brodés, et suivie de jeunes filles ses compagnes. Des réjouissances les accueillent à leur arrivée. — 6° Pour la célébration du mariage du jeune Tobie avec Sara, fille de Raguel, celui-ci met la main de sa fille dans celle de Tobie et prononce cette bénédiction : « Que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob soit avec vous, qu'il vous unisse lui-même et qu'il mette pour vous le comble à sa bénédiction. » Tob., VII, 15. C'est peut-être moins l'usage que les conditions particulières dans lesquelles se trouvait Sara, qui inspiraient cette formule de bénédiction. Elle émanait d'ailleurs du père de famille. Il est ensuite question d'un écrit par lequel on dresse acte du mariage, συγγραφή, *conscriptio*. Tob., VII, 16. D'après le code d'Hammurabi, art. 128, un mariage n'était valide qu'autant que les obligations de la femme avaient été fixées. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 64. Peut-être quelque condition analogue était-elle en vigueur dans le pays qu'habitait Tobie, et nécessitait-elle un acte écrit. Des festins suivirent, d'abord le jour même, Tob., VII, 17, puis le lendemain, avec plus d'apparat et en compagnie des voisins et des amis. Tob., VII, 21, 22. Raguel fit alors un autre écrit pour assurer à Tobie la moitié de ses biens, quand lui-même et Anne, sa femme, ne seraient plus. Tob., VIII, 24. Quinze jours après, leur parent Gabélus arriva; il appela de nouveau la bénédiction divine sur les jeunes époux et prit part à un nouveau festin de noces. Tob., IX, 8-12. — 7° Les noces d'Assuérus avec Esther furent célébrées par un festin offert aux princes et aux officiers et par des présents dignes de la magnificence royale. Esth., II, 18. — 8° Un cortège de noce est décrit à l'occasion d'une vengeance exercée par Jonathas, frère de Judas Machabée, contre les fils de Jambri, qui avaient tué traîtreusement son autre frère, Jean. Jonathas apprit que les fils de Jambri allaient célébrer une grande noce et amener de Médaba une fiancée, qui était la fille d'un des principaux chefs amorrhéens. Jonathas et ses hommes se cachèrent, au jour dit, dans un repli de la montagne. Tout d'un coup, on entendit grand bruit; c'étaient les deux cortèges qui se rencontraient. L'époux, ses amis et ses frères arrivaient au-devant de la fiancée avec des tambourins, des instruments de musique et des présents en grand nombre. C'est alors que Jonathas et ses hommes, sortant de leur embuscade, semèrent la mort dans le cortège et changèrent les noces en deuil. I Mach., IX, 36-41. — 9° Les noces du roi Alexandre Bala avec Cléopâtre, fille de Ptolémée Philométor, sont aussi mentionnées comme ayant été célébrées avec une grande magnificence, comme il convenait à la dignité des époux. I Mach., X, 58. — 10° On trouve dans la Sainte-Écriture quelques autres traits qui se rapportent à la célébration des noces. L'épouse se préparait à la cérémonie par un bain. Ruth, III, 3; Ezech., XXIII, 40. Elle répandait sur elle des parfums. Cant., III, 6. Un voile la recouvrait entièrement. Gen., XXIV, 65; XXXVIII, 14. Elle s'ornait de bijoux. Is., XLIX, 18; LXI, 10, et mettait la ceinture que l'époux seul devait délier. Jer., II, 32. Celui-ci portait une couronne. Is., LXI, 10. Les chants et le son des instruments se faisaient entendre pendant la noce. Jer., VII, 34; XVI, 9. Les fiancés se juraient fidélité. Ezech., XVI, 8; Mal., II, 14. La fête se continuait dans des festins, et le lendemain, si l'époux avait trouvé sa fiancée dans l'état où elle devait être, le mariage était définitif. Deut., XXII, 14-21.



448. — Mariage grec antique. D'après J. H. Huddilston, *Lessons from Greek Pottery*, New-York, 1902, fig. 8.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° A Cana, Notre-Seigneur lui-même assiste à des noces. Saint Jean, II, 1-10, ne mentionne que le repas, sanctifié par la présence du divin Maître et honoré par l'accomplissement de son premier miracle. — 2° Plusieurs autres détails, se rapportant à la célébration des noces, sont rappelés dans l'Évangile. Pendant la durée des fiançailles, mais surtout pendant les jours qui précédaient immédiatement les noces, les fiancés ne communiquaient entre eux que par l'intermédiaire d'un ami, qui était en même temps l'organisateur de la fête, et dont le rôle ne se terminait que quand l'épouse était dans la demeure de son époux. Saint Jean-Baptiste se donne comme remplissant ce rôle. Il est l'« ami de l'époux », il l'a fait connaître à la nation sainte, que le Sauveur vient épouser, et il se tient pour satisfait maintenant qu'il entend l'époux parler à son épouse. Joa., III, 29. Notre-Seigneur lui-même se présente comme époux. Ses Apôtres sont les « fils des noces », les « fils de l'époux », c'est-à-dire ceux qui font cortège à l'époux pendant les fêtes nuptiales. Ils sont de la fête; il ne convient donc pas qu'ils jeûnent et s'attristent. Matth., IX, 15; Marc., II, 19; Luc., V, 34. Le temps des noces est ici celui pendant lequel Notre-Seigneur demeure au milieu des hommes, pour contracter son union avec eux. Profitant d'une occasion qui lui est offerte, le Sauveur donne en passant un avis utile à ceux qui sont conviés à des festins de noces : c'est de ne pas s'attribuer à eux-mêmes les premières places, mais d'attendre qu'on leur assigne celle qui leur convient. Luc., XIV, 8-10. Ces repas de noces se faisaient la nuit. Il était fort tard quand les conviés rentraient chez eux. C'était parfois à la seconde veille, vers minuit, ou même à la

troisième, de minuit à trois heures du matin. Durant ce temps, le serviteur fidèle veillait à la maison afin d'accueillir son maître à sa rentrée. Luc., XII, 36-38. — 3° Deux paraboles fournissent des détails plus circonstanciés sur la célébration des noces. Un roi célèbre les noces de son fils, fait de grands préparatifs pour le festin et, à l'heure convenable, envoie ses serviteurs pour chercher les conviés. Ceux-ci refusant de venir, le roi, qui ne veut pas que ses préparatifs soient inutiles, fait remplir la salle du festin par des convives de rencontre. L'un de ces derniers n'a pas la robe nuptiale. Il est inexact de dire que cette robe était distribuée aux convives à l'entrée de la salle par les soins du maître de la maison. En pareil cas, le convive en question l'eût reçue aussi bien que les autres. L'usage de donner un vêtement aux invités n'existait pas chez les Hébreux. Les exemples cités, Gen., XLI, 42; XLV, 22; IV Reg., V, 5; Esth., II, 18; Dan., V, 7, sont des exemples se rapportant à des étrangers, et le cas de David, I Reg., XVIII, 4, n'est pas applicable ici. La robe nuptiale est donc tout vêtement suffisamment décent pour la circonstance. Comme le repas avait lieu la nuit, le convive indigne est jeté dehors, par conséquent dans « les ténèbres extérieures ». Matth., XXII, 2-13. — 4° La parabole des dix vierges donne d'autres détails. Il y a là dix vierges qui vont au-devant de l'époux et de l'épouse, ou mieux au-devant de l'époux seulement, d'après la grande majorité des manuscrits grecs. Elles acccompagnent l'épouse, avec des lampes à la main. Cinq d'entre elles, prévoyant une assez longue attente, ont seules pris avec elles une petite provision d'huile. L'époux tarde en effet et les vierges s'endorment. Au milieu de la nuit, le cortège de l'époux est annoncé; il faut aller au-devant de lui. Cinq des vierges garnissent leurs lampes, et les autres sont obligées d'aller courir, à pareille heure, pour acheter de l'huile. L'époux arrive enfin; tout le cortège entre dans la salle du festin, ordinairement dans la maison de l'époux, et la porte est fermée. Celles qui arrivent en retard ne sont pas reçues. Matth., XXV, 1-13. — 5° Ces coutumes sont restées en vigueur en Palestine. On y voit encore les cortèges nocturnes avec les flambeaux pour se rendre à la salle du festin; ils sont même considérés comme la partie constitutive de la cérémonie du mariage. Cf. G. Saintine, *Trois ans en Judée,* Paris, 1868, p. 103-114; Pierotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec l'ancienne,* Paris, 1865, p. 251-253; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. II, p. 19, 20. « Quant à la pompe extérieure, aux marches processionnelles qui accompagnent les épousailles, elles ont leur raison d'être; c'est le désir de rendre l'union publique et évidente, d'en faire un acte notoire que puissent attester de nombreux témoins. Cela remplace nos publications. Musulmans, juifs, chrétiens de toutes les sectes n'auraient garde d'y manquer, et nos Latins sont encore moins exagérés que les autres. Ainsi chez les Arméniens non unis la cérémonie doit durer trois jours pleins. Chez les Musulmans, on fait un véritable abus de la marche en cortège. Tout le mobilier, toute la corbeille de la mariée, sont portés en pompe, article par article, sur les pas d'un joueur de musette et d'une grosse caisse. » G. Saintine, *Trois ans en Judée,* p. 113. Ainsi étaient portés, à la noce de Médaba, des ὅπλα, c'est-à-dire des objets en grand nombre. I Mach., IX, 39. Cf. De Basterot, *Le Liban, la Galilée et Rome,* Paris 1869, p. 228; Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 268.

III. LES COUTUMES JUIVES. — 1° Aux usages consacrés par les textes de la Sainte Écriture, les Hébreux en avaient ajouté quelques autres dont plusieurs étaient probablement suivis du temps de Notre-Seigneur. Bien que le fiancé et la fiancée pussent se voir, chez le père de cette dernière, durant le temps des fiançailles, ils restaient enfermés chez eux pendant les jours qui précédaient immédiatement le mariage. Les amis du fiancé venaient alors le visiter et se réjouir avec lui. La veille de la cérémonie, les femmes menaient la fiancée au bain en grande pompe. Le même jour, les fiancés s'envoyaient mutuellement une ceinture de noces, à grains d'argent pour le jeune homme et à grains d'or pour la jeune fille. Les noces se célébraient le mercredi, c'est-à-dire la nuit du mardi au mercredi, quand la fiancée était vierge, et la nuit suivante, quant elle était veuve. Cf. *Ketuboth,* I, 1. Les noces ne se célébraient ni les jours de grandes fêtes, excepté celle des Phurim, ni les jours de fêtes moindres, ni pendant les trente-trois jours qui suivaient la Pâque, ni du 17 tammuz (juin-juillet) au 9 ab (juillet-août). On pouvait faire le festin nuptial l'après-midi du sabbat, mais la cérémonie des noces avait dû être terminée la veille, avant le commencement du sabbat. On mettait au front de la fiancée une couronne de myrte, cf. *Kethuboth,* II, 1, et les amis de l'époux tenaient en main des rameaux de palmier. Cf. *Kethuboth,* XVI, 17; *Schabbath,* 110 a; *Sota,* 49 *b.* La cérémonie s'accomplissait sur la place publique, en présence au moins de dix hommes. Durant le repas on se livrait à une grande joie. Les hommes les plus graves y prenaient part. Pour la modérer, on employait un moyen original, qui était de briser quelque vase précieux. Cf. *Berachoth,* 31, 1. Enfin, on conduisait la fiancée dans la chambre nuptiale, où un dais, Ps. XIX (XVIII), 5; Joel, II, 16, ou même une sorte de berceau de fleurs, appelé *hûppâh,* avait été préparé. Cf. *Kethuboth,* IV, 5. Ce dais fut aussi employé, mais sans doute à une époque postérieure, pour couvrir les fiancés sur la place publique, pendant que les assistants leur adressaient leurs vœux et que le rabbin unissait leurs mains. Les fêtes nuptiales duraient ordinairement sept jours; mais les jours de noces étaient portés à trente, quand on tenait à faire les choses en grand. Cf. *Joma,* I, 1; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 497-601. — 2° Plusieurs de ces usages se sont longtemps conservés dans la célébration des mariages chrétiens, spécialement les fiançailles, la bénédiction des époux pendant qu'on étend un voile au-dessus de leurs têtes, et leur couronnement à la sortie de l'église. Mais cette bénédiction n'était nullement une condition de validité; le mariage proprement dit restait indépendant du rite. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 413, 414.

IV. LES NOCES SPIRITUELLES. — Les rapports de Jésus-Christ avec son Église sont souvent décrits sous la figure de l'union conjugale. Voir CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 194. Saint Paul parle des noces du Fils de Dieu avec l'Église militante, sanctifiée par la parole divine, purifiée par le baptême, glorieuse sans tache ni ride, sainte et irréprochable. Eph., V, 25-27. Saint Jean parle des noces de l'Agneau avec l'Église triomphante, parée de byssus blanc et resplendissant, qui représente les bonnes œuvres des saints. Heureux ceux qui sont appelés à prendre part au festin de ces noces! Apoc., XIX, 7-9.

H. LESÊTRE.

NOD (hébreu : נוֹד; Samaritain : נד, *Nôd;* Septante : Ναίδ), contrée à l'est de l'Éden où Caïn s'enfuit après avoir tué son frère Abel. Gen., IV, 16. Caïn avait dit au ỳ. 14 qu'il serait *nâd,* « fugitif », et la terre où il s'est enfui est en conséquence appelée *Nod.* Elle est tout à fait inconnue. Bohlen y a vu l'Inde; M. Sayce, *Higher Criticism and the Monuments,* in-12, Londres, 1894, p. 146, le *Manda* des inscriptions cunéiformes; Knobel, *Die Genesis,* 2e édit., Leipzig, 1860, la Chine, etc. Saint Jérôme, dans sa traduction, n'a pas pris *nôd* pour un nom propre; il en a fait un adjectif et l'a rendu ainsi : « Caïn... *fugitif* habita dans une contrée située à l'est de l'Éden » ou paradis terrestre. *Nôd* a été également rendu comme un adjectif par la paraphrase

chaldaïque, par Symmaque et par Théodoret. Cf. Fr. von Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, 1895, p. 184.

NODAB (hébreu : *Nôdâb;* Septante : Ναδαβαῖοι), nom d'une tribu ismaélite qui fut chassée du pays qu'elle occupait par les tribus transjordaniques de Manassé oriental, de Gad et de Ruben, I Par., v, 19, lors d'une campagne contre les Agaréens et d'autres tribus de la même région. La date de cet événement est inconnue. Le texte sacré dit seulement que les Israélites habitèrent jusqu'à la captivité dans la contrée qu'ils avaient conquise. I Par., v, 22. La Vulgate n'a pas rendu exactement le sens de l'hébreu (et des Septante). Tandis que le texte original porte : « Ils firent la guerre aux Agaréens, à Jéthur, à Naphis et à Nodab, » la Vulgate traduit : « Ils combattirent contre les Agaréens; mais les Ituréens, Naphis et Nodab leur donnèrent du secours. » I Par., v, 19. Voir Agaréens, t. i, col. 263.

Les tribus avec lesquelles Nodab est nommé habitaient à l'est du pays de Galaad. Nodab n'est mentionné que dans ce seul passage de l'Écriture. Tout ce que l'on peut en dire avec certitude, c'est qu'il était dans le voisinage des Agaréens, des Ituréens et des Naphisiens. Voir Iturée, t. iii, col. 1039, et Naphis, col. 1474. Il est aujourd'hui impossible de déterminer quelle contrée elle habitait. Le Kamous, compilé au xv[e] siècle, mentionne comme existante une tribu arabe appelée Nodab. Voir Ch. Forster, *The historical Geography of Arabia*, 2 in-8°, Londres, 1844, t. i, p. 315. Un grand nombre de critiques préfèrent cependant aujourd'hui admettre que le nom de Nodab est altéré. L'auteur des *Quæst. hebr. in I Par.*, v, 19, *Patr. lat.*, t. xxiii, col. 1374, avait déjà émis l'opinion que Nodab est le même que Cedma, le dernier des fils d'Ismaël. Gen., xxv, 15. Elle s'appuie sur le fait que Nodab occupe dans l'énumération des Paralipomènes la place que tient Cedma dans la Genèse : « Jéthur et Céphis et Cedma, » Gen., xxv, 15 = « Jéthur, Naphis et Nodab, » I Par., xv, 19, et sur cet autre fait que Nodab, qui semble être une tribu ismaélite, ne paraît pas dans la liste généalogique d'Ismaël dans la Genèse. M. A. E. Suffrin, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. iii, p. 558, croit y reconnaître le nom altéré des Nabatéens. Voir Nabuthéens, col. 1444.

NODIN Jean, religieux de l'ordre de Saint-François, docteur de la Faculté de Paris, avait commencé un ouvrage : *Victoria Hebræorum adversus Ægyptios catholicorum triumphum contra hæreticos præsignans, hoc est commentaria in priora quindecim Exodi capita per locos communes ad utilitatem concionatorum* : il fut terminé par Didier Richard, religieux du même ordre, in-4°, Lyon, 1611. — Voir Wading, *Scriptores Minorum*, p. 216.

B. Heurtebize.

NOÉ (hébreu : *Nôaḥ;* Septante : Νῶε), fils de Lamech et petit-fils de Mathusalem. Il est compté parmi les dix patriarches antédiluviens, dont il clôt la série, quoiqu'il ait vécu encore trois siècles et demi après le déluge. Lorsque Lamech lui donna le nom de Noé, il dit, en jouant sur ce mot, qui signifie repos : « Celui-ci nous soulagera dans nos labeurs et les travaux de nos mains sur cette terre que Dieu a maudite. » Gen., v, 29. Que ces paroles expriment simplement un souhait de Lamech ou qu'il ait ainsi parlé par une inspiration prophétique, comme le pensent certains interprètes, elles se trouvent vérifiées par la place que le Seigneur fit à Noé dans le plan de la Rédemption. Gen., vi, 13, 22; ix, 1-17; Cf. Eccli., xlvi, 17-19. Voir Arche de Noé, t. i, fig. 246, col. 926.

I. Corruption universelle; le déluge décrété; construction de l'arche. — Au temps de Noé une corruption inouïe régnait sur la terre. La descendance de Caïn et celle de Seth s'étaient rapprochées; les Fils de Dieu (voir ce mot, t. ii, col. 2255), c'est-à-dire les enfants de Seth, s'étaient unis en mariage aux filles des Caïnites : dès lors les deux cités, celle du démon et celle de Dieu, se trouvèrent confondues, selon la pensée de saint Augustin, *De civit. Dei*, xv, 20, n. 1, t. xli, col. 462. Le fruit de ces unions fut une race d'hommes violents, impies, livrés aux plus brutales passions, et dont les désordres poussèrent enfin à bout la patience divine. Moïse nous dit que le Seigneur, irrité contre tant de crimes, se repentit d'avoir fait l'homme et se décida à l'exterminer, en le noyant dans un déluge universel, Gen., vi, 17, et non seulement l'homme, mais tous les animaux, qui peuplaient la terre et les airs. Gen., v, 2-7. Cependant, toujours miséricordieux, le Seigneur ne voulut pas perdre l'humanité sans retour en l'anéantissant tout entière; au milieu de la corruption générale, il avait distingué et choisi un homme, qu'il préserva par sa grâce du déluge de l'iniquité avant de le sauver du déluge des eaux. Bossuet, *Disc. sur l'histoire universelle*, Paris, 1828, t. xiv, 2[e] partie, c. i, p. 169. Celui qui devait être ainsi épargné et devenir en conséquence le germe d'un monde nouveau fut Noé « homme juste et parfait », dont la vertu était encore relevée par le contraste des vices de ses contemporains et qui marcha toujours « avec Dieu ». Gen., vi, 9. Cette dernière louange n'est donnée par l'Écriture qu'à un autre saint patriarche, Hénoch. Gen., v, 22. Le Seigneur fit connaître à Noé son dessein de châtier les coupables et lui ordonna de construire une arche dont il traça lui-même le plan et indiqua la matière et les dimensions; elle devait être, durant l'inondation, un lieu de refuge et de séjour pour lui, pour sa famille et pour les animaux qui seraient épargnés. Voir Arche de Noé, t. i, col. 923. Noé devait avoir à ce moment quatre cent quatre-vingts ans, si, comme on est en droit de le conclure du récit sacré, Dieu lui donna l'ordre de construire l'arche au moment même où, en décrétant le châtiment, il déclarait qu'il accordait aux coupables un répit de cent vingt ans avant l'exécution de la sentence. Or, Noé avait six cents ans « lorsque les eaux du déluge inondèrent la terre ». Gen., vii, 6. — Entre ces deux dates se place la naissance de ses trois fils Sem, Cham et Japhet; il avait cinq cents ans à la naissance de l'aîné, Sem. Gen., v, 31.

Cette communication divine fournit à Noé l'occasion de montrer cette foi louée par saint Paul, Heb., xi, 7, dans des termes qui rappellent l'éloge que l'Apôtre donne dans les versets suivants à celle d'Abraham. Plein de confiance « dans la révélation divine touchant des choses qu'il ne voyait pas encore », il se mit aussitôt à l'œuvre et commença de construire l'arche. Devenu par la volonté du Seigneur « le prédicateur de la justice », II Pet., ii, 5, il fit connaître aux hommes la sentence portée contre eux; mais ils restèrent « incrédules » à ses paroles aussi bien qu'insensibles à l'autre sorte de prédication muette qu'il leur adressait en préparant sous leurs yeux l'instrument du salut de sa famille. Ces hommes, esclaves de leurs passions, rendirent « vaine l'attente de la patience divine tout le temps que dura la construction de l'arche », I Pet., iii, 20 (grec); ils continuèrent « à boire, à manger », à se livrer à leurs affaires et à leurs plaisirs, Matth., xxiv, 38; Luc., xvii, 26, et la foi de Noé, si vive et si constante, ne servit qu'à « condamner un monde » pervers et obstiné dans son incrédulité. Heb., xi, 7. Ses exhortations et l'exemple de sa constance ne furent pas cependant complètement inutiles : lorsque le châtiment vint donner raison à ses prédictions, beaucoup d'entre les coupables se repentirent et obtinrent leur pardon. Saint Pierre nous dit que l'âme sainte du Sauveur alla visiter leurs âmes aux limbes le jour de sa passion. I Pet., iii, 20.

II. L'entrée dans l'arche. — Lorsque le terme fixé fut arrivé, Noé avait achevé son œuvre. Dieu lui ordonna alors d'entrer dans l'arche avec sa femme, ses trois fils et leurs femmes, en tout huit personnes, I Pet., III, 20, et d'y faire entrer aussi les animaux, conformément aux prescriptions qu'il lui avait déjà données. D'après les ℣. 1 et 4 de Gen., VII, Noé reçut l'ordre d'entrer dans l'arche sept jours avant le déluge, et selon les ℣. 10 et 11, il y entra le jour même ou les cataractes du ciel s'ouvrirent pour inonder la terre (fig. 449). Il y a là une contradiction apparente, mais il est aisé de concilier ces deux indications. Noé et sa famille entrèrent en effet dans l'arche une semaine avant le déluge, Gen., VII, 1 et 4, mais non pour s'y enfermer définitivement, ce qu'ils ne firent que sept jours plus tard, Gen., VII, 10, 13, lorsque le vaisseau eut reçu tous ses habitants. Dans l'intervalle, Noé et les siens durent continuer à s'occuper des derniers préparatifs, compléter peut-être les approvisionnements pour lui et pour les animaux, Gen., VI, 21, et recevoir ces animaux à mesure qu'ils arrivaient, les introduire dans l'arche et les installer à la place qui convenait à chacun.

Deux questions entre bien d'autres ont exercé ici la sagacité des anciens interprètes. Ils se sont demandé d'abord comment les animaux les plus féroces vinrent à Noé, sans aucun danger pour lui et sans lui causer la moindre crainte. L'Écriture Sainte ne nous apprend rien sur ce point et nous en sommes réduits à des conjectures. Il en est de même pour l'autre question : Comment tous les animaux, appelés des pays les plus lointains et les plus divers, sont-ils venus seulement selon un nombre déterminé et sont-ils arrivés en même temps et au même endroit? Les uns ont invoqué l'intervention des anges; les autres ont recouru à un instinct analogue à celui qui pousse certaines espèces à émigrer vers d'autres climats. Dom Calmet a fait à ce sujet une sage réflexion, qui doit s'appliquer à tous les récits de la Bible, car elle exprime une règle essentielle de l'exégèse catholique : « Chacun, dit-il, peut abonder dans son sens sur la manière dont ceci s'exécuta, pourvu que la certitude du fait n'en souffre pas. » *Commentaire littéral sur la Genèse*, VI, 20, Paris, 1707, p. 169.



449. — Noé dans l'arche, d'après la tradition chaldéenne. Antique cylindre babylonien. — D'après Jeremias, *Der alte Testament im Lichte des Alten Orients*, fig. 43.

III. Le déluge; la bénédiction de Dieu et son alliance avec Noé. — Lorsque tous les animaux furent réunis dans l'arche et au moment où les eaux du ciel allaient commençer de tomber, pour engloutir le monde condamné par la justice divine, le Seigneur donna à Noé une marque touchante de sa bonté. L'auteur sacré nous la fait connaître par ces simples paroles : « Et le Seigneur l'enferma par dehors » (hébreu : ferma derrière lui, ou pour lui). Gen., VII, 16. Par là, il voulait affermir sa foi et lui inspirer une absolue confiance et un entier abandon à Dieu. Enfermé dans ce vaisseau sans voiles, sans gouvernail, sans aucun moyen de se diriger, il ignorait sur quelles terres il aborderait pour y déposer les germes d'un monde nouveau conservé dans l'arche (fig. 450).

Le Seigneur, qui lui avait révélé si longtemps à l'avance l'époque du déluge, lui en laissait maintenant ignorer la durée. Aussi voyons-nous le patriarche chercher à savoir où en était l'inondation lorsque l'arrêt de l'arche sur les montagnes du pays de l'Ararat, dont les sommets étaient déjà émergés, lui fit comprendre que les eaux avaient dû baisser. Gen., VIII, 4, 5. Il fit sortir par une fenêtre d'abord un corbeau qui ne revint pas, puis une colombe qui, n'ayant pas trouvé d'endroit où se reposer, retourna vers lui. Huit jours après, la colombe, lâchée une seconde fois, rapporta dans son bec un petit rameau d'olivier avec ses feuilles vertes. Noé attendit encore sept jours pour tenter une nouvelle expérience et envoya une troisième fois la colombe, qui ne revint pas. Découvrant alors le toit de l'arche, il put s'assurer par lui-même que les eaux se retirant avaient laissé la terre à sec.

Cependant il ne débarqua pas encore; toujours soumis à l'action divine, il attendit que Celui qui l'avait enfermé dans l'arche vînt lui ordonner d'en sortir. Quand il reçut cet ordre, une année entière s'était écoulée depuis son embarquement. Il rendit la liberté à tous les animaux, ne retenant auprès de lui que ceux qu'il voulait offrir à Dieu et aussi sans doute ceux qui devaient rester à son service ou lui être de quelque utilité. Gen., VIII, 6-9.



450. — Noé ramant dans la barque, d'après la tradition chaldéenne. Antique cylindre babylonien. D'après Jeremias, *ibid.*, fig. 44, p. 125.

Dès que Noé eut mis les pieds sur la terre purifiée par les eaux du déluge, sa première pensée fut de reconnaître, par un sacrifice solennel, le souverain domaine du Seigneur qui venait de donner une preuve si éclatante de sa puissance et de sa justice contre les méchants en même temps qu'un témoignage si touchant de bonté et de miséricorde envers son serviteur fidèle. Il érigea donc un autel et y offrit en holocauste des victimes prises dans toutes les espèces d'animaux purs, oiseaux ou quadrupèdes, qui avaient été conservés dans l'arche. Gen., VIII, 20.

C'est la première fois que l'Écriture fait mention d'un autel, mais évidemment Noé n'a rien innové, et sous une forme ou sous une autre, les autels ont dû exister dès l'origine du monde, aussi bien que les sacrifices qui les supposent. Voir Autel, t. I, col. 1266. Cf. Gen., IV, 3-5. — On peut faire la même observation sur la distinction entre les animaux purs et impurs; la façon dont s'expriment Dieu lui-même et l'écrivain sacré indique bien qu'il s'agit d'une institution connue, et c'est pourquoi on en parle sans aucune explication. Gen., VII, 2; VIII, 20. Voir Animaux impurs, col. 613.

Le Seigneur agréa ce sacrifice; sa justice, qui venait de s'exercer avec une si terrible rigueur sur les pécheurs par le déluge, se trouva complètement satisfaite par cet hommage du juste Noé. Dieu voulut même mettre à l'avance une barrière à sa juste colère en se dépouillant, en quelque sorte, pour l'avenir, d'une partie de ses

droits contre l'homme coupable : il déclara que désormais, faisant une plus large part à la miséricorde, à cause de la faiblesse naturelle de l'homme, il ne maudirait plus la terre à cause de lui et ne bouleverserait plus, par une pareille catastrophe, le cours régulier des récoltes et des saisons. Gen., VIII, 21-22.

Il daigna sanctionner cette promesse en se liant par un pacte solennel avec Noé et ses fils, ainsi qu'avec les animaux sortis de l'arche et tous les autres répandus sur la face de la terre. Il décréta qu'il resterait de cette alliance nouvelle un signe perpétuel capable par sa nature et son universalité d'être reconnu de tous : ce fut l'arc-en-ciel. Chaque fois qu'il viendrait étendre sur les nuages du ciel son orbe aux brillantes couleurs, Dieu se souviendrait de son alliance et de ses promesses, c'est-à-dire que les hommes y verraient le symbole et le mémorial de la parole que Dieu leur avait donnée de ne plus les châtier en noyant la terre dans un nouveau déluge. Gen., IX, 8-17. Voir ARC-EN-CIEL, t. I, col. 910.

A cette promesse et à ce pacte, dont l'objet, pour ainsi dire tout négatif, était l'exemption d'une peine à encourir, Dieu joignit une triple bénédiction qui assurait à l'homme des avantages positifs. Ces trois bénédictions, comme les commentateurs le font observer, sont le renouvellement et la confirmation de celles qui avaient été données à Adam.

Au moment de ce second commencement du monde, Dieu renouvelle à l'homme les prérogatives dont il l'avait investi aux premiers jours de son existence sur la terre. La première de ces bénédictions est la fécondité de l'homme et la propagation de l'espèce humaine. Gen., IX, 1; cf. I, 28. Par la seconde, l'homme est maintenu dans son empire sur les animaux, tel du moins qu'il lui est resté après le péché. Gen., IX, 2; cf. I, 28. La troisième enfin lui confère le droit de se nourrir de ce qui a vie sur terre, plantes et animaux. Gen., IX, 3; cf. I, 29. Sur ce troisième point, voir CHAIR DES ANIMAUX, t. II, col. 489. Sur la défense de manger le sang, voir SANG.

Les Pères ont vu dans Noé une des principales figures de Jésus-Christ. Comme le Sauveur il a prêché d'abord la pénitence aux hommes; il a construit lui-même l'arche, comme Jésus-Christ a fondé son Église; il a sauvé ceux qui sont entrés avec lui, tandis que tous les autres périssaient, de même que Jésus-Christ propose aux hommes, comme moyen nécessaire de salut, d'entrer dans l'Église et d'y demeurer. A ces grandes lignes générales on peut ajouter un trait particulier fourni par deux passages de l'Écriture, dans lesquels Noé nous apparaît comme le type du Messie médiateur et intercesseur : « Au temps de la colère, dit l'Ecclésiastique, il fut fait réconciliation, et c'est pourquoi, lorsque arriva le déluge, un reste fut laissé sur la terre. » Eccli., XLIV, 17-18. Le mot grec ἀντάλλαγμα, traduit ici par « réconciliation », s'entend dans le Nouveau Testament du prix donné comme équivalent d'une âme. Cf. Matth., XVI, 26; Marc., VIII, 37. Il est encore permis de voir dans Noé une figure de Jésus médiateur par la puissance d'intercession que Ézéchiel lui attribue, bien que l'intercession que suppose le prophète soit représentée comme inefficace dans les circonstances où elle est censée se produire. Ezech., XIX, 16, 18, 20. — Sur la tradition chaldéenne du déluge et du Noé chaldéen, voir DÉLUGE, t. II, col. 1346.

IV. DERNIÈRE PÉRIODE DE LA VIE DE NOÉ. — Noé vécut encore trois cent cinquante ans après le déluge. Gen., IX, 28. Dieu lui accorda cette longue vie pour lui donner le temps d'accomplir jusqu'au bout sa mission de sauveur, en la continuant sous une forme nouvelle. Sur la terre dépeuplée par le déluge, l'humanité renaissante avait en lui son chef et son guide. De même qu'Adam, le premier père du genre humain, en avait été aussi l'instituteur, Noé devait être le père et l'instituteur de l'humanité renouvelée, avec cette différence toutefois qu'Adam avait eu tout à apprendre à ses enfants, tandis que Noé n'avait rien à enseigner aux siens. Sem, Cham et Japhet avaient eu sous leurs yeux, durant le siècle qui précéda le déluge, le spectacle de la brillante civilisation inaugurée par les fils de Lamech le Caïnite. Gen., IV, 21-22. La construction seule de l'arche, à laquelle ils avaient dû participer sous la direction de Noé, suppose des connaissances techniques très variées. Or, ces connaissances et d'autres qui caractérisent la civilisation antédiluvienne n'avaient pas péri dans le grand cataclysme. Noé et ses fils les avaient reçues comme un héritage à transmettre aux générations futures, sauf à en éliminer les éléments corrompus qu'elles renfermaient. « Avec le genre humain, dit Bsssuet, Noé conserva les arts, tant ceux qui servaient de fondement à la vie humaine et que les hommes savaient dès leur origine, que ceux qu'ils avaient inventés depuis. » *Discours sur l'histoire universelle,* 1re partie, 1re époque, Paris, 1828, t. XIV, p. 9.

Mais si Noé n'avait pas à instruire ses fils et ses petits-fils, il devait les diriger dans des voies nouvelles, toutes différentes de celles où l'humanité antédiluvienne s'était égarée. Les hommes, en s'appliquant à la culture des arts et des sciences, n'y avaient cherché qu'un moyen d'accroître leur bien-être et de multiplier leurs jouissances, et ce progrès matériel avait fait progresser en même temps la corruption des mœurs qui avait causé leur perte.

La mission de Noé, dont l'objet principal était de sauver des eaux les restes du genre humain, devait donc avoir pour complément de le préserver pour l'avenir du déluge de corruption où le vieux monde avait sombré. De cette direction nouvelle, l'Écriture ne nous dit qu'un mot, mais il est significatif : « Noé fut un homme adonné à l'agriculture et il se mit à cultiver la terre. » Gen., IX, 20. Il ramena ainsi les hommes aux occupations qui furent celles des premiers jours du monde. Ses enfants avaient été témoins des excès et des désordres de la civilisation corruptrice qui venait de disparaître; il leur inculqua les éléments d'une civilisation toute différente en s'adonnant à l'agriculture; par son exemple, et aussi sans doute par ses conseils, il les établit dans un genre de vie plus approprié à leurs vrais besoins et plus capable d'assurer leur bonheur, parce qu'il leur offrait beaucoup moins d'occasions de pécher et leur laissait plus de liberté pour élever leur pensée vers leur créateur.

Noé paraît avoir voulu s'appliquer à faire progresser l'agriculture en lui ouvrant une voie plus large par la culture de la vigne. « Il planta la vigne, » dit la Genèse, IX, 20. Ces paroles n'indiquent nullement que la vigne fût inconnue dans le pays habité par Noé avant le déluge et qu'elle se soit présentée à sa vue comme un objet tout à fait nouveau. La suite du texte ferait plutôt croire qu'on n'usait alors du raisin que comme des autres fruits destinés à la table, ainsi que cela se pratique encore en certains pays où la vigne n'est pas cultivée en grand. Le patriarche voulut en extraire le vin, et il se laissa surprendre par cette liqueur dont il ne soupçonnait pas les effets. Il en but sans défiance en trop grande quantité et s'enivra. Gen., IX, 21.

Cet accident fut l'occasion d'une scène imposante dont le récit termine l'histoire de Noé. Dans son ivresse le vieux patriarche s'était étendu nu sur le sol de sa tente. Cham le vit dans cet état et s'empressa de sortir pour aller en aviser ses frères. Sem et Japhet se conduisirent dans cette circonstance avec un respect admirable vis-à-vis de leur père. Lorsque celui-ci, ayant repris ses sens, apprit ce qui s'était passé, il maudit Cham dans la personne de son fils Chanaan, et il bénit Sem et Japhet, en prononçant dans un esprit prophétique les solennelles paroles que l'Écriture nous a con-

servées. Elles sont le testament du patriarche et l'histoire anticipée des trois grandes familles issues de Sem, de Cham et de Japhet : « Maudit soit Chanaan, dit-il; il sera l'esclave des esclaves de ses frères. » Et il dit aussi : « Béni soit le Seigneur Dieu de Sem; que Chanaan soit son esclave. Que Dieu dilate Japhet, qu'il habite dans les tentes de Sem et que Chanaan soit son esclave. » Gen., IX, 22-27. Voir CHAM, CHANAAN, t. II, col. 513, 532. « Et tous les jours accomplis (de Noé) furent de neuf cent cinquante ans, et il mourut. » Gen., XX, 29. E. PALIS.

NOÉMA (hébreu : *Na'amâh;* Septante : Νοεμά), fille de Lamech et de Sella, sœur de Tubalcaïn. Gen., IV, 22. Les commentateurs lui ont attribué l'invention de l'art de filer et de faire des étoffes. — D'après les rabbins, la femme de Noé s'appelait Noéma. Mais on lui donne aussi d'autres noms non moins imaginaires. Fabricius, *Apocrypha Veteris Testamentis*, t. I, p. 271. — Une des femmes du roi Salomon, la mère de Roboam, qui était de race ammonite, portait en hébreu le même nom que la fille de Lamech, *Nā'amâh*, Vulgate : *Naama*. III Reg., XIV, 21; II Par., XII, 13. Voir NAAMA 1, col. 1426.

NOÉMAN (hébreu : *Na'ămân;* Septante : Νοεμάν), fils de Béla et petit-fils de Benjamin. De lui sortit la famille des Noémanites. Num., XXVI, 40. Dans la Genèse, XLVI, 21, son nom est écrit dans la Vulgate Naaman. Voir NAAMAN 1, col. 1426.

NOÉMANITES (hébreu : *han-Na'ămî* [pour *Na'ămônî*]; Septante : ὁ Νοεμανί; Vulgate : *Noëmanitæ*), descendants de Noéman. Num., XXVI, 40.

NOÉMI (hébreu : *No'ŏmî;* Septante : Νωεμίν), femme d'Élimélech. — Le livre de Ruth raconte qu'à l'occasion d'une famine, Élimélech, d'Éphrata ou Bethléhem, Noémi, sa femme, et leurs deux fils se retirèrent dans le pays de Moab. Élimélech y mourut. Ses deux fils se marièrent avec des femmes moabites et moururent à leur tour, si bien que Noémi resta avec ses deux brus, Orpha et Ruth. Comme la famine avait cessé, Noémi se décida à retourner dans son pays. Elle dit adieu à ses deux brus et leur recommanda de retourner chez leurs mères afin de pouvoir se remarier. Orpha obéit, mais Ruth, malgré toutes les instances, ne voulut pas se séparer de sa belle-mère. Toutes deux revinrent donc à Bethléhem. Les femmes du pays disaient en la revoyant : « Est-ce là Noémi? » Pour elle, après avoir éprouvé tant de malheurs, elle répondait : « Ne m'appelez pas *no'ŏmî,* » c'est-à-dire « mon agrément » (Vulgate : *pulchram,* « belle »), « mais appelez-moi *mârâ'*, » c'est-à-dire « amertume » (Vulgate : *amaram,* « amère »), « car le Tout-Puissant m'a remplie d'amertume. » Ruth, I, 1-21. Noémi s'occupa de fixer le sort de Ruth. Celle-ci alla glaner dans le champ d'un homme riche, nommé Booz, et d'ailleurs parent d'Élimélech. Quand la moisson fut terminée, Noémi, se conformant à l'usage du temps et du pays, commanda à Ruth de se parer, de s'approcher du lieu où dormait Booz et de se coucher à ses pieds. Des explications s'ensuivirent naturellement. Ruth fit appel à la coutume du lévirat, qui donnait à Booz le droit de l'épouser. Un autre parent plus proche renonça à ce droit, et Booz épousa Ruth. Voir BOOZ, t. I, col. 1851; LÉVIRAT, t. IV, col. 213; RUTH. Quand celle-ci eut un fils, Obed, qui fut le grand-père de David, les femmes de Bethléhem félicitèrent Noémi. Cette dernière prit soin de l'enfant et se fit sa nourrice, ce qui signifie qu'elle veilla sur lui avec amour et dévouement comme sur son propre enfant. Ruth, II, 1-IV, 16. H. LESÈTRE.

NOGA, NOGÉ, hébreu : *Nôgah,* « splendeur; » Septante : Ναγαί; Ναγέθ, I Par., XIV, 6; *Alexandrinus :* Ναγέ; Vulgate : *Noge,* I Par., III, 7; *Noga,* I Par., XIV, 6), fils de David, né à Jérusalem, I Par., III, 7; XIV, 6. Son nom ne se trouve pas dans la liste parallèle. II Reg., V, 14-15.

NOHAA (hébreu : *Nôḥâh;* Septante : Νωά), le quatrième des fils de Benjamin. Voir la généalogie de Benjamin, t. I, col. 1589..

NOHESTA (hébreu : *Neḥušta',* « bronze » ou « serpent » (?); Septante : Νέσθα; Lucien : Νεεσθάν), fille d'Elnathan de Jérusalem, femme du roi Joakim et mère du roi Joachin. Elle fut emmenée captive à Babylone par Nabuchodonosor en 597 avant J.-C. IV Reg., XXIV, 8, 15. Voir ELNATHAN 1, t. II, col. 1701. D'après la vocalisation massorétique de Nohesta, il signifierait « bronze »; d'après les consonnes, נחש, *nâḥâš,* il peut signifier « serpent ». Saint Jérôme, *De nom. hebr.*, t. XXIII, col. 826, l'a dérivé de *neḥôšét,* « bronze, airain, » et il en a rendu la signification par *æs ejus.*

NOHESTAN (hébreu : *Neḥuštân,* « de bronze, d'airain; » Septante : Νεεσθάν; *Alexandrinus :* Νεσθάν), nom donné par le roi Ézéchias au serpent d'airain que Moïse avait fait élever dans le désert. Num., XXI, 8-9. D'après le texte massorétique de IV Reg., XVIII, 4, et d'après le texte ordinaire des Septante, ainsi que d'après la traduction de la Vulgate, c'est Ézéchias qui lui aurait donné le nom de Nohestan, mais d'après la leçon de Lucien, καὶ ἐκάλεσαν αὐτὸν Νεεσθάν, le sujet du verbe est indéfini, ce qui revient à dire que Nohestan était le nom populaire du serpent d'airain, et cela paraît plus vraisemblable. — Quoi qu'il en soit, ce nom peut faire aussi allusion à la forme du serpent, *nâḥâš,* autant qu'à la matière dont il avait été fabriqué. — Malgré son origine, Ézéchias fit briser le serpent d'airain, parce qu'il était devenu l'objet d'un culte idolâtrique et que les Juifs brûlaient de l'encens en son honneur. IV Reg., XVIII, 4. Voir SERPENT D'AIRAIN.

NOIR (hébreu : *ḥûm, šeḥor, šeḥarḥor,* « noirâtre, » *šeḥôr,* « noirceur; » Septante : περκνός, μέλας, μεμελανωμένος; Vulgate : *niger, nigrede*), ce qui est sans lumière, obscur, dépourvu de couleur, par opposition avec le blanc qui est la réunion de tous les rayons lumineux et de toutes les couleurs. Le noir peut résulter de l'absence totale de lumière, ou de la conformation superficielle d'un objet absorbant plus ou moins complètement tous les rayons lumineux. — Il y a des brebis qui ont la toison noire. Gen., XXX, 32, 35, 40. Dans leurs visions, Zacharie, VI, 2, 6, et saint Jean, Apoc., VI, 5, voient des chevaux noirs, sortant vers le septentrion, c'est-à-dire vers le côté du ciel où ne va pas le soleil. Les chèvres et les chameaux ont quelquefois un poil noir avec lequel on fabrique des étoffes pour faire des tentes, des sacs, etc. L'épouse du Cantique, I, 4, 6, brûlée par le soleil, a le teint noir comme les tentes de Cédar. Saint Jean, Apoc., VI, 12, voit le ciel devenir noir comme un sac de poil. L'homme a des poils noirs. Lev., XIII, 31, 37. L'épouse a les cheveux noirs comme le corbeau. Cant., V, 11. Le nom du corbeau, *'oréb,* de *'ârab,* « disparaître, » en parlant du soleil, assyrien : *érêbu,* marque en effet l'obscurité, le noir, comme quand le soleil est couché. L'homme est cependant incapable de rendre naturellement noir ou blanc un seul de ses cheveux. Matth., V, 36. Les idoles ont le visage noirci par la fumée. Bar., VI, 20. La souffrance et le chagrin rendent le visage noirâtre. Job, XXX, 30; Nah., II, 10. Après la prise de Jérusalem, les princes de la ville ont l'aspect plus sombre que la noiceur même. Lam., IV, 8. — Dans nos contrées occidentales, le noir est devenu la couleur du deuil. Chez les Hébreux, on se contentait de porter des vêtements sombres ou le cilice, ordinairement noirâtre.

Voir Cilice. Deuil, t. ii, col. 760, 1396. — Pour le surnom de Simon le Noir, voir Niger. H. Lesêtre.

NOIX. — 1° Fruit du noyer (hébreu : *'ĕgôz;* Septante : κάρυον; Vulgate : *nux*). Voir Noyer. — 2° La Vulgate traduit aussi par *nux,* « noix, » Exod., xxv, 33, 34; xxxvii, 19, 20, le mot hébreu *mesuqqâdim,* qui signifie « fait en forme d'amandes » et se dit de l'ornement en forme de calice du chandelier d'or (Septante : κρατῆρες ἐκτετυπωμένοι καρυΐσκους; Vulgate : *scyphi quasi in nucis modum*). Voir Amande, t. i, col. 437, et Chandelier d'or, t. ii, col. 544.

NOM (hébreu ; *šêm :* chaldéen : *šum ;* Septante : ὄνομα; Vulgate : *nomen*), mot qui sert à désigner une personne, un être ou un objet quelconque.

I. Noms divins. — 1° *Les noms de Dieu.* — Dieu, qui est désigné en hébreu par le nom général d'Elohim (voir t. ii, col. 1701), révéla à Moïse son nom particulier de Jéhovah ou Yahvéh. Exod., iii, 6-16 (voir t. iii, col. 1227). Il est appelé de différents autres noms, Adonaï (voir t. i, col. 223), El (voir t. ii, col. 1627) ; *saddai,* παντοκράτωρ, *omnipotens,* le Tout-Puissant, Gen., xvii, 1; Job, v, 17, etc.; *'elyôn,* ὕψιστος, *altissimus,* le Très-Haut, Gen., xiv, 18; Ps. vii, 18, etc. ; Dieu *ṣebâ'ôt,* δυνάμεων, *virtutum* ou *exercituum,* des armées, Ps. lxxx (lxxix), 15; Jer., v, 14, etc.; *qedôs Isrâ'êl,* ἅγιος 'Ισραήλ, *sanctus Israel,* le Saint d'Israël, Is., xlvii, 4; *go'ëlênû,* ῥῦσαι ἡμᾶς, *redemptor noster,* notre Rédempteur, Is., lxiii, 16; *'Êl hag-gâdôl hag-gibbôr,* Θεὸς ὁ μέγας ὁ ἰσχυρός, *fortissime, magne et potens,* Dieu grand et fort. Jer., xxxii, 18, etc. — Le Fils de Dieu incarné est appelé Emmanuel, Is., vii, 14 (voir Emmanuel, t. ii, col. 1732), Conseiller admirable, Dieu fort, Père éternel, Prince de la paix, Is., ix, 6; Jésus, Matth., i, 21; Luc., i, 31 (voir t. iii, col. 1423); Messie, Verbe, etc. Voir t. iii, col. 1424-1427.

2° *Le nom pris pour la personne.* — Chez les Hébreux, le nom, étant toujours significatif, s'identifiait en quelque sorte avec celui qu'il désignait et s'employait comme synonyme. Dans un assez grand nombre de passages, le nom de Dieu est pris pour la personne même de Dieu. « J'envoie mon ange devant toi,... mon nom est en lui. » Exod., xxiii, 21. Jéhovah choisit une tribu pour y faire habiter son nom. Deut., xii, 5, 11, 21 ; xvi, 2, 6, 11. Le Temple est une demeure bâtie à son nom. II Reg., vii, 13; III Reg., v, 5; viii, 18, 19. « Là sera mon nom, » dit le Seigneur en parlant de cette demeure. III Reg., viii, 29; ix, 3. « C'est dans Jérusalem que je placerai mon nom. » IV Reg., xxi, 4, 7; II Esd., i, 9. « Que le nom du Dieu de Jacob te protège. » Ps. xx (xix), 2. « Le nom de Jéhovah vient de loin. » Is., xxx, 27, etc. Les Hébreux, d'ailleurs dociles aux prescriptions formelles de la loi, Exod., xx, 7; xxiii, 13 ; Deut., v, 11, avaient pour le nom de Dieu le même respect que pour sa personne. Pour ne pas manquer de révérence envers le nom de Jéhovah, ils le remplaçaient par celui d'Adonaï dans toutes les lectures publiques ou privées, sauf dans la bénédiction solennelle que le prêtre donnait dans le Temple. Voir Adonaï, t. i, col. 223; *Sota,* 7; *Joma,* 6; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 280, 290; Schürer, *Geschichte des Judischen Volkes in Zeit. J.-C.,* Leipzig, t. ii, 1898, p. 297, 458. Les Samaritains professaient le même respect pour le nom sacré, et il est possible que le mot Asimah, dont on a fait le nom d'une idole d'Émath (voir t. i, col. 1097), ne représente autre chose que l'hébreu *haš-šêm,* « le nom, » c'est-à-dire Jéhovah lui-même, honoré d'ailleurs avec d'autres dieux par les habitants importés dans la Samarie. IV Reg., xvii, 30-33. Voir Samaritains. Les livres des rabbins emploient souvent le mot « nom » au lieu de dire « Dieu ». Cf. *Sanhedrin,* 56 a ; *Schebuot,* 36 a; Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1884, t. i, p. 408-410. Ils attribuaient à Dieu trois autres noms mystérieux, un de douze lettres, un de quarante-deux et un de soixante-douze. Cf. *Kidduschin,* 91 a; *Vayikra Rabba,* 23; *Debarim Rabba,* 1. Abenezra a composé un *Séfer haš-šêm,* « livre du nom, » sur le nom de Jéhovah. Voir t, i, col. 35.

3° *Perfections du nom de Dieu.* — Le nom de Dieu est saint, Ps. cxi (cx), 9, grand et terrible, Mal., i, 11, 14, incommunicable, c'est-à-dire ne pouvant convenir qu'à Dieu lui-même. Sap., xiv, 21. Le nom de Dieu est puissant. C'est au nom de Dieu, c'est-à-dire avec l'autorité et la puissance de Dieu, que parlent et agissent ceux que Dieu envoie aux autres hommes. Deut., xviii, 19; Jos., ix, 9; I Reg., xvii, 45; Eccli., xxxvi, 17; xli, 14; Matth., vii, 22; Luc., xxiv, 47. Notre-Seigneur lui-même ne vient et ne parle qu'au nom de son Père. Joa., v, 43; x, 25. Aussi, « béni celui qui vient au nom de Dieu. » Ps. cxviii (cxvii), 26; Matth., xxi, 9; xxiii, 39; Marc., xi, 10; Luc., xix, 38; Joa., xii, 13.

4° *Le nom de Jésus.* — Le nom du Sauveur, « Jéhovah sauve, » participe à la sainteté et à la puissance du nom de Jéhovah. Il est supérieur à tous les autres noms, Phil., ii, 9, 10; Hébr., i, 4, et, par excellence, le nom qui procure le salut. Act., iv, 12; Rom., x, 13. Ce nom est prêché et manifesté. Marc., vi, 14. Croire au nom de Jésus, c'est adhérer à sa doctrine. Joa., i, 12; ii, 23; iii, 18; I Joa., iii, 23; v, 13. Pour obtenir la grâce, les disciples de Jésus s'assemblent en son nom, Matth., xviii, 20, et en son nom s'adressent au Père. Joa., xiv, 13; xv, 16; xvi, 23-26. Au nom de Jésus, les Apôtres et les ministres de l'Église agissent et prêchent, Act., iii, 16; iv, 10, 17; v, 18; opèrent des miracles, Marc., ix, 37, 38; xvi, 17; Luc., ix, 49; x, 17; Act., iii, 6; iv, 30; xvi, 18; baptisent, Act., ii, 38; viii, 12, 16; x, 48; xix, 5; remettent les péchés, Act., x, 43; xxii, 16; I Cor., vi, 11; I Joa., ii, 12, et administrent l'extrême-onction. Jacob., v, 14. Il est nécessaire, méritoire et heureux de souffrir pour le nom de Jésus. Matth., xxiv, 9; Marc., xiii, 13; Luc., xxi, 17; Joa., xv, 21; Act., v, 41; ix, 16; I Pet., iv, 14.

5° *Devoirs envers le nom de Dieu.* — Il faut jurer par le nom de Dieu, Deut., vi, 13; Jos., ix, 19, et non par celui des faux dieux, Exod., xxiii, 13; Jos., xxiii, 7; ne pas prendre ce saint nom en vain, Exod., xx, 7; Deut., v, 11; ne pas le souiller, Lev., xviii, 21; xix, 12; xx, 2; xxi, 6; xxii, 32; xxiv, 16. Voir Blasphème, t. i, col. 1806. Notre-Seigneur ordonne de demander que ce nom soit sanctifié, c'est-à-dire honoré et traité saintement par tous ceux qui le profèrent et se disent les enfants du Père qui est dans les cieux. Matth., vi, 9; Luc., xi, 2. Le nom divin appelle le respect, Lev., xviii, 21; l'amour, Ps. v, 12; la louange, Exod., ix, 16; Ps. lxvi (lxv), 2; l'invocation, Gen., xiii, 4; xxi, 33; xxvi, 25; III Reg., xviii, 24; Judith, xvi, 2, etc.; la bénédiction, Tob., iii, 13, 23; Job, i, 21; Ps. lxxii (lxxi), 17; xcvi (xcv), 2; cxiii (cxii), 2; Eccli., xxxix, 41; Dan., ii, 20, etc. L'expression de ces divers sentiments revient continuellement dans les Psaumes; il est question du nom de Dieu jusqu'à cent cinq fois dans soixante-quatre Psaumes.

6° *Protection qu'assure le nom de Dieu.* — Dire que le nom du Seigneur est invoqué sur quelqu'un, Num., vi, 27; Deut., xxviii, 10; II Reg., vi, 2; II Par., vii, 14; Eccli., xxxvi, 14; Jer., xiv, 9; Bar., ii, 15; Dan., ix, 18; Am., ix, 12; Jacob., ii, 7, etc., c'est dire que ce quelqu'un appartient à Dieu par un titre spécial, qu'il a par conséquent droit d'en recevoir aide et protection, comme l'épouse, par exemple, appartient à l'époux et doit être protégée par lui. Is., iv, 1. Cette situation privilégiée a été autrefois celle du peuple d'Israël, et est maintenant celle du peuple chrétien. « Nous avons le nom d'enfants de Dieu et nous le sommes. » I Joa., iii, 1.

II. Noms des êtres créés. — 1° *Remarques parti-*

culières. — Il est dit qu'Adam, sur l'invitation de Dieu, donna des noms aux êtres animés qui l'entouraient dans le paradis terrestre. Gen., II, 19, 20. Il n'est pas nécessaire d'admettre que tous les animaux aient alors reçu un nom, ni que tous les noms donnés par Adam aient exprimé les qualités essentielles de l'animal. Les caractères saillants suffisaient amplement pour établir une distinction pratique entre ces différents êtres. Pour donner un nom à la première femme, Adam se contenta de marquer son origine, Gen., II, 23, ou sa maternité, Gen., III, 20, sans recourir aux qualités essentielles de sa compagne. Il lui suffit pareillement de constater dans chaque animal un trait distinctif quelconque et de s'en inspirer pour lui donner un nom. — En vertu de la loi du lévirat, le premier-né du second mariage portait le nom du frère défunt et continuait légalement sa lignée. Gen., XXXVIII, 9; Deut., XXV, 7; Ruth, IV, 5. Voir LÉVIRAT, col. 213. — Les noms des douze tribus d'Israël étaient gravés sur deux pierres d'onyx, attachées à l'éphod du grand-prêtre, pour rappeler que celui-ci invoquait le Seigneur au nom des douze tribus et qu'il appelait sur elles les bénédictions divines. Exod., XXVIII, 10, 29. — Se faire un nom, c'est accomplir des actions d'éclat afin de s'attirer l'attention, l'estime ou l'admiration des hommes. Gen., XI, 4; XII, 2; I Mach., V, 57. Un bon nom vaut mieux que la richesse et les autres avantages temporels. Prov., XXII, 1; Eccle., VII, 2.

2° *Identité du nom avec la personne ou la chose.* — Comme le nom de Dieu, le nom de l'homme est souvent pris pour la personne elle-même. Deut., II, 25; VII, 24; IX, 14; XXIX, 20; Jos., VII, 9; Prov., X, 7; Apoc., III, 4; XI, 13, etc. Dire que Dieu connaît quelqu'un par son nom, Exod., XXXIII, 12, 17, que Jésus connaît ses brebis par leur nom, Joa., X, 3, c'est indiquer la faveur et la protection particulières dont ces êtres sont l'objet. — Avoir son nom écrit au livre de vie, c'est être assuré du bonheur éternel. Phil., IV, 3; Apoc., III, 5; XIII, 8. — Dans les textes prophétiques, « être appelé » *niqrâ'*, signifie tout simplement « être », parce que le nom est toujours significatif, comme il a été déjà remarqué. Le Messie futur sera appelé, c'est-à-dire sera en réalité le Conseiller admirable, le Dieu fort, etc. Is., IX, 5. Le Dieu d'Israël est appelé Dieu de toute la terre. Is., LIV, 5. Jésus-Christ sera appelé, par conséquent sera Fils du Très-Haut, Luc., I, 32, Fils de Dieu, Luc., I, 35, Nazaréen, Matth., II, 23, fidèle, Apoc., XIX, 11, et Verbe de Dieu. Apoc., XIX, 13. Jean-Baptiste sera appelé et sera prophète du Très-Haut. Luc., I, 76. Le premier né est appelé saint, c'est-à-dire est consacré à Dieu. Luc., II, 23. Les pacifiques seront appelés, c'est-à-dire seront enfants de Dieu. Matth., V, 9. Suivant leur fidélité à la loi de Dieu, les disciples seront appelés et par conséquent seront petits ou grands dans le royaume des cieux. Matth., V, 19. De même, les restes d'Israël seront appelés saints, Is., IV, 3, et Israël lui-même sera appelé réparateur des brèches et restaurateur des chemins. Is., LVIII, 12. La maison de Dieu sera appelée, c'est-à-dire devra être et sera la maison de la prière. Is., LVI, 7; Matth., XXI, 3; Marc., XI, 17. Jérusalem sera appelée et sera « ville fidèle », Is., I, 26; non plus « délaissée », mais « mon plaisir en elle », Is., LXII, 4; « recherchée, ville non délaissée, » Is., LXII, 12; « ville de vérité, montagne sainte, » Zach., VIII, 3. Par contre, Babylone cessera d'être appelée et par conséquent d'être « souveraine des royaumes ». Is., XLVII, 5. On remarquera que cette locution ne se trouve guère que dans Isaïe, et dans la partie des Évangiles qui a une couleur plus spécialement hébraïque. La conception d'une relation très étroite entre le nom et l'être qu'il désigne se retrouve d'ailleurs chez tous les peuples sémitiques.

3° *Signification des noms.* — 1. Pour les Hébreux comme pour les autres peuples sémitiques, les noms propres avaient toujours un sens, qui servait à fixer un fait, un détail plus ou moins important, ou constituait une invocation religieuse ou une sorte de profession de foi. Quand des récits passaient d'un peuple à un autre, ce dernier avait soin de transposer les noms propres dans sa propre langue, afin de leur prêter un sens et d'en faire des éléments mnémotechniques. Il est certain, par exemple, que le premier homme et la première femme n'ont pas porté des noms hébreux, pas plus que leurs descendants nommés jusqu'à Abraham. Pourtant, les noms d'Adam, d'Ève, de Caïn, d'Abel, de Seth, de Jubal, de Noé, etc., ont une forme hébraïque et un sens dans la langue des Hébreux. C'était une nécessité. Des noms étrangers n'auraient pas été conservés par la tradition populaire.

2. Les auteurs sacrés, surtout dans les plus anciens temps, indiquent fréquemment la signification des noms. Quand ces noms désignent des personnes, le sens de ces noms a été inspiré par des circonstances très diverses, mais presque toujours sans rapport avec le caractère ou le rôle historique du personnage, puisque ces noms étaient donnés à la naissance. La Genèse explique ainsi les noms d'Ève, III, 20; de Caïn, IV, 1; de Seth, IV, 25; de Noé, V, 29; d'Abraham, XVII, 5; d'Isaac, XXI, 6; d'Ésaü et de Jacob, XXV, 25; des fils de Jacob, XXIX, 32, 33, 34, 35; XXX, 6, 8, 11, 13, 18, 20, 24, et de Joseph, XLI, 51, 52; de Pharès, XXXVIII, 29. Le nom de Moïse est également expliqué au commencement de l'Exode, II, 10. Noémi trouve que le nom de Mara « amertume », se justifierait mieux pour elle. Ruth, I, 20. Le nom de Samuel, I Reg., I, 20, est aussi expliqué. Ensuite, cet usage disparaît des livres historiques. Dans les prophètes, on trouve encore des noms propres dont le sens prophétique est spécialement noté. Is., VIII, 8; Ose., I, 4, 6, 9. Dans le Nouveau Testament, le nom de Jésus est expliqué par l'ange, Matth., I, 21, et le Sauveur explique lui-même le nom de Pierre, quand il le donne à son apôtre. Matth., XVI, 18. Presque tous les autres noms d'hommes et de femmes qui se rencontrent dans la Bible ont un sens en hébreu. Ce sens est indiqué dans les articles du *Dictionnaire,* quand il est connu; mais ils proviennent quelquefois de racines dont nous ignorons le sens. Sur le nom de MARIE, voir t. V, col. 774.

3. Les noms propres de lieux sont, au point de vue de l'histoire, plus importants encore que les noms d'hommes; car ils fixent pour toujours des traditions et tirent eux-mêmes leur signification d'un fait que l'on a trouvé digne de mémoire. Ces noms sont fréquemment expliqués par les auteurs sacrés. Il en est ainsi, par exemple, pour Babel, « confusion, » Gen., XI, 9; Segor, « petite, » Gen., XIX, 20, 22; Bersabée, « puits du serment, » Gen., XXI, 31; Éseq, « querelle, » et Rechoboth, « largeur, » noms de deux puits. Gen., XXVI, 20, 22; Bethel, « maison de Dieu, » Gen., XXVIII, 17, 19; XXXV, 7; Abel-Misraïm, « deuil de l'Égypte, » Gen., L, 11; Mara, « amertume, » Exod.. XV, 23; Massah et Meribah, « contestation, » Exod., XVII, 7; Thabéera, « incendie, » Num., XI, 3; Horma, « anathème, » Num., XXI, 3; Galgala, de *gâlal* « rouler, » Jos., V, 9; Achor, de *'âkar*, « troubler, » Jos., VII, 25, 26; Bokim, « les pleurs, » Jud., II, 5; Ramath Léchi, « hauteur de la mâchoire, » Jud., XV, 17; Ében-Ézer, « pierre du secours, » III Reg. VII, 12; *Séla'-Hammahleqôt,* « rocher de l'évasion, » I Reg., XXIII, 28; *Ḥelqat Haṣûrîm* « champ des tranchants, » II Reg., II, 16; Baal Pharasim, « mont des divisions, » II Reg., V, 20; Is., XXVIII, 21; Phéretz-Oza, « percussion d'Oza, » II Reg., VI, 8, etc. Dans le Nouveau Testament, on ne voit expliqués, à l'usage des étrangers, que Golgotha, « lieu du crâne, » Marc., XV, 22; Siloé, « envoyé, » Joa., IX, 7, et Haceldama, « champ du sang. » Matth., XXVII, 8; Act., I, 19.

4. Très souvent, les noms propres des Hébreux n'ont aucun rapport avec le personnage qu'ils désignent. Ainsi Agabus, Act., XI, 28, peut venir de *hâgâb*, « sauterelle, »

le nom de Rachel veut dire « brebis »; celui de Débora, « abeille ; » le nom du prophète Jonas vient de *yônâh*, « colombe, » et Barjona veut dire « fils de Jona » ou de « la colombe » ; Églon, roi de Moab, tire son nom de *'égel*, « veau ; » Oreb, prince madianite, tire le sien de *'orêb*, « corbeau, » et son compagnon Zeb, Jud., VII, 25, porte celui du loup, *ze'êb*. Aja, Gen., XXXVI, 24, emprunte son nom au vautour, *'ayyâh ;* Sual, I Par., VII, 36, au chacal, *šû'âl ;* Séphor, prince de Moab., Jos., XXIV, 10, à l'oiseau, *ṣippôr*, et Tabitha, Act., IX, 36, à la gazelle, *tebîtâ'* (en araméen). Thamar, qui est le nom de trois femmes de l'Ancien Testament, veut dire « palmier »; Élon est le nom du chêne, Gen., XLVI, 14, et Susanne celui du lis. Job, XLII, 13-14, donne à ses trois filles, les noms de Jémima, « colombe, » Qetsia, « parfum, casse, » et Kéren-Happouk, « boîte d'antimoine. » D'autres noms sont suggérés par des qualités ou des défauts corporels : Héled, « le gras, » II Reg., XXIII, 29; Laban, « le blanc, » Gen., XXIV, 29; Édom, « le roux, » Gen., XXV, 25; Suar, « le petit, » Num., I, 8; Gaddel, Geddel, « le grand, » I Esd., II, 47, 56; Aram, « le haut, » Gen., XXII, 21; Phessé, « le boiteux, » I Par., IV, 12; cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, XI, 5; Sépho, « le chauve, » Gen., XXXVI, 23; Amasaï, « le fort, » I Par., VI, 35, etc. Il y a des noms qui se rapportent au caractère moral : Nabal, « le fou, » I Reg., XXV, 3; Hachamoni, « le sage, » I, Par., XI, 11, Réu, « l'ami, » Gen., XI, 18, etc. D'autres rappellent des métiers : Somer, « gardien, » I Par., VII, 34; Berzellaï, « qui s'occupe du fer, » II Reg., XVII, 27; Obed, « serviteur, » Jud., IX, 26; Charmi, « vigneron. » Gen., XLVI, 9, etc. Comme chez tous les autres peuples anciens et modernes, beaucoup de noms hébreux ne sont donc que des noms communs, affectés à la désignation de tel ou tel homme.

5. On trouve aussi beaucoup de noms d'hommes dans la composition desquels entre le nom de Dieu. Eldad, « que Dieu aime, » Num., XI, 26; Eldaa, « que Dieu a appelé, » Gen., XXV, 4; Éliab, « dont Dieu est le père, » Num., I, 9; Élioda, « dont Dieu prend soin, » II Reg., V, 16; Éliézer, « dont Dieu est le secours, » Gen., XV, 2; Éliphaz, « dont Dieu est la force. » Job, II, 11, etc. D'autres fois, le mot *El* est à la fin du nom : Daniel, « Dieu est mon juge ; » Ézéchiel, « que Dieu fortifie ; » Israël, « le fort de Dieu, » etc. Le nom de Jéhovah entre également dans la formation de beaucoup de noms : Josabad, « que Jéhovah a donné, » I Par., XXVI, 4; Joiada, « dont Jéhovah prendra soin, » IV Reg., XI, 4; Joakim, « que Jéhovah établira, » IV Reg., XXIV, 8; Joarib, « que Jéhovah défende. » I Par., IX, 10, etc. Il est parfois placé à la fin du nom : Ézéchias, « que Jéhovah fortifie, » II Reg., XVIII, 1; Ananie, « que Jéhovah ait pitié, » I Par., IX, 30; Azarias, « que Jéhovah aide. » III Reg., IV, 2, etc. On voit que le nom de Jéhovah entre dans la composition des noms propres sous une forme syncopée; quelquefois il n'est pas même exprimé, mais sous-entendu.

6. Les noms des divinités étrangères servent à former les noms de plusieurs personnages mentionnés dans la Bible. — 1. *Noms égyptiens :* Putiphar, « consacré à Phra, » *pa-Ra*, nom du soleil, Gen., XXXIX, 1; Aseneth, « demeure de Neith, » ou « qui est à Neith », Gen., XL, 45, etc. — 2. *Noms phéniciens :* Balanan, « Baal fait grâce » (voir t. I, col. 1400); Esbaal, « homme de Baal » (voir ISBOSETH, t. III, col. 986); Jérobaal, « qui lutte contre Baal » (voir t. III, col. 1300); Méribbaal, « que Baal se défende » (voir col. 996), etc. Le premier de ces noms est porté par un roi d'Édom et par un officier de David, probablement chananéen; le second est remplacé par un autre plus usuel; les deux autres indiquent l'hostilité contre Baal. Ces noms ne prouvent donc rien en faveur de l'influence du culte de Baal parmi les Israélites, pas plus d'ailleurs que les noms de lieux de composition analogue et qui sont antérieurs à la conquête de Chanaan par les Hébreux. Voir BAAL, t. I, col. 1315, — 3. *Noms assyriens :* Assurbanipal, « le dieu Assur a donné un fils » (voir t. I, col. 1144); Baltassar, « que le dieu Bel protège le roi » (voir t. I, col. 1420); Nabuchodonosor, « que le dieu Nabo protège la couronne » (voir col. 1437); Sennachérib, « le dieu Sin a multiplié les frères, » etc. — 4. *Noms grecs :* Apollos, dérivé du nom d'Apollon (voir t. I, col. 774); Épaphrodite, d'Aphrodite (voir t. II, col. 1820); Hermès, fils de Zeus ou Jupiter, Rom., XVI, 14; Nymphas, de νυμφή, « épouse, » Col., IV, 15; Olympas, don de l'Olympe, Rom., XVI, 15; Phœbé, fille d'Ouranos, personnification du ciel, Rom., XVI, 1; Nérée, fils de Poseidon, dieu de la mer, Rom., XVI, 15; Diotréphès, « nourrisson de Zeus » ou Jupiter, III Joa., 9; Démétrius, de Dèmèter, déesse des biens de la terre, III Joa., 12; Linus, fils d'Apollon. II Tim., IV, 21, etc.

7. On a cherché à tirer de la signification des noms propres des conclusions relatives aux croyances de ceux qui les portaient. Ces conclusions sont légitimes en ce qui concerne les noms hébreux, égyptiens, assyriens, à condition de ne les étendre qu'à ceux de ces noms qui par leur caractère ou leur généralité sont vraiment aptes à exprimer les sentiments d'un peuple. Chez les Israélites, en particulier, certains noms sont très expressifs au point de vue de la foi, de la confiance et de la reconnaissance envers Dieu. Tels sont, outre ceux qui ont été cités plus haut, les noms suivants, dans lesquels entrent comme composants les deux noms habituels de Dieu, *'Êl* et *Yâh*, contraction de Jéhovah : Abdias, « serviteur de Jéhovah ; » Adonias, « Jéhovah est mon seigneur; » Béséléel, « à l'ombre de Dieu; » Élie, « Jéhovah est mon Dieu ; » Éliézer, « mon Dieu est secours; » Élimélech, « Dieu est roi ; » Élisée, « Dieu est mon salut; » Elnathan et Nathanael, « que Dieu donne; » Ézéchiel, « que Dieu rend fort; » Ezriel, « Dieu est mon secours; » Gamaliel, « Dieu récompense; » Hananias, « Jéhovah fait grâce; » Isaïe, « Jéhovah est sauveur; » Ismaël, « Dieu exauce; » Joel, « Jéhovah est Dieu ; » Jéraméel, « Dieu est miséricorde ; » Jésus et Josué, « Jéhovah est salut; » Johanan et Jean, « Jéhovah est grâce; » Jonathan et Nathanias, « Jéhovah a donné »; Josaphat, « Dieu juge; » Josias, « Dieu guérit; » Lamuel, « à Dieu; » Melchias, « Jéhovah est mon roi; » Michas, « qui comme Jéhovah ; » Samuel, « que Dieu écoute; » Zacharie, « dont Jéhovah se souvient, » etc. — Les noms théophores de femmes sont plus rares : Athalie, « Jéhovah est ma force; » Elisabeth, « dont Dieu est le serment, » qui jure par Dieu ; Josabeth, « dont Jéhovah est le serment; » Jahel, « Jéhovah est Dieu, » etc. — Il est clair que, dans la suite des temps, beaucoup de ces noms ont été attribués par habitude et sans qu'on fît grande attention à leur signification, comme il arrive parmi nous pour les noms d'Emmanuel, de Théodore, de Théophile, etc. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'origine, c'est une pensée religieuse qui les a incontestablement inspirés. — Voir sur les noms propres théophores : Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 73, 76, 89, 102, 111 ; Eb. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, Harlem, 1876; M. Grundwald, *Die Eigennamen des Alten Testamentes in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens*, Breslau, 1895 ; E. Renan, *Sur les noms théophores dans les langues sémitiques*, dans la *Revue des études juives*, 1882, p. 161-177; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 459. — Sur les noms chrétiens empruntés aux croyances païennes, aux nombres, aux animaux, aux fleurs, aux localités, à l'histoire, aux croyances chrétiennes, etc., voir Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 504-516.

8. Les noms de lieux ont fréquemment, comme élément composant, un mot indiquant une particularité

naturelle ou artificielle : Aïn ou En, « source, » d'où Endor, Engaddi, Engallim, Engannim, Enhasor, etc. ; Be'er, « puits, » d'où Bersabée, etc. ; Beth, « maison, » qui fournit une foule de composés, Béthanie, Bethléhem, etc., voir t. I, col. 1647-1764 ; Caphar, « village, » d'où Capharnaüm, etc. ; Géba, « colline, » d'où Gabaa, Gabaat, Gabaon, etc. ; Kir, « mur, » d'où Kir Haraseth, Kir Moab, etc. ; Rama, « hauteur, » d'où Rama, Ramath, Ramatha, etc.

9. D'autres noms propres sont composés de deux noms communs, comme Abimélech, « père roi ; » Abraham, père de multitude ; Benjamin, « fils de la droite ; » Melchisédech, « roi de justice, » etc.

10. A l'époque évangélique, les noms hébreux sont naturellement nombreux en Palestine ; mais les éléments étrangers s'introduisent de plus en plus. L'araméen fournit Thomas, « jumeau ; » Caïphe, « pierre » ou « dépression » ; Saphire, « belle ; » Marthe, « dame ; » Céphas, « pierre ; » Boanergès, « fils du tonnerre ; » Tabitha, « biche, » et tous les noms dans lesquels entre comme préfixe le substantif *bar*, correspondant à l'hébreu *ben*, « fils : » Barabbas, « fils du père ; » Barthélemi, « fils de Tholmaï ; » Barnabé, « fils de consolation ; » Bartimée, « fils de Timée, » etc. A l'araméen appartienent aussi les noms de lieux, Bethesda, Gabbatha, Golgotha, Haceldama.

11. Avec les Séleucides, la mode des noms grecs s'était introduite en Palestine. On avait vu des grands-prêtres changer leur nom hébreu pour un nom grec, Jésus ou Josué pour Jason, Onias pour Ménélas, Joachim pour Alcime. Les noms d'Aristobule, d'Alexandre, d'Antigone, apparaissent dans la lignée des princes asmonéens. Voir t. III, col. 306. Les noms grecs portés par des Israélites sont assez rares dans l'Évangile : Nicodème, André, Philippe. Saint Thomas a un second nom grec : Didyme, « jumeau, » équivalent de son nom hébreu. Les Juifs hellénistes portent souvent des noms grecs comme les sept premiers diacres. Voir t. III, col. 583. On trouve aussi Αἰνέας, Énée, Act., IX, 33 ; Ῥόδη, de ῥόδον, « rose, » Rhodè, Act., XII, 13 ; Σαπφειρη, « de saphir, » Saphire, Act., V, 1, etc. Beaucoup d'autres noms grecs se lisent dans le Nouveau-Testament, mais appartiennent à des chrétiens de la gentilité : Ἀρίσταρχος, « maître souverain, » Aristarque, Col., IV, 10 ; Ἄρχίππος, « maître des chevaux, » Archippe, Col., IV, 17 ; Ἀσύγκριτος, « incomparable, » Asyncrite, Rom., XVI, 14 ; Ἐραστός, « aimable, » Éraste, Rom., XVI, 23 ; Εὔβουλος, « de bon conseil, » Eubule, II Tim., IV, 21 ; Εὐωδία, « bonne odeur, » Évodie, Phil., IV, 2 ; Καρπός, « fruit, » Carpus, II Tim., IV, 13 ; Ὀνησιμος, « profitable, » Onésime, Col., IV, 9 ; Ὀνησίφορος, « portant profit, » Onésiphore, II Tim., I, 16 ; Περσίς, « de Perse, » Persis, Rom., XVI, 12 ; Στάχυς, « épi, » Stachys, Rom., XVI, 9, Τιμόθεος, « qui honore Dieu, » Timothée, Rom., XVI, 21 ; Τρόφιμος, « nourricier, » Trophime, II Tim., IV, 20 ; Τυχικός, « fortuné, » Tychique, Eph., VI, 21 ; Φιλημων, « aimant, » Philémon, Philem., 1 ; Χλόη, « verdure, » Chloé. I Cor., I, 11, etc.

12. Les noms latins sont plus rares en Palestine. Tels sont Marc, « le mâle ; » Justus, « le juste, » Act., XVIII, 7 ; Niger, « le noir, » Act., XIII, 1 ; Paul, « le petit, » nom substitué à celui de Saul, « le demandé. » Parmi les chrétiens de la gentilité se rencontrent les noms suivants : Ampliatus, « illustre, » Rom., XVI, 8 ; Aquila, « aigle, » Act., XVIII, 2 ; Clemens, « clément, » Phil., IV, 3 ; Crescens, « qui grandit, » II Tim., IV, 10 ; Crispus, « crêpu, » I Cor., I, 14 ; Fortunatus, « favorisé, » I Cor., XVI, 15 ; Prisca et Priscilla, « l'ancienne, » Rom., XVI, 3 ; I Cor., XVI, 19 ; Pudens, « modeste, » II Tim., IV, 21 ; Secundus, Tertius et Quartus, « le second, » « le troisième » et « le quatrième » dans la famille, Act., XX, 4 ; Rom., XVI, 22, 23 ; Rufus, « le roux, » Rom., XVI, 13 ; Sylvanus, « de la forêt, » II Cor., I, 19 ; Urbanus, « de la ville, » Rom., XVI, 9, etc. On voit que ces noms grecs et latins ressemblent, dans leur genre, à ceux qui sont en usage chez tous les peuples anciens et modernes. Beaucoup d'autres n'ont pas de signification précise, sans doute par suite de leur déformation.

4° *Imposition des noms.* — 1. Certains noms sont imposés sur l'ordre même de Dieu : Ismaël, Gen., XVI, 11 ; Abraham, XVII, 5 ; Isaac, Gen., XVII, 19 ; Israël, Gen., XXXV, 10 ; Jean, Luc., I, 13 ; Jésus, Matth., I, 21 ; Luc., I, 31 ; Pierre, Marc., III, 16 ; Boanergès, Marc., III, 17. — 2. Ce sont ordinairement les parents qui donnent le nom à l'enfant. La mère remplit préférablement cet office. Ainsi procèdent Ève, Gen., IV, 1, 25 ; les femmes de Jacob, Gen., XXIX, 32-XXX, 24 ; Rachel, Gen., XXXV, 18 ; la mère de Samson, Jud., XIII, 24 ; Anne, mère de Samuel, I Reg., I, 20 ; la belle-fille d'Héli, I Reg., IV, 21 ; Élisabeth, Luc., I, 60. Le père intervient aussi. Abraham donne le nom à Isaac, Gen., XXI, 3 ; Jacob appelle son dernier fils Benjamin, Gen., XXXV, 18 ; David nomme son fils Salomon, II Reg., XII, 24, et Zacharie veut, comme Élisabeth, qu'on appelle son fils Jean. Luc., I, 63. Il est à remarquer que saint Joseph est chargé, conjointement avec Marie, de donner le nom de Jésus au divin Enfant. Matth., I, 21 ; Luc., I, 31. Parfois l'entourage de la famille prend l'initiative du nom à attribuer. Les voisines de Noémi donnent le nom d'Obed au fils de Ruth et de Booz. Ruth, IV, 17. Les voisins et les parents d'Élisabeth voudraient que son fils s'appelât Zacharie. Luc., I, 59. — 2. Primitivement, le choix du nom était inspiré par une circonstance quelconque de la naissance. Lorsque, par la suite, le nombre des noms propres fut devenu considérable, on reprit des noms déjà portés, soit par le père même de l'enfant, Tob., I, 9 ; Luc., I, 59 ; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 3, soit du moins par quelqu'un de sa parenté. Luc., I, 61. Les mêmes noms propres étant ainsi attribués à beaucoup de personnes, on distinguait celles-ci entre elles par des additions faites à leur nom. Quelquefois, le nom du lieu de naissance est ajouté au nom de la personne : Jason de Cyrène, II Mach., II, 24 ; Marie-Madeleine ou de Magdala, Judas Iscariote ou de Kérioth, Joseph d'Arimathie, etc. D'autres fois, à la manière arabe, on indique la filiation : Joram, fils d'Achab, et Joram, fils de Josaphat, IV Reg., VIII, 16 ; Joas, fils de Joachaz, et Joas, fils d'Ochozias, IV Reg., XIV, 8, 3 ; Jéroboam, fils de Nabat, II Par., IX, 9, et Jéroboam, fils de Joachaz, IV Reg., XIV, 23 ; Zacharie, fils de Barachie, Matth., XXIII, 25 ; Jean, fils de Zacharie, Luc., III, 2 ; Simon de Jean, Joa., XXI, 15 ; Joseph Barsabas, Act., I, 23, etc. Jacques le Majeur et Jean sont fréquemment appelés « fils de Zébédée », Matth., XXVI, 37 ; Marc., X, 35, etc., pour les distinguer de Jacques le Mineur et de Jean-Baptiste. Jacques le Mineur est appelé Jacques d'Alphée. Luc., VI, 15. D'autres degrés de parenté servent aussi à établir l'identité des personnages. Jude de Jacques est Jude frère de Jacques. Luc., VI, 16. Marie de Cléophas, Joa., XIX, 25, est la femme de Cléophas ; elle est également appelée Marie, mère de Jacques et de Joseph, Matth., XXVII, 56, Marie de Joseph, Marc., XV, 47, et Marie de Jacques. Marc., XVI, 1. Jeanne est désignée comme femme de Chusa. Luc., VIII, 3. Marie est appelée mère de Jésus, pour la distinguer des autres Maries. Act., I, 14. Jacques, Joseph, Simon et Jude sont nommés frères, c'est-à-dire cousins de Jésus. Matth., XIII, 55. Simon de Cyrène, déjà suffisamment distingué par ce double nom, est présenté comme père d'Alexandre et de Rufus, afin que les lecteurs de l'Évangile le reconnaissent mieux. Marc., XV, 21. D'autres particularités caractérisent certains noms : Jean-Baptiste ou le baptiseur ; Matthieu le publicain, Matth., X, 3 ; Simon le cananéen ou le zélote, Matth., X, 4 ; Marc., III, 18 ; Luc., VI, 15 ; Marie-Madeleine, de qui sept démons étaient sortis, Luc., VIII, 2 ; Simon le lépreux, Matth., XXVI, 6 ; Marc., XIV, 3, etc. Quelquefois

deux noms indiquent le même personnage : Joseph Barsabas le juste, Act., I, 23; Jean Marc, Act., XII, 25, etc. Matthieu et Lévi désignent le même apôtre. Matth., IX, 9, Marc., II, 14. — Dans les premiers temps, le nom était imposé à l'enfant au moment de sa naissance. Quand Dieu prescrivit la circoncision, ce fut seulement à l'occasion de cet acte que le nom fut donné, parce que c'était par la circoncision que l'enfant naissait à la vie sociale et religieuse et prenait rang dans le peuple de Dieu. Luc., I, 59; II, 21.

5° *Changement des noms.* — 1. Pour différentes raisons, les noms primitifs sont quelquefois changés. Dieu change le nom d'Abram, « père élevé, » en Abraham, « père de multitude, » Gen., XVII, 5, pour mieux indiquer la vocation du patriarche. Il change de même celui de Saraï en Sara, princesse. Gen., XVII, 15. Jacob reçoit de l'ange le nom d'Israël, Gen., XXXV, 10, qui deviendra le nom patronymique de la nation future. Rachel appelle son second fils Benoni, « fils de ma douleur; » Jacob substitue à ce nom celui de Benjamin, « fils de la droite. » Gen., XXXV, 18. Le pharaon donne à Joseph le nom égyptien de Tsaphnath-Panéach, « pourvoyeur de la vie, » Gen., XLI, 45, pour marquer la fonction dévolue au jeune Hébreu. Plus tard, à la cour de Babylone, on change de même les noms des compagnons de Daniel, Ananias, Misaël et Azarias, en ceux de Sidrac, Misach et Abdénago, Dan., I, 7, puis celui de Daniel en Baltassar. Dan., V, 12. Moïse attribue le nom de Josué à Osée, fils de Nun. Num., XIII, 17. A Salomon, ainsi nommé par son père, le prophète Nathan assigne, de la part de Dieu, le nom de Jédidiah, « bien-aimé de Jéhovah. » III Reg., XII, 25. Le premier nom prévalut à l'usage. Néchao, en plaçant Eliacim, fils de Josias, sur le trône de Jérusalem, change son nom en Joakim. IV Reg., XXIII, 34. Voir t. III, col. 1552. Pour des motifs peu honorables, les grands-prêtres Josué, Onias et Joachim abandonnent leurs noms hébreux et prennent les noms grecs : Jason, Ménélas et Alcime. Voir t. III, col. 306. — 2. Notre-Seigneur change le nom de Simon en celui de Céphas, « pierre, » qui indique le rôle assigné à l'apôtre. Joa., I, 42. Les fils de Zébédée, Jacques et Jean, reçoivent le surnom de Boanergès, « fils du tonnerre. » Marc., III, 17. Mais ce nom est plutôt un qualificatif qu'une appellation usuelle. Joseph, lévite de Chypre, est appelé par les apôtres Barnabé, « fils de consolation, » Act., IV, 36, et n'est plus connu ensuite que sous ce nom. Lors de la conversion du proconsul Sergius Paulus, Saul abandonne son nom hébreu pour le nom latin de Paul, Act., XIII, 9, qui facilitera ses rapports avec les Gentils. — Voir Leusden, *Onomasticum sacrum*, Leyde, 1664; Hiller, *Onomatiscum sacrum*, Tubingue, 1706 ; Simonis, *Onomasticum V. T.*, Halle, 1741 ; *N. T.*, 1762 ; B. Michaelis, *Observat. phil. de nomin. propriis Ebreor.*, Hale, 1729 ; *Nomina quædam propria V. et N. T.*, 1754.

H. LESÈTRE.

NOMBRE (hébreu : *mispâr;* une fois *kâsas,* Exod., XII, 4; chaldéen : *minyân,* I Esd., VI, 17; Septante : ἀριθμός; Vulgate : *numerus*), expression de la quotité, ayant pour base l'unité, ses multiples et ses fractions. Les différents termes hébreux qui se rapportent aux opérations faites sur les nombres sont : *sâfar,* ἀριθμεῖν, *numerare,* « compter; » *mânâh,* en chaldéen : *menâh,* ἀριθμεῖν, *numerare,* « dénombrer; » *sefôrâh,* ἐπαγγελία, *promissio,* le « livre de comptes »; *sefâr,* ἀριθμός, *dinumeratio,* le « dénombrement »; *pequdâh,* ἐπίσκεψις, *computati sunt,* la « recension », le « dénombrement »; dans saint Luc, XIV, 28, ψηφίζειν, « compter avec des cailloux, » calculer, *computare.* Cf. Act., XIX, 19.

I. LA SCIENCE DES NOMBRES CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Les anciens Orientaux n'ont pas été de grands calculateurs. La science pratique des quatre opérations élémentaires, addition, soustraction, multiplication, division, suffisait à leurs besoins, et ils s'en tinrent là. Les Égyptiens se servaient presque exclusivement du système décimal, qui prend pour base de calcul les cinq doigts de la main. Ce système, auquel s'arrêtèrent les ancêtres de la race aryenne, fut adopté, avec les noms de nombre sanscrits, par les Grecs et les Latins. Cf. Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée,* trad. G. Perrot, Paris, 1874, p. 64-67. Chez les Chaldéens, le système décimal se combinait avec le système duodécimal, dont l'idée semble avoir été suggérée par les douze mois de l'année. Il nous en est resté la division du cercle en 360 degrés. On comptait par dizaines, centaines, mille, etc., mais aussi par multiples ou subdivisions de 60. Ainsi, toute unité pouvait se subdiviser en soixante fractions égales, et chacune de ces fractions en soixante autres. Pour les grandes quantités en nombre, en longueur, en superficie, en contenance, en poids, etc., le multiple 60 était beaucoup plus usité que le multiple 100. Ainsi 60 unités faisaient un sosse. 60 sosses faisaient un nère, 60 nères faisaient un sare, et ces multiples s'appliquaient aux quantités de toute nature. Le nombre 60 est le produit du 5 décimal et du 12 duodécimal. La combinaison des deux systèmes permettait de diviser à la fois par 10 et par 12 les grandes quantités, ce qui rendait plus facile la tâche de ceux qui avaient à calculer. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 772, 773.

2° Les Hébreux ont gardé sur ce point, comme sur tant d'autres, la tradition des Chaldéens, leurs ancêtres. Quand Abraham demande au Seigneur d'épargner Sodome si la ville renferme 50 justes, il réduit peu à peu ce nombre, suivant le système décimal, à 45, à 40, à 30, à 20 et à 10. Gen., XVIII, 26-32. Au désert, le Seigneur promet à Moïse que le peuple pourra manger de la viande non pas un jour, ni 2, ni 5, ni 10, ni 20, mais 30. Num., XI, 19. Ici encore, la gradation est décimale. Le système duodécimal apparaît dans l'importance qu'ont chez les Hébreux les chiffres 12, 60, et leurs multiples ou leurs divisions. Dans une des paraboles de Notre-Seigneur, celle du semeur, le gain est de 100, de 60 ou de 30 pour un. Matth., XIII, 8; Marc., IV, 8. On a ici un multiple décimal et un multiple duodécimal avec sa moitié. Le système duodécimal règle les mesures de longueur. Ainsi le doigt vaut 2 grains d'orge, le palme 8, le *zéreth* 15, l'empan 24, le pied 32, la coudée 48, et la canne vaut 4 coudées. Tous ces chiffres sont des divisions ou des multiples de 12. Pour les mesures de capacité, le *cab* vaut 4 *log,* le *gomor* 1/2, le *hin* 12, le *séah* 24, le *bath* 72, et le cor ou *chomer* 720. Ici encore, il y a application des deux systèmes. Les poids se multiplient d'abord d'après une règle décimale : le *béqah* vaut 10 *gérah,* le sicle 20, le mine 1,000; puis intervient un multiple duodécimal : le talent vaut 60 mines. Voir MESURE, col. 1044. L'influence chaldéenne est donc incontestable dans la numération hébraïque. Quant à la manière dont les Hébreux traitaient les nombres, on n'a aucune donnée positive. Leur science n'allait certainement pas plus loin sous ce rapport que celle des Chaldéens ou des Phéniciens. Elle se bornait aux comptes les plus simples, selon la nécessité des affaires courantes, d'ailleurs assez peu développées chez un peuple surtout agricole. Les règles élémentaires suffisaient pour cela. Le calcul n'était pas beaucoup plus compliqué quand il fallait estimer le prix d'une propriété d'après le nombre d'années à courir jusqu'à l'année jubilaire. Lev., XXV, 15, 16. Quand le commerce et l'industrie prirent quelque extension, comme à l'époque de Salomon, il dut exister des spécialistes plus habitués à calculer. D'ailleurs il y avait des trésors à surveiller et à évaluer, tant dans le Temple que dans la maison du roi, des propriétés royales ou particulières que géraient des intendants,

des journées d'ouvriers à payer le soir, et, au moins à partir des Machabées, le change de l'argent à Jérusalem même, la pratique de la banque, le fermage et la perception des impôts, etc., opérations qui nécessitaient une certaine habitude du calcul. Il est vrai qu'avec les Séleucides, les méthodes grecques commencèrent à s'introduire en Palestine; mais elles ne furent jamais à l'usage du commun des Israélites, qui ne poussèrent pas leurs connaissances arithmétiques au delà de ce qu'exigeait la routine des transactions locales.

3° De deux passages bibliques, III Reg., VII, 23; II Par., IV, 2, on a conclu que les Hébreux ne possédaient qu'une notion sommaire du rapport qui existe entre le diamètre et la circonférence. Si la mer d'airain avait 10 coudées de diamètre et 30 coudées de circonférence, c'est que les Hébreux identifiaient ce rapport à celui de 1 à 3. Archimède l'estimait par la fraction 22 7, qui est trop forte à partir de la troisième décimale. Ce rapport est exprimé par la fraction continue 3, 14159... Il suit de là que, dans le cas de la mer d'airain, un diamètre de 10 coudées ou 5m 25 supposait une circonférence, non de 30 coudées ou 15m 75, mais en réalité de 16m 48, c'est-à-dire de 0m 73, soit d'une coudée et demie de plus. Si la circonférence était réellement de 30 coudées ou 15m 75, elle supposait un diamètre de 5m, soit seulement de 9 coudées et demie. Il est évident que dans la pratique on ne descendait pas à ces précisions, et que, spécialement dans une description, on se contentait d'une simple approximation.

4° Certains calculs plus importants s'imposaient aux autorités religieuses d'Israël. Il leur fallait d'abord déterminer l'époque de la Pâque, qui se célébrait normalement le 15 du mois de nisan, mais qu'il y avait lieu parfois de retarder par suite de l'état des récoltes et de l'intercalation d'un second mois de adar avant celui de nisan. Voir ANNÉE, t. I, col. 642. D'après la date de la Pâque, on fixait aisément celle de la Pentecôte. Il y avait aussi à déterminer le commencement officiel de chaque mois. Voir NÉOMÉNIE, col. 1588. Mais le calcul qui préoccupa le plus les Juifs, fut celui de la venue du Messie, d'après la prophétie de Daniel. Voir DANIEL, t. II, col. 1277-1282. Ils supputèrent longtemps l'époque à laquelle devait apparaître le Messie, tel qu'ils l'imaginaient. Toujours déçus dans leur espérance, ils finirent par constater officiellement leur déception et la fin de leur inutile attente. « Tous les termes marqués pour la venue du Messie sont passés... Combien d'années sabbatiques écoulées où sont apparus les signes nécessaires du Messie, et cependant il n'est pas venu!... Puisque la fin est arrivée et que le Messie n'est pas venu, il ne viendra plus! » *Sanhedrin*, 97 *a, b*. Quelques-uns pensaient que les péchés des hommes arrêtaient seuls cette venue et que la pénitence attirerait le Messie. D'autres disaient : « Maudits soient ceux qui supputent le temps du Messie! » *Gem. Babyl. Sanhedrin*, f. 97. « Que leur cœur éclate et que leurs calculs s'évanouissent! » Maimonide, *Iggereth Hatteman*, f. 125, 4. Les Juifs ne s'étaient pas trompés dans leurs calculs, mais dans l'idée qu'ils se faisaient du Messie.

II. LA REPRÉSENTATION DES NOMBRES. — 1° Les anciens peuples éprouvèrent vite le besoin d'exprimer les nombres par des signes spéciaux, permettant d'indiquer des sommes considérables sous une forme beaucoup plus abrégée que par le détail en toutes lettres. Bien avant qu'Abraham quittât la Chaldée, il existait en ce pays tout un système de signes conventionnels destinés à exprimer les nombres. On employait dans ce but les coins qui servaient déjà pour l'écriture. Des clous verticaux, juxtaposés ou superposés, indiquaient les unités : 𒁹 = 1; 𒈫 = 2; 𒐈 = 3; 𒐉 = 4; 𒐊 = 5; 𒐋 = 6, etc. Les dizaines étaient représentées par des crochets : 𒌋 = 10; 𒎙 = 20; 𒌍 = 30, etc. A partir de 60, on pouvait continuer à se servir des crochets : 𒐏 ou remplacer 50 par un clou vertical, avec des crochets pour les dizaines suivantes : 𒁹𒌋 = 60; 𒁹𒎙 = 70, etc. La centaine était indiquée par un clou vertical barré d'un trait horizontal et précédé d'un clou simple pour chaque centaine : 𒁹𒈠 = 100; 𒈫𒈠 = 200; 𒐈𒈠 = 300, etc. On exprimait 1000 par 10 fois 100 : 𒌋𒈠, et ainsi de suite en combinant les signes précédents. Cf. Fr. Lenormant, *Études accadiennes*, Paris, 1873, t. III, p. 225, 226; Pinches, *The Akkadian Numerals*, dans les *Proceedings of the Society of bibl. Archæol.*, t. IV, 1881-1882, p. 111-117; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 772. Ces notations numériques se retrouvent dans le code d'Hammurabi. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, 2e série, Paris, 1902, col. VI, 63; VIII, 17, 19, 56; X, 62, etc.

2° Les Hébreux eux aussi ont dû chercher de bonne heure le moyen d'écrire les nombres sous une forme abrégée. On ne voit pas trace chez eux de signes particuliers inventés dans ce but. Mais, à l'époque des Machabées, on trouve quelquefois, sur les monnaies juives, les chiffres des années exprimés par des lettres. Cf. Eckhel, *De doctrin. num. veter.*, t. III, p. 468; Cavedoni, *Numismatica biblic.*, Modène, 1850, p. 19. On en conclut avec assez de vraisemblance que cette manière d'écrire les nombres était usitée antérieurement. Un bon nombre de variantes qu'on signale dans les textes primitifs ou dans les versions des Livres saints ne s'expliquent même, que si on suppose les nombres exprimés par des lettres qui, à raison de leur similitude de forme, se changeaient aisément l'une pour l'autre. Cf. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, Munster, 1851, t. I, p. 10; Corluy, *Nombres (Expression des) chez les Hébreux*, dans le *Dict. apologét.* de Jaugey, Paris, 1889, col. 2222-2225. Voici la valeur numérique qui était assignée à chaque lettre de l'alphabet :

א = 1	י = 10	ק = 100
ב = 2	כ = 20	ר = 200
ג = 3	ל = 30	ש = 300
ד = 4	מ = 40	ת = 400
ה = 5	נ = 50	תק = 400 + 100 = 500
ו = 6	ס = 60	תר = 400 + 200 = 600
ז = 7	ע = 70	תש = 400 + 300 = 700
ח = 8	פ = 80	תת = 400 + 400 = 800
ט = 9	צ = 90	תתק = 400 + 400 + 100 = 900

Les massorètes exprimaient les dernières centaines au moyen des lettres finales : ך = 500; ם = 600; ן = 700; ף = 800; ץ = 900; mais les rabbins préféraient se servir des lettres ordinaires, combinées comme on le voit dans le tableau. Dans les chiffres composés, celui des dizaines précédait celui des unités : יד = 14; כט = 29, etc.; celui des centaines précédait celui des dizaines : קגח = 138; תשדז, = 747, et ainsi de suite. Toutefois au lieu d'écrire : יה = 15 et יו = 16, les Juifs mettaient טו = 9 + 6 = 15, et טז = 9 + 7 = 16, les deux formules יה et יו pouvant être prises pour des abréviations du nom sacré de Jéhovah. Les milliers s'énonçaient au moyen des mêmes lettres de l'alphabet, qu'on reprenait en les surmontant de deux points : א̈ = 1000; ב̈ = 2000; ק̈ = 100000; תת̈ = 800 000, etc. Ces deux points pouvaient d'ailleurs être omis dans les nombres composés de plusieurs chiffres. Enfin, pour indiquer qu'une lettre ou un groupe de lettres représentaient une valeur numérale et ne devaient pas recevoir de voyelles, on surmontait la première lettre du groupe de deux traits en forme d'obèles : תק״ = 500; אתתקה״ = 1905, etc. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 467; Preiswerk, *Gram-*

maire hébraïque, Genève, 1864, p. 133-134; Touzard, *Grammaire hébraïque,* Paris, 1905, p. 76.

3° A l'époque évangélique, la numération grecque devait aussi être, sinon usitée, du moins connue en Palestine. Comme en hébreu, les nombres y étaient représentés par les lettres de l'alphabet. Ce système apparaît dès le IVe siècle av. J.-C.; les grammairiens d'Alexandrie l'adoptèrent ensuite, et, à partir de 250 av. J.-C., on le trouve en usage sur les monnaies et dans les documents écrits. De α à θ, les lettres marquent les unités, avec le digamma F, le *vav* des Hébreux et des Phéniciens, pour marquer 6 de ι à π les dizaines, avec le κόππα, ϟ ou Ϙ, *coph* des Hébreux et des Phéniciens, *q* des Latins, pour marquer 90; les lettres de ρ à ω marquent les centaines, avec le σάμπι, ϡ (σίγμα et πι) pour représenter le nombre 900. Toutes ces lettres, employées comme valeurs numérales, sont surmontées d'un accent à droite : α',β',γ', etc. Avec un iota souscrit à gauche, leur valeur est multipliée par 1000 : ͵ε = 5000; ͵π = 80 000; ͵ω = 800000, etc. Une rosace en mosaïque (fig. 451), découverte en 1899 à Hosn, en Pérée, est ornée de lettres grecques majuscules, Ξ, O, Π, Ϙ(κόππα), P, PK, PΛ, etc., qui représentent les nombres 60, 70, 80, 90, 100, 120, 130, etc. Dans le grand théâtre de Gérasa, en Palestine transjordanienne, le P. Germer Durand a constaté qu'un certain nombre de places étaient numérotées. Les chiffres sont ainsi écrits : CIB — CIΓ — CIΔ — CIЄ — CK — CKA — CKB — CKΓ, ce qui correspond, en lisant de gauche à droite, à 212, 213, 214, 215, 220, 221. Sur une autre série : ЭIΦ — ΔIΦ — ꓶIΦ — ꓭIΦ — AIΦ — IΦ, les chiffres sont à lire de droite à gauche : 515, 514, 513, 512, 511, 510. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 377. — Pour les inscriptions, surtout dans la Grèce proprement dite, on se servait de I, II, III, IIII, Γ (pour πέντε = 5; Δ (pour Δέκα) = 10; H (pour Hεκατόν) = 100; X (pour Χίλιοι) = 1000; M (pour Μύριοι) = 10000. On rendait 50 par Γ_{Δ} (10 × 5), et 500 par Γ_{H} (100 × 5). Les chiffres les plus élevés se plaçaient à gauche. — 4° La numération latine était à l'usage de l'administration romaine établie en Palestine. Elle se composait de traits verticaux, I, II, III, et des signes suivants : X = 10; V (probablement moitié de X) = 5; L = 50; C (*centum*) = 100; D = 500; M (Mille) = 1000; puis, pour les multiples de 1000 : ⨥, ⩱, etc.



451. — Rosace en mosaïque de Hosn.
D'après la *Revue biblique,* 1900, p. 119.

III. Altération des nombres bibliques. — 1° Que les anciens Hébreux, dans leurs transcriptions du texte sacré, aient écrit les noms de nombre en toutes lettres ou en notation alphabétique, il est certain que beaucoup des nombres consignés dans les Livres saints ont souffert et ne nous sont arrivés que plus ou moins altérés. La chose est manifeste en ce qui concerne les listes patriarcales. Des différences notables apparaissent entre les chiffres de l'hébreu, du samaritain et des Septante. Voir Longévité, t. IV, col. 355, 359. Souvent, ces différences portent sur un seul chiffre, celui des centaines. Il en est ainsi pour Seth et ses descendants jusqu'à Lamech, et ensuite pour tous les descendants de Sem. En se reportant aux anciens alphabets, t. I, col. 407, on voit, par exemple, que la différence de forme n'est pas grande entre ד = 4 et ר = 200; entre ו = 6, ז = 7, et י = 10; entre ק = 100 et ר = 200; etc. Il était bien plus facile de confondre ד avec ר, que אַרְבַּע, « quatre, » avec מָאתַיִם, deux cents; » ו, ז et י, que שֵׁשׁ, « six, » שֶׁבַע, « sept, » et עֶשֶׂר, « dix, » etc. Cette constatation donnerait à penser qu'au moins à une certaine époque les nombres bibliques ont été écrits alphabétiquement, ce qui a rendu les confusions faciles. On s'expliquerait ainsi comment, Gen., II, 2, l'hébreu, la Vulgate et le chaldaïque disent que Dieu termina son œuvre le septième jour, tandis que les Septante, le samaritain, le syriaque et Josèphe, *Ant. jud.*, I, I, 1, marquent le sixième jour. La différence graphique serait d'un ז = 7 à un ו = 6. Néanmoins, ces remarques ne suffisent pas à prouver que les chiffres bibliques aient été habituellement transcrits sous forme de lettres. Sur la stèle de Mésa, lignes 2, 8, 16, 20, 28, 29. 33, les nombres sont écrits en toutes lettres. Cf. col. 1015-1017; Lagrange, *L'inscription de Mésa,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 523-525.

2° Beaucoup d'autres causes pouvaient contribuer à l'altération des nombres par les transcripteurs : la mauvaise façon du texte à transcrire, l'intention de corriger une leçon regardée comme fautive, la confusion d'un passage avec un autre, et en général le caractère même des noms de nombres, surtout des nombres un peu élevés. Le sens et le contexte peuvent aider le copiste à déchiffrer exactement un mot mal écrit, mais cette ressource lui manque pour les chiffres. De là des divergences multiples que l'on signale entre des chiffres qui devraient s'accorder. Ainsi, au temps de David, on compte d'une part 800000 hommes portant les armes en Israël, et 500 000 en Juda, II Reg., XXIV, 9, et d'autre part, 1 100 000 hommes en Israël et 470 000 en Juda. I Par., XXI, 5. Salomon avait 40 000 stalles pour ses chevaux de chars d'après III Reg., IV, 26, et seulement 4 000 d'après II Par., IX, 25. Quand il commença à régner, Joachin avait 18 ans d'après IV Reg., XXIV, 8, et 8 ans d'après II Par., XXXVI, 9. Phinées frappe 24000 Israélites, d'après Num., XXV, 9, et 23 000, d'après I Cor., X, 8, etc. Les chiffres varient aussi entre l'hébreu et les versions. Les Israélites sont restés en Égypte 430 ans, Exod., XII, 40; les Septante comprennent dans ces 430 ans le séjour en Égypte et le séjour en Chanaan; et comme le temps passé par Abraham, Isaac et Jacob en Chanaan s'élève à 215 ans, il n'en reste plus que 215 pour le séjour des Israélites en Égypte. De son côté, saint Paul, Gal., III, 17, compte 438 ans, entre la promesse faite à Abraham et la loi du Sinaï. A Bethsamès, le Seigneur frappe ceux qui ont jeté un regard irrespectueux sur l'arche, I Reg., VI, 19; les victimes sont au nombre de 70 et de 50000, d'après l'hébreu,

les Septante et la Vulgate, de 5070, d'après le syriaque et l'arabe, et de 70 seulement d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VI, I, 4, dont la leçon est préférée. Les textes ayant conservé côte à côte les deux leçons 70 et 50000 nous montrent sur le vif l'embarras où étaient les copistes quand ils transcrivaient les chiffres. Voir BETHSAMÈS, t. I, col. 1735. Des altérations analogues sont à constater dans les chiffres qui constituent la chronologie des rois de Juda et d'Israël. Ainsi Ochozias commence son règne, tantôt la 12e, IV Reg., VIII, 25, tantôt la 11e année de Joram, roi d'Israël. IV Reg., IX, 29. Joram d'Israël devient roi la seconde année de Joram, roi de Juda, IV Reg., I, 17, et d'autre part, IV Reg., VIII, 16, Joram de Juda commence à régner la 5e année de Joram d'Israël. Joatham et Achaz règnent 16 ans chacun, l'un après l'autre, IV Reg., XV, 32, 33; XVI, 2; II Par., XXVII, 1; XXVIII, 1; cependant, le règne d'Osée, roi d'Israël, est daté à la fois de la 20e année de Joatham, IV Reg., XV, 30, et de la 12e d'Achaz. IV Reg., XVII, 1. Cf. Prat, dans les *Études religieuses*, 1902, p. 617. D'autres divergences séparent encore ces deux chronologies dissemblables entre elles d'avec la chronologie assyrienne, ce qui suppose de fréquentes fautes de copistes dans la transcription des nombres. Cf. Pelt, *Hist. de l'Ancien Testament*, Paris, 1904, t. II, p. 131-140; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 433.

IV. IMPRÉCISION FRÉQUENTE DES NOMBRES BIBLIQUES. — 1o En général, la précision numérique n'est pas dans les habitudes des Orientaux. Il ne faut donc pas s'étonner si on ne la trouve pas toujours chez les écrivains sacrés. D'ailleurs certaines données numériques comportent par elles-mêmes une assez notable latitude. Ainsi il est naturel que Moïse estime d'abord à environ 600000, Exod., XII, 37, une population masculine qu'un recensement plus précis portera ensuite à 603550 hommes. Exod., XXXVIII, 26. Beaucoup de chiffres ronds doivent être regardés comme approximatifs. Tels sont les 800000 hommes d'Israël et les 500000 de Juda, II Reg., XXIV, 9; les 70000 victimes de la peste, II Reg., XXIV, 15; les 1160000 hommes de l'armée de Josaphat, II Par., XVII, 14-18; les 3000 maximes de Salomon. III Reg., IV, 32, etc. Il est possible que plusieurs de ces nombres aient à être réduits; rien du moins n'oblige à les prendre à la lettre. — 2o Il y a des nombres conventionnels qui, sous une forme précise, sont en réalité indéfinis. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, XV, 24, t. XLI, col. 471. Tels sont les nombres 7, 10, 70, 100, 1000, 10000, dans certaines circonstances. — Caïn sera vengé 7 fois et Lamech 77 fois. Gen., IV, 24. Le juste tombe 7 fois et se relève. Prov., XXIV, 16. Il faut pardonner non pas 7 fois, mais 70 fois 7 fois. Matth., XVIII, 22; Luc., XVII, 4. — Voilà 10 fois que vous m'insultez. Job, XIX, 3. Cf. Gen., XXXI, 7, 41; Num., XIV, 22, etc. — Que tu aies vécu 10 ans, 100 ans, 1000 ans, dans le séjour des morts on n'a pas souci de la vie. Eccli., XLI, 6 (4). — Saül a tué ses 1000 et David ses 10000. I Reg., XXI, 11. — Que 1000 tombent près de toi et 10000 à ta droite, tu ne seras pas atteint. Ps. XC (XCI), 7, etc. — 3o Les Hébreux se servaient encore des nombres dans des formules purement approximatives, pour signifier seulement quelques unités. — Voilà ce que Dieu fait 2 fois, 3 fois, pour l'homme, Job, XXXIII, 29 — 2 villes, 3 villes couraient à une autre ville. Am., IV, 8 — 2, 3 olives, 4, 5 aux branches. Is., XVII, 6. — A cause de 3 crimes et à cause de 4. Am., I, 3, 6. — 6 fois il te délivrera, et la 7e fois le mal ne t'atteindra pas. Job, V, 19. — Nous ferons lever contre lui 7 pasteurs et 8 princes. Mich., V, 4. — Donne une part à 7 et même à 8. Eccle., XI, 2, etc. — Il y a aussi des formules dans lesquelles deux nombres se suivent, l'un renchérissant sur l'autre, pour les besoins du parallélisme. Dieu a dit une parole, deux que j'ai entendues. Ps. LXII (LXI), 12. — Il y a 6 choses que hait Jéhovah, 7 qu'il a en horreur. Prov., VI, 16. — La sangsue a 2 filles, 3 sont insatiables, 4 ne disent jamais assez. Prov., XXX, 15. De même aux versets 18, 21, 24, 29 du même chapitre. — Mon cœur estime 9 choses, ma langue en proclame 10. Eccli., XXV, 9 (7). De même Eccli., XXVI, 5, 25 (19). Ces formules ne sont pas toujours usitées, puisque parfois les choses différentes sont énoncées par des nombres simples. Prov., XXX, 24; Eccli., XXV, 1.

V. LOCUTIONS BIBLIQUES SUR LES NOMBRES. — 1o Une foule très nombreuse est appelée infinie. Eccle., IV, 16. Elle est comparée à la poussière, Gen., XVI, 16; Num., XXIII, 10; au sable de la mer, Ose., I, 10; Rom., IX, 27; Apoc., XX, 7; aux étoiles, Gen., XV, 5, que Dieu seul peut compter. Ps. CXLVI, 4. N'avoir point de nombre, ne pouvoir être compté, sont des expressions qui marquent la très grande quantité des personnes ou des objets en question. Gen., XVI, 10; XXXII, 12; II Par., V, 6; XII, 3; Judith, II, 8; XV, 8; Job, V, 9; IX, 10; Ps. XXXIX (XL), 13; CIII (CIV), 25; CIV (CV), 34; CXLVI, 5; Cant., VI, 7; Eccle., I, 15; Jer., XLVI, 23; I Mach., V, 30. Au contraire, pouvoir compter les arbres d'une forêt, c'est dire qu'ils sont peu nombreux. Is., X, 19. — 2o Le troupeau passe sous la main qui le compte. Jer., XXXIII, 13. Compter les jours, c'est attendre avec impatience Tob., IX, 4; X, 9. Ne vouloir pas qu'un jour soit compté, c'est le maudire. Job, III, 6. « Être au nombre » signifie faire partie d'un ensemble. Judith, X, 8; XI, 10; XVI, 31; Esth., II, 8; Eccli., XIX, 3; Job, III, 6; Sap., V, 5; Act., I, 27. Celui qui remplit le nombre de ses jours, Exod., XXIII, 26, atteint les limites normales de la vie; celui qui n'en remplit que la moitié, Job, XXI, 21, a une vie écourtée. A Baltassar, qui avait vu sur la muraille les mots : *Mené, mené,* Daniel dit : « Dieu a compté ton règne et y a mis fin. » Dan., V, 26. Ceux qui ont à faire des dépenses considérables commencent par compter. Lev., XXV, 50; XXVII, 18, 23; Luc., XIV, 28; Act., XIX, 19. — 3o Dieu a tout réglé avec mesure, nombre et poids, Sap., XI, 20, c'est-à-dire que, par sa providence, il fait régner l'harmonie parmi ses créatures. Cf. S. Bernard, *Serm. de divers.*, LXXXVI, t. CLXXXIII, col. 703. Il compte les cheveux de notre tête, Matth., X, 30; Luc., XII, 7, c'est-à-dire se préoccupe des plus infimes détails qui concernent l'homme.

VI. LES DÉNOMBREMENTS CHEZ LES HÉBREUX. — 1o Le premier compte qui soit consigné dans la Bible est celui de la famille de Jacob, au moment où le patriarche s'établit en Égypte. Le total des personnes venues en Égypte avec Jacob est de 70. Gen., XLVI, 8-27. Ce nombre est répété, Exod., I, 5, et Deut., X, 22. Les Septante ajoutent d'autres noms, de manière à porter le nombre à 75. Saint Étienne s'en tient à ce dernier chiffre. Act., VII, 14. Josèphe, *Ant. jud.*, II, VII, 4, garde le chiffre de 70. Mais ce nombre même de 70 ne répond pas à la réalité. D'abord il ne comprend que des hommes, comme le texte même le remarque. Gen., XLVI, 26. Or, parmi ces derniers, on compte Her et Onan, déjà morts en Chanaan, Gen., XLVI, 12, et dix fils de Benjamin, Gen., XLVI, 21, qui à cette époque était encore tout jeune. De plus, le verset 18 annonce un total de 16 personnes, alors que 15 hommes seulement sont nommés, et après que le verset 26 a conclu à un total de 66, le verset 27 ajoute Joseph et ses deux fils et conclut à un total général de 70. Ces difficultés ont été résolues de différentes manières. Cf. S. Jérôme, *Quæst. in Genes.*, t. XXIII, col. 1001; S. Augustin, *De civ. Dei*, XVI, 40, t. XLI, col. 518; Reinke, *Beiträge zur Erklär. des A. T*, Munster, 1851, t. I, p. 100-109; Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 421-423; Fr. de Hummelauer, *Comm. in Genes.*, Paris, 1895, p. 571-574. En somme, il ne faut pas chercher ici plus de précision qu'on n'en trouve dans les autres passages de la Bible qui citent des chiffres un peu compliqués. On doit se rappeler ensuite que l'auteur du récit veut obtenir au total le nombre 70, qui est un nombre mystique, et que, pour y parve-

nir, il ajoute ou retranche des noms. On peut appliquer au nombre 70 la remarque de saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, I, 152, t. XXXIV, col. 589, au sujet du chiffre admis par les Septante : « Les Septante n'ont pas fait erreur en complétant ce nombre avec une certaine liberté prophétique, en vue de la signification mystique... Je ne sais pas si tout peut s'entendre à la lettre, surtout pour les nombres qui, dans l'Écriture, sont sacrés et pleins de mystères. »

2° Sur l'ordre du Seigneur, Moïse fit au désert le dénombrement de la population israélite sortie d'Égypte. On trouva 603 550 hommes en état de porter les armes, sans compter les Lévites. Num., I, 45-47. Ce total se décomposait ainsi par tribus :

Ruben	46 500	Éphraïm	40 500
Siméon	59 300	Manassé	32 200
Gad	45 650	Benjamin	35 400
Juda	74 600	Dan	62 700
Issachar	54 400	Aser	41 500
Zabulon	57 400	Nephthali	53 400

Num., I, 20-43. Les Lévites mâles, d'un mois et au-dessus, furent au nombre de 22 000. Num., III, 39. Ce dernier total se décomposait en 7 500 Gersonites, 8 600 Caathites et 6 200 Mérarites. Num., III. 22, 28, 34. La somme de ces trois nombres donnant 22 300, il faut en conclure que le premier total de 22 000 est donné en chiffres ronds, ou bien qu'il a été altéré. Il est vrai qu'un des chiffres partiels aurait pu aussi subir une altération, de sorte que, par exemple, au verset 28, il fallût lire *šeloš* (שלש) *me'ôt*, 300, au lieu de *šêš* (שש) *mê'ôt*, 600. Cependant le chiffre de 22 300 est le plus probable, parce que les Lévites sont destinés à remplacer les premiers-nés de tout Israël et que ces derniers sont au nombre de 22 273. Num., III, 43. Parmi ces Lévites, il y en eut 8 580 au-dessus de trente ans. Num., IV, 48. En ajoutant le nombre des Lévites à la population des autres tribus, on obtient un total de 625 850 hommes et une proportion d'un premier-né sur 28. Il faut en conclure qu'à ce moment beaucoup de premiers-nés ne furent pas comptés comme tels, parce qu'ils étaient déjà mariés ou parce que dans beaucoup de familles le premier enfant avait été une fille. Cf. Rosenmüller, *In Lib. Numer.*, Leipzig, 1798, p. 171-174.

3° A la fin du séjour dans le désert, quand eurent péri tous les hommes qui avaient 20 ans et plus au moment de la révolte, Num., XIV, 29-34, le Seigneur ordonna un nouveau dénombrement. Le résultat fut le suivant :

Ruben	43 730	Manassé	52 700
Siméon	22 200	Éphraïm	32 500
Gad	40 500	Benjamin	45 600
Juda	76 500	Dan	64 400
Issachar	64 300	Aser	53 400
Zabulon	60 500	Nephthali	45 400

Au total : 601 730 hommes de vingt ans et au-dessus, auxquels il faut ajouter 23 000 Lévites d'un mois et au-dessus. Num., XXVI, 1-62. En comparant ce tableau au précédent, on constate une diminution de 1 820, sans tenir compte des Lévites qui augmentent de 700 ou 1 000. La tribu de Siméon est la plus éprouvée, probablement parce que les 24 000 hommes qui venaient de périr, à la suite des immoralités dont le Siméonite Zamri avait donné l'exemple, lui appartenaient. Num., XXV, 9-14. Siméon perdait 37 100, Nephthali, 8 000, Éphraïm, 8 000, Gad, 5 150 et Ruben, 2 770. Par contre, Manassé gagnait 20 500, Aser, 11 900, Benjamin, 10 200, Issachar, 9 900, Zabulon, 3 100, Juda, 1 900 et Dan 1 700. Ce dénombrement avait son importance, parce que la Palestine allait être partagée entre les tribus au prorata de la population de chacune. Num., XXVI, 54.

4° Dans la dernière année de son règne, David eut l'idée de faire le dénombrement de son peuple et il confia à Joab le soin d'exécuter cette opération. Joab augurait mal de ce dénombrement ; il le fit opérer cependant par les officiers de l'armée. Mais on s'arrêta avant d'avoir recensé la tribu de Benjamin et la tribu de Lévi, cette dernière, du reste, étant exempte d'un recensement qui concernait les hommes capables de porter les armes. Le total obtenu fut, d'après II Reg., XXIV, 9 : 800 000 hommes en Israël et 500 000 en Juda, et d'après I Par., XXI, 5 : 1 100 000 en Israël et 470 000 en Juda. Le roi comprit qu'il avait commis une faute. Voir DAVID, t. II, col. 1318. La punition fut une peste qui causa la mort de 70 000 hommes. II Reg., XXIV, 15 ; I Par., XXI, 14. De Josué à David, la population militaire des Israélites avait donc passé de 601.730 hommes à 1 300 000 ou 1 570 000, d'où une augmentation de 700 000 à 970 000 hommes environ. Les 601 730 hommes du dénombrement mosaïque représentent l'accroissement de la population militaire d'Israël pendant 470 ans, de l'arrivée de Jacob en Égypte (1923) à l'entrée daas la Terre Promise (1453) ; les 700 000 ou 970 000 hommes représentent l'accroissement pendant 438 ans, de Josué à la fin de David (1015). Toutefois, à ce dernier total, manque le dénombrement de Benjamin, d'où un déchet probable d'environ 400 000 hommes. — Sur l'effectif des armées pendant la période royale, voir ARMÉE CHEZ LES HÉBREUX, t. I, col. 979-980.

5° Il n'est pas possible de faire le dénombrement des Israélites qui furent conduits en exil à l'époque de la captivité. Voir CAPTIVITÉ, t. II, col. 227-232. En ce qui concerne le royaume d'Israël, aucun chiffre n'est donné. IV Reg., XV, 29 ; XVII, 23 ; I Par., V, 26. Quant au royaume de Juda, on n'a que des chiffres incomplets. Il est une fois question de 10 000 hommes ou peut-être de 18 000, IV Reg., XXIV, 14, 16. Jérémie, LII, 28-30, parle de 4 600 personnes en trois déportations de 3 023, de 832 et de 745. Comme ces chiffres ne comprennent de part et d'autre que les notables, les hommes de guerre et les artisans, les éléments font défaut pour établir un compte, même approximatif. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 3 ; VII, 1, mentionne un premier convoi de 3 000 prisonniers et un second de 10 832.

6° On a des renseignements plus positifs sur la population qui revint en Palestine après la captivité. Le dénombrement de ceux qui revinrent avec Zorobabel se trouve dans les trois listes suivantes :

	I Esd., II, 2-60.	II Esd., VII, 7-66.	III Esd., V, 7-27.
Hommes d'Israël	24 144	25 406	26 390
Prêtres	4 289	4 289	2 388
Lévites	341	360	341
Nathinéens et serviteurs	392	392	372
Hommes de descendance incertaine	652	642	652
TOTAL	29 819	31 089	30 143

Les trois textes ajoutent ensuite un même total identique de 42 360 personnes, supérieur de plus d'un quart aux totaux partiels dont le détail avait été fourni. La différence représenterait le nombre des anciens habitants du royaume d'Israël qui s'étaient joints aux Juifs. Cf. *Séder Olam rabba*, 29, in-f°, Lyon, 1608, p. 31. Mais cette explication n'est point certaine. Toujours est-il que le total général doit être regardé comme authentique, puisqu'il est le même dans les différents textes. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, III, 10, a des chiffres fantastiques : 4 628 000 personnes au-dessus de 12 ans, se décomposant en 74 Lévites, 40 742 femmes et enfants, 128 chantres, 110 portiers, 392 servants, 662 de descendance douteuse, 525 prêtres ayant renoncé à leur sacerdoce, 7 337 esclaves, 245 chanteurs et musiciens. Le seul chiffre de 392 servants est d'accord avec celui des livres d'Esdras.

7º Avec le scribe Esdras revint une nouvelle caravane ainsi composée :

	I Esd., VIII, 2-20.	III Esd., VIII, 32-50.
Prêtres et Israélites. . . .	1 514	1 574
Lévites	38	38
Nathinéens	220	220
Total. . . .	1 772	1 832

Enfin, parmi ceux qui avaient épousé des femmes étrangères, Esdras compta 17 prêtres, 10 lévites et 86 Israélites, en tout 113. I Esd., x, 18-43.

8º A l'époque évangélique, il est fait mention du recensement de Cyrinus, Luc., II, 1-5; mais les résultats n'en sont pas donnés. Voir Cyrinus, t. II, col. 1188-1190, et Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. I, 1901, p. 508-543. — Quelques autres renseignements numériques sont fournis à l'occasion, pour signaler les 5 000 hommes de la première multiplication des pains; ils avaient été rangés au préalable par groupes de 50 et de 100, Matth., XIV, 21 : Marc., VI, 40, 44 ; Luc., IX, 14 ; Joa., VI, 10; — les 4 000 hommes de la seconde multiplication, Matth., XV, 38; Marc., VIII, 9; — les 500 disciples qui virent le Christ ressuscité, I Cor., XV, 6; — les 120 disciples du cénacle, Act., I, 15 ; — les 3 000 premiers convertis de saint Pierre, Act., II, 41 ; — les 5 000 convertis à la suite du second discours, Act., III, 4; etc.

9º Saint Jean donne le nombre symbolique des serviteurs de Dieu : 144 000, dont 12 000 de chaque tribu. Apoc., VII, 3-8; XIV, 3. Les tribus sont nommées dans l'ordre suivant :

Juda	Nephthali	Issachar
Ruben	Manassé	Zabulon
Gad	Siméon	Joseph
Aser	Lévi	Benjamin

Dans les nomenclatures qui sont faites des tribus, quand il s'agit des partages de territoires, Lévi n'est pas nommé; par contre, Joseph est représenté par Éphraïm et Manassé. Ici, Lévi est mentionné, mais Dan est omis et Joseph est nommé, bien que Manassé le soit aussi. On a donné diverses explications à ce sujet, entre autres que l'Antéchrist devant naître de la tribu de Dan, il convenait que cette tribu fût passée sous silence par saint Jean. Voir Antéchrist, t. I, col. 660. S. Irénée, *Adv. hær.*, v, 30, t. VII, col. 1 205; S. Augustin, *In Heptat.*, VI, 22, t. XXXIV, col. 788; S. Grégoire, *Moral.*, XXXI, 24, t. LXXVI, col. 596. Comme Joseph représente déjà Manassé, il est beaucoup plus probable que l'omission de Dan est due à des copistes qui auront confondu Δαν avec Μαν, commencement du nom de Manassé.

10º Un dernier dénombrement, extra-biblique mais intéressant la nationalité juive et justifiant une des prophéties du Sauveur, est celui des victimes que fit la guerre de Judée, sous Vespasien et Titus. En additionnant les nombres partiels que Josèphe donne dans son livre sur la guerre de Judée, on arrive à un total de 1 362 660 tués, dont principalement 20 000 à Césarée, *Bell. jud.,* II, XXVIII, 1; 60 000 en Égypte, VII, VIII, 7 ; 15 000 à Japha, III, VII, 31; 40 000 à Jotapata, III, VII, 36; et enfin, 1 100 000 à Jérusalem, VI, IX, 3. Le nombre des prisonniers faits pendant toute la guerre fut de 97 000, *Bell. jud.,* VI, IX, 3, dont 36 400 à Tarichée, III, x, 9. Cf. de Champagny, *Rome et la Judée,* Paris, 1876, t. II, p. 182, 183. Les Juifs auraient ainsi perdu pendant cette guerre près d'un million et demi des leurs. Tacite, *Hist.*, v, 13, réduit à 600 000 le nombre des assiégés de Jérusalem, et dans ce chiffre il comprend les hommes et les femmes de tout âge. Sur l'exagération des chiffres fournis par Josèphe, voir F. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem,* Paris, 1866, p. 91, 417-420.

VII. Les nombres historiques et mystiques de la Bible. — Il y a dans la Sainte Écriture des nombres qui appellent l'attention, à raison de la fréquence avec laquelle ils sont employés, de l'importance qu'on leur prête ou du caractère mystique qui leur est assigné. Ces nombres sont principalement les suivants :

1º *Un.* — L'unité est la caractéristique de Dieu, Deut., VI, 4; Mal., II, 10; de son sanctuaire, Deut., XII, 5; du Pasteur qu'il enverra à son peuple, Ezech., XXXIV, 23; du Christ, maître des hommes, Matth., XXIII, 10; de la Trinité divine, Joa., x, 30; XVII, 22; de l'Église, Eph., v, 25-27, etc.

2º *Deux.* — Il y a, parmi les choses profanes, les 2 grands luminaires du ciel, Gen., I, 16; les 2 êtres humains en une seule chair, Gen., II, 23; les 2 fils d'Abraham, Gal., IV, 22; les 2 fils de Rébecca, Gen., XXV, 23; les 2 royaumes de Juda et d'Israël, I Reg., XII, 19; les 2 poissons de la multiplication des pains, Matth., XIV, 19; les 2 glaives de Pierre, Luc., XXII, 38; les 2 larrons, Matth., XXVII, 38, etc.; et parmi les choses sacrées, les 2 chérubins de l'Arche, Exod., XXV, 18; les 2 tables de la loi, Exod., XXXI, 18; les 2 boucs expiatoires, Lev., XVI, 8; les 2 colonnes du Temple, III Reg., VII, 15; les 2 veaux d'or de Jéroboam, III Reg., XII, 28; les 2 oliviers et les 2 verges de Zacharie, IV, 3; XI, 7; les 2 anges d'Héliodore, II Mach., III, 26; les 2 tourterelles et les 2 colombes de la purification, Luc., II, 24; les 2 anges du Tombeau, Joa., XX, 12; les 2 anges de l'Ascension, Act., I, 10; les 2 Testaments, Gal., IV, 24; les 2 témoins de l'Apocalypse, XI, 3, 4, etc.

3º *Trois.* — La Sainte Écriture mentionne les 3 fils de Noé, Gen., VI, 10; les 3 amis de Job, II, 11; les 3 justes d'Ezéchiel, XIV, 14; les 3 compagnons de Daniel, III, 23; les 3 villes de refuge, Deut., XIX, 2; les 3 ans de famine et les 3 jours de peste sous David, II Reg., XXI, 1; XXIV, 18; les 3 jours de chemin à faire dans le désert par les Hébreux, Exod., III, 18; XV, 22; les 3 jours de jeûne de Sara, fille de Raguel, Tob., III, 10, et des Juifs de Suse, Esth., IV, 16; les 3 semaines de deuil de Daniel, x, 2; les 3 reniements de saint Pierre, Matth., XXVI, 34; les 3 témoins terrestres, I Joa., v, 8; etc. Dans l'ordre des choses saintes, les 3 anges qui apparaissent à Abraham, Gen., XVIII, 2; les 3 pèlerinages annuels à Jérusalem, Exod., XXXIV, 23; les 3 prières quotidiennes de Daniel, VI, 10; les 3 jours de Jonas, II, 1, figurant les 3 jours de la sépulture du Sauveur, Matth., XII, 40; XXVII, 63; les 3 personnes de la Sainte Trinité, Matth., XXXVIII, 19; les 3 vertus théologales, I Cor., XIII, 13; la triple vision de saint Pierre, Act., x, 16, etc.

4º *Quatre.* — Ce nombre n'est signalé que par les 4 fleuves de l'Éden, Gen., IV, 10; les 4 vents ou 4 extrémités du monde, Is., XI, 12; Jer., XLIX, 36; Marc., XIII, 27; les 4 animaux d'Ezéchiel, I, 5, figures des 4 évangélistes; les 4 empires, Dan., II, 37-40, et les 4 animaux de Daniel, VII, 3, et de l'Apocalypse, IV, 6; les 4 chars de Zacharie, VI, 1; les 4 anges de l'Apocalypse, VII, 1; les 4 jours de Lazare au tombeau, Joa., XI, 17; les 4 parts des vêtements du Sauveur crucifié, Joa., XIX, 23, etc.

5º *Cinq.* — Ce nombre a peu d'importance. Il faut rendre 5 bœufs pour un qu'on a dérobé. Exod., XXII, 1. Les princes d'Israël offrent, dans leurs sacrifices pacifiques, 5 béliers, 5 boucs, 5 agneaux, Num., VII, 17-83, et les Philistins renvoient 5 ex-voto d'or avec l'Arche. I Reg., VI, 5. David demande 5 pains à Achimélech, I Reg., XXI, 3, et 5 pains servent au miracle de la multiplication. Matth., XIV, 17. Une parabole met en scène 5 vierges sages et 5 vierges folles. Matth., XXV, 2. Le Seigneur promet que 5 Israélites fidèles poursuivront 100 ennemis, Lev., XXVI, 8, et saint Paul préfère 5 paroles intelligibles à 10 000 en langue incomprise. I Cor., XIV, 19.

6º *Six.* — Il n'y a à signaler que les 6 jours de travail par semaine et les 6 années consécutives de culture permis aux Israélites, Exod., XX, 9; XXIII, 10, les

6 ailes des séraphins, Is., VI, 2, et les 6 urnes de pierre de Cana. Joa., II, 6.

7° *Sept.* — C'est le nombre qui revient le plus souvent dans l'usage ordinaire de la vie religieuse ou civile des Hébreux. Son importance lui vient de la division du temps en périodes de 7 jours, consacrée par la première page du Livre sacré. Gen., I, 5-31; II, 2. Aussi est-il très usité dans les choses saintes. Abraham donne 7 brebis pour garantir un serment. Gen., XXI, 30. Il y a 7 jours des azymes, Exod., XII, 15; 7 jours de fête des Tabernacles, Lev., XXIII, 34; le 7e jour à consacrer au Seigneur, Exod., XX, 10; 7 jours pour la consécration d'Aaron et de ses fils, Exod., XXIX, 35; 7 pour la consécration de l'autel, Exod., XXIX, 37; II Par., VII, 8, 9. Il y a 7 semaines entre la Pâque et la Pentecôte. Lev., XXIII, 15. Les sacrifices comprennent fréquemment 7 animaux de la même espèce. Lev., XXIII, 18; Num., XXIII, 1; XXVIII, 11; Job, XLII, 8, etc. Les aspersions se répètent ordinairement 7 fois. Lev., IV, 6, 17; XIV, 7; XVI, 14; Num., XIX, 4. Le chandelier du sanctuaire a 7 branches. Exod., XXV, 37. Il y a 7 anges devant le Seigneur, Tob., XII, 15; 7 louanges quotidiennes adressées à Dieu, Ps. CXVIII (CXIX), 164; 7 dons du Saint-Esprit, Is., XI, 2, 3; 7 églises auxquelles écrit saint Jean. Apoc., I, 4. De plus, le nombre 7 est souvent employé dans les visions prophétiques. Is., IV, 1; XXX, 26; Jer., XV, 9; XXXII, 9; Ezech., XXXIX, 9; XL, 22; XLIII, 25; XLV, 21; Dan., IV, 13, 22, 29; XIV, 31; Mich., V, 1; Zach., III, 9; IV, 2, etc. Dans l'Apocalypse en particulier, saint Jean mentionne 7 candélabres, I, 12; 7 étoiles, I, 16; 7 esprits, III, 1; 7 lampes, IV, 5; 7 sceaux, V, 1; 7 cornes et 7 yeux, V, 6; 7 anges et 7 trompettes, VIII, 2; 7 tonnerres, X, 3; 7 têtes et 7 diadèmes, XII, 3; 7 anges et 7 plaies, XV, 1; 7 montagnes et 7 rois, XVII, 9, etc. — Au point de vue profane il faut citer les 7 ans de service de Jacob chez Laban, répétés une seconde fois, Gen., XXIX, 18, 30, et ses 7 salutations à Ésaü, Gen., XXXIII, 3; les 7 vaches et les 7 épis des songes expliqués par Joseph, Gen., XLI, 26; les 7 jours durant lesquels Marie, sœur de Moïse, est exclue du camp, Lev., XII, 14; les 7 nations exterminées devant Israël, Deut., VII, 1; les 7 immersions de Naaman dans le Jourdain, IV Reg., V, 10; les 7 maris de Sara, fille de Raguel, Tob., III, 8, 10, et les 7 frères morts successivement, Matth., XXII, 25; les 7 frères Machabées, II Mach., VII, 1; les 7 diacres, Act., VI, 3; les 7 chutes du juste, Prov., XXIV, 16; les 7 démons de la rechute, Matth., XII, 47, et les 7 démons de Madeleine, Marc., XVI, 9; les 7 pardons à accorder 70 fois, Matth., XVIII, 22; Luc., XVII, 4; le septuple châtiment de l'infidélité, Lev., XXVI, 28; les 7 jours que durent le deuil, Gen., L, 10; Judith, XVI, 29; Eccli., XXII, 13; Ezech., III, 15; certains jeûnes, I Reg., XXXI, 13; I Par., X, 12; les noces et les réjouissances, Jud., XIV, 17; Tob., XI, 21; Esth., I, 15; certaines impuretés, Lev., XII, 2; XIII, 4, 26, etc.; la 7e année ou année sabbatique, Lev., XXV, 4, etc.

8° *Huit.* — Ce chiffre ne marque que l'octave des fêtes, Lev., XXIII, 36; Joa., XX, 26, etc., et le jour où doit se pratiquer la circoncision. Gen., XXI, 4; Lev., XII, 3; Luc., II, 21.

9° *Dix.* — Il y a 10 commandements. Exod., XXXIV, 28. Il y eut 10 plaies d'Égypte. Exod., VII, 14-XII, 29. Les Israélites doivent payer la dîme de leurs produits. Exod., XXII, 29. Booz prend 10 témoins pour épouser Ruth. Ruth, IV, 2. Notre-Seigneur guérit 10 lépreux, Luc., XVII, 12, et met en scène, dans ses paraboles, 10 vierges, Matth., XXV, 1, et 10 serviteurs recevant 10 mines à faire valoir. Luc., XIX, 13.

10° *Douze.* — Ismaël a 12 fils, qui deviennent chefs de tribus. Gen., XXV, 13-16. Jacob a 12 fils, Gen., XXIX, 32-XXX, 24, qui deviennent les chefs des 12 tribus d'Israël. Gen., XLIX, 28. De ce nombre des tribus dépend celui de certaines institutions et de certains faits. Il y a 12 pierres à l'autel de l'alliance bâti par Moïse, Exod., XXIV, 4; 12 noms gravés sur le pectoral, Exod., XXVIII, 21; 12 pains de proposition, Lev., XXIV, 5; 12 verges pour déterminer la confirmation divine du choix d'Aaron, Num., XVII, 2; 12 explorateurs envoyés en Chanaan, Deut., I, 23; 12 pierres choisies par 12 hommes dans le lit du Jourdain, pour en faire un monument commémoratif, Jos., IV, 3; 12 morceaux de la femme du lévite, Jud., XIX, 29; 12 intendants de Salomon sur Israël, III Reg., IV, 7; 12 bœufs de bronze soutenant la mer d'airain, III Reg., VII, 25; 12 morceaux symboliques faits avec le manteau d'Ahias, III Reg., XI, 30; 12 pierres à l'autel bâti par Élie, III Reg., XVIII, 31; 12 hommes par famille de chantres, I Par., XXV, 9-31; 12 portes et 12 pierres fondamentales à la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 12-14. Dans les sacrifices, 12 animaux de même espèce sont assez souvent immolés. Num., VII, 87; XXIX, 17; I Esd., VI, 17; VIII, 35. — Il y avait 12 sources à Élim. Exod., XV, 27. Élisée labourait avec 12 paires de bœufs. III Reg., XIX, 19. L'Écriture mentionne encore les 12 petits prophètes, Eccli., XLIX, 12; les 12 signes du zodiaque, IV Reg., XXIII, 5; les 12 heures du jour, Joa., XI, 9; les 12 ans de Jésus à son premier pèlerinage à Jérusalem, Luc., II, 42; les 12 ans de la fille de Jaïre, Luc., VIII, 42; les 12 corbeilles qui restent après la première multiplication des pains, Joa., VI, 13; les 12 étoiles à la couronne de la femme de l'Apocalypse, XII, 1; les 12 récoltes de l'arbre de vie, Apoc., XXII, 2, et surtout les 12 Apôtres, dont le nombre correspond à celui des 12 patriarches de l'ancienne loi. Matth., X, 1, 2.

11° *Trente.* — Ce nombre est celui des 30 sicles d'argent à payer pour un esclave frappé par un bœuf, Exod., XXI, 32, des 30 sicles d'argent payés au pasteur, Zach., XI, 12, 13, et des 30 pièces d'argent payées à Judas pour prix de sa trahison. Matth., XXVI, 15; XXVII, 3-9. Le deuil d'Aaron et celui de Moïse durèrent 30 jours. Num., XX, 30; XXXIV, 8. Au désert, les Lévites commencèrent leur service à 30 ans, Num., IV, 23; Notre-Seigneur commença son ministère à environ 30 ans. Luc., III, 23. Samson avait 30 compagnons, Jud., XIV, 11, et David 30 vaillants chefs. I Par., XI, 11.

12° *Quarante.* — La sainte Écriture mentionne 40 jours de pluie pour le déluge, Gen., VII, 12; 40 jours employés à l'embaumement de Jacob, Gen., L, 3; les 40 ans de séjour au désert, Exod., XVI, 35; Num., XIV, 33; les 40 jours que Moïse passe par deux fois sur le Sinaï, Exod., XXIV, 18; XXXIV, 28; les 40 jours que dure le défi de Goliath, I Reg., XVII, 16; les 40 jours de marche du prophète Élie, III Reg., XIX, 8; les 40 jours donnés à Ninive pour faire pénitence, Jon., III, 4; les 40 jours durant lesquels de brillants cavaliers apparurent dans les airs au-dessus de Jérusalem, II Mach., V, 2; les 40 jours du jeûne de Jésus, Matth., IV, 2, et les 40 jours de ses apparitions après sa résurrection. Act., I, 3.

13° *Soixante-dix.* — Les Hébreux qui vont en Égypte avec Jacob sont au nombre de 70. Gen., XLVI, 27. Les Égyptiens portent 70 jours le deuil de Jacob. Gen., L, 3. Des anciens, au nombre de 70, ont à se prosterner au pied du Sinaï, Exod., XXI, 4, et sont ensuite associés à Moïse. Num., XI, 16. Ezéchiel, VIII, 11, voit 70 anciens adorer les idoles. Adonibézec tenait enchaînés 70 rois qu'il avait mutilés. Jud., I, 7. A Bethsamès, 70 hommes furent frappés pour manque de respect à l'arche. I Reg., VI, 19. De même, 70 prêtres de Bel furent punis de mort pour leur supercherie. Dan., XIV, 9. Gédéon avait 70 fils, Jud., VIII, 30, Abdon 70 fils et petits-fils, Jud., XII, 14, et Achab 70 fils à Samarie. IV Reg., X, 1. La durée ordinaire de la vie est de 70 ans. Ps. XC (LXXXIX), 10. Tyr sera réduite en servitude 70 ans. Is., XXIII, 15. La captivité infligée aux Israélites a duré 70 ans. Jer., XXV, 11; II Par., XXXVI, 21; Dan.,

IX, 2. Daniel, IX, 24, prédit les 70 semaines d'années qui s'écouleront jusqu'à la venue du Messie.

14° *Cent.* — Ce nombre est relativement rare dans la Bible. Celui qui accuse à tort une vierge d'Israël paie 100 sicles d'argent. Deut., XXII, 19. Jacob avait acheté un champ des fils d'Hémor au prix de 100 qésitas. Gen., XXXIII, 19. Saül promit sa fille Michol en mariage à qui rapporterait les dépouilles de 100 Philistins. I Reg., XVIII, 25. Abdias sauva 100 prophètes des coups de Jézabel. III Reg., XVIII, 4. L'homme vit au plus 100 ans, Eccli., XVIII, 8, âge qui ne sera que jeunesse dans le royaume futur. Is., LXV, 20. Le bon Pasteur qui a 100 brebis en laisse 99 pour courir après celle qui s'égare. Matth., XVIII, 12. Nicodème apporta 100 livres d'aromates pour embaumer le Sauveur. Joa., XIX, 39. Le centuple est promis à celui qui quitte tout pour Notre-Seigneur. Matth., XIX, 29; Marc., XI, 30.

15° *Mille.* — Le nombre 1000 est quelquefois employé dans son sens numérique exact. Abimélech donne à Abraham 1000 pièces d'argent en dédommagement. Gen., XX, 16. Joab se trouve en face d'un Israélite qui, à ce prix, n'aurait pas voulu tuer Absalom. II Reg., XVIII, 12. Les fruits de la vigne de Salomon vaudraient 1000 sicles d'argent. Cant., VIII, 11. Cf. Is., VII, 23. Salomon offre 1000 holocaustes à Gabaon. III Reg., III, 4. Daniel, III, 40, parle d'holocaustes de 1000 brebis. Chaque tribu fournit 1000 hommes contre les Madianites. Num., XXXI, 4. On compte 1000 personnes qui périssent dans la tour de Sichem. Jud., IX, 49. Samson tue 1000 Philistins avec la mâchoire d'âne. Jud., XV, 15. David est établi par Saül chef de 1000 hommes. I Reg., XVIII, 13. Baltassar donne un festin à 1000 de ses princes. Dan., V, 1. Dans la tour de David sont suspendus 1000 boucliers. Cant., IV, 4. — Mais souvent le nombre 1000 est mis pour une quantité indéfinie. Dieu étend sa miséricorde à 1000 générations. Exod., XX, 6; Deut., VII, 9; Jer., XXXII, 18. Ses commandements sont pour 1000 générations. Ps. CIV (CV), 8; I Par., XVI, 15. Fidèles à Dieu, les Israélites poursuivront leurs ennemis un contre 1000, Jos., XXIII, 10; infidèles, 1000 fuiront devant un seul. Is., XXX, 17. On ne peut répondre à Dieu en un cas sur 1000. Job, IX, 3. Pour Dieu, 1000 ans sont comme un jour. Ps. LXXXIX (XC), 4. Pour trouver ce qu'il y a de meilleur, on choisit un entre 1000. Eccle., VII, 29; Cant., V, 10; Eccli., VI, 6; XVI, 3; XXX, 15; etc. L'accroissement de 1 à 1000 caractérisera le temps messianique. Is., LX, 22. Pour son châtiment, une ville de 1000 sera réduite à 100. Am., V, 3. A cause de la naissance du Messie, Bethléhem ne sera pas la moindre parmi les 1000 de Juda. Mich., V, 2. Que celui qui est forcé de marcher 1000 pas en marche 2000. Matth., V, 41. Sur les 1000 ans du règne du Christ avec les saints, Apoc., XX, 2-7, voir MILLÉNARISME, col. 1090-1097.

16° *Dix mille.* — L'emploi de ce nombre à propos de troupes est relativement fréquent. Jud., I, 4; III, 29; IV, 6; VII, 3; XXI, 10; I Reg., XV, 4; III Reg., V, 14; I Mach., IV, 29; X, 74; II Mach., XII, 19; Luc., XIV, 31. Il sert aussi pour les sommes d'argent, Esth., III, 9; Matth., XVIII, 24, pour les animaux, II Par., XXX, 24, pour les mesures. II Par., XXVII, 5, etc. Il est également usité pour exprimer une quantité très considérable, mais indéfinie. Deux Israélites fidèles poursuivront 10 000 ennemis. Deut., XXXII, 30. David a tué ses 10 000. I Reg., XVIII, 7. Le peuple disait à David : « Roi, tu es comme 10 000 d'entre nous. » II Reg., XVIII, 3. Il y en a 10 000 qui tombent à droite de celui que Dieu protège. Ps. XC (XCI), 7. Saint Paul dit aux Corinthiens que, même s'ils avaient 10 000 maîtres, ils n'ont qu'un père. I Cor., IV, 15, etc.

17° Enfin, dans l'Apocalypse, XIII, 18, saint Jean donne le chiffre de 666 comme devant être celui de la bête qui viendra dans les derniers temps combattre le royaume du Christ sur la terre. L'apôtre remarque que ce nombre sera celui d'un homme. Le nombre de 666 apparait déjà comme celui des fils d'Adonicam qui revinrent avec Zorobabel. I Esd., II, 13. Ce nombre est porté à 667 dans II Esd., VII, 18. Le nom de *ădonîqâm* signifierait « seigneur des ennemis ». Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 329. Mais on ne voit pas ce qu'on pourrait tirer de là. — Le nombre 666 s'écrirait en hébreu : תרכו; en grec : ΧΞϚ'; en latin : DCLXVI. Y a-t-il à former un nom avec ces lettres, au moins celles de l'hébreu? Est-on assuré d'ailleurs de la langue dans laquelle saint Jean suppose la transcription numérique? — On a aussi cherché des noms d'hommes dont la somme des lettres, prises numériquement, donnât le chiffre voulu. De là les hypothèses faites sur ΛΑΤΕΙΝΟΣ, l'empire latin, ΤΕΙΤΑΝ, noms proposés par saint Irénée, *Adv. hær.*, V, 30, t. VII, col. 1206; נרון קסר, Néron César, cf. t. I, col. 748; DIoCLes aVgVstVs, Dioclétien Auguste; C. F. IVLIANVS. CÆS, AVG., C. F. Julien, César, Auguste, etc. D'après la *Gematria* d'Abenesra, dans le nom de Jéhovah, י = 10, ה = 5, ו = 6; la somme des deux premières lettres est 15, qui donne au carré 225; la somme des trois lettres est 21, qui donne au carré 441; or 225 + 441 = 666. Il est vrai que, dans ce calcul, Abenesra n'a nullement l'intention d'expliquer le nombre apocalyptique. Cf. Karppe, *Etud. sur les orig. et la nature du Zohar,* Paris, 1901, p. 200. On pourrait multiplier indéfiniment les combinaisons semblables, à l'aide des différents alphabets, sans qu'aucune certitude en découlât logiquement. Il s'agit ici d'un fait qui, étant donnée la place que saint Jean lui assigne dans son livre, précédera d'assez peu le jugement de Dieu. Ce fait appartient donc encore à l'avenir, et il ne paraît pas qu'il y ait utilité pour nous à en avoir la clef. Saint Irénée, *Adv. hær.*, V, 30, t. VII, col. 1207, dit à ce sujet : « Il n'y a pas de péril en la demeure et nous n'affirmons pas d'une manière positive qu'il portera tel ou tel nom. Nous savons que si ce nom avait eu à être publié actuellement, il aurait été révélé par celui qui avait vu l'Apocalypse. »

VIII. SYMBOLISME DES NOMBRES. — 1° *Réalité de ce symbolisme.* — 1. Comme on vient de le constater, certains nombres reviennent avec affectation dans la Sainte Écriture. C'est donc qu'on leur prêtait une signification particulière. Il est dit d'ailleurs que « Dieu a disposé toutes choses avec mesure, nombre et poids », Sap., XI, 21, c'est-à-dire avec cette harmonie parfaite qui a porté les pythagoriciens à donner au monde le nom de κόσμος, « bon ordre. » Cf. Plutarque, *Moral.*, édit., Dübner, Paris, 1846-1855, p. 886. Déjà, chez les Chaldéens, « les notions positives s'entremêlaient bizarrement à des considérations mystiques sur la puissance des nombres, sur les liens qui les attachaient aux Dieux. » Maspero *Histoire ancienne*, t. I, p. 774. Les Hébreux conservèrent quelque chose de ce goût pour l'interprétation mystique des nombres. — 2. Après avoir voyagé en Orient et surtout en Égypte, pour se rendre compte des doctrines des différents peuples, Pythagore, vers le milieu du VIe siècle avant Jésus-Christ, par conséquent pendant la captivité des Juifs à Babylone, formula son principe philosophique que « les nombres sont les principes des choses ». Dieu, l'unité absolue, est l'origine suprême de tous les nombres. On se demande si, pour Pythagore, les nombres sont des éléments substantiels et des causes efficientes, ou seulement des archétypes ou des symboles. Toujours est-il que ces nombres se composent de deux principes, le *un,* ou monade, principe non produit et essentiellement parfait, et le *deux,* ou dyade, principe produit par l'intervention du « vide » ou « intervalle » et essentiellement imparfait. Cf. Aristote, *Phys.*, IV, 6; Wendt, *De rerum principiis sec. Pythag.*, Leipzig, 1827; Chaigne, *Pythagore et la philos. pythag.*, Paris, 1873; Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22; S. Justin, *Cohort. ad. Græc.*, 14, t. VI, col. 270, et l'auteur des *Philoso-*

phumena, IX, 4, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 466, affirment que des emprunts ont été faits par Pythagore aux doctrines juives. D'autre part, le premier signale l'influence des idées de ce philosophe sur le genre de vie des Esséniens. *Ant. jud.*, XV, x, 4. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit J.-C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 574, 583. Philon, que les Pères rattachent à la fois à Platon et à Pythagore, cf. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, 15, 72; II, 19, 100, t. VIII, col. 814, 1040; Eusèbe, *H. E.*, II, 4, 3, t. XX, col. 145; S. Jérôme, *Epist.* LXX *ad Magn.*, 3, t. XXII, col. 667, avait écrit un livre aujourd'hui perdu περὶ ἀριθμῶν, « sur les nombres, » dans lequel il expliquait la vertu des nombres et auquel il fait lui-même allusion. *Vit. Mosis,* III, 11 ; *De opific. mundi,* append., édit. Mangey, t. II, p. 152 ; t. I, p. 43. On ne peut évidemment prétendre que les écrivains sacrés postérieurs à Pythagore aient emprunté quoi que ce soit à ce philosophe. Mais les écrivains juifs et chrétiens se sont certainement inspirés de ses idées sur l'importance des nombres. — 3. Ainsi Athénagore, *Legat. pro christ.*, 6, t. VI, col. 902, cite l'opinion des pythagoriciens sur la valeur du nombre 10, qui renferme toutes les raisons et toutes les harmonies des autres. D'après l'auteur des *Philosophumena,* IV, 7, dans le système de Pythagore, utilisé par les hérétiques, les nombres 1 et 3 étaient mâles, les nombres 2 et 4 étaient femelles, et 10, somme de ces quatre nombres générateurs, était un nombre parfait. Cf. *Philosophumena,* I, 2, p. 8-14 ; VI, 11, p. 269-278. Saint Justin, *Cohort. ad Græc.*, 4, t. VI, col. 248, et saint Irénée, *Adv. hær.*, II, 14, t. VII, col. 752, admettent le principe pythagoricien sur l'importance des nombres et sont obligés de suivre les hérétiques sur ce terrain. Saint Ambroise, *Epist.* XLIV, t. XVI, col. 1136, entreprend d'expliquer les nombres « non à la manière de Pythagore et des autres philosophes, mais selon la forme et les divisions de la grâce spirituelle ». Il ne convenait pas en effet d'interpréter les nombres de la Sainte Écriture d'après des principes qui lui fussent étrangers. — 4. Ce sont surtout les Pères occidentaux qui cherchent l'explication symbolique des nombres. Saint Irénée, *Adv. hæres.*, I, 14 ; II, 24, t. VII, col. 603-608, 788-795, suppose la réalité de ce symbolisme; il observe toutefois, II, 28, col. 810, que souvent les conclusions tirées des nombres sont vaines, et déclare, II, 25, col. 798, que ce ne sont pas les nombres qui font la règle, mais la règle qui commande les nombres. Saint Augustin est, de tous les Pères, celui qui s'attarde le plus volontiers, le plus longuement et le plus subtilement à l'explication des nombres. Cf. *De music.*, I, 12; t. XXXII, col. 1095; *Epist.* LV, *ad inquis. Januar.*, 15-17, t. XXXIII, col. 218-220 ; *In Ps.* VI, *1*, 2 ; XLIX, 9, t. XXXVI, col. 90, 91, 570-572 ; *In Ps.* CL, *1*, t. XXXVII, col. 1961, etc. Ailleurs, *De doctr. christ.*, II, 16, t. XXXIV, col. 48, il pose en principe que « l'inintelligence des nombres empêche d'entendre beaucoup de passages figurés et mystiques des Écritures », et que, « dans beaucoup de formes des nombres, sont cachés certains secrets de similitude qui, à cause de l'inintelligence des nombres, restent inaccessibles pour le lecteur. » — 5. En fait, il ne paraît pas que les nombres aient par eux-mêmes une valeur symbolique. Celle que les Pères leur attribuent vient uniquement des choses dénombrées, si bien que, suivant la qualité de ces dernières, le même nombre a des symbolismes divers ou même opposés. Il suit de là que le symbolisme des nombres n'a qu'une importance très secondaire pour l'interprétation des textes sacrés. Malgré son observation sur la nécessité de l'intelligence des nombres, saint Augustin en tire plus de choses curieuses que de choses utiles. Les autres Pères ne sont pas plus heureux que lui. En cherchant des mystères dans les nombres, ils obéissent à une sorte de mode en vigueur de leur temps, mais ils n'apportent aucune contribution vraiment sérieuse à l'explication des textes sacrés. Aussi saint Jérôme, *In Gal.*, I, 1, t. XXVI, col. 329, parle-t-il, sans les blâmer, de ceux qui regardent comme « tout à fait superflu de considérer les nombres qui sont dans l'Écriture ». Les symbolismes attribués à différents nombres sont simples ou composés, suivant qu'ils résultent du nombre lui-même ou des nombres dont il se compose.

2° *Symbolismes simples.* — Les Pères assignent à plusieurs nombres une signification symbolique.

1. *Un.* — Conformément à la nature des choses, à la théorie pythagoricienne et surtout à l'indication de la Sainte Écriture, l'unité est le symbole et la caractéristique du Dieu suprême, principe de toutes choses. Cf. S. Augustin, *De vera religione,* XXXVI, t. XXXIV, col. 151 ; *De Gen. ad litt.*, 10, t. XXXVI, col. 234.

2. *Deux.* — Ce nombre n'est pas bon, parce qu'il marque l'exclusion de l'unité, la division, l'imperfection et la conjonction charnelle. Cf. S. Hilaire, *In Ps.* CXL, t. IX, col. 828; S. Ambroise, *De Noe et arca,* 12, t. XIV, col. 378 ; S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 19, t. XXII, col. 508; *Adv. Jovin.*, I, 16 ; t. XXIII, col. 236 ; *In Zach.*, I, 1, t. XXV, col. 1422, etc. Cependant, le nombre 2 est pris quelquefois dans un sens favorable. Cf. S. Ambroise, *De* XLII *mans.*, t. XVII, col. 11. Dans le Nouveau Testament, il symbolise la charité, dont la pratique nécessite au moins deux termes. Cf. S. Augustin, *Quæst. in Evang.*, II, 14, t. XXXV, col. 1339 ; S. Grégoire le Grand, *Hom.* XVII *in Evang.*, t. LXXVI, col. 1139. De la défaveur attachée au nombre 2 résulterait le caractère favorable du nombre impair. Cf. Virgile, *Eclog.*, VIII, 75 ; S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 19, t. XXII, col. 509 ; *In Eccl.*, t. XXIII, col. 1046.

3. *Trois.* — Ce nombre avait déjà un caractère sacré dans le paganisme ; c'était le nombre impair par excellence, par conséquent un nombre heureux et d'usage fréquent dans le culte des dieux. Il garda ce caractère chez les Juifs, à cause du Dieu trois fois saint, Is., VI, 3, qui était, qui est et qui sera. Apoc., I, 4; IV, 8. La révélation du mystère de la sainte Trinité acheva de rendre ce nombre sacré entre tous. Cf. S. Ambroise, *De Abrahamo,* 1, t. XIV, col. 446 ; *In Luc.*, I, 36, t. XV, col. 1548.

4. *Quatre.* — Certains regardaient ce nombre comme néfaste et à éviter, sans doute parce qu'il doublait le nombre 2. Saint Ambroise, *Hexaem.*, IV, 9, t. XIV, col. 205, déclare cette idée sans fondement. Pour toute l'antiquité, le nombre 4 symbolise l'univers, composé des 4 éléments, eau, terre, air et feu. Cf. S. Jérôme, *In Agg.*, 2, t. XXV, col. 1401 ; S. Ambroise, *De* XLII *mans.*, t. XVII, col. 11 ; *De Abrah.*, II, 9, t. XIV, col. 487. Le monde est la révélation extérieure de Dieu, et Dieu s'est révélé aux Hébreux sous son nom de יהוה, le τετραγράμματον, Jéhovah, le nom à 4 lettres, de même que sous le Nouveau Testament, il s'est révélé par les 4 Évangiles. Le nombre 4 symbolise donc aussi la révélation. Du nombre 4 vient encore l'idée de carré et de cube, par conséquent de stabilité. Cf. S. Jérôme, *In Matth.*, II, 15, t. XXVI, col. 112.

5. *Cinq.* — Ce nombre symbolise la loi mosaïque, contenue dans les 5 livres du Pentateuque, le peuple juif vivant sous cette loi, cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, II, 24, t. VII, col. 794, 795 ; S. Augustin, *In Ps.* XLIX, *9*, t. XXXVI, col. 571 ; *Serm.*, XXXI, t. XXXVIII, col. 198, et aussi la continence des 5 sens. Cf. S. Augustin, *In Ps.* XLIX, *9*, t. XXXVI, col. 570.

6. *Sept.* — Le nombre 7, particulièrement sacré chez tous les peuples, symbolise l'union de la divinité, représentée par 3, avec le monde, représenté par 4, et spécialement avec le peuple d'Israël. Il est à remarquer qu'en hébreu le même mot שבע signifie « sept » et « faire serment ». Le nombre 7 intervenait en effet dans les cérémonies accompagnant le serment et l'alliance. Gen., XXI, 28 ; Hérodote, III, 8, etc. Il est écrit : « Dieu n'ou-

bliera pas l'alliance qu'il a jurée, *nišba*, à vos pères. » Deut., IV, 31; VIII, 18. Le caractère mystérieux et sacré du nombre 7 est reconnu par les Pères. Cf. S. Hilaire, *In Ps. CXVIII,* XXI, 5, t. IX, col. 637; S. Ambroise, *Epist. XLIV,* t. XVI, col. 1136; S. Jérôme, *In Am.*, II, 5, t. XXV, col. 1037; S. Grégoire de Nazianze, *Orat. in Pent.*, 2-4, t. XXXVI. col. 431; S. Bernard, *Serm. de temp. pasc.*, 3, t. CLXXXIII, col. 288, etc. Il est sacré à cause des 7 couples d'animaux purs de l'arche, voir t. I, col. 614; cf. S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 16, t. XXIII, col. 236; du sabbat et des 7 dons du Saint-Esprit. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, II, 5, t. XXIV, col. 72; S. Augustin, *Serm. CCXLVIII,* 5, t. XXXVIII, col. 1161. Il symbolise la perfection et la plénitude. Cf. S. Augustin, *Quæst. XLII, In Heptat.*, V, 42, t. XXXIV, col. 765; *In Ps. LXXVIII, 16,* t. XXXVI, col. 1019. S. Bernard, *Serm. LII, de divers.*, t. CLXXXIII, col. 675, y voit l'union de la foi, indiquée par le nombre trinitaire, et des mœurs, représentées par les quatre vertus cardinales. C'est un nombre vierge, parce qu'il n'engendre pas d'autres nombres. Cf. S. Ambroise, *De Noe et arca,* 12, t. XIV, col. 378.

7. *Huit.* — C'est le chiffre de l'octave. Il marque le passage de la synagogue, représentée par 7, nombre du sabbat, à l'Église, cf. S. Jérôme, *In Ezech.*, XII, 40, t. XXV, col. 338, fondée sur la résurrection glorieuse du Christ, le lendemain du sabbat ou huitième jour. Cf. *Epist. Barnabæ,* 15, t. II, col. 771; S. Augustin, *Epist.* LV, 11, 13, t, XXXIII, col. 215. C'est aussi le symbole de la vraie circoncision, à cause de la circoncision judaïque pratiquée le huitième jour après la naissance, cf. S. Hilaire, *In Ps. CXVIII,* t. IX, col. 503; S. Jérôme, *Adv. Lucifer.*, 22, t. XXIII, col. 176; *In Agg.*, 2, t. XXV, col. 1401, et le symbole de la perfection, parce que le 8e jour complète la solennité. Cf. S. Ambroise, *In Ps. CXVIII,* prol., t. XV, col. 1198; S. Augustin, *Epist. LV,* t. XXXIII, col. 215.

8. *Dix.* — Ce nombre est heureux et parfait, à cause de son rapport avec l'unité et des dix préceptes de la loi. Cf. S. Ambroise, *De XLII mans.*, t. XVII, col. 11; S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 22, t. XXIII, col. 240; S. Augustin, *Serm. XXXI,* t. XXXVIII, col. 198. D'après Tertullien, *De anim.*, 37, t. II, col. 714, le 10e mois étant celui de la naissance, le nombre 10 marque la renaissance spirituelle à la loi du Décalogue.

9. *Douze.* — Nombre sacré, à cause de la division du peuple de Dieu entre 12 tribus. Cf. S. Augustin, *In Ps. CIII, 3,* t. XXXVII, col. 1359.

10. *Quinze.* — Ce nombre symbolise la plénitude de la science, d'après S. Jérôme, *In Gal.*, I, 1, t. XXVI, col. 329.

11. *Vingt.* — Le nombre 20 participe à la défaveur qui frappe le nombre 2. Il est néfaste dans la Sainte Écriture. Cf. S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 22, t. XXIII, col. 240.

12. *Quarante.* — Ce nombre est le symbole de la pénitence et de la prière. Cf. S. Hilaire, *In Matth.*, 3, t. IX, col. 928; S. Jérôme, *In Jon.*, 3, t. XXV, col. 1140; S. Augustin, *In Ps. CX, 1,* t. XXXVII, col. 1463. Il indique aussi l'ensemble des siècles. Cf. S. Augustin, *In Ps.* XCIV, *14,* t. XXXVII, col. 1226; *Serm.*, CCX, t. XXXVIII, col. 1051.

13. *Cinquante.* — Le nombre 50 rappelle l'année jubilaire et la descente du Saint-Esprit à la Pentecôte. Il symbolise donc la rémission du péché et l'effusion de la grâce. Cf. S. Hilaire, *In Ps.*, prol., 10, t. IX, col. 238; S. Ambroise, *De Noe et arca,* 33, t. XIV, col. 415; S. Jérôme, *In Ezech.*, XII, 40, t. XXV, col. 387.

14. *Soixante-dix.* — Ce nombre a une signification mystique, comme multiple de deux autres nombres symboliques, 7 et 10. Cf. S. Augustin, *Quæst. in Heptat.*, I, 152, t. XXXIV, col. 589.

15. *Mille.* — Par ce nombre sont symbolisés l'ensemble des générations et la perfection de la vie. Cf. S. Augustin, *In Ps. CIV, 7,* t. XXXVII, col. 1394; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, IX, 3, t. LXXV, col. 860.

3° *Symbolismes composés.* — Ces symbolismes résultent des combinaisons d'idées fournies par les nombres partiels dont se compose une totalité. — 1. Un premier exemple de ce genre de symbolisme se rencontre dans l'*Épître de Barnabé,* 9, t. II, col. 751. L'auteur veut rendre compte du nombre de 318 hommes circoncis par Abraham. Gen., XIV, 14; XVII, 27. D'après la numération grecque, Η = 8 et Ι = 10; les deux premières lettres du nom de Jésus, ΙΗ, valent donc 18. La lettre Τ = 300 et en même temps est la figure de la croix. Le nombre 318 indique ainsi que les hommes sont sauvés par Jésus en croix. — 2. S. Augustin est celui des Pères qui goûte le mieux ce symbolisme compliqué, et il multiplie les appels à l'attention de ses auditeurs pour qu'ils saisissent le sens de ses calculs. Voici quelques exemples de sa méthode. Le nombre 12, qui est celui des Apôtres jugeant les 12 tribus d'Israël, Matth., XIX, 28, signifie que l'Église est composée d'hommes appelés des 4 vents au moyen du baptême conféré au nom des 3 personnes divines; car $4 \times 3 = 12$. *In Ps. LXXXVI, 4,* t. XXXVII, col. 1104. Le nombre 15, formé de 7, nombre du sabbat, et de 8, nombre de la résurrection, représente les deux Testaments, *In Ps. LXXXIX,* 10; *CL,* 1, t. XXXVII, col. 1144, 1959, et le nombre 20, produit des 5 livres de Moïse par les 4 Évangiles, désigne les justes des deux Testaments. *In Heptat.*, IV, 2, t. XXXIV, col. 718. La signification du nombre 15, représentant l'union des deux Testaments, est également admise par saint Hilaire, *In Ps. CXVIII,* t. IX, col. 644, et S. Ambroise, *Epist. XLIV,* t. XVI, col. 1138. Saint Jérôme, *In Agg.*, 2, t. XXV, col. 1401, sacrifie aussi à la même méthode en expliquant le nombre 24 comme le produit des 4 éléments par les 6 jours de la création. — Pour saint Augustin, 40, temps de la vie humaine, se décompose en $7 + 3 = 10$; et $10 \times 4 = 40$, 7 symbolisant la créature, 3, le créateur, 10, la plénitude de la sagesse, et 4, les saisons de l'année. De même, 50, symbole de l'Église triomphante, est la somme de 40, nombre de la vie humaine, et de 10 ou denier, récompense de l'ouvrier. Matth., XX, 10; *Serm. CCLII,* 10, 11, t. XXXVIII, col. 1177, 1178. — Les 38 ans du paralytique, Joa., V, 5, représentent le nombre 40, qui est la plénitude de la loi, c'est-à-dire le produit des dix commandements par les 4 Évangiles, moins les 2 préceptes de la charité envers Dieu et le prochain On comprend que le saint Docteur, pour faire entendre ce symbolisme à ses auditeurs, leur ait dit: « Je vous veux attentifs; le Seigneur nous aidera, moi à m'expliquer comme il faut, vous à saisir suffisamment. » *In Joa.*, XVII, 5, t. XXXV, col. 1529-1531. — Les 77 générations énumérées par saint Luc, III, 23-38, représentent les hommes pécheurs qui ont vécu avant la venue du Sauveur, parce que 77 est le produit de 7, nombre de la créature, par 11, nombre de la transgression; or 11 a ce caractère parce qu'il transgresse ou dépasse de 1 le nombre 10, qui est celui du Décalogue. *Serm. LII,* 34; LXXXIII, 6, t. XXXVIII, col. 353, 517. — Enfin les 153 poissons de la pêche miraculeuse, Joa., XXI, 11, fournissent le symbolisme suivant. Le Saint-Esprit et ses dons sont figurés par 7, et 10 représente la loi accomplie par la grâce du Saint-Esprit, ce qui forme 17 au total. Si maintenant on additionne les nombres de 1 à 17, c'est-à-dire $1 + 2 + 3 + 4$, etc., on obtient au total 153, nombre qui figure les fidèles et les saints admis au paradis où Dieu les récompense. *Serm. CCXLVIII, 5,* t. XXXVIII, col. 1161. Il serait difficile de pousser plus loin la subtilité. Aussi Richard Simon, *Hist. critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 388, après avoir cité le passage de saint Augustin, *De doctr. christ.*, II, 16, t. XXXIV, col. 48, se croit-il en droit de dire: « J'avoue que ces nombres contiennent quelquefois des mystères, mais ils ont jeté souvent les interprètes de la Bible

dans des sens allégoriques qui sont entièrement inutiles pour connaître le sens littéral. Il arrive même quelquefois qu'on néglige le sens littéral pour débiter ces sortes de mystères. Saint Augustin, qui était savant dans la philosophie des platoniciens, est sujet à ce défaut, et il le fait même paraître à cet endroit. » — Sur le symbolisme des nombres dans la Bible, voir Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 119-208; Auber, *Hist. et théorie du symbolisme religieux,* Paris, 1884, t. I, p. 97-155; — dans les anciens monuments chrétiens, voir Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes,* Paris, 1877, p. 503-504.

4° Les Kabbalistes ont étendu au delà de toute limite raisonnable le rôle des nombres dans l'interprétation de la Bible. Le principe de leur *Gematria,* est que la valeur numérique des lettres recèle d'importants mystères et que les mots et les phrases de même valeur numérique peuvent se prendre légitimement les uns pour les autres. Outre que rien n'appuie ce principe, ses conséquences sont trop arbitraires et trop fantaisistes pour conduire à des conclusions utiles au point de vue de l'intelligence des textes sacrés. Voir KABBALE, t. III, col. 1883. Il y a donc là une prétendue science des nombres bibliques qui porte à faux et n'est d'aucun profit. — Dans son *Livre du nom,* Abenezra applique toutes sortes de spéculations pythagoriciennes sur les nombres. Il mentionne ce qu'on a appelé plus tard le carré magique (fig. 452), dans lequel les 9 premiers

6	7	2
1	5	9
8	3	4

452. — Carré magique.
D'après Karppe, *Étude,* p. 202.

chiffres sont disposés de telle sorte que leur total donne 15 dans tous les sens. Ce nombre représente les deux premières lettres du nom de Jéhovah, יה. Le chiffre central 5 représente le Verbe divin qui gouverne tout, et les nombres pairs des angles figurent les 4 éléments. Cf. S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* Paris, 1901, p. 195-203. — Les Kabbalistes font ainsi grand état des dix *Sephirôth* qui caractérisent le Dieu infini, *Ên-soph,* « sans fin. » Le mot *sephirôth* peut signifier en hébreu « nombres » ou « numération », ce qui a fait naturellement penser aux nombres de Pythagore. Mais les *sephirôth* sont plutôt des attributs divins, comme l'indiquent leurs noms : 1, *kétér,* « couronne ; » 2, *ḥokmâh,* « sagesse ; » 3, *binâh,* « intelligence ; » 4, *ḥésèd,* » grâce, » ou *gedûlâh,* « grandeur ; » 5, *dîn,* « justice, » ou *gebûrah,* « force ; » 7, *néṣaḥ,* « triomphe ; » 8, *hôd,* « gloire ; » 9, *yesôd,* « fondement ; » 10, *malkût,* « royauté. » Cf. Franck, *La Kabbale,* Paris, 1843, p. 147 ; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 523, 524 ; Karppe, *Étud.,* p. 365-421. Avec Abulafia, au XIIIe siècle, « apparaissent les premiers éléments de ce qu'on appellera l'arithmomancie, qui consiste à associer un nombre à chaque élément, à chaque astre, et à fonder sur cette base une astrologie en quelque sorte mathématique, qui met la puissance attachée aux astres au pouvoir des combinaisons de nombres... La science où la logique doit régner en souveraine est embauchée pour être l'humble servante d'une folle... traînée à la remorque des fantaisies les plus puériles. » Karppe, *Étude,* p. 302, 303. On ne peut mieux caractériser la valeur des élucubrations des kabbalistes à propos des nombres.

H. LESÊTRE.

NOMBRES (LIVRE DES), quatrième livre du Pentateuque. Voir PENTATEUQUE.

NOMBRIL (hébreu : *sôr, sôrêr ;* Septante : ὀμφαλός ; Vulgate : *umbilicus*), cicatrice arrondie qui reste au centre de l'abdomen après la section du cordon ombilical par lequel l'embryon était mis en communication avec sa mère. — Ezéchiel, XVI, 4, parle de cette section, qui se fait immédiatement après la naissance. Le nombril de l'Épouse est comparé à une coupe arrondie. Cant., VII, 3. — Sur deux passages où la Vulgate porte le mot *umbilicus,* Job, XL, 11 ; Prov., III, 8, voir NERFS, col. 1603. — Dans un sens figuré, le mot *ṭabbûr* signifie aussi « nombril », c'est-à-dire « centre » du pays. C'est ainsi que l'ont traduit les versions. Jud., IX, 37 ; Ezech., XXXVIII, 12. Il a ce sens dans le Talmud. Cependant, d'après le phénicien, le samaritain et l'éthiopien, il faudrait donner à *ṭabbûr* le sens de « montagne ». Les versions chaldaïque et syriaque le traduisent par « forteresse ». Cf. de Hummelauer, *In libr. Judic.,* Paris, 1888, p. 196 ; Rosenmüller, *Ezechiel,* Leipzig, 1810, t. II, p. 539. Les deux sens sont possibles, car le nombril peut être considéré comme le sommet de la protubérance abdominale, et une montagne être regardée comme le centre d'un pays.

H. LESÊTRE.

NON-MON-PEUPLE, nom donné par le prophète Osée, I, 9, à un de ses fils, en hébreu : *Lô'-'ammi.* Voir LO-AMMI, col. 317.

NOPH (hébreu : *Nôf ;* Septante : Μέμφις ; Vulgate : *Memphis*), nom de la ville de Memphis en hébreu, dans Is., IX, 6 ; Jer., II, 16 ; Ezech., XXX, 16. Dans le texte original d'Osée, IX, 6, au lieu de *Nôf,* nous avons *Môf,* et cette leçon doit être plus correcte, car Memphis s'appelait en égyptien *Men-nofir,* d'où, par contraction, en copte, *Memfi, Menfi,* en arabe, *Menf.* La forme *Nôf* peut être dérivée de *nofir,* le *m* étant tombé. Voir MEMPHIS, col. 954.

NOPHÉ (hébreu : *Nôfaḥ ;* Septante : αἱ γυναῖκες), ville moabite dont on ne retrouve ailleurs aucune trace, au moins sous cette forme, en dehors de Num., XXI, 30, et dont l'existence même est contestée par un certain nombre de critiques. Elle est nommée avec Hésébon, Dibon et Médaba, dans le chant qui est cité. Num., XXI, 27-30. On lit en hébreu :

> Nous avons porté la dévastation jusqu'à *Nofaḥ*
> Et jusqu'à Médaba.

Ce que les Septante traduisent de la manière suivante : « Les femmes ont encore allumé le feu dans Moab, » et la Vulgate : « Ils sont arrivés fatigués à Nophé et jusqu'à Médaba. » Nophé et Médaba ne paraissent point dans la version grecque et divers critiques, à leur suite, refusent de voir, les uns Nophé, les autres Médaba, dans ce texte. Les premiers traduisent : « Nous avons tout ravagé, de sorte que le feu s'est allumé jusqu'à Médaba ; » les seconds : « Nophé, qui est près du désert. » Ils lisent : *midbar,* « désert. » au lieu de *Mêdbâ,* « Médaba. » Plusieurs de ceux qui conservent le nom de *Nofaḥ* supposent que ce nom est pour *Nôbaḥ* (voir NOBÉ 2, col. 1655), la ville qui est mentionnée deux fois dans l'Écriture, Num., XXXII, 42, et Jud., VIII, 11. Ce sont là tout autant d'hypothèses en faveur desquelles on ne peut alléguer aucune raison bien sérieuse. La traduction des Septante suppose un texte hébreu en partie différent : ils ont traduit *naššîm* (qui vient de *šâmêm* et signifie « nous avons dévasté »), comme si c'était le pluriel *nâšîm,* « femmes, » de *'išâh.* La racine *nâfaḥ* veut dire « souffler » ; elle peut signifier souffler le feu ; mais *nôfaḥ* ne peut se rendre, comme l'ont fait les traducteurs grecs, par προσέκαυσαν. Ils ont lu enfin *Mô'âb,* au lieu de *Mêdabâ'.*

NOPHETH (hébreu : *han-nâfet ;* Septante : Μαφετά), ville de Manassé, d'après la Vulgate, qui dit expressément *urbs Nophet,* quoique le mot « ville » ne se lise pas en hébreu. Jos., XVII, 11. Le terme de l'original *hannéfét* (*han-nafet* à cause de la pause) ne désigne pas une ville. La Vulgate a pris un nom commun pour un nom propre. Elle a traduit : « Manassé eut... la troisième partie de la ville de Nopheth. » Il faut traduire : « Manassé eut... trois districts montagneux. » Gesenius, *Thesaurus,* p. 866. Ces trois districts montagneux qui furent attribués à Manassé dans le territoire des tribus d'Aser et d'Issachar, sont ceux de Bethsan, de Mageddo et de Dor. Voir Fr. de Hummelauer, *Comment. in Josue,* 1903, p. 392.

NORAN (hébreu : *Na'ărân;* Septante : Νοαράν; *Alexandrinus :* Ναaράν), ville d'Éphraïm, ainsi appelée I Par., VII, 28. Elle est appelée Naaratha dans Josué, XVI, 7. Voir NAARATHA, col. 1428.

NORD (hébreu : *ṣâfôn;* Septante : Βορέας, Βορρᾶς; Vulgate : *septentrio*), la partie du ciel opposée au midi, le côté où le soleil ne va pas, sauf dans les latitudes polaires. Comme les anciens s'orientaient du côté du soleil levant, le mot *ṡemô'l,* « gauche, » sert aussi quelquefois à désigner le nord. Job, XXIII, 9. Voir CARDINAUX (POINTS), t. II, col. 257. Hoba est à gauche, c'est-à-dire au nord de Damas. Gen., XIV, 15. — Le mot *ṣâfon* indique ordinairement la situation géographique, Num., XXXIV, 7; Ezech., XLII, 17; la direction, Exod., XXVI, 21; la partie septentrionale de la terre, Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 13; Is., XLIII, 6, et poétiquement le vent du nord. Prov., XXV, 23; Cant., IV, 16. Il désigne aussi les monarchies asiatiques dont les armées arrivaient en Palestine par le nord, Is., XIV, 31; Jer., I, 14; IV, 6; VI, 22; X, 22; l'Assyrie, Soph., II, 13; la Babylonie, Jer., III, 18; XVI, 15; XXXI, 8; XLVI, 10; Zach., II, 10; VI, 6, et en général les royaumes septentrionaux par rapport à la Palestine. Jer., XXV, 26; Ezech., XXXII, 30; XXXVIII, 15; XXXIX, 2. Dans Daniel, XI, 6, les rois du septentrion sont les Séleucides de Syrie. Le nord est considéré comme la partie principale du ciel, Job, XXVI, 7, la demeure des dieux, dans l'idée des idolâtres, Is., XIV, 13, et le point du ciel d'où Jéhovah fait éclater sa gloire. Ezech., I, 4. — Sur l'or qui vient du septentrion, Job, XXXII, 22, voir OR. H. LESÊTRE.

NORVÉGIENNE (VERSION) DE LA BIBLE. Voir SCANDINAVES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

NOTKER, moine de Saint-Gall, surnommé *Balbulus* ou le Bègue, né entre 830 et 840 à Elyg dans le canton de Zurich, ou à Jonswill dans le canton de Saint-Gall, fut en 890 bibliothécaire du monastère de Saint-Gall. Il y mourut le 6 avril 912. Il a laissé entre autres écrits, un opuscule de bibliographie scripturaire : *De Interpretibus divinarum Scripturarum liber. Patr. lat.,* t. CXXXI, col. 993-1004. Voir son *Elogium historicum,* par Mabillon, *ibid.,* col. 983-994; W. Bäumker, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. IX, 1895, col. 531-533.

NOURRICE, NOURRICIER (hébreu : *mênéqét,* de l'hiphil, *hêniq,* « allaiter ; » *'oménét,* de *'âman,* « entretenir ; » Septante : τροφός, τιθηνός ; Vulgate : *nutrix ;* nourricier : *'omên,* τιθηνός, *nutritius*), celle qui nourrit de son lait un petit enfant, celle ou celui qui lui donne ses soins.

1° *La nourrice.* — La Sainte Écriture mentionne Débora, nourrice de Rébecca, Gen., XXIV, 59 ; XXXV, 8 ; voir DÉBORA, t. II, col. 1331 ; la mère de Moïse, que la fille du Pharaon chargea d'être la nourrice de l'enfant, en lui disant : *hêniqihû lî,* θήλασόν μοι, *nutri mihi* « nourris-le pour moi, » Exod., II, 9 ; Noémi qui se fit nourrice de l'enfant de Ruth, *nutrix et gerula,* « nourrice et porteuse, » dit la Vulgate, Ruth, IV, 16; la nourrice de Miphiboseth, fils de Jonathas, qui, en apprenant la mort de ce dernier et de Saül, s'enfuit précipitamment et laissa tomber l'enfant qui devint boiteux, II Reg., IV, 4 ; la nourrice du jeune roi Joas, qui fut soustraite avec lui à la fureur d'Athalie, IV Reg., XI, 2 ; II Par., XXII, 11. Notre-Seigneur plaint celles qui, au moment du siège de Jérusalem, seront θηλαζούσαι, *nutrientes,* nourrissant de petits enfants. Matth., XXIV, 19; Marc., XIII, 17; Luc., XXI, 23. Il s'agit ici à la fois des mères qui nourrissent elles-mêmes, et des nourrices qui allaitent les enfants des autres. Les nourrices proprement dites étaient d'ailleurs très rares chez les Hébreux, les mères se faisant un devoir d'allaiter elles-mêmes leurs enfants. Cf. *Ketuboth,* 64 *a.* Encore est-il possible que les nourrices mentionnées par les auteurs sacrés n'aient eu, dans la plupart des cas, qu'à soigner et à garder les petits enfants, comme dut faire Noémi. Voir ENFANT, t. II, col. 1786. Les Juifs recommandaient aux femmes qui nourrissaient des enfants de ne prendre elles-mêmes que des aliments très sains, de ne pas jeûner, surtout le matin, et de ne pas trop se découvrir la poitrine. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 515. D'après le code d'Hammurabi, 194, cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* Paris, 1902, p. 94, si un enfant mourait aux mains de sa nourrice, celle-ci, sous peine d'avoir les seins coupés, ne pouvait se charger d'un autre enfant sans l'autorisation des parents du premier. Rien ne rappelle cette pénalité dans la législation hébraïque.

2° *Le nourrisson.* — Le petit enfant encore au sein est appelé *yônêq,* « celui qui tète, » θηλάζων, *lactens.* Deut., XXXII, 25 ; I Reg., XV, 3 ; Ps. VIII, 3, etc. Jérémie donne aussi aux nourrissons le nom de *'ĕmunim,* τιθηνούμενοι, *qui nutriebantur.* Lam., IV, 5.

3° *Le nourricier.* — A Samarie, les soixante-dix fils d'Achab avaient des nourriciers qui prenaient soin d'eux. IV Reg., X, I, 5. Mardochée remplissait cette fonction auprès d'Esther. Esth., II, 7. L'arabe Emalchuel prenait soin, au même titre, d'Antiochus, fils d'Alexandre. I Mach., XI, 39. Saint Joseph eut la gloire d'être le nourricier de l'enfant Jésus. Matth., II, 14, 21; Luc., II, 48; III, 23.

4° *Au figuré.* — Moïse se plaint que Dieu lui commande de porter le peuple hébreu sur son sein comme la nourrice porte son petit enfant. Num., XI, 12. Isaïe, XLIX, 23, promet à Israël qu'après sa restauration les rois seront ses nourriciers et les reines ses nourrices, figure de l'empressement avec lequel les rois de la terre accourront au foyer de la vérité. Baruch, IV, 8, reproche aux Israélites d'avoir oublié Dieu, leur nourricier, et d'avoir contristé Jérusalem, leur nourrice. Dans Osée, XI, 3, Dieu dit qu'il a été le nourricier d'Éphraïm ; hébreu et Septante : *ṭiregaltî,* συνεπόδισα, « je lui ai appris à marcher. » La bonté de Dieu est la nourricière de tous les êtres, παντοτρόφος, *nutrix omnium.* Sap., XVI, 25. Saint Paul atteste qu'il a eu pour les chrétiens de Thessalonique les soins qu'une nourrice a pour ses enfants. I Thess., II, 7.

H. LESÊTRE.

NOURRITURE (hébreu : *'okêl, 'oklâh,* « ce qui se mange, » de *'âkal,* « manger ; » *léḥém,* la nourriture en général, et particulièrement le pain, *leḥûm; bârût, ṭéréf, ma'ăkal, mâzôn, makkolét, ma'ădannim, maṭ'mannim,* les diverses nourritures en général ; *bârî', dêšên,* la nourriture grasse et succulente ; *tibḥâh, ṣaid, še'êr,* la nourriture d'origine animale; *biryâh,* la nourriture préparée pour un malade ; *ḥallâmût,* la nourriture insipide; *pat-bag,* la nourriture royale, Dan., I, 5, 8 ; chaldéen : *leḥêm, mâzôn;* Septante : ἄρτος, βρῶμα, βρώματα, βρῶσις, σῖτα ; Vulgate : *alimentum, alimonia, cibus, esca, epulæ, epulatio, panis.* Dans S. Jean, XXI,

5, προσφάγιον, *pulmentarium,* « provision de bouche »), substance étrangère qu'un corps vivant s'assimile pour entretenir sa vie.

I. A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — 1° *Au paradis terrestre.* — L'organisation de l'homme lui permet de se nourrir également soit de végétaux, soit de la chair des animaux. Cependant, quand Dieu eut placé l'homme dans le paradis terrestre, il lui assigna pour aliments les fruits de tous les arbres à l'exception d'un seul. Gen., II, 16, 17; III, 2, 3. Il ne s'agissait évidemment que des fruits comestibles. D'autre part, la chair des animaux n'est pas mentionnée. Il ne s'ensuit pas qu'elle ait été interdite aux premiers hommes ; au moins leur était-il permis de se nourrir du lait qui provenait des animaux ; autrement l'élevage, dont s'occupe déjà Abel, Gen., IV, 2, n'aurait guère eu de raison d'être. — 2° *Après le déluge.* — Dieu déclara à Noé qu'il lui permettait de se nourrir de tous les animaux vivants aussi bien que des végétaux. Gen., IX, 2. Cette autorisation ne faisait que confirmer l'usage, car déjà, avant le déluge, était en vigueur la distinction des animaux purs et impurs, Gen., VII, 2, distinction qui vise les sacrifices, sans doute, mais se rapporte surtout à l'alimentation. Voir ANIMAUX IMPURS, t. I, col. 613. En permettant de manger la chair des animaux, Dieu défendit sévèrement de se nourrir de leur sang. Gen., IX, 4. Voir CHAIR DES ANIMAUX, t. II, col. 490, 495; SANG. — 3° *Dans le pays de Chanaan.* — Les patriarches se nourrissaient de pain, Gen., XVIII, 5 ; XXI, 14; XLII, 2, voir PAIN; de lait et de beurre, Gen., XVIII, 8 ; de légumes. Gen., XXV, 28. La plus grande frugalité présidait ordinairement à leurs repas.

II. CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. — 1° *Dans la terre de Gessen.* — Les Hébreux se servirent en Égypte de la nourriture habituelle au pays, pain et galettes de céréales, animaux domestiques, animaux pris à la chasse ou à la pêche, herbes, légumes et fruits qui abondaient autour d'eux. Voir Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, t. I, 1895, p. 61-66. Plus tard, ils regrettèrent les pots de viande et le pain, Exod., XVI, 3, les poissons, les concombres, les melons, les poireaux, les oignons et les aulx qu'ils avaient sans peine et en abondance dans la terre de Gessen. Num., XI, 4, 5.

2° *Au désert.* — Privés de la nourriture si facile à obtenir en Égypte, les Hébreux furent réduits au désert au lait et à la chair de leurs troupeaux, aux produits du sol alors plus cultivé et plus fertile, aux aliments achetés aux nomades, etc. Ils murmurèrent. Par deux fois, Dieu leur envoya des cailles, Exod., XVI, 13; Num., XI, 31-32, voir CAILLE, t. II, col. 33, et, pendant quarante ans, il fit tomber la manne pour leur servir de nourriture principale. Exod., XVI, 14, 31. Voir MANNE, col. 656.

3° *En Palestine.* — Une fois fixés dans leur pays définitif, les Hébreux eurent à leur disposition les produits naturels d'un sol fertile, ceux de l'élevage et de la chasse : les céréales, blé (voir t. I, col. 1811), épeautre (voir t. II, col. 1821), orge, etc., servant à faire le pain et les gâteaux (voir t. III, col. 114); les légumes (voir t. IV, col. 160), les fruits (voir t. II, col. 2412); les produits naturels ou travaillés des animaux, lait (voir t. IV, col. 37), beurre (voir t. I, col. 1767), fromage (voir t. II, col. 2406), miel (voir t. IV, col. 1080); la chair des animaux (voir t. II, col. 488), quadrupèdes, oiseaux, poissons, bêtes prises à la chasse (voir t. II, col. 616), etc. Sur la manière d'accommoder ces divers aliments, voir CUISINE, t. II, col. 1146-1150 ; GRAISSE, t. III, col. 293; HUILE, t. III, col. 770; SEL. Sur la manière de les prendre, voir FESTIN, t. II, col. 2212 ; REPAS. Les Hébreux étaient généralement sobres au point de vue de la nourriture, et la Sainte Écriture signale peu d'excès à cet égard. Voir GOURMANDISE, t. III, col. 281. Dans les temps de famine, on en était naturellement réduit à une nourriture très insuffisante et quelquefois répugnante. Voir COLOMBE, t. II, col. 849 ; FAMINE, t. II, col. 2173. Les pauvres se contentaient parfois de racines, Job, XXX, 4; Luc., XV, 16, et les assiégés de pis encore. IV Reg., XVIII, 27; II Mach., V, 27. — On n'aimait pas les mets insipides. Job, VI, 6. On les assaisonnait au moyen du sel, I Esd., IV, 14 ; Eccli., XXXIX, 31 ; voir SEL ; du cumin, Is., XXVIII, 25, 27, voir CUMIN, t. II, col., 1158 ; de la coriandre, voir t. II, col. 973 ; de l'anis, voir t. I, col. 625 ; de la menthe, Matth., XXIII, 23, voir MENTHE, col. 976; de la rue, Luc., XI, 42, voir RUE, etc. La câpre, Eccle., XII, 5, voir t. II, col. 221, servait à stimuler l'appétit.

III. A L'ÉPOQUE ÉVANGÉLIQUE. — 1° La nourriture était la même que dans les anciens temps. Dans les repas plus importants, on voyait figurer des viandes de toutes sortes. Matth., XXII, 4. Mais le menu peuple se bornait habituellement aux mets les plus simples, le pain, les poissons desséchés ou même frais, Matth., VII, 10; XIV, 17; XV, 36 ; Marc., VI, 38; Luc., IX, 13; XI, 11 ; XXIV, 42; Joa., VI, 9; XXI, 9, 13 ; les œufs, Matth., VII, 9 ; Luc., XI, 11 ; le miel, Matth., III, 4; Luc., XXIV, 42 ; les sauterelles, Matth., III, 4, etc. — 2° Notre-Seigneur prend la nourriture ordinaire, et quelques-uns lui en font un reproche. Matth., XI, 19 ; Luc., 7, 34. Il recommande à ses disciples d'avoir confiance en la Providence au sujet de la nourriture, Matth., VI, 25, 31 ; Luc., XII, 22, 29, et à ses envoyés d'accepter ce qu'on leur sert, Luc., X, 8, parce que l'ouvrier mérite qu'on le nourrisse. Matth., X, 10. Il dit que la vie est plus que la nourriture, Matth., VI, 25; Luc., XII, 23, et que par conséquent il faut, à l'exemple du Père éternel, attacher plus d'importance à la première qu'à la seconde. Il prescrit de donnerla nourriture à ceux qui ont faim, et déclare que cette charité s'adresse à lui-même. Matth., XXV, 35, 42. — 3° Saint Paul dit que le chrétien doit se contenter d'avoir l'essentiel pour se nourrir et se couvrir. I Tim., VI, 8. A propos des viandes offertes aux idoles, il pose en principe que « le royaume de Dieu n'est ni le manger, ni le boire », Rom., XIV, 17, et que ce sont là des choses indifférentes en elles-mêmes au point de vue du salut. Voir IDOLOTHYTE, t. III, col. 830.

IV. REMARQUES SUR LA NOURRITURE. — 1° La nourriture la plus simple est conseillée. Prov., XXVII, 27. L'excès sous ce rapport a de fâcheuses conséquences. Eccli., XXXI, 12-25; XXXVII, 30-34. — 2° Dans le chagrin, on s'abstient de nourriture. I Reg., I, 7; Tob., III, 10, etc. Il en est de même en d'autres circonstances graves. Voir JEÛNE, t. III, col. 1528. Parfois, en vue de l'accomplissement d'une résolution importante, on défendait de manger quoi que ce fût, I Reg., XIV, 24, ou l'on s'y obligeait par serment. Act., XXIII, 12, 21. Il fallait se trouver dans une condition bien misérable pour en être réduit à manger, comme les chiens, ce qui tombait sous la table des maîtres. Jud., I, 7 ; Marc., VII, 28; Luc., XVI, 21. — 3° Des nourritures miraculeuses sont plusieurs fois mentionnées : la manne, Exod., XVI, 14; la farine et l'huile de la veuve de Sarepta, III Reg., XVII, 16 ; le pain présenté à Élie par un ange, III Reg., XIX, 6, et celui que lui apportaient les corbeaux dans la vallée de Carith, III Reg., XVII, 4-6; l'huile et les pains multipliés par Élisée, IV Reg., IV, 5, 6, 43, 44; les pains multipliés par Notre-Seigneur au désert, Matth., XIV, 19, 20; XV, 36, 37; Marc., VI, 41, 42 ; VIII, 6-8; Luc., IX, 16, 17 ; Joa., VI, 11, 12, etc. — 4° Métaphoriquement, « manger la moelle de la terre », c'est avoir une nourriture abondante et succulente. Gen., XLV, 18. Par contre, pour marquer l'épreuve, on dit qu'on se nourrit de larmes, Ps. LXXX (LXXIX), 6 ; d'absinthe, Jer., IX, 15 ; XXIII, 15 ; de cendre, Ps. CII (CI), 10; Lam., III, 6; de fiel, Ps. LXIX (LXVIII), 22; du pain de douleur, Ps. CXXVII (CXXVI), 2, etc. Donner la chair de quelqu'un en nourriture, Ps. XLIV (XLIII), 12; LXXIV (LXXIII), 14; Is., XLIX, 26; Jer., XIX, 9, etc., c'est l'abandonner à ceux qui le font périr,

et dévorer un peuple comme une nourriture, c'est le persécuter violemment. Ps. XIV (XIII), 4.

V. LA NOURRITURE SPIRITUELLE. — 1° Notre-Seigneur dit que sa nourriture est de faire la volonté de son Père. Joa., IV, 32, 34. Il se propose lui-même comme la nourture de l'âme, par la vérité qu'il enseigne, Joa., VI, 35-40, et par son propre corps dont il fait le vrai pain de vie. Joa., VI, 48-52. — 2° Saint Paul présente aux fidèles récemment convertis un enseignement élémentaire qui est comme le lait qu'on donne aux enfants, I Cor., III, 2, mais qui n'est pas encore la nourriture substantielle d'une doctrine complète. Cf. Heb., V, 12, 13; I Pet. II, 2.

VI. LA NOURRITURE DES ANIMAUX. — 1° Dieu a créé pour les animaux une nourriture appropriée à leur organisation. Gen., I, 30. Il la leur donne libéralement, sans qu'ils aient besoin de travailler pour l'obtenir. Ps. CIV (CIII), 21, 27; CXXXVI (CXXXV), 25; CXLIV, 15, 16; CXLVI, 9; Job, XXXVIII, 41; Prov., VI, 8; Matth., VI, 26; Luc., XII, 24. — 2° C'est une malédiction pour un être humain que de devenir, de son vivant ou après sa mort, la nourriture des animaux, oiseaux, chiens, etc. Deut., XXVIII, 26; III Reg., XIV, 11; XVI, 4; XXI, 23, 24; IV Reg., IX, 10; Ps. LXXIX (LXXVIII), 2; Jer., XVI, 4; XIX, 7; XXIV, 20, etc. Goliath et David se souhaitent mutuellement ce sort. I Reg., XVII, 44. 46. Chez les Égyptiens, on laissait les corps de certains ennemis « étendus sur le sol pour être mangés des bêtes sauvages et des oiseaux de proie ». Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 3e édit., p. 177. C'était en effet une malédiction pour quelqu'un que de ne pas reposer tout entier dans un tombeau. Voir MORTS, col. 1316. Ce sort fut réservé à Jégabel. IV Reg., IX, 35, 36. Dieu s'est cependant engagé à réclamer à l'animal le sang de l'homme, Gen., IX, 5, sans doute en ordonnant de faire périr la bête qui a causé la mort d'un homme. Exod., XXI, 28, 29. H. LESÈTRE.

NOUVEAUTÉ (grec : καινότης; Vulgate : *novitas*), ce qui apparait pour la première fois. La chose nouvelle s'appelle en hébreu *ḥâdâš,* et une fois *zâr* et *nâkrî,* « chose étrangère, inouïe, » Is., XXVIII, 21; en chaldéen : *ḥădat,* I Esd., VI, 4; en grec καινόν, et en latin *novum.*

1° Au point de vue matériel, il est question dans la Sainte Écriture des objets nouveaux que Béséléel exécute avec l'esprit que lui communique le Seigneur, Exod., XXXV, 35; de maisons neuves, Deut., XX, 5; XXII, 8; Jer., XXVI, 10; XXXVI, 10; II Mach., II, 30; de nouvelle cour, II Par., XX, 5; de sépulcre neuf, Matth., XXVII, 60; Joa., XIX, 41; de chariots neufs, I Reg., VI, 7; II Reg., VI, 3; I Par., XIII, 7; Is., XLI, 15; d'outres neuves, Jos., IX, 13; Job, XXXII, 19; Matth., IX, 17; Marc., II, 22; Luc., V, 37; de vases neufs, IV Reg., II, 20; I Mach., IV, 49; de nourriture nouvelle, Sap., XVI, 2, 3; de vin nouveau, Eccli., IX, 14, 15; Luc., V, 39; de manteau, III Reg., XI, 29-30, et d'habits neufs, Judith., XVI, 10; d'autel, I Mach., IV, 47; de cordes, Jud., XVI, 11; XV, 13, de glaives, II Reg., XXI, 16; de bois neufs, I Esd., VI, 4; de nouveaux phénomènes naturels, Sap., XI, 19; XVI, 16; XIX, 5, 11; de nouvelles lettres, Esth., VIII, 5, 10; de langues nouvelles, Marc., XVI, 17, etc. Sur les fruits nouveaux, voir PRÉMICES.

2° Au point de vue moral, Dieu manifeste parfois son action dans le monde par des actes dont la nouveauté et la grandeur attirent l'attention des hommes. Num., XVI, 30; Is., XLIII, 19; XLVIII, 6; LXV, 17; LXVI, 22; Jer., XXXI, 22; Apoc., XXI, 5. Cependant, en général, il n'y a rien de nouveau sous le soleil, Eccle., I, 10, parce que ni les lois de la nature ni le caractère des hommes ne changent. Le retour de la prospérité est une nouvelle lumière. Esth., VIII, 16. On tire du même trésor le vieux et le neuf, c'est-à-dire ce que chaque époque a apporté de bon. Cant., VII, 13; Matth., XIII, 52. L'Évangile constituait une doctrine nouvelle, Marc., I, 27; Act., XVII, 19; mais il y avait des nouveautés contre lesquelles il fallait se tenir en garde. I Tim., VI, 20. Les nouveautés plaisaient beaucoup aux Athéniens. Act., XVII, 21. Aux nouveaux bienfaits de Dieu, on répond par des cantiques nouveaux. Judith, XVI, 2, 15; Ps. XXXIII (XXXII), 3; XL (XXXIX), 4; XCVI (XCV), 1, etc.; Is., XLII, 10; Apoc., V, 9; XIV, 3.

3° Au point de vue spirituel, Dieu promet à l'homme un esprit nouveau, c'est-à-dire l'effusion de grâce qu'apportera le Messie. Ezech., XI, 19; XVIII, 31; XXXVI, 26. Il contracte avec lui une nouvelle alliance. Jer., XXXI, 31; Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; I Cor., XI, 25; II Cor., III, 6; Heb., VIII, 8. Il le régénère et fait de lui une nouvelle créature, c'est-à-dire un être vivant de la vie même de Jésus-Christ. II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; Eph., II, 15; IV, 24; Col., III, 10; Heb., X, 2. Il lui communique une nouvelle vie, la vie surnaturelle ou d'union intime avec les trois personnes divines, Rom., VI, 4; VII, 6; XII, 2, et lui impose un nouveau commandement, celui de l'amour. Joa., XIII, 34; I Joa., II, 7, 8; II Joa., 5, Il crée pour le récompenser de nouveaux cieux et une nouvelle terre, c'est-à-dire l'Église, royaume de Dieu sur la terre, et le ciel, lieu de la récompense éternelle pour les élus. II Pet., III, 13; Apoc., III, 12; XXI, 1, 2.

H. LESÈTRE.

NOUVEAU TESTAMENT (grec : Καινὴ Διαθήκη; Vulgate : *Novum Testamentum*), nom donné à la révélation évangélique et, par extension, aux livres inspirés qui s'y rapportent.

I. SENS DU MOT. — 1° Le mot *Testamentum* a été choisi par la Vulgate pour rendre le mot hébreu *berit,* qui sert à désigner l'alliance contractée par Dieu avec l'ancien peuple, Gen., VI, 18; XV, 18; Exod., XXIV, 7; Deut., IX, 9; etc., voir ALLIANCE, t. I, col. 387, et celle qu'il devait renouveler à l'époque messianique. Is., LV, 3; LXI, 8; Jer., XXXI, 31; XXXII, 40; Ezech., XVI, 60; XXXIV, 25; XXXVII, 26. Le *berit* commençait par un acte solennel et entraînait une obligation impérieuse liant les deux contractants l'un à l'autre. Dieu s'engageait à protéger Israël et Israël s'engageait à servir Dieu. — 2° Les Septante rendent ordinairement *berit* par διαθήκη. Gen., VI, 18; XV, 18; XVII, 2, etc. Ce mot signifie « disposition, arrangement », d'où « disposition testamentaire », Aristophane, *Vesp.,* 584, 589, et « convention ». Aristophane, *Av.,* 439. Le *berit* était donc, pour les Septante, l'arrangement conclu par Dieu avec son peuple, la convention faite avec lui. La διαθήκη nouvelle est celle que Jésus-Christ est venu conclure avec l'humanité rachetée par lui. Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25; Heb., IX, 15. — 3° La Vulgate emploie le mot *testamentum,* « testament, » expression des dernières volontés de quelqu'un, volontés exécutables après sa mort et sur lesquelles lui-même ne peut revenir. Ce sens est impliqué dans le grec διαθήκη. La Vulgate l'a spécialement affirmé à cause de la manière dont la nouvelle alliance a été conclue à la dernière Cène et aussi à cause de la théorie développée dans l'Épître aux Hébreux, IX, 15, 17.

II. L'INSTITUTION DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Cette institution avait été promise par les prophètes. Isaïe, LV, 3; LXI, 8, annonce que la nouvelle alliance sera éternelle. Jérémie le redit à son tour et explique que cette alliance ne sera plus seulement extérieure, mais écrite au fond des cœurs. Jer., XXXI, 31-33; XXXII, 40. Il l'appelle, XXXI, 31, « alliance nouvelle ». Ézéchiel, XVI, 60; XXXVII, 26, parle aussi d'alliance éternelle et pacifique, et Osée, II, 18, représente cette alliance sous la figure de l'union conjugale. — 2° A la dernière Cène, Notre-Seigneur institue l'alliance promise ou plutôt il promulgue à l'avance l'alliance qui ne sera contractée qu'au moment de sa mort sur la croix.

Il présente à ses Apôtres le calice en leur disant : « Voici mon sang de la nouvelle alliance, » Matth., XXVI, 28 ; Marc., XIV, 24 ; « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang. » Luc., XXII, 20 ; I Cor., XI, 25. L'Église, dans sa formule de consécration, reprend la donnée des prophètes et dit : « Voici le calice de mon sang, du nouveau et éternel Testament. » L'ancienne alliance avait été scellée par le sang, Exod., XXIV, 8 ; la nouvelle se conclut dans les mêmes conditions, mais d'une manière incomparablement supérieure, puisque c'est le sang de l'Homme-Dieu qui est répandu dans le calice, ἐκχυννόμενον, et qui bientôt sera répandu sur la croix, *effundetur,* pour la rémission des péchés. Matth., XXVI, 28. Le caractère contractuel de cette effusion du sang résulte de la déclaration même de Notre-Seigneur, qui l'appelle le « sang de la nouvelle alliance », c'est-à-dire le sang versé pour rendre possible, réaliser, manifester et commémorer cette alliance. Le sang des anciennes victimes n'avait qu'une valeur symbolique et figurative, le sang du Sauveur a une valeur effective et sans limite, à cause de la personne divine à laquelle il appartient. — 3° Cette alliance nouvelle porte à bon droit le nom de testament. Car c'est seulement après la mort de Jésus-Christ que les hommes entreront en possession de l'héritage qu'il leur a acquis par l'effusion de son sang. Et de même que le testateur ne peut plus revenir, une fois mort, sur la décision qu'il a prise, ainsi Dieu ne dénoncera jamais, non par impuissance, mais par volonté, l'alliance contractée par son Fils. L'Épître aux Hébreux prend le mot διαθήκη dans le sens de « testament », comme d'ailleurs traduit la Vulgate. D'après l'écrivain sacré, Jésus-Christ est le médiateur de la nouvelle alliance, par conséquent celui qui prépare le testament nouveau et lui donne force exécutoire. « Car là où il y a testament, διαθήκη, il est nécessaire qu'intervienne la mort du testateur, διαθέμενος, parce qu'un testament n'a son effet qu'après la mort, et qu'il est sans valeur tant que le testateur est en vie. » Heb., IX, 15-17. La condition de l'homme pécheur depuis Adam s'opposait à une alliance définitive et totale avec Dieu, tant que le péché n'était pas efficacement expié par l'effusion du sang. Notre-Seigneur a sacrifié sa vie pour assurer cette expiation. C'est donc en mourant qu'il scellait l'alliance, et dès lors, cette alliance prend le caractère d'un testament, puisque la volonté du Sauveur n'est exécutée qu'après sa mort. — 4° Les auteurs sacrés donnent le nom de « Nouveau Testament » à l'alliance contractée par l'intermédiaire de Jésus-Christ, par opposition avec les anciennes alliances du temps de Noé, d'Abraham et de Moïse. II Cor., III, 6 ; Heb., VIII, 8 ; IX, 15 ; XII, 24. Ils l'appellent aussi « testament éternel ». Heb., XIII, 20. Voir LOI NOUVELLE, col. 347-353.

III. LE NOUVEAU TESTAMENT ÉCRIT. — 1° *Sa composition.* — On donne encore le nom de Nouveau Testament à l'ensemble des livres inspirés qui se rapportent soit à la vie soit à la doctrine de Notre-Seigneur. Ces livres sont au nombre de vingt-sept, dont cinq historiques : les quatre Évangiles et les Actes des Apôtres ; vingt et un doctrinaux : les Épîtres des Apôtres, et un prophétique : l'Apocalypse. Ces écrits ont pour auteurs six Apôtres ; saint Matthieu, saint Jean, saint Jacques, saint Pierre, saint Jude et saint Paul, converti après la disparition du Sauveur, deux disciples, saint Marc et saint Luc. Pour l'Épître aux Hébreux, voir HÉBREUX (ÉPITRE AUX), t. III, col. 544-546. Sur la manière dont ces écrits ont été envisagés et reçus dans l'Église primitive, voir CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 167-182. Dès le temps des apôtres, on considérait ces différents écrits comme revêtus d'un caractère sacré. Déjà saint Pierre met en parallèle les Épîtres de saint Paul et « les autres Écritures ». II Pet., III, 16. Saint Jean parle de son Apocalypse comme d'une prophétie à laquelle il n'est permis à personne de rien retrancher ni de rien ajouter. Apoc., XXII, 18-19.

2° *Son unité.* — L'Ancien Testament renferme des livres de toute nature, historiques, législatifs, doctrinaux, liturgiques et prophétiques, ayant des auteurs très divers, connus ou inconnus, dont la composition s'espace sur près de quatorze siècles, et qui contiennent une multitude de choses qui ne se rapportent qu'indirectement à la révélation. C'est l'histoire d'un peuple, dans les principales phases de son existence, et, à travers cette histoire, des enseignements très variés concernant la religion du passé et celle de l'avenir. Le Nouveau Testament a une unité beaucoup plus accusée. Jésus-Christ en est pour ainsi dire l'objet exclusif. Les Évangiles racontent sa vie et exposent ses enseignements. Les Actes rapportent ce que les apôtres ont fait de plus important pour propager la foi en lui. Les Épîtres expliquent sa doctrine. L'Apocalypse montre dans l'avenir les destinées de son Église et le triomphe final du Sauveur. Tous ces écrits ont été composés dans un espace de temps relativement court, puisque soixante ans au plus, et peut-être beaucoup moins, se sont écoulés entre l'apparition du premier Évangile et celle du dernier. Voir ÉVANGILES, t. II, col. 2062. Encore cet espace se réduit-il à vingt ou trente ans, si l'on met à part les écrits de saint Jean composés à la fin du siècle.

3° *Son caractère occasionnel.* — Pourtant tous les livres qui composent le Nouveau Testament n'ont été composés que par occasion. Notre-Seigneur avait commandé aux Apôtres de prêcher sa doctrine. Matth., XXVIII, 9 ; Marc., XVI, 15. Il ne leur avait pas défendu d'écrire, mais il ne le leur avait pas non plus prescrit, et il faut bien avouer que le genre de vie primitif des Apôtres ne les prédisposait pas à devenir écrivains. Tout au plus saint Luc, simple disciple, avait-il une préparation sérieuse, Quant à saint Paul, la teneur de ses Épîtres fait assez comprendre qu'il ne prend la plume qu'occasionnellement. La formule : « Que celui qui lit, comprenne, » qui se trouve une fois dans l'Évangile, Matth., XXIV, 15 ; Marc., XIII, 14, ne donne nullement à entendre, comme on l'a prétendu, que Notre-Seigneur suppose son enseignement mis par écrit, car, dans ce passage, le Sauveur vise uniquement la prophétie écrite de Daniel sur l'abomination de la désolation. Le Sauveur, au contraire, ne connaît que des auditeurs, jamais de lecteurs. Matth., XI, 15 ; XIII, 9, 43 ; Marc., IV, 9, 20, 23 ; VII, 14 ; Luc., VI, 37 ; VIII, 8, 21 ; XI, 28 ; XIV, 35 ; Joa., VIII, 47 ; X, 16, etc. A chacun des articles concernant les Évangiles ou les Épîtres, on trouvera l'indication de l'occasion certaine ou présumée qui a porté l'auteur à écrire.

4° *Sa langue.* — Le Nouveau Testament tout entier est composé dans une même langue, la langue grecque, comprise à cette époque dans tout le monde civilisé. L'Évangile de saint Matthieu, originairement écrit dans une langue sémitique, l'araméen a été de bonne heure traduit dans la langue commune à tous les autres livres. Voir col. 882. Sur la langue du Nouveau Testament, voir GREC BIBLIQUE, t. III, col. 319-330. A part l'Apocalypse, dans laquelle abondent les figures et les symboles, tous les autres livres du Nouveau Testament sont écrits sous forme narrative ou didactique, par conséquent à la portée du commun des lecteurs auxquels ils s'adressaient. C'est la forme qui convenait le mieux à l'expression de la révélation évangélique, définitive et destinée à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. Ce caractère simple et lucide des écrits du Nouveau Testament a permis de les traduire successivement dans toutes les langues du monde sans trop leur faire perdre de leur valeur originale. Dans l'Ancien Testament, au contraire, les livres poétiques et prophétiques, coulés dans le moule purement sémitique, ont grand'peine à passer dans les langues étrangères sans perdre notablement de leur valeur littéraire. Les écrivains du Nouveau Testament sont des Sémites écrivant dans une langue classique. Cette situation qui, de prime abord, semblait

être pour eux une cause d'infériorité et d'insuccès, devint au contraire favorable à la propagation de leur œuvre. Celle-ci, en effet, saisit les Juifs et les Asiatiqnes par son tour sémitique, et les Grecs par la forme relativement classique qu'elle était obligée de revêtir. Le Nouveau Testament réalisa ainsi ce que saint Paul tâchait d'être lui-même, « débiteur vis-à-vis des ignorants comme des savants, » Rom., I, 4, et « tout à tous ». I Cor., IX, 22.

5° *Son contenu incomplet.* — Le caractère occasionnel des écrits du Nouveau Testament ne permet pas de dire qu'il contient d'une manière complète la révélation transmise aux Apôtres par Notre-Seigneur. Saint Jean termine son Évangile en déclarant qu'il a laissé de côté beaucoup d'autres choses accomplies par le Sauveur. Joa., XXI, 25. Cette déclaration porte sur les récits des synoptiques aussi bien que sur son propre Évangile, puisque saint Jean avait leur œuvre sous les yeux et qu'il parle de livres sans nombre qu'on pourrait encore écrire en utilisant ce qu'il omet. Dans les Épîtres, les Apôtres ne font que traiter certaines questions, pour répondre aux difficultés qui leur ont été posées, ou expliquer certains points du dogme et de la morale dont l'intelligence ou la pratique laissaient à désirer parmi les destinataires de leurs lettres. Aussi le concile de Trente, sess. IV, dont les termes sont reproduits par celui du Vatican, *Const. de fide,* II, déclara-t-il que la vérité révélée par Notre-Seigneur est « contenue dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues de la bouche du Christ par les apôtres, ou transmises de main en main par les apôtres eux-mêmes, sous la dictée du Saint-Esprit, sont arrivées jusqu'à nous ». On n'est pas en droit de dire que la tradition ne fait que répéter ce qui est déjà dans les écrits sacrés. Saint Paul recommande à son disciple d'enseigner et de faire transmettre par des hommes capables, non ce qu'il a lu, mais ce qu'il a entendu. II Tim., II, 2. En effet, tout ce qui a été enseigné n'a pas été inséré dans les livres du Nouveau Testament, et la tradition contient bien des choses dont l'Écriture ne fait pas mention. Cf. Franzelin, *De divin. tradit. et Scriptura,* Rome, 1875, p. 245-260. Le Nouveau Testament écrit ne reproduit donc pas dans son intégralité la révélation évangélique.

6° *Son utilité relative.* — Le Nouveau Testament écrit n'a pas été nécessaire à la propagation primitive de la foi. Les premiers fidèles ont été convertis sans le secours d'aucun écrit, et ceux qui les ont suivis n'ont connu qu'assez tardivement les différents livres du Nouveau Testament. La doctrine évangélique a donc été connue par tradition avant de l'être par les écrits inspirés. Cf. Franzelin., *Op. cit.,* p. 261-267. Aujourd'hui encore, comme du temps de saint Irénée, *Cont. hær.,* III, IV, 1, 2, t. VII, col. 855, beaucoup s'en rapportent à l'enseignement de la tradition, parmi ceux « qui croient au Christ, en ayant le salut écrit par le Saint-Esprit dans leur cœur sans parchemin ni encre, et en gardant avec soin l'antique tradition ». Quelque précieux et quelque utiles que soient les écrits du Nouveau Testament, la tradition peut les suppléer et les supplée en réalité pour beaucoup d'âmes, qui ne sont dépourvues malgré cela ni de la connaissance de Jésus-Christ ni de sa grâce. Il en a été ainsi pour la majeure partie des premières générations chrétiennes.

7° *Son caractère définitif.* — La révélation contenue dans l'Ancien Testament a été bornée, progressive et finalement incomplète ; en dehors des écrits sacrés, il n'existait pas de tradition authentique de cette révélation. La révélation évangélique est définitive et totale, non pas en ce sens que Dieu a révélé tout ce qu'il pouvait révéler, mais en ce sens qu'il a révélé tout ce qu'il jugeait à propos de révéler pour le salut de l'humanité. L'Esprit devait enseigner aux Apôtres « toute vérité ». Joa., XVI, 13. Bien que les livres du Nouveau Testament n'aient pas un contenu aussi riche que la tradition, ils renferment cependant les points principaux de cette révélation, avec une multitude d'indications utiles à la croyance et aux mœurs chrétiennes. De cette révélation, l'Église tire, par voie de développement, des vérités qui s'y trouvaient implicitement contenues ; mais rien ne peut être ajouté au trésor primitif. Le progrès n'est possible que par une perception plus explicite de la vérité déjà possédée, et non, comme dans l'Ancien Testament, par des additions successives à la vérité antérieurement révélée.

8° *Son développement historique.* — Il importe enfin de remarquer que, d'après les écrits du Nouveau Testament, les Apôtres sont en possession des articles fondamentaux de la foi chrétienne dès qu'ils commencent leur prédication évangélique, et que le développement qui apparaît dans la doctrine à travers les écrits sacrés n'a rien que de naturel et de logique. Ces articles fondamentaux de la foi chrétienne sont l'existence de la Trinité divine, l'incarnation et la divinité de Jésus, Fils de Dieu, la rédemption de l'homme par sa mort volontaire, la nécessité pour l'homme de croire en lui et de recevoir de lui a vie de l'âme pour pouvoir atteindre sa fin, l'éternité bienheureuse. Or, dès les premiers discours des Apôtres, tels que les rapportent les Actes, ces points de doctrine apparaissent aussi nettement définis qu'on peut l'attendre, étant données les circonstances. La divinité de Jésus-Christ, en particulier, y est affirmée d'une manière formelle. Act., III, 15; IV, 11, 12 ; V, 31 ; X, 36, 42, etc. « L'absence de toute trace d'une théorie générale concernant la personne du Christ est une des marques d'historicité que présentent les premiers chapitres des Actes. Mais les descriptions qu'ils offrent du caractère et de l'œuvre absolument uniques du Christ me paraissent tout à fait inconciliables avec l'hypothèse d'une personne purement humaine. » Stevens, *The Theology of the N. T.,* 1901, p, 267. Les Épitres de saint Paul, dont les premières au moins sont indépendantes de tout Évangile écrit, à raison même de leur date, rappellent quelques faits que raconteront les synoptiques, mais surtout démontrent que l'Apôtre « connut non pas seulement la doctrine mais la vie publique et certains discours du Sauveur. A vrai dire il n'en indique rien que les points saillants; mais avec assez d'autorité pour laisser entrevoir qu'ils possède pleinement tout le reste, tout, depuis la préexistence divine de Jésus et sa naissance d'une femme jusqu'à sa mort et à sa résurrection, depuis l'angoisse de Gethsémani jusqu'à l'apothéose dans le ciel. Il parle de sa vie pauvre et humiliée, de son caractère doux et miséricordieux, de son pouvoir sur la nature, de son enseignement si nouveau et si surprenant, de son rôle de médiateur et de législateur souverain, de son sacrifice expiatoire, et si, une fois ou l'autre, il veut entrer dans le détail, on voit qu'il sait très bien, et que l'on ne racontera pas mieux que lui ». Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1901, t. I, p. 19. Toute la substance du Nouveau Testament est donc déjà dans les écrits de saint Paul, comme elle était dans l'enseignement oral des autres apôtres. C'est l'application ferme de la doctrine du Sauveur et l'adaptation de ses leçons et de ses exemples à la pratique de la vie chrétienne. Les synoptiques paraissent ensuite, sous une forme purement historique qui tranche fortement avec le caractère dogmatique et parénitique des écrits de saint Paul. Ils font connaître le détail des faits et des enseignements que l'Apôtre n'ignorait pas et qu'il supposait arrivés déjà, par voie orale, à la connaissance des chrétiens, au moins dans leurs éléments principaux. Mais ici et là, c'est toujours le même Christ, la même doctrine, la même règle de vie, la même espérance. Les Épîtres des autres Apôtres s'inspirent des circonstances pour mettre en lumière certains détails de l'enseignement évangélique et de la règle des mœurs nouvelles.

Enfin paraissent, à la fin du siècle, les Épîtres et l'Évangile de saint Jean, qui présentent un portrait du Christ enrichi de traits multiples et souverainement intéressants, mais de ressemblance parfaite avec le Christ de saint Paul et celui des synoptiques. Dans tout le Nouveau Testament règne ainsi une vivante unité, dont Jésus-Christ, Fils de Dieu, est lui-même le principe et le centre. Toutefois, ce ne sont pas les synoptiques qui sont la source du développement doctrinal; c'est l'enseignement oral sur la personne et la doctrine de Jésus, enseignement utilisé d'abord par saint Pierre, dans ses discours des Actes, par saint Paul dans ses Épîtres, et ensuite par les Évangélistes. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1905, 2e édit., p. 338-363. — Sur les questions qui se rapportent au texte et à la doctrine du Nouveau Testament, voir Canon des Écritures, t. i, col. 167-183; Manuscrits bibliques, t. iv, col. 682-698; Évangiles, t. ii, col. 2058-2114, et les articles sur chacun des livres du Nouveau Testament.

H. Lesêtre.

NOVARINI Aloysius, théologien italien, né à Vérone en 1594, mort dans cette même ville le 14 janvier 1650. Il fit profession en 1614 dans la congrégation des clercs réguliers théatins. Parmi ses écrits nous avons à mentionner : *Matthæus et Marcus expensi, notis monitisque sacris illustrati*, in-f°, Lyon, 1642; *Lucas expensus...*, in-f°, Lyon, 1643; *Johannes expensus...*, in-f°, Lyon, 1643; *Paulus expensus...*, in-f°, Lyon, 1643; *Moses expensus...*, 2 in-f°, Verone, 1645-1648. — Voir Ant. Fr. Vezzosi, *I scrittori de' chierici regolari detti Teatini*, Rome, 1780, t. ii, p. 100.

B. Heurtebize.

NOYER, arbre qui produit la noix dont le nom hébreu *'ěgôz* est rendu par les Septante : κάρυον; et la Vulgate *nux*. Cant., vi, 11.

I. Description. — Les Juglandées, dont cet arbre est le type, forment une famille des plus naturelles tenant



453. — Noyer : rameau, fleurs et fruit.

à la fois des Amentacées par leurs fleurs mâles groupées en chatons, et des Térébinthacées par leurs feuilles composées-pennées ainsi que par leurs principes résineux-aromatiques. Le Noyer cultivé, *Juglans regia* L (fig 453), est originaire des forêts d'Asie, mais a été introduit dès les âges les plus reculés dans toutes les régions tempérées du globe, à cause de la diversité de ses produits utiles. Son bois est un des meilleurs pour les arts; brun, compact, d'un grain fin, agréablement veiné, il n'est sujet ni à se fendre ni à se tourmenter. L'enveloppe verte des fruits (brou de noix) riche en tanin fournit à la teinture une couleur brune solide. L'amande est comestible avant comme après la maturité : l'on en extrait une huile douce, sapide et siccative dont le défaut est de rancir assez vite à l'air. Enfin la sève peut donner par évaporation une assez grande quantité de sucre cristallisable ou se convertir en boisson fermentée.

Le Noyer est un grand arbre à cime touffue et arrondie : le tronc épais et assez court est recouvert d'une écorce grise crevassée. Les feuilles alternes et sans stipules se composent de 7 à 9 folioles ovales, glabres, coriaces et d'un vert sombre. Les chatons mâles sont solitaires et pendants, insérés vers la base des rameaux de l'année : chaque fleur est formée par un calice à divisions inégales, membraneuses, soudé avec la bractée axillante, protégeant de nombreuses étamines à filets raccourcis et terminés par de grosses anthères Les fleurs femelles solitaires ou plus souvent géminées, parfois même ternées, terminent les rameaux : l'ovaire infère ovoïde supporte un limbe calicinal 4-lobé. Le fruit à maturité est un drupe dont l'enveloppe externe peu charnue finit par se déchirer irrégulièrement. Le noyau lui-même se sépare à la germination en 2 valves ou coques convexes, et rugueuses à la surface. Sa cavité intérieure incomplètement divisée en 4 cloisons est occupée par une seule graine volumineuse, sans albumen, à cotylédons charnus, huileux, bilobés et bosselés. F. Hy.

II. Exégèse. — Bien que ce nom *'ěgôz* ne se présente qu'une seule fois dans l'Écriture, Cant., vi, 11, la signification n'en est cependant pas douteuse. Ce mot, emprunté vraisemblablement d'une langue aryenne, a passé dans les idiomes sémitiques. Le persan l'appelle گوز, *Khaus, Ghuz*, et dans le dialecte du Ghilan *aghuz*; l'arménien *ěngoyz*; l'arabe جوز, *Djaus, Gjaus*; le syriaque *Gûzô, Gauza*. Abulfaradj convient que les Arabes ont emprunté ce nom aux Persans. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 28; Gesenius, *Thesaurus*, p. 20, et les add. de Rœdiger, p. 64; A. Pictet, *Les origines indo-européennes*, 2e édit., in-8, Paris, s. d., t. i, p. 290; Im. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 84. Les Septante ont interprété exactement le mot par κάρυον, « noix, » et la Vulgate par *nux*. Le Talmud l'entend de même *Maaseroth*, i, 2; *Schebiith*, vii, 5; *Schabbath*, vi, 7; ix, 5; *Peah*, i, 5. Les langues anciennes et les traductions de l'Écriture s'accordent donc à voir dans *'ěgoz*, le fruit du noyer. La noix (et indirectement l'arbre qui la produit) n'est signalée qu'une fois dans la Bible : c'est dans la bouche de l'épouse des Cantiques, vi, 11 : « J'étais descendue au jardin des noix. » Elle vient sous les frais ombrages des noyers du jardin de Salomon « contempler les herbes de la vallée, et voir si la vigne pousse, si les grenadiers sont en fleur ». Cet arbre est cultivé en Orient, surtout dans la région du Liban, où l'on apprécie son fruit et surtout l'huile qu'on en extrait. H. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 413. Au temps de Josèphe, *Bell. jud.*, III, x, 8, les noyers étaient abondamment cultivés dans la plaine de Génésareth. Ils étaient évidemment plus rares, à mesure qu'on s'avançait dans le midi de la Palestine. Cependant ils n'étaient pas inconnus à l'Égypte. Des noix ont été trouvées dans la nécropole d'Hawara; et les *scalæ* coptes donnent à ce fruit le nom de *Koïri*, ou *Kaïre*, emprunté, semble-t-il, au grec κάρυον. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., in-8, 1892, p. 45. Cf. E. Fr. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. iv, p. 224; O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. i, p. 28-34.

E. Levesque.

NUAGE, NUÉE, NUE (hébreu : *'âb, 'ănânâh, 'ânân, 'ărâfel, sahaq*; chaldéen : *'ănan*; Septante :

νεφέλη; Vulgate : *nubes, nebula, nubecula*), amas de vapeur condensée, affectant des formes très diverses, suspendu dans l'atmosphère à différentes hauteurs, obéissant à l'impulsion des vents, et souvent se résolvant en pluie.

I. Les nuages au point de vue physique. — 1° L'auteur du livre de Job, dans ses descriptions des merveilles de la nature, parle plusieurs fois des nuages, de leur formation, de leurs effets. Les nuages sont l'œuvre de Dieu; l'homme ne peut ni les produire, ni même les compter. Job, xxxv, 5; xxxviii, 37. Dieu enferme l'eau dans les nuages, Job, xxxvii, 11, et ils ne se rompent pas. Job, xxvi, 8. Ils laissent couler la pluie, Job, xxxvi, 28; mais l'homme ne peut leur commander pour qu'ils la versent. Job, xxxviii, 34. Les nuages font à la mer comme un vêtement, en s'élevant tout autour d'elle, Job, xxxviii, 9, et ils se balancent dans les airs. Job, xxxvii, 16, 21. C'est en eux qu'éclate le fracas du tonnerre. Job, xxxvi, 29. — 2° Pour les autres écrivains sacrés, c'est Dieu qui fait les nuages et les appelle des extrémités de l'horizon. Ps. cxxxv (cxxxiv), 7; Prov., viii, 28; Jer., x, 13; li, 16; Eccli., xliii, 16; Bar., vi, 61. Les nuages volent dans le ciel comme des oiseaux, Eccli., xliii, 15; versent la pluie, Ps. cxlvii (cxlvi), 8; Eccle., xi, 3; Prov., iii, 20; Is., v, 6; Eccli., xliii, 24; procurent l'ombre, Is., xxx, 5, ou laissent passer les rayons du soleil, II Reg., xxiii, 4, et produisent le phénomène de l'arc-en-ciel. Gen., ix, 14; Ezech., i, 28. Les nuages sont invités à bénir le Seigneur, par l'obéissance physique aux lois qui les gouvernent. Dan., iii, 73. — 3° Du haut du Carmel, le serviteur d'Élie aperçoit le petit nuage qui annonce la pluie. III Reg., xviii, 44. En Palestine, le vent d'ouest, arrivant de la mer, amenait les nuages et la pluie. Luc., xiii, 54.

II. Les nuages dans les théophanies. — Les nuages, interposés entre la terre et le ciel, sont considérés par les auteurs sacrés comme le support et l'enveloppe de Dieu dans ses apparitions. — 1° De fait, les nuées accompagnent les manifestations divines à la sortie d'Égypte, Exod., x 21, 22, voir Colonne de nuée, t. ii, col. 854; au Sinaï, Exod., xix, 9; xx, 21; xxiv, 15, 16; xxxiv, 5; Deut., iv, 11; v, 22; Eccli., xlv, 5; dans le Temple de Salomon, III Reg., viii, 2; II Par., vi, 1; cf. Ezech., x, 3, 4; dans les visions prophétiques, Ezech., i, 4; Dan., vii, 13; Apoc., i, 7; x, 1; xiv, 14-16; à la Transfiguration. Matth., xvii, 5; Marc., ix, 6; Luc., ix, 34; à l'Ascension, Act., i, 9. — 2° Les nuées accompagneront la venue du Fils de l'homme au dernier jour, Dan., vii, 13; Matth., xxiv, 30; xxvi, 64; Marc., xiii, 26; xiv, 62; Luc., xxi, 27; Apoc., i, 7, es les justes le rejoindront dans les nuées, c'est-à-dire seront transportés au-devant de lui dans les hauteurs, pour l'accompagner ensuite dans le ciel. I Thes., iv, 16; Apoc., xi, 12. — 3° Dieu est porté sur les nuées, Deut., xxxiii, 26; il les a sous les pieds, II Reg., xxii, 12; Ps. xviii (xvii), 10; elles sont comme la poussière de ses pieds. Am., i, 3. Elles lui servent de char rapide. Is., xix, 1; Ps. civ (ciii), 3. — 4° Les nuées sont l'enveloppe de Dieu et comme le manteau de sa majesté. II Reg., xxii, 12; Job, xxii, 13, 14; xxvi, 19; Ps. xviii (xvii), 12; xcvii (xcvi), 2; II Mach., ii, 8; Act., i, 9. — 5° Elles manifestent, par tous les phénomènes dont elles sont le théâtre, la grandeur, la puissance et la sagesse de Dieu. Jud., v, 4; Ps. lxviii (lxvii), 35; lxxxvii (lxxxvi), 18; Eccli., xxiv, 6.

III. Les nuages dans les comparaisons. — 1° Par leur légèreté, leur mobilité, leur nature éphémère, les nuages sont l'image des choses qui passent et disparaissent rapidement. Les morts, comme la nuée qui se dissipe, ne reviennent pas du tombeau. Job, vii, 9. Le bonheur de Job a passé comme un nuage. Job, xxx, 15. La piété d'Éphraïm et de Juda a disparu comme la nuée du matin que fait évaporer le soleil; Éphraïm sera dissipé de même. Ose., vi, 4; xiii, 3. Dieu fera disparaître les péchés d'Israël comme un nuage. Is., xliv, 22. Notre vie passe comme un nuage. Sap., ii, 3. — 2° Les nuages épais, qui produisent les ténèbres, figurent le malheur. Job, iii, 5, voudrait que les nuées eussent fait disparaître le jour où il a été conçu. Pendant que tous les peuples seront ensevelis dans les nuages, la lumière brillera sur Jérusalem. Is., lx, 2. Les nuées recèlent les pluies torrentielles, la grêle, la foudre, et sont ainsi l'image des calamités déchaînées par la colère de Dieu. Les jours de nuages et de ténèbres sont les jours de la vengeance divine. Jer., xiii, 16; Ezech., xxx, 18; xxxii, 7; xxxiv, 12; xxxviii, 9, 16; Jo., ii, 2; Soph., i, 15. Des nuées partiront les traits qui extermineront les impies. Sap., v, 22. — 3° Les nuages qui s'avancent pressés les uns contre les autres figurent les envahisseurs qui marchent contre Jérusalem, Jer., iv, 13, et aussi les Israélites qui reviennent de la captivité. Is., lx, 8. — 4° Il y a des nuées bienfaisantes; telle est celle qui couvrira Sion. Is., iv, 5. La miséricorde de Dieu est comme une nuée qui apporte la pluie. Eccli., xxxv, 26. Isaïe, xlv, 8, demande que les nuées versent la justice sur la terre. C'est des nuées, c'est-à-dire du ciel, que tombait la manne du désert. Ps. lxxviii (lxxvii), 23. — 5° La prière du juste monte jusqu'aux nues, c'est-à-dire jusqu'au trône de Dieu. Eccli., xxxv, 20. Mais quand Dieu ne veut pas écouter la prière, il s'entoure de nuées impénétrables. Lam., iii, 44. — 6° Des nuages sans eau représentent celui qui se vante sans raison, Prov., xxv, 14, et aussi les docteurs de mensonge qui ne peuvent donner la vérité et sont le jouet de l'erreur. II Pet., ii, 17; Jud., 12. — 7° De même que l'obscurité des nuées fait ressortir l'éclat de l'étoile du matin et de l'arc-en-ciel, ainsi brille au milieu du monde la vertu des saints. Eccli., l, 6, 8. — 8° On dit d'une chose qu'elle s'élève jusqu'aux nues quand elle atteint un haut degré de grandeur. La bonté et la fidélité de Dieu s'élèvent jusqu'aux nues. Ps. xxxvi (xxxv), 6; lvii (lvi), 11; cviii (cvii), 5. Jusqu'aux nues monte l'orgueil du méchant, Job, xx, 6, et celui du roi de Babylone. Is., xiv, 14. Jusqu'aux nues s'élèvera le châtiment de ce dernier. Jer., li, 9. La flatterie fait qu'on porte jusqu'aux nues la parole du riche. Eccli., xiii, 28. — 9° La mention des nuages revient encore dans quelques locutions métaphoriques ou proverbiales, qui s'expliquent d'elles-mêmes. Il est ainsi question de nuées d'encens, Ezech., viii, 11, et de nuées de témoins. Heb., xii, 1. Celui qui regarde les nuages ne moissonnera pas, Eccle., xi, 4, parce qu'il se livre à des observations inutiles au lieu de travailler. Ce n'est pas des nuages qu'on tire la sagesse. Bar., iii, 29.

H. Lesètre.

NUDITÉ (hébreu : *'êrôm, 'érvâh, 'éryâh;* Septante : γυμνότης, γύμνωσις; Vulgate : *nuditas*), absence plus ou moins complète de vêtements. Celui qui est dans cet état s'appelle *'ârôm,* une fois *šolâl* ou *'ârar,* et, avec l'abstrait pour le concret, *ma'ărummîm,* II Par., xxviii, 15, γυμνός, *nudus.* L'idée de nudité comporte dans la Sainte Écriture des sens et des degrés différents.

1° *La nudité complète.* — C'est celle d'Adam et Ève au paradis terrestre, Gen., ii, 25; iii, 10, 11, et celle de l'enfant qui vient au monde. Job, i, 21; Eccle., v, 14; Ose., ii, 5. Il est probable que le jeune homme saisi peu après l'arrestation de Notre-Seigneur, s'échappa en cet état des mains des Juifs. Marc., xiv, 51, 52. Voir Linceul, col. 266.

2° *La nudité obscène.* — Elle est souvent appelée dans les versions ἀσχημοσύνη, *turpitudo,* « honte. » Il en est question dans les textes législatifs qui défendent certains crimes contre les mœurs, Lev., xviii, 6-18; xx, 17-21, et dans les textes prophétiques qui assimilent l'idolâtrie à l'adultère et à la prostitution. Jer., xiii, 26; Ezech., xvi, 7, 22, 37, 39; xxiii, 29; Nah., iii, 5; Ose., ii, 11; Hab., ii, 15; Apoc., iii, 18; cf. I Reg., xx, 30. Les Hé-

breux se montraient fort sévères au sujet de cette sorte de nudité et ils prenaient toutes les précautions pour en éviter le danger, même quand il s'agissait des suppliciés. Voir CALEÇON, t. II, col. 60; LANGES, t. IV, col. 90; LATRINES, col. 125. Sous le procurateur Cumanus, un soldat romain, en faction dans les portiques du Temple pendant les fêtes de la Pâque, s'étant permis une obscénité, il en résulta une terrible émeute qui causa la mort de plusieurs milliers de Juifs. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 3; *Bell. jud.*, II, XII, 1.

3° *La nudité incomplète.* — On appelle nus ceux qui sont découverts d'une manière anormale, comme Noé dans son ivresse, Gen., IX, 22, 23, et surtout ceux qui sont incomplètement vêtus ou qui ont quitté leurs vêtements de dessus. Les malheureux sont nus, sans vêtement, c'est-à-dire insuffisamment vêtus. Job, XXIV, 7, 10. Saül était nu, c'est-à-dire sans vêtements de dessus, pour prophétiser, I Reg., XIX, 24, et David était dans le même état pour danser devant l'arche. II Reg., VI, 20. On est nu quand on porte le cilice de pénitence, Is., XXXII, 11; Mich., I, 8; quand on s'enfuit d'un champ de bataille où l'on a été vaincu, Is., XX, 2-4; Am., II, 16; II Mach., XI, 12; Act., XIX, 16; quand on a quitté son vêtement de dessus pour pêcher, comme saint Pierre. Joa., XXI, 7. Ce sens relatif du mot « nu » n'est pas particulier à l'hébreu. Il appartient également à γυμνός, cf. Hésiode, *Op. et dies*, 389; Xénophon, *Anab.*, I, X, 3; IV, IV, 12, etc., et à *nudus*. Cf. Virgile, *Georg.*, I, 299; Pétrone, *Sat.*, 92, etc. On s'est demandé en quel état Jésus-Christ fut crucifié, quand les soldats l'eurent dépouillé de ses vêtements. Matth., XXVII, 35. Il n'y a pas de documents directs permettant de résoudre la question. Certains auteurs païens semblent supposer la nudité complète chez les crucifiés. Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 58; Arrien, *Epist.*, IV, 26. D'autres auteurs permettent de croire à un dépouillement moins absolu. Cicéron, *De offic.*, I, 35; Denys d'Halicarnasse, I, 80; VII, 72; Valère Maxime, II, 2, 9. L'Évangile de Nicodème, I, 10, raconte que le Sauveur fut crucifié avec un linge autour des reins. L'autorité romaine, qui tolérait l'usage juif de présenter aux condamnés à mort le vin stupéfiant, Matth., XXVII, 34; Marc., XV, 23, ne devait sans doute pas se montrer plus difficile à accorder la permission de couvrir le supplicié. Plusieurs Pères, S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, 3, t. IV, col. 375; S. Augustin, *De civ. Dei*, XVI, 2, t. XLI, col. 478; *Cont. Faust.*, XII, 23, t. XLII, col. 266, etc., mentionnent, il est vrai, la nudité du Christ en croix, mais en l'opposant typiquement à celle de Noé, ce qui n'exige nullement qu'elle ait été absolue. Benoît XIV, *De fest.*, 88, admet cependant qu'elle l'a été et il cite un certain nombre d'auteurs de son avis. Cf. Lipsius, *De cruce*, Anvers, 1595, II, 17. En somme, on ne peut rien affirmer de précis. Il est bon d'observer cependant que le corps du Sauveur, à la suite de la flagellation et du crucifiement, était tout recouvert de plaies et comme revêtu de son sang. Cf. Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1880, t. II, p. 409; Knabenbauer, *Ev. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 522; Friedlieb, *Archéol. de la passion*, trad. Martin, Paris, 1897, p. 180; Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1901, t. III, p. 370.

4° *La nudité indigente.* — Souvent la nudité ne désigne pas autre chose que l'extrême indigence à laquelle sont réduits soit un peuple, Deut., XXVIII, 48; Lam., IV, 21, soit des persécutés ou des malheureux. Job, XXII, 6; Tob., I, 23; Rom., VIII, 35; I Cor., IV, 11; II Cor., XI, 27. Vêtir ceux qui sont nus, c'est-à-dire secourir ceux qui sont dans le besoin sous quelque forme que ce soit, est une œuvre fréquemment conseillée ou louée dans la Sainte Écriture. II Par., XXVIII, 15; Ezech., XVIII, 7, 16; Tob., I, 20; IV, 17; Jacob., II, 15. Notre-Seigneur déclare faite à lui-même la charité exercée à l'égard du prochain sous cette forme particulière. Matth., XXV, 36-44.

5° *La nudité spirituelle.* — C'est celle de l'âme qui n'a su acquérir ni vertus ni mérites. II Cor., V, 3; Apoc., III, 17; cf. XVI, 15; XVII, 16. Pour couvrir cette nudité, il faut se revêtir de Jésus-Christ. Rom., XIII, 14; Gal., III, 27; Eph., IV, 24; Col., III, 10. H. LESÊTRE.

NUÉE. Voir NUAGE, col. 1710.

NUIT (hébreu : *layil, layelâh*, et rarement *'émés, néšef*; chaldéen : *lêleyâ'*; Septante : νύξ, σκότος; Vulgate : *nox, tenebræ*), temps durant lequel le soleil, descendu au-dessous de l'horizon, n'envoie plus directement sa lumière. Voir TÉNÈBRES.

La Sainte Écriture parle souvent de la nuit, mais d'ordinaire simplement pour indiquer le temps où une chose se fait. Dans un certain nombre de passages cependant, la mention de la nuit a une signification particulière.

1° *Création de la nuit.* — Au premier jour de la création, Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres et donna à celles-ci le nom de « nuit ». Gen., I, 5; cf. Jer., XXXIII, 20. Au quatrième jour, il fit les astres qui devaient présider à la nuit. Gen., I, 16. Voir COSMOGONIE, t. II, col. 1046. La nuit, étant une créature de Dieu, le loue à sa manière, Dan., III, 71. Les cieux racontent la gloire de Dieu, et chaque nuit en transmet la connaissance à la suivante. Ps. XIX (XVIII), 3.

2° *Divisions de la nuit.* — Les anciens Hébreux divisaient la nuit en trois veilles. Le commencement des veilles de la nuit, c'est-à-dire la première veille a sa mention dans Jérémie. Lam., II, 19. Il est question de la veille du matin dans Exod., XIV, 24, et I Reg., XI, 11. Enfin, la veille du milieu est mentionnée dans Jud., VII, 19. Pour qu'il y ait une veille du milieu de la nuit, il en faut une qui précède et une qui suive. A l'époque évangélique, les Juifs avaient adopté la division romaine de la nuit en quatre veilles, énumérées par saint Marc, XIII, 35 : ὀψέ, *sero*, le soir; μεσονύκτιον, *media nox*, minuit; ἀλεκτοροφωνία, *galli cantus*, le chant du coq, et πρωΐ, *mane*, le matin. Cf. Matth., XIV, 25; Marc., VI, 48; Luc., II, 8; Act., XXIII, 23; Tite-Live, V, 44; Cicéron, *Epist. ad famil.*, III, VII, 4; César, *Bell. gal.*, I, XII, 2; IL, 14; II, XXXIII, 2; S. Jérôme, *Epist.* CXL, 8, t. XXII, col. 1172. Le commencement de la veille du milieu, dont parle le livre des Juges, VII, 19, est ramené par Josèphe, *Ant. jud.*, V, VI, 5, aux environs de la quatrième veille. En réalité, le commencement de la seconde veille hébraïque correspondait au milieu de la seconde veille romaine, et non de la quatrième. Ces veilles étaient plus ou moins longues, selon la longueur de la nuit. En Palestine, à la latitude de 33°, la plus longue nuit et la plus courte diffèrent environ de quatre heures. Les veilles nocturnes duraient donc à peu près une heure de plus au solstice d'hiver qu'au solstice d'été. — Les Samaritains et les Caraïtes appelaient *'éréb*, « soir, » le temps qui s'écoule entre le coucher du soleil et l'obscurité complète, tandis que les Pharisiens et le Talmud réservaient ce nom aux dernières heures du jour. Voir SOIR et Gesenius, *Thesaurus*, p. 1065. La *'ălâtâh, caligo*, était l'obscurité complète. Gen., XV, 17; Ezech., XII, 6, 7, 12. Le milieu de la nuit était appelé *ḥaṣôt hal-layelâl*, μέση νύξ, *media nox*, Exod., XI, 4; Job, XXXIV, 20; Ps. CXIX (CXVIII), 62, et *'îšôn layelâl*, « pupille de la nuit, » c'est-à-dire nuit noire comme le centre de l'œil. Prov., VII, 9; XX, 20.

3° *L'emploi de la nuit.* — La nuit est : — 1. le temps favorable à la méditation, Ps. LXXVII (LXXVI), 7; CXIX (CXVIII), 55, 62; Is., XXVI, 9; cf. Gen., XXIV, 63; — 2. le temps où se produisent ordinairement les visions et les communications divines, Gen., XL, 5; XLVI, 2; I Reg., XV, 16; III Reg., III, 5; I Par., XVII, 3; II Par., I, 7

12; Job, IV, 13; XX, 8; XXXIII, 15; Ps. XVII (XVI), 3; Is., XXIX, 7; Dan., II, 19; VII, 2, 7, 13; Zach., I, 8; Act., XVI, 9; XVIII, 9; XXIII, 11; XXVII, 23; voir SONGE; — 3. le temps ordinaire de la conception, Job, III, 3-7; Sap., VII, 2; — 4. le temps pendant lequel les voleurs aiment à opérer, Job, XXIV, 14; Jer., XLIX, 9; I Thes., V, 2; cf. Matth., XXVIII, 13; — 5. le temps favorable aux embûches et à l'attaque des ennemis, Jud., VII, 9; I Reg., XIV, 36; IV Reg., VIII, 21; II Par., XXI, 9; II Esd., VI, 10; Judith, XIII, 18; Ps. XCI (XC), 5; Cant., III, 8; Jer., VI, 5; II Mach., XIII, 15; — 6. le temps que Dieu choisit parfois pour exécuter les arrêts de sa justice. Exod., XII, 12; Sap., XVIII, 14; IV Reg., XIX, 35, etc. — Sur la lampe qui ne s'éteint pas durant la nuit, Prov., XXXI, 18, voir LAMPE, col. 59; sur la lune qui brûle pendant la nuit, Ps. CXXI (CXX), 6, voir INSOLATION, t. III, col. 886.

4° *Sens figurés.* — La nuit figure le malheur, Job, XXXV, 10; la mort, Joa., IX, 4; la privation de la lumière surnaturelle. Rom., XIII, 12; I Thes., V, 5. Aussi est-il dit que, dans le ciel, il n'y a pas de nuit. Apoc., XXI, 25; XXII, 5.

5° *Locutions diverses.* — Dire qu'une chose se fait « jour et nuit », c'est dire qu'elle se fait sans interruption aucune. Deut., XXVIII, 66; II Esd., I, 6; IV, 9; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 2; Jer., XVI, 13; Act., IX, 24; II Thes., III, 8; Apoc., IV, 8; VII, 15, etc. La pluie du déluge tombe « quarante jours et quarante nuits », Gen., VII, 4, 12; Moïse est sur le Sinaï « quarante jours et quarante nuits », Exod., XXIV, 18; XXXIV, 28; Deut., IX, 9-25; X, 10; Élie marche « quarante jours et quarante nuits », III Reg., XIX, 8; David et Tobie jeûnent « trois jours et trois nuits », I Reg., XXX, 12; Tob., III, 10, et Notre-Seigneur « quarante jours et quarante nuits », Matth., IV, 2; Marc., I, 13; les amis de Job se tiennent silencieux auprès de lui « sept jours et sept nuits », Job, II, 13, etc. — « Se lever de nuit » pour accomplir un acte, c'est consacrer à cet acte sa diligence et ses soins. Gen., XX, 8; XXII, 3; XXXI, 55; Jos., III, 1; Jud., VI, 38; XIX, 5; I Reg., XV, 12; XXIX, 11; IV Reg., VII, 12; II Par., XXXVI, 15; II Esd., II, 12; Prov., XXXI, 15; Jer., XXV, 3; XXVI, 5; XXIX, 19; XLIV, 4. Cette diligence convient surtout quand il s'agit de louer Dieu. Ps. LXIII (LXII), 7; Sap., XVI, 28.

H. LESÊTRE.

NUMÉNIUS (grec : Νουμήνιος), fils d'Antiochus. Numénius fut un des ambassadeurs envoyés à Rome par Jonathas vers 144 avant J.-C, pour renouveler le traité d'alliance conclu entre les Juifs et les Romains, et, sur leur chemin, porter des lettres du grand-prêtre et de la nation juive aux Spartiates. I Mach., XII, 16-17. Les ambassadeurs furent bien reçus à Sparte et à Rome, I Mach., XII, 17; XIV, 22. Numénius fut aussi chargé par Simon d'offrir aux Romains un grand bouclier d'or du poids de mille mines pour assurer l'alliance, I Mach., XIV, 24. Il revint avec ses compagnons, porteur d'une lettre circulaire qui fut envoyé à tous les peuples en relations avec les Juifs pour leur annoncer leur alliance avec Rome, et dont un exemplaire était destiné au grand-prêtre Simon. I Mach., XV, 15-24. Voir BOUCLIER, t. I, col. 1883; LACÉDÉMONIENS, t. III, col. 7; LUCIUS 1, t. III, col. 409.

E. BEURLIER.

1. NUN, נ, ן, quatorzième lettre de l'alphabet hébreu, exprimant la consonne *n*. *Nun* signifie « poisson » et sa forme allongée, dans les alphabets sémitiques, rappelle celle du poisson. Voir ALPHABET, t. I, col. 407.

2. NUN (hébreu : *Nûn;* une fois *Nôn*, I Par., VII, 27, « poisson ; » Septante : Ναυή, et dans divers manuscrits : Ναβή, Ναβέ), de la tribu d'Éphraïm, père de Josué, le conquérant de la Terre Promise, qui est appelé ordinairement *Bin-Nûn* ou « fils de Nun ». Exod., XXXIII, 11. Num., XI, 28; XIV, 6, etc.; Jos., I, 1, etc. On ne sait rien de sa vie, il n'est jamais mentionné que comme père de Josué. Dans la Vulgate, Eccli., XLVI, 1, son nom est écrit une fois Navé, d'après l'orthographe grecque.

NYCTICORAX. Voir CHEVÊCHE, t. II, col. 683.

NYMPHAS (grec : Νυμφᾶς), chrétien ou chrétienne de Laodicée. Le plus grand nombre en font un chrétien, comme l'indique le contexte, et comme le portent la plupart des manuscrits, οἶκον αὐτοῦ. D'après le *Codex Vaticanus,* c'est une femme, οἶκον αὐτῆς. De même pour les versions syriaques. Les *Codex Alexandrinus, Sinaticus, Ephræmi rescriptus* lisent οἶκον αὐτῶν, en rapportant le pronom à ceux qui composent la maison, et ne déterminent point si Nymphas était un homme ou une femme. Col., IV, 15. L'Ambrosiaster, *In Col.,* IV, 15, t. XVII, col. 442, voit en elle une chrétienne *devota.* Mais saint Jean Chrysostome, *Hom. XII in Col.,* IV, 1, t. LXII, col. 381, l'appelle μέγαν τὸν ἄνδρα, « un homme important, » et Théophylacte, *Expos. in Col.,* IV, 15, t. CXXIV, col. 1276-1282, reproduit à peu près ses paroles. Théodoret, *In Col.,* IV, 15, t. LXXXII, col. 626, voit aussi en lui un homme de Laodicée. Les Grecs honorent Nymphas comme apôtre avec saint Eubule, voir t. II, col. 2042, le 28 février. Voir *Acta sanctorum,* februarii t. III, édit. Palmé, 1865, p. 725. Nous ne connaissons aucun détail sur sa vie. Son nom est probablement une contraction de Nymphodoros. J. Ellicot, *St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians,* 4e édit., Londres, 1875, p. 206; J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians,* Londres, 1875, p. 308-309.

O

OBADIA (hébreu : *'Obadyâh,* « serviteur de Yâh ; » Septante : Ἀβδιοῦ), le second des cinq fils d'Izrahia, de la tribu d'Issachar, qui sont qualifiés « tous chefs ». Le texte est altéré dans ce passage. Il mentionne cinq fils d'Izrahia et n'en nomme que quatre. I Par., VII, 3. Obadia vivait du temps de David.

OBADIAS BEN JACOB SPHORNO, d'où le nom latin de Siphronius ou Ziphronæus, théologien juif italien, né à Césène dans la seconde moitié du XV[e] siècle, mort à Bologne en 1550. Il pratiqua la médecine à Bologne, puis il enseigna l'hébreu à Rome, où il eut pour élève J. Reuchlin. Il est l'auteur des commentaires suivants : *Illustratio seu explanatio Cantici Canticorum et Ecclesiastæ,* in-4°, Venise, 1567. — מִשְׁפַּט צֶדֶק. *Judicium justum, ex Deuteronomio, XVI, 18* (commentaire sur le livre de Job, publié en même temps que celui de Siméon bar Zemach), in-4°, Venise, 1590. — פֵּירוּשׁ עַל תְּהִלִּים. *Commentarius in Psalmos,* in-4°, Venise, 1586. — On a attribué à Obadias d'autres ouvrages dont il paraît douteux qu'il soit l'auteur. Voir Wolf, *Bibliotheca hebræa,* in-4°, Hambourg et Leipzig, 1715-1733, t. I, p. 938 sq.

A. REGNIER.

OBDIAS (hébreu : *'Obadyâh,* « serviteur de Yâh »), nom de sept Israélites dans la Vulgate. Le nom de *'Obadyâh* est porté en hébreu par douze Israélites. La Vulgate a transcrit ailleurs ce nom par Abdias et par Obdias. Elle l'a écrit Obadia dans I Par., VII, 3. Les Septante ont également transcrit ce nom de manières différentes.

1. **OBDIAS** (Septante : Ἀβδία), fils d'Arnan et père de Séchénias, de la tribu de Juda, d'après les Septante et la Vulgate. I Par., III, 21. Ils ont lu en hébreu *benô,* « son fils, » au lieu de *benê,* « les fils de, » que porte le texte massorétique, lequel, au lieu d'individus, énumère des familles descendant de David.

2. **OBDIAS** (Septante : Ἀβδία), cinquième fils d'Asel, de la tribu de Benjamin, descendant de Saül. I Par., VIII, 38; IX, 16.

3. **OBDIAS** (Septante : Ἀβδία), fils de Séméias, descendant d'Idithum, qui habita Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. I Par., IX, 44. Plusieurs commentateurs l'identifient avec l'Obdias de II Esd., X, 5.

4. **OBDIAS** (Septante : Ἀβδία), le second des onze vaillants Gadites qui allèrent rejoindre David fugitif, dans le désert de Juda, pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 9.

5. **OBDIAS** (Septante : Ἀβδία), le second des cinq de ses principaux officiers que Josaphat envoya avec des prêtres et des lévites dans les villes de Juda pour instruire le peuple de la loi du Seigneur. II Par., XVII, 7.

6. **OBDIAS** (Septante : Ἀβδία), prêtre, un des signataires de l'alliance entre Dieu et le peuple du temps de Néhémie. II Esd., X, 5. Il peut être le même qu'Obdias 3, d'après plusieurs commentateurs, mais il faut remarquer contre cette identification, qu'Obdias est compté parmi les prêtres dans II Esd., X, 5, cf. 7, tandis que l'Obdias qui revint de captivité et habita Jérusalem n'était qu'un lévite, descendant d'Idithun. I Par., IX, 16.

OBED (hébreu : עוֹבֵד, *'Obéd*), nom de six Israélites. *Obed* signifie « servant (participe présent), serviteur ». Le nom divin est sous-entendu et par conséquent Obed a la même signification qu'Abdias ou Obdias. L'hébreu vocalise Obed 1 : *'Ébéd,* et aussi un septième Israélite de même nom, I Esd., VIII, 6, que la Vulgate appelle *Abed.* Voir t. I, col. 26.

1. **OBED** (Hébreu : *'Ebed;* Septante : Ἰωβήλ ; *Alexandrinus :* Ἀβέδ), père de Gaal qui se mit à la tête des Sichémites révoltés contre la tyrannie d'Achimélech, fils de Gédéon. Jud., IX, 26, 28, 30, 31, 35. Il n'est nommé que comme père de Gaal. Quelques manuscrits hébreux écrivent son nom *'Ébér,* et les versions syriaque et arabe ont suivi cette orthographe.

2. **OBED** (Septante : Ὠβήδ), fils de Booz et de Ruth, de la tribu de Juda, ancêtre de David et de Jésus-Christ. Ruth, IV, 17, 21, 22 ; I Par., II, 12, Matth., I, 5; Luc., III, 32. Les voisines de Noémi, qui avait fait faire le mariage de sa belle-fille Ruth avec Booz, la félicitèrent de cette naissance et donnèrent à l'enfant le nom d'Obed. Noémi le prit sur son sein et le soigna comme une nourrice. Dans la généalogie d'Obed, qui est donnée de Pharès à David, Ruth, IV, 18, 22, et qui est répétée dans I Par., II, 10-12 ; Matth., I, 3-6 ; Luc., III, 32-33, plusieurs noms intermédiaires ont été omis, car elle ne renferme que dix noms pour plusieurs siècles, cinq pour le séjour en Égypte et cinq depuis la sortie d'Égypte jusqu'à David, c'est-à-dire pour une période de huit à neuf cents ans. Voir CHRONOLOGIE, t. II, col. 737-738.

3. **OBED** (Septante : Ὠβήδ ; *Alexandrinus :* Ἰωβήδ), de la tribu de Juda, descendant de Sésan et de l'esclave égyptien Jéraa, à qui Sésan, qui n'avait pas de fils, avait donné une de ses filles, Oholaï, en mariage. Son père s'appelait Ophlal et il eut pour fils Jéhu. I Par., II, 34-38. Son grand-père était Zabad qui fut un des soldats de David distingués par leur bravoure. I Par., XI, 41.

4. **OBED** (Septante : Ὠβήδ ; *Alexandrinus ;* Ἰωβήδ ; *Sinaiticus :* Ἰωβήθ), un des vaillants soldats de l'armée de David. I Par., XI, 46 (hébreu, 47).

5. **OBED** (Septante : Ὠβήδ ; *Alexandrinus;* Ἰωβήδ), lévite, le troisième fils de Séméia, un des petits-fils d'Obédédom, portier du Temple. I Par., XXVI, 7.

6. **OBED** (Septante : 'Ωϐηδ; *Alexandrinus :* 'Ιωϐηδ), père d'Azarias qui vivait du temps de la reine Athalie, II Par., XXIII, 1. Voir AZARIAS 16, t. I, col. 1301.

OBÉDÉDOM (hébreu : *Ôbêd 'Ĕdôm,* « serviteur d'Édom »), nom d'une ou plusieurs personnes dont le nombre est difficile à déterminer. La signification même du nom est obscure. Quelques modernes prétendent avec B. Stade, *Geschichte Israels,* p. 121, qu'Édom désigne ici une divinité. Voir W. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* 1893, p. 315. Mais il n'est pas croyable que des lévites aient porté un nom idolâtrique.

1-3. **OBÉDÉDOM** (Septante : 'Αϐεδδαρα, II Reg., VI, 10-12; I Par., XIII, 13-14; 'Αϐδεδόμ, II Par., XXV, 24; *Alexandrinus :* 'Αϐεδδαδόμ, 'Αϐεδδαράν, 'Ιαϐδοδόμ), propriétaire de la maison dans laquelle fut déposée l'arche d'alliance, lorsque David la transportait de Cariathiarim à Jérusalem. Quand elle fut arrivée près du lieu où habitait Obédédom, Oza l'ayant témérairement touchée, parce qu'il la croyait en danger de tomber, fut frappé subitement de mort. Effrayé de cet accident, David n'osa point transporter l'arche dans l'endroit qu'il lui avait préparé dans sa propre maison et il la laissa en dépôt dans celle d'Obédédom. Elle devint pour ce dernier une source d'abondantes bénédictions, ce que voyant David, il revint à son premier projet et la transporta solennellement trois mois après dans sa capitale. II Reg., VI, 8-17; I Par., XIII, 13-14.

La personalité d'Obédédom soulève de nombreuses difficultés qu'on ne peut résoudre avec une pleine certitude. Il est qualifié de « Géthéen ». II Reg., VI, 10, 11; I Par., XIII, 13. Plusieurs commentateurs concluent de là que c'était un Philistin, originaire de Geth. D'autres pensent qu'il est appelé Géthéen parce que, quoique israélite d'origine, il avait séjourné longtemps à Geth. Le plus grand nombre croient qu'il était lévite, et que Géthéen signifie qu'il était originaire de Geth-Remmon, ville lévitique de la tribu de Dan assignée aux fils de Caath. Jos., XXI, 24; I Par., VI, 69. — L'opinion qu'il était lévite est la plus vraisemblable. Le premier livre des Paralipomènes, I Par., XV, 18, 24, nomme un Obédédom, qui vivait du temps de David et qui était portier de l'arche. Le texte, cf. ℣. 25, ne le distingue en aucune façon de celui chez qui l'arche avait été déposée, et il est donc naturel de ne voir là qu'un seul et même personnage. — D'Obédédom, portier du Temple, était issue une nombreuse famille, composée de soixante-deux personnes, d'après I Par., XXVI, 4-8, et le texte remarque expressément, ℣. 5, au sujet des nombreux enfants d'Obédédom, que « Dieu l'avait béni », ce qui paraît être une allusion à la bénédiction de II Reg., VI, 11; I Par., XIII, 14. — D'après I Par., XVI, 38, un Obédédom, également lévite, fut aussi chef à la même époque d'une famille de soixante-deux portiers, mais cet Obédédom est appelé fils d'Idithun, ℣. 38, et était par conséquent Mérarite (voir IDITHUN, t. III, col. 807), tandis que l'Obédédom de I Par., XXVI, 4, était Corite, ℣. 1, et par conséquent Caathite. Voir CORITE, t. II, col. 1005. Il y eut donc deux lévites, chefs de portiers, appelés l'un et l'autre Obédédom, à moins d'admettre une faute dans le texte actuel, ce que l'on ne peut établir. — Outre les Obédédom portiers, il est encore question d'un Obédédom musicien qui prit part en cette qualité au transfert de l'arche à Jérusalem. Il est nommé deux fois avec Jéhiel. I Par., XV, 21; XVI, 5. Comme Obédédom le portier avait été déjà mentionné en cette qualité, XV, 18, et qu'il l'est de nouveau au ℣. 24, il est peu probable qu'il reparaisse comme musicien dans la même série d'énumération au ℣. 21, quoique cette opinion compte des partisans qui s'appuient sur cette circonstance, qui ne laisse pas que d'être embarrassante, qu'Obédédom le portier est associé à Jéhiel aussi portier, ℣. 18, et qu'il en est de même au ℣. 21 et XVI, 5, où ils sont nommés également l'un à côté de l'autre comme jouant du *kinnôr.*

4. **OBÉDÉDOM** (Septante : 'Αϐδεδομ), gardien des vases sacrés du temps d'Amasias, roi de Juda. Joas, roi d'Israël, ayant vaincu Amasias, prit à Jérusalem « tout l'or et l'argent et tous les vases qui se trouvaient dans la maison de Dieu et chez Obédédom ». II Par., XXV, 24. On peut à la rigueur entendre ce texte en ce sens que la maison d'Obédédom est celle qui avait appartenu au personnage de ce nom qui vivait du temps de David et ne désigne par un contemporain du roi Amasias.

OBÉDIA (hébreu : *'Ôbadyâh,* voir OBDIAS, col. 1717; Septante : 'Αϐαδία), fils de Jéhiel, descendant de Joab, qui, sous Esdras, ramena avec lui, de la captivité en Judée, deux cent dix-huit hommes de sa parenté.

OBÉISSANCE (hébreu : *yeqâhâh, šemo'a;* Septante : ἐπακρόασις, ὑπακοή; Vulgate : *obedientia, obeditio*), vertu qui porte à exécuter les ordres de celui qui a le droit de les donner.

1° *A Dieu.* — 1. Abraham a obéi à Dieu et en a été récompensé par la promesse d'une postérité innombrable. Gen., XXII, 18; XXVI, 5; Heb., XI, 8. Dieu préfère l'obéissance aux victimes. I Reg., XV, 22; Eccle., IV, 17. Aussi, selon l'exemple donné par les Machabées, I Mach., II, 20; II Mach., VII, 30, il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Act., V, 29. La race des justes est obéissance et amour, Eccli., III, 1 (seulement dans la Vulgate), et celui qui obéit au Seigneur console sa mère. Eccli., III, 7. La lumière elle-même obéit à Dieu. Bar., III, 33. Obéir à Dieu c'est obéir à sa loi. Exod., XV, 26; Lev., XXVI, 18; Deut., XI, 13, 27; XXVI, 14, 17, etc. Cette obéissance, promise à Dieu par son peuple, Exod., XXIV, 7; Jer., XLII, 6, etc., devait avoir sa récompense. Deut., XXX, 2, 20. Mais souvent c'est la désobéissance qui a prévalu, I Reg., XXVIII, 18; Jer., XXXVII, 2; Act., VII, 39, etc., et qui a entraîné le châtiment divin. Jer., XLIII, 7. — 2. Il a été prédit du Messie qu'à lui serait l'obéissance (*yeqâhâh*) de tous les peuples. Gen., XLIX, 10 (dans les versions : προσδοκία, *expectatio,* « attente »). Daniel, VII, 27, reproduit la même annonce. Quand le Fils de Dieu parut, il fut lui-même obéissant à son Père jusqu'à la mort, Phil., II, 8, et, par ses propres souffrances, il apprit ce que c'est qu'obéir. Heb., V, 8. — 3. La mer, les vents et les démons obéissaient au Fils de Dieu. Matth., VIII, 27; Marc., I, 27; IV, 40; Luc., VIII, 25. Les disciples du Sauveur doivent être des « fils d'obéissance ». I Pet., I, 14, 22. Obéir à l'Évangile, Rom., I, 5; VI, 17; X, 16; XV, 18; II Cor., IX, 13; II Thes., I, 8, à la vérité, Gal., III, 1; V, 7, à la foi, Rom., XVI, 26; I Pet., I, 2, c'est obéir à la loi nouvelle apportée par le Fils de Dieu.

2° *Aux hommes.* — 1. La Sainte Écriture signale l'obéissance de Jacob à ses père et mère, Gen., XXVIII, 7; des Égyptiens à Joseph, sur l'ordre du pharaon, Gen., XLI, 40; des enfants d'Israël à Moïse, Deut., XXXIV, 9; Jos., I, 17; des Réchabites à leur ancêtre Jonadab. Jer., XXXV, 8-18, etc. Il est prescrit aux Israélites d'obéir aux prêtres et aux juges, Deut., XVII, 12, et aux enfants d'obéir à leurs parents, sous peine d'être traduits devant les anciens. Deut., XXI, 18. Le châtiment frappera celui qui dédaigne l'obéissance (*yeqâhâh*) vis-à-vis de sa mère. Prov., XXX, 17 (dans les versions : γῆρας, « la vieillesse, » *partum,* « l'enfantement »). A propos de l'intervention divine à la bataille de Gabaon, l'historien sacré dit que Dieu obéit à la voix de l'homme. Jos., X, 14. — D'après la Vulgate, « tout obéit à l'argent, » c'est-à-dire à celui qui est riche, tandis que, d'après le texte hébreu, « l'argent répond à tout, » c'est-à-dire procure

toutes les jouissances. Eccle., x, 19. « L'esprit du juste médite l'obéissance, » d'après la Vulgate, tandis qu'il y a en hébreu : *'ănôt*, « pour répondre, » et dans les Septante : πίστεις, des choses dignes de foi. Prov., xv, 28. Enfin, la Vulgate dit que « l'homme obéissant racontera sa victoire », alors qu'il y a en hébreu : « l'homme qui écoute pourra parler toujours, » *lânéṣaḥ*, « à perpétuité. » Plusieurs versions anciennes ont dérivé ce dernier mot du verbe chaldéen *neṣaḥ*, « vaincre. » Prov., xxi, 28. — 2. Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur dit que celui qui a la foi pourrait se faire obéir par un mûrier. Luc., xvii, 6. Saint Paul stigmatise la désobéissance des païens à l'égard de leurs parents. Rom., i, 30; II Tim., iii, 2. Il recommande aux chrétiens d'obéir à leurs parents et à leurs maîtres, Eph., vi, 1, 5; Col., iii, 20, 22, aux pouvoirs établis, Tit., iii, 1, et à leurs pasteurs, à l'égard desquels, du reste, il reconnaît et loue l'obéissance des fidèles. II Cor., ii, 9; vii, 15; x, 6; II Thes., iii, 14; Philem., 21; Heb., xiii, 17.

H. Lesêtre.

OBÉLISQUE (hébreu : *maṣṣâbâh*; Septante : στήλη, στῦλος; Vulgate : *titulus, statua*), monument ordinairement monolithe et à base quadrangulaire, terminé en pointe et servant à l'ornementation des temples égyptiens. — On a attribué aux obélisques égyptiens différentes significations. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 212. « A dire le vrai, ils ne sont que la forme régularisée de ces pierres levées, qu'on plantait en commémoration des dieux et des morts chez les peuples à demi sauvages. Les tombes de la IVe dynastie en renferment déjà qui n'ont guère plus d'un mètre, et sont placés à droite et à gauche de la stèle, c'est-à-dire de la porte qui conduit au logis du défunt; ils sont en calcaire, et ne nous apprennent qu'un nom et des titres. A la porte des temples, ils sont en granit et prennent des dimensions considérables, 20m75 à Héliopolis, 23m59 et 23m03 à Louxor. Le plus élevé de ceux que l'on possède aujourd'hui, celui de la reine Hatchepsou à Karnak, monte jusqu'à 33m20... Les obélisques étaient presque tous établis sur plan carré, avec les faces légèrement convexes et une pente insensible de haut en bas. La base était d'un seul bloc carré, orné de légendes ou de cynocéphales en ronde bosse, adorant le soleil. La pointe était coupée en pyramidion et revêtue, par exception, de bronze ou de cuivre doré... Le plus souvent les quatre faces verticales n'ont d'autre ornement que des inscriptions en lignes parallèles consacrées exclusivement à l'éloge du roi. » Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887, p. 102, 103. De colossales statues ornaient l'entrée des temples égyptiens. La place des obélisques était en avant de ces statues de chaque côté de la porte; car les obélisques n'allaient que par paire, et souvent n'avaient pas la même hauteur. On en trouve à Karnak, il est vrai, plusieurs qui sont perdus au milieu des cours. Celui de la reine Hatespou est même encastré dans une maçonnerie de 5 mètres de haut qui en cache la base (fig. 454). Cela tient à ce que des constructions nouvelles ont été successivement ajoutées, et que les plus récentes masquaient les façades antérieures. Plusieurs de ces obélisques égyptiens ont été transportés en Europe. Celui de Paris vient de Louxor. Il est en granit rose de Syène. Sa hauteur est de 22m83 et son poids est estimé à 250000 kilogrammes. Il avait été érigé par Ramsès II. Il contient l'éloge plusieurs fois répété du roi et ses actes d'adoration à Ammon-Ra. Cf. Chabas, *Records of the past*, t. iv, p. 17; Perrot, *Histoire de l'art*, t. i, p. 348-351; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. ii, p. 242. A Rome, l'obélisque de Saint-Jean de Latran est en granit rouge et date de Thotmès III. Il provient du temple du soleil à Thèbes. Il a été brisé en trois morceaux et, après restauration, mesure encore 32m de haut. Son poids est évalué à 440000 kilogrammes. L'obélisque de la place Saint-Pierre a été apporté d'Héliopolis sous Caligula et pèse près de 327000 kilogrammes. Sur les procédés employés par les Égyptiens pour dresser ces masses, voir Maçon, col. 515, 519. D'autres obélisques moins considérables affectaient la forme d'une stèle rectangulaire arrondie dans le haut et quelquefois surmontée d'un objet de métal. — Il est question deux fois d'obélisques dans la Sainte Écriture. Isaïe, xix, 19, après avoir fait allusion à la Ville du soleil, c'est-à-dire



454. — Obélisque de la reine Hatchepsou à Karnak. D'après une photographie.

On ou Héliopolis, dit que, près de la frontière d'Égypte, « un obélisque (*maṣṣêbâh*) sera consacré à Jéhovah. » Cette prophétie signifie qu'un jour, surtout après la venue du Messie, Dieu sera connu et servi en Égypte à meilleur titre que les fausses divinités en l'honneur desquelles se dressent des obélisques. Voir Onias IV; Josèphe, *Bell. jud.*, VII, x, 3; *Ant. jud.*, XIII, iii, 3. Onias, fils du pontife Onias III, s'autorisa de cette prophétie pour relever, en l'honneur de Jéhovah, un vieux temple égyptien tombant en ruines à Léontopolis. Il y adjoignit une tour ou un pylone. Ses moyens ne lui permettaient évidemment pas d'y dresser un obélisque proprement dit. Voir l'obélisque qui subsiste encore à Héliopolis, t. i, fig. 528, col. 1737. Sur le séjour de la

Sainte Famille en cette région, voir HÉLIOPOLIS, t. III, col. 571, et Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 241-251; Id., *L'arbre de la Vierge à Matariéh,* Le Caire, 1904. Jérémie, XLIII, 13, annonce au contraire que Nabuchodonosor brisera les obélisques (*masehôt;* Vulgate : *statua*) de la Maison du soleil, en Égypte, et brûlera les demeures des dieux. Ézéchiel, XXIX, 19; XXX, 10, prédit aussi la conquête de l'Égypte par Nabuchodonosor. Voir NABUCHODONOSOR, col. 1440. L'état actuel des découvertes historiques ne permet pas de déterminer de quelle manière se sont accomplies les prophéties, spécialement en ce qui concerne le temple d'Héliopolis. Mais une inscription jointe à la statue d'un personnage égyptien, nommé Nes-Hor, fait allusion à ce qui passa, sous le règne d'Apriès, à Éléphantine, dans la Haute-Égypte. Nes-Hor y dit : « J'ai pris soin de la maison (des dieux), quand elle eut à souffrir des troupes étrangères des Amu (les Sémites), des peuples du nord, de ceux de l'Asie, les misérables... » Cf. Pierret, *Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques inédites,* p. 21-26; *Records of the past,* t. VI, p. 79-84. Que les agresseurs mentionnés dans l'inscription soient seulement des rebelles, comprenant des auxiliaires grecs et sémites, comme le pensent Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire,* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1884, p. 87-90, et Brugsch, *Beiträge, ibid.,* p. 93-97, ou que ce soit une armée chaldéenne arrivée jusqu'à Syène, comme l'admettent Wiedemann, *Der Zug Nebucadnezar's genen Aegypten* et *Nebucadnezar und Aegypten,* dans la *Zeitschrift,* 1878, p. 2-6, 87-89, qui maintient son interprétation dans *Aegyptische Geschichte, Supplement,* p. 70, puis Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. IV, p. 246-253; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte,* p. 433-438; Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens,* p. 312-313, il est certain que les temples égyptiens avaient à craindre, quand des Sémites en armes s'abattaient sur le pays. Par conséquent, Nabuchodonosor ne dut pas plus respecter les demeures des dieux et les obélisques, à Héliopolis et ailleurs, qu'il ne respecta le temple de Jérusalem. H. LESÊTRE.

OBITER DICTA. On donne ce nom, qui signifie « choses dites en passant », à de petits détails qu'on lit dans l'Écriture et qui n'ont par eux-mêmes aucune importance, tels que le mouvement de la queue du chien de Tobie : *Blandimento caudæ suæ gaudebat.* Tob., XI, 9. Quelques théologiens ont pensé que ces minuties n'étaient pas inspirées, mais il n'y a aucun motif d'en contester l'inspiration. Voir Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., 1906, t. I, p. 79-80; Corluy, *Y a-t-il dans la Bible des passages non inspirés?* dans la *Science catholique,* 15 mai 1893, p. 481-507; Ch. Pesch, *De inspiratione Sacræ Scripturæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 335-337.

OBJETS TROUVÉS, objets perdus par le propriétaire légitime et rencontrés par un étranger. — 1° La loi devait nécessairement s'occuper d'un cas aussi fréquent que celui-là. Voici ce qu'elle prescrit : « Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu ne manqueras pas de le lui ramener. » Exod., XXIII, 4. La prescription est ici formulée en faveur de tous, même de l'ennemi; et il ne suffit pas de ne point s'emparer de l'animal perdu, on doit le ramener à son propriétaire, par conséquent s'imposer une peine spéciale pour l'accomplissement de cette démarche. La loi visait peut-être à ménager ainsi une réconciliation entre Israélites ennemis. Portée au désert, où les troupeaux n'avaient pas de demeure longtemps fixe et où ils pouvaient aisément s'égarer, cette prescription avait son importance. Elle fut plus tard libellée sous une forme un peu différente : « Si tu vois égarés le bœuf ou la brebis de ton frère, tu ne t'en détourneras pas, mais tu les ramèneras à ton frère. Si ton frère habite loin de toi et que tu ne le connaisses pas, tu recueilleras chez toi l'animal et il y restera jusqu'à ce que ton frère le recherche; alors tu le lui rendras. Tu feras de même pour son âne, et aussi pour son manteau et tout objet qu'il aura perdu et que tu trouverais; tu ne dois pas t'en désintéresser. » Deut., XXII, 1-3. Ici, il n'est plus question de l'ennemi, mais du frère, c'est-à-dire de l'Israélite, sans tenir compte de l'inimitié qui peut séparer de lui. En possession de la terre de Chanaan, les Israélites ne seront plus groupés comme dans le désert; il se pourra donc qu'on vive assez loin de celui qui a perdu un objet et que même on ne le connaisse pas. En pareil cas, il est juste que celui qui a trouvé l'animal le garde provisoirement, jusqu'à ce que le légitime propriétaire, qui a intérêt à faire des recherches, se présente pour rentrer en possession de son bien. Le dépositaire, sans doute, avait alors à nourrir l'animal. Mais la charge n'était pas lourde, parce que l'animal pouvait vivre sur les pacages communs, que son utilisation compensait la dépense faite par le dépositaire et que celui-ci avait droit d'obtenir du propriétaire les dédommagements nécessaires. Le Lévitique, VI, 3, déclare qu'il y a péché à garder une chose perdue qu'on a trouvée et à faire un faux serment à son sujet. Pour son châtiment, celui qui a commis cette faute doit restituer la chose trouvée, avec un cinquième de sa valeur en sus, et offrir en même temps un sacrifice de réparation. Lev., VI, 4, 5. — 2° Le code d'Hammourabi, art. 9-13, s'occupe de la question des objets trouvés, mais seulement au point de vue de la restitution et des dommages et intérêts. Il ne dit rien de la conduite à tenir au sujet de l'objet perdu. La loi mosaïque est ici plus explicite, puisqu'en toute hypothèse elle prescrit de s'y intéresser. Le code babylonien suppose un propriétaire retrouvant son bien chez un détenteur qui prétend l'avoir acheté à un vendeur. Des témoins sont appelés pour confirmer devant les juges les dires de chacun. De là plusieurs sentences prévues. Art. 9, le vendeur est convaincu d'être le voleur : le vendeur est digne de mort, le propriétaire reprend son bien, l'acheteur se dédommage sur la maison du vendeur. Art. 10 : l'acheteur prétendu ne peut produire son vendeur; convaincu ainsi d'être lui-même le voleur, il est digne de mort et le propriétaire reprend son bien. Art. 11 : le propriétaire ne peut produire de témoins pour justifier ses prétentions; donc il trompe, il est digne de mort. Art. 12 : le vendeur meurt entre temps; l'acheteur peut prendre sur la maison du vendeur cinq fois ce qu'il a dépensé. Art. 13 : les témoins invoqués par les uns et les autres peuvent être éloignés; le juge acccorde alors un délai de six mois, au bout desquels celui qui n'a pas ses témoins est condamné. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* 2e sér., Paris, 1902, p. 26-28, 134. Une législation pareille, avec ses pénalités graves, suppose évidemment que les objets perdus sont de valeur assez considérable. Les conséquences sont notablement plus sévères que chez les Hébreux, chez lesquels la fraude avec serment n'entraîne que la restitution avec majoration d'un cinquième, tandis qu'à Babylone elle entraînait la mort. Le chiffre cinq sert à la fois à marquer le taux de la majoration chez les Israélites et celui de la compensation chez les Babyloniens. Il y a peut-être là un souvenir gardé par la tradition hébraïque et appliqué par le législateur. La législation chaldéenne a été considérablement adoucie sur plusieurs points par Moïse, sans doute parce que les cas de ce genre étaient peu fréquents chez les Hébreux, que les choses perdues étaient difficiles à receler ou de peu de valeur chez un peuple agricole et qu'enfin le délinquant paraissait assez châtié et déshonoré par la sentence portée contre lui. D'autre part, les sévérités d'Hammourabi s'expliquent par la condition de ses sujets

vivant côte à côte dans une grande ville, et les graves pénalités infligées par le code pourraient être l'indice d'une probité assez défectueuse, à moins que leur gravité même fût un obstacle à leur application. — 3° Il n'est pas question, dans la suite de la Bible, de la législation sur les objet trouvés, sans doute parce que l'obéissance à ses prescriptions ne souffrait aucune difficulté. Saül a perdu ses ânesses et Samuel lui dit qu'elles sont retrouvées, mais il n'indique pas dans quelles conditions. I Reg., IX, 18-20. Il ne résulte pas clairement du récit que l'on s'adressât au voyant pour retrouver les objets perdus; car c'est seulement sur le chemin à prendre pour le retour à la maison paternelle que le serviteur propose de consulter l'homme de Dieu. I Reg., IX, 6. La femme de la parabole évangélique perd sa brebis et sa drachme, mais c'est elle-même qui les cherche et les retrouve. Luc., XV, 4, 8. Voici comment Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 29, formulait la loi : « Si quelqu'un trouve sur le chemin de l'or ou de l'argent, il cherchera celui qui l'a perdu, et fera indiquer par un crieur l'endroit où il l'a trouvé, afin de le restituer, bien assuré que le profit qu'on tire au détriment d'autrui n'est jamais bon. De même pour les troupeaux; si quelqu'un en rencontre qui soient égarés dans le désert, et s'il ne trouve pas immédiatement le propriétaire, il les gardera près de lui, en attestant Dieu qu'il n'entend pas détourner ce qui ne lui appartient pas. » Josèphe consigne ici ce qui se pratiquait de son temps; c'est à ce titre qu'il introduit la mention d'un crieur public dont le texte sacré ne parle pas. Les docteurs juifs interprétaient cette loi comme ils faisaient pour toutes les autres. D'après eux, *Baba mezia*, 1, 2, l'objet trouvé qui appartient à un Juif doit lui être rendu, à moins que ce dernier ne désespère de le retrouver et semble ainsi déclarer qu'il l'abandonne. On n'est pas tenu de rendre l'objet trouvé s'il appartient à un infidèle. Les objets trouvés qui n'ont aucune marque de propriété peuvent être gardés, parce que le propriétaire est censé les avoir abandonnés. S'ils ont une marque, on les fait proclamer à la criée trois ou quatre fois; si le propriétaire ne se présente pas, il est censé abandonner l'objet, cheval, habit, etc., à celui qui l'a trouvé. Le crieur, paraît-il, faisait sa proclamation dans un faubourg de Jérusalem, sur une haute pierre appelée *'ebén tô'ûi*, « pierre de l'égaré, » c'est-à-dire de la chose égarée. On voit que, dans leur interprétation, les docteurs atténuaient singulièrement les obligations imposées par la loi mosaïque, puisque, la plupart du temps, le légitime propriétaire était laissé dans l'ignorance au sujet de ce qu'il avait perdu.

H. LESÊTRE.

OBLATION (hébreu : *minhâh*, *qorbân*, *qurbân*, mots qui tous signifient « don »; Septante : προσφορά, δῶρον, et quelquefois θυσία, ἀπαρχαί; Vulgate : *oblatio*, *donum*, *munus*, et quelquefois *sacrificium*, *primitiæ*), être animé ou inanimé présenté à Dieu dans le culte liturgique. Quand l'oblation consistait en animaux destinés à l'immolation, elle prenait le nom de *zébah*, θυσία, *sacrificium*, « sacrifice; » voir SACRIFICE; dans les autres cas, c'était la *minhâh* proprement dite, προσφορά, δῶρον, *oblatio*, *donum*, le don ou l'offrande. Les deux genres d'oblations sont nettement distingués. Cf. Ps. XLI (XL), 7; LI (L), 20; Jer., XVII, 26; Heb., V, 1, etc.

I. L'OBLATION EN GÉNÉRAL. — 1° *Son antiquité.* — Dès son origine, l'humanité a offert à Dieu une partie des biens qu'elle recevait de lui. Caïn offrait les produits de la terre, Abel les premiers-nés de son troupeau et leur graisse. Gen., IV, 3, 4. Ces offrandes n'étaient que l'expression des sentiments mêmes de l'âme toute dévouée à Dieu, puisque Dieu agréait l'offrande extérieure dans la mesure où les sentiments intérieurs lui plaisaient. Gen., IV, 4, 5. Plus tard, Melchisédech offrait, en qualité de prêtre, le pain et le vin, destinés ensuite à ravitailler la troupe d'Abraham. Gen., XIV, 18. Chez tous les anciens peuples, on trouve en usage ces offrandes à la divinité. Les textes babyloniens parlent souvent de pain, de vin, de miel, de beurre, de farine, de lait, de dattes, de sel, etc., placés sur les autels pour être offerts aux dieux. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 243, 253, 259, etc.; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 680; Zimmern, *Ritualtafeln*, Berlin, 1903, p. 95. Les Arabes offraient quelquefois le lait. On cite un cas dans lequel ils répandaient la farine à poignées devant Oquaisir, divinité peut-être récente, si, comme on l'a dit, elle représentait César. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. II, p. 247. Chez les Chananéens, spécialement les Phéniciens-Carthaginois, les céréales, l'huile, le lait, la graisse, les fruits, le pain, l'encens, le miel étaient matière à oblations. Cf. *Corpus inscript. semit.*, 165-170; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 217-268; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 254, 262. — 2° *Sa composition chez les Hébreux.* — 1. Tandis que la plupart des peuples présentaient en oblation à la divinité toutes sortes d'objets comestibles, les Hébreux étaient strictement limités dans leur choix par la Loi. Tout d'abord, celle-ci excluait les substances fermentées, *śe'or*, ainsi que le miel. Lev., II, 11. Le miel exclu n'était pas seulement le miel végétal, fait avec du raisin, mais aussi le miel animal, à cause des impuretés que pouvaient lui faire contracter son origine. Voir MIEL, col. 1083. Les substances alimentaires prévues par le rituel mosaïque pour les oblations sont des épis et du grain, Lev., II, 14; la fleur de farine, le pain et les gâteaux qui en sont faits, l'huile, et l'encens, Lev., II, 1, 4, et enfin le vin. Voir LIBATION, col. 234. La fermentation naturelle qui donne au vin sa teneur définitive n'était pas un obstacle à l'usage de ce liquide dans les oblations; autrement celles-ci, s'il eût fallu se servir de moût, n'eussent été possibles que durant quelques jours après la vendange. Le sel et l'encens faisaient aussi partie des substances employées dans les sacrifices et les oblations. Voir ENCENS, t. II, col. 1772-1775. Le sel était indispensable; on devait en répandre sur chaque oblation. Il marquait l'alliance de Dieu avec son peuple. Lev., II, 13. Voir SEL. — 2. En réalité, la farine à l'état naturel ou à l'état de pâte cuite faisait le fond des oblations ordinaires. Sauf exception, l'huile était répandue sur cette farine ou servait à la pétrir, et l'encens était étendu à la surface, ainsi que le sel. Quand l'oblation consistait en farine, le prêtre en prenait une poignée avec l'huile et l'encens, et il la brûlait sur l'autel. Quand il s'agissait de gâteaux, cuits au four, à la poêle ou dans un autre ustensile, le prêtre en prenait une partie, qu'il faisait brûler sur l'autel. Tout ce qui restait de la farine ou des gâteaux appartenait aux prêtres, qui d'ailleurs ne pouvaient le manger que dans le lieu saint. Lev., II, 1-10; VI, 14-18.

II. SA SIGNIFICATION. — La simple oblation a la même signification symbolique que le sacrifice sanglant. Dans ce dernier, c'est le sang, véhicule de la vie, qui est répandu en l'honneur du Dieu Créateur; dans l'oblation lui sont consacrés les aliments qui entretiennent la vie, sans lesquels le sang perd sa vigueur et devient aussi impuissant que s'il était versé. De part et d'autre, c'est donc la vie même de l'homme qui est comme sacrifiée en reconnaissance du souverain domaine et en réponse aux exigences de l'infinie justice de Dieu. Seulement, cette vie est remplacée, dans le sacrifice, par la vie d'un animal, et, dans l'oblation, par les éléments mêmes qui l'entretiennent. Aussi, en certains cas, l'oblation remplace-t-elle équivalemment le sacrifice. Lev., V, 11. Cf. Bähr, *Symbolik des mo-*

saischen Cultus, t. II, p. 215, 216. En se mêlant aux divers éléments de l'oblation, l'encens, par sa bonne odeur, symbolise le nom de Dieu et sa présence, ainsi que l'hommage rendu à ce nom par celui qui présente l'oblation. Cf. Bähr, *Symbolik,* p. 327.

III. Différentes sortes d'oblations. — 1° *Oblations jointes à des sacrifices.* — 1. Chaque jour, une oblation était jointe à l'holocauste. Elle se composait de fleur de farine, d'huile et d'encens. Après qu'on avait brûlé sur l'autel une poignée de cette offrande et l'encens, les prêtres prenaient pour eux le reste de la farine, mais ne pouvaient la manger ni avec du levain, ni hors du lieu saint. Lev., VI, 14-18; Num., VIII, 8; XV, 4-10. — 2. Dans les sacrifices pacifiques, on offrait avec la victime diverses sortes de gâteaux pétris à l'huile ainsi que des pains fermentés. Parmi ces diverses offrandes, une de chaque espèce était réservée pour Jéhovah et destinée au prêtre qui avait fait l'aspersion avec le sang de la victime. Lev., VII, 11-14. Les pains fermentés n'étaient ni placés ni brûlés sur l'autel. Lev., II, 12. — 3. Le lépreux guéri offrait en sacrifice des victimes auxquelles il devait joindre, s'il était aisé, trois dixièmes d'éphi (de cinq à dix litres) de fleur de farine pétrie à l'huile, et, s'il était pauvre, un dixième d'éphi seulement (deux ou trois litres). Lev., XIV, 10, 21. — 4. Celui qui terminait son nazaréat joignait aux différentes victimes qu'il avait à offrir une corbeille de pains sans levain, différents gâteaux pétris à l'huile et les oblations ordinaires. Num., VI, 14, 15. — En somme, les oblations ne devaient être jointes qu'aux holocaustes et aux sacrifices pacifiques dans lesquels on immolait des quadrupèdes. Les sacrifices pour le péché ou pour le délit n'en comportaient pas. Seul le sacrifice du lépreux faisait exception; on y présentait des oblations, et cela, même dans le cas où, pour raison de pauvreté, on remplaçait les quadrupèdes par des oiseaux. Lev., XIV, 10, 12, 31.

2° *Oblations séparées.* — Ces oblations pouvaient être publiques ou privées. — 1. *Publiques.* Chaque jour le grand-prêtre présentait ou devait faire présenter, en son nom et au nom des prêtres, un dixième d'éphi de fleur de farine, dont moitié le matin et moitié le soir. Cette farine, pétrie avec l'huile, était frite dans la poêle et entièrement brûlée sur l'autel, parce que les prêtres ne pouvaient manger de ce qu'ils avaient offert en leur propre nom. Lev., VI, 19-23. Le texte sacré n'est pas ici très clair. Josèphe, *Ant. jud.,* III, X, 7, dit que cette oblation se faisait quotidiennement et que le prêtre, c'est-à-dire probablement le grand-prêtre, en supportait les frais. Le lendemain du sabbat de la Pâque, on apportait au sanctuaire une gerbe, comme prémices de la moisson. Cette offrande était suivie du sacrifice d'un agneau d'un an, d'une autre oblation de deux dixièmes d'éphi de fleur de farine et d'une libation de vin. Lev., XXIII, 10-14. Cette fleur de farine était accompagnée d'huile et d'encens, selon la règle générale. Lev., II, 1-3. — A la Pentecôte, on présentait en oblation deux pains faits avec deux dixièmes de fleur de farine et cuits avec du levain. L'holocauste qui venait ensuite était accompagné des oblations ordinaires. Lev., XXIII, 17, 18. Ces pains fermentés pouvaient être présentés en offrande de prémices, mais on ne les plaçait pas sur l'autel et ils n'étaient pas brûlés. Ainsi était respectée la prohibition de faire brûler quoi que ce fût qui contînt du levain. Lev., II, 11, 12. — Chaque jour de sabbat, on disposait sur une table du sanctuaire douze pains, faits chacun avec deux dixièmes d'éphi de fleur de farine. Ces pains de proposition étaient placés sur deux piles, dont chacune devait être recouverte d'encens pur. Au sabbat suivant, les prêtres renouvelaient les pains et mangeaient les anciens en lieu saint. Lev., XXIV, 5-9. — 2. *Privées.* Le jour de son initiation, le prêtre faisait une oblation d'un dixième d'éphi de fleur de farine cuite avec de l'huile. Lev., VI, 20, 21. C'est cette même oblation que le grand-prêtre répétait chaque jour. — Celui qui péchait comme faux témoin ou qui contractait une impureté avait à offrir un sacrifice de menu bétail ou au moins d'oiseaux. Si ses ressources ne lui permettaient pas d'en faire la dépense, il se contentait d'une oblation d'un dixième d'éphi de fleur de farine, mais sans y ajouter d'huile ni d'encens, car ces substances étaient exclues des sacrifices pour le péché. Lev., V, 1-4, 11, 12; cf. Num., V, 15. — Quand une femme était accusée à tort ou à raison par son mari, on la soumettait à une épreuve au cours de laquelle elle présentait en oblation un dixième d'éphi de farine d'orge, sans huile ni encens; le prêtre en brûlait une poignée sur l'autel. Num., V, 15, 26. — Enfin les particuliers pouvaient aussi présenter des oblations par vœu ou par dévotion. Num., XXIX, 39.

3° *Autres oblations.* — On présentait encore en oblation les prémices, Lev., II, 14-16, les premiers-nés, Exod., XIII, 12, et certaines dîmes. Num., XVIII, 26. Voir Dîme, t. II, col. 1432; Prémices, Premier-né.

IV. L'agitation des oblations. — Le texte sacré parle assez souvent d'un mouvement particulier que l'on imprimait aux victimes et aux oblations avant de les employer au service liturgique. En hébreu, ce mouvement est désigné par l'hiphil du verbe *nûf, hênîf,* et par le substantif *tenûfâh.* Exod., XXIX, 27; XXXVIII, 24; Lev., VII, 34. Voici en quoi consistait ce mouvement, d'après les traditions rabbiniques. Cf. *Gem. Kidduschin,* 36, 2, *Gem. Succa,* 37, 2; *Menachoth,* V, 6; *Siphra,* f. 40, 2, etc. Le prêtre s'avançait jusqu'à l'entrée du parvis dans lequel se trouvait l'autel et venait auprès de celui qui portait entre ses mains soit la victime, soit quelqu'un de ses membres, soit la matière d'une oblation. Il posait ses mains sous les mains de celui qui présentait l'objet, et il imprimait quatre mouvements successifs : d'avant en arrière, d'arrière en avant, de bas en haut et de haut en bas. Les deux mouvements de va et vient constituaient à proprement parler la *tenûfâh,* le balancement, et les deux autres la *terûmâh,* l'élévation. Les deux mots sont employés conjointement, Lev., X, 15, l'un pour l'autre, Exod., XXXVIII, 24; Num., XXXI, 52, et parfois pour l'oblation elle-même. Lev., VII, 34; Exod., XXV, 2, 3, etc. A ces quatre mouvements, quelques-uns en ajoutent deux autres, de gauche à droite et de droite à gauche. Les anciens auteurs juifs ne parlent que de quatre. D'autres ont vu dans ces mouvements la figure d'une croix. Cf. Smits, *Proleg. in Levit.,* 1763, p. 366; H. Zschokke, *Historia sacra,* Vienne, 1888, p. 125. — On comprend que les traducteurs n'aient pas pu rendre les mots hébreux par des équivalents bien précis. Les Septante se servent du verbe ἐπιτιθέναι, et des substantifs ἀφαιρεμα, ἀφόρισμα, ἐπιθεμα, la Vulgate des verbes *levare, elevare, offerre,* et du substantif *elevatio.* — Toutes les oblations n'étaient pas soumises à ces mouvements; on en exemptait tout d'abord celles qui étaient présentées par des femmes ou par des gentils. On balançait et ensuite on apportait au coin sud-ouest de l'autel l'oblation de la gerbe pascale et l'oblation pour la femme accusée par son mari. On balançait, mais on n'apportait pas à l'autel les deux pains de la Pentecôte et le log d'huile présenté par le lépreux. Lev., XIV, 20, 21. On ne balançait pas, mais on apportait à l'autel l'oblation pour le péché de faux témoignage ou d'impureté, celles des prêtres et les oblations volontaires. On ne balançait et on n'apportait à l'autel ni les libations ni les pains de proposition. Cf. *Menachoth,* V, 5; *Siphra,* f. 76, 2. — Gesenius, *Thesaurus,* p. 866, voit dans le rite de la *tenûfâh* comme une manière de montrer à Dieu l'oblation sous tous ses aspects. D'après le P. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 296, la *tenûfâh* tire son nom de l'hiphil *hênîf,* qui indique le mouvement de la faucille

dans les blés, Deut., XXIII, 25, de la scie dans le bois, Is., X, 15, de la main qui s'agite, Job, XXXI, 21; elle marquerait donc les gestes divers par lesquels l'oblation est présentée à Dieu. L'hiphil *hêrîm*, de *rûm*, d'où vient *terûmâh*, joint au sens d'« élever », celui d'« enlever », Ezech., XXI, 31, d'« ôter », de « prélever ». Lev., II, 9; I Reg., IX, 24, etc. La *terûmâh* impliquerait donc l'idée de séparation. Le traité *Terumoth* de la Mischna s'occupe des « levées » à faire pour les prêtres; l'objet de ce traité indique ainsi le sens que peut prendre le mot *terûmâh*.

IV. LES OBLATIONS DANS LE COURS DE L'HISTOIRE ISRAÉLITE. — 1° La loi sur les oblations a été en vigueur jusqu'à l'époque évangélique. L'auteur de l'Ecclésiastique, XIV, 11, recommande de faire à Dieu de riches offrandes avant qu'on ne meure, et en proportion des biens que l'on possède. C'est surtout quand on est malade qu'il importe d'offrir l'encens et la fleur de farine. Eccli., XXXVIII, 1. Il faut présenter ses oblations avec joie. Eccli., XXXV, 8. Cf. II Cor., IX, 7. Il est toutefois nécessaire de se souvenir que l'oblation n'est agréée de Dieu que si celui qui l'apporte se conduit comme il le doit. « L'obéissance à la loi vaut de multiples offrandes... Rendre grâces équivaut à une oblation de fleur de farine. » Pourtant, « ne te présente pas devant le Seigneur les mains vides, car toutes ces oblations sont prescrites et doivent être faites... Le Seigneur paie de retour et te rendra sept fois autant. » Eccli., XXXV, 1-10. Les prêtres présentent solennellement à Dieu ces oblations. Eccli., L, 13; Heb., V, 1. — Notre-Seigneur réprimande sévèrement ceux qui consacrent à l'oblation ce qu'ils devraient garder pour leur père ou leur mère. Matth., XV, 5; Marc., VII, 11. Il parle de ceux qui jurent par l'oblation qui est sur l'autel et se croient liés, tandis qu'ils s'estiment libres s'ils n'ont juré que par l'autel. Matth., XXIII, 18-20. — Saint Paul, ayant fait vœu de nazaréat, vint présenter ses oblations à Jérusalem et fit les frais des oblations pour quatre hommes que saint Jacques et les anciens lui recommandèrent. Act., XXI, 24, 26; XXIV, 17. — 2° Les écrivains sacrés reviennent souvent sur cette idée que Dieu n'agrée pas les oblations des impies, Job, XXXVI, 18; Eccli., VII, 11; XXXIV, 23, ni de ceux qui lui sont infidèles. Dieu fait dire par Isaïe, XLIII, 23, 24, à son peuple prévaricateur :

> Je ne t'ai pas été à charge pour des offrandes,
> Je ne t'ai pas fatigué pour de l'encens,
> Il ne t'en a pas coûté cher pour un roseau odoriférant...
> Mais toi, tu m'as été à charge par tes péchés.

Quant à celui qui apporte des oblations sans un cœur humble et contrit,

> Il présente une oblation, mais offre du sang de porc,
> Il fait brûler l'encens, mais bénit une idole.

Les deux actes se valent aux yeux de Dieu. Is., LXVI, 3. Amos, IV, 5, reproche à Israël de se faire illusion sur ses oblations sans levain et ses dons volontaires, qu'il annonce à grand fracas. Dieu ne prend pas plaisir à de telles oblations, il ne les regarde pas. Am., V, 22. Notre-Seigneur ordonne à celui qui est en désaccord avec son frère de laisser son offrande devant l'autel et d'aller tout d'abord se réconcilier avec son frère. Matth., V, 23, 24. — 3° Les Israélites s'abaissèrent jusqu'à présenter des oblations aux idoles. Jérémie, VII, 18; XLIV, 19, parle du gâteau, *kavvân*, que les femmes préparaient pour la reine du ciel, Istar. C'est le *kamânu*, pâtisserie cuite au four, des textes assyriens, cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. XIX, 60, 67, le χαυών des Septante. Voir GÂTEAU, t. III, col. 114. Ézéchiel, XX, 28, 31, parle d'oblations faites aux idoles, spécialement à Moloch. — 4° Pendant la captivité, les oblations furent interrompues. Dan., III, 38. Jérémie, XVII, 26, avait annoncé qu'elles recommenceraient. Mais Daniel, IX, 27, prédit qu'un jour le sacrifice et l'oblation cesseront tout à fait. Par elles-mêmes d'ailleurs, ces oblations n'étaient pas capables de plaire à Dieu. Ps. XL (XXXIX), 7; Heb., X, 5, 8. Aussi Malachie, I, 11, annonce-t-il que le Seigneur se prépare une oblation pure, universelle et digne de son saint nom. Le Sauveur incarné vint en effet prendre la place des anciennes victimes, et, dans son oblation eucharistique, il se servit du pain et du vin, les deux éléments les plus habituels des oblations et des libations mosaïques. Unis à lui, ses fidèles serviteurs constituent comme une oblation vivante qui est présentée à Dieu. Is., LXVI, 20; Rom., XV, 16.

V. LES USAGES JUIFS. — Les usages des Juifs, par rapport aux oblations, sont consignés principalement dans le traité *Menachoth*, le 42e de la Mischna. — 1° *La préparation.* La farine employée devait provenir de froment, sauf pour la gerbe de la Pâque, parce l'orge mûrissait le premier, et pour le sacrifice de la femme soupçonnée, auquel ne convenait qu'une oblation de qualité inférieure. *Sota*, II, 1. Le froment pouvait être ancien ou récent, pourvu qu'il fût très bon. Sa provenance était indifférente, sauf pour la gerbe de la Pâque et les pains de la Pentecôte, qui réclamaient du grain de terre israélite. Le meilleur venait de Michmas et de Mézonécha, près de Bethaven, à une quinzaine de kilomètres au nord-est de Jérusalem. *Menachoth*, VIII, 1. Cf. Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, p. 897. La farine devait être passée à travers divers cribles, quelquefois douze ou treize, jusqu'à ce qu'elle fût devenue très fine. L'orge de la Pâque était d'abord grillé dans une poêle à trous, puis exposé au vent, avant de passer par la meule et les cribles. On pouvait moudre et passer la farine hors du parvis des prêtres; mais la cuisson devait se faire dans ce parvis, où se trouvaient les fourneaux et les ustensiles nécessaires. Certains lévites étaient préposés à ces opérations. I Par., IX, 28-32. Les pains de proposition et les gâteaux du grand-prêtre se préparaient dans des locaux particuliers. La préparation des oblations privées était permise à tout Israélite en état de pureté légale. — 2° *Les achats et les mesures.* Les achats nécessaires pour les oblations publiques se faisaient aux frais du trésor. Si les oblations provenaient de la récolte spontanée de l'année sabbatique, le trésor indemnisait celui qui avait gardé cette récolte. Les particuliers pouvaient soit apporter leurs oblations du dehors, soit les acheter au Temple même. Ils en payaient le prix au préposé « aux cachets », qui leur donnait des jetons pour obtenir en échange ce qui leur était nécessaire. *Schekalim*, V, 3. Ces jetons portaient quatre noms différents, d'après lesquels on réglait la mesure des oblations jointes aux sacrifices : *gedî*, « chevreau, » pour agneaux et chevreaux, 1/10 d'éphi de farine, 1/4 de hin d'huile et autant de vin; *zâkâr*, « mâle, » bélier ou brebis, 2/10 d'éphi de farine, 1/3 de hin d'huile et autant de vin; *'égel*, « veau, » grands quadrupèdes, 3/10 d'éphi de farine, 1/2 hin d'huile et autant de vin; *hôtê'*, « pécheur, » le lépreux, 3/10 ou 1/10 d'éphi de farine, selon qu'il était riche ou pauvre. Il fallait trois éphis de farine pour la gerbe de la Pâque, autant pour les deux pains de la Pentecôte, et deux pour chacun des douze pains de proposition. La farine présentée dans les oblations volontaires ne pouvait être d'une quantité inférieure à 1/10 d'éphi, ni supérieure à 60/10; les oblations publiques étant de 61/10, il ne convenait pas que les oblations privées les égalassent. On ajoutait un log d'huile pour chaque dixième d'éphi de farine. *Menachoth*, XII, 4; XIII, 1. On prenait une poignée d'encens pour chaque oblation, grande ou petite. On ne l'offrait jamais seul à l'autel des sacrifices. Les Juifs regardaient comme une exception ce qui est mentionné Num., VII, 14. — 3° *La cuisson.* L'huile pouvait être jointe à la farine de trois manières : on mettait l'huile dans un vase et on y ajoutait la farine;

on mettait la farine d'abord, on ajoutait l'huile et on mélangeait, ou bien on se contentait de verser l'huile sur la farine. Quelquefois on additionnait le mélange d'eau chaude, pour rendre la pâte moins épaisse. Le Lévitique, II, 4, 5, 7, parle de trois vases différents pour la cuisson : le *tannûr* ou four, pour cuire les gâteaux de pâte épaisse avec ou sans huile, le *maḥăbat,* vase plat et sans rebords pour cuire la pâte épaisse, et le *marḥéšét,* vase profond et à rebords, pour cuire la pâte plus liquide. Quand les gâteaux ne renfermaient pas d'huile, on les marquait avec de l'huile d'une croix ayant la forme d'un X. *Menachoth,* v, 8; *Siphra,* f. 75, 2. — 4° *La réception.* Les oblations de farine non cuite étaient reçues par le prêtre dans un vase qui les sanctifiait; celles de la femme soupçonnée l'étaient dans une corbeille. Les gâteaux, d'abord réduits en morceaux, étaient placés dans le vase de sanctification. Sur la farine ou les morceaux, on versait ce qui restait d'huile non employée, et on mettait l'encens qui était requis; puis on balançait, s'il y avait lieu. Quand une partie de l'oblation devait être brûlée sur l'autel, le prêtre en retirait une poignée, avant que l'encens eût été ajouté, et il mettait la portion enlevée dans un autre vase avec l'encens. Les Juifs entendaient par poignée la cavité formée par les trois doigts du milieu repliés sur la paume de la main; le pouce et le petit doigt faisaient retomber ce qui était en excès. Cette opération passait pour être difficile à bien exécuter. *Siphra,* f. 71, 1. Lorsque des gentils offraient des sacrifices comportant des oblations et ne prévoyaient pas ces dernières, on les ajoutait aux frais du trésor. Les oblations des gentils réclamaient, aussi bien que les autres, l'huile et l'encens. — 5° *Le partage.* Une fois l'encens brûlé sur l'autel, le prêtre entrait en possession de ce qui lui revenait des oblations. Celles-ci appartenaient aux prêtres de service ce jour-là. Les pains de proposition se partageaint entre les prêtres de la semaine qui finissait et ceux de la semaine qui commençait. Tous les prêtres avaient droit aux oblations des jours de fête, ordinairement beaucoup plus nombreuses. Cependant le grand-prêtre pouvait toujours prélever ce qu'il voulait, par exemple un des pains de la Pentecôte, quatre ou cinq des pains de proposition, etc., sans que jamais sa part pût excéder la moitié des oblations. Seuls les prêtres et leurs descendants mâles, en état de pureté, avaient droit de se nourrir des oblations, pourvu qu'ils le fissent dans le parvis intérieur, le jour même de l'oblation ou la nuit suivante. — Dans les sacrifices pacifiques, Lev., VII, 11-13, le partage était plus compliqué. On y avait employé 20/10 d'éphi de farine; dix servaient à faire dix gâteaux fermentés, et avec les dix autres, on préparait trois séries de dix gâteaux non fermentés, soit trente en tout. Pour le sacrifice du nazaréen, on fabriquait dix gâteaux mélangés d'huile, et dix autres seulement graissés d'huile, les uns et les autres sans levain. De ces deux sortes d'oblations, rien n'allait à l'autel. Les prêtres prélevaient, dans le sacrifice pacifique, un des gâteaux fermentés, et un de chacune des trois autres espèces, et, dans le sacrifice du nazaréen, un seul gâteau. Ils pouvaient manger ces gâteaux en ville et avec toute leur famille, le jour du sacrifice et la nuit suivante. Les autres gâteaux revenaient à ceux qui avaient offert les sacrifices; ils pouvaient les manger le jour et la nuit suivante. Ces différents mets, en effet, n'étaient pas considérés comme oblations, mais comme parties de sacrifices. Lev., II, 11; *Menachoth,* v, 1; *Siphra,* f. 77, 1. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 193-199; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 192-210.

H. LESÈTRE.

OBOLE. Voir MINUTUM, col. 1108.

OBOTH (hébreu : *'Obôṭ ;* Septante : Ὠβώθ ; le *Codex Vaticanus,* Num., XXXIII, 43, 44, porte Σωβώθ, faute qui tient probablement à la préposition précédente), une des stations des Israélites dans le désert. Num., XXI, 10 (et 11 dans l'hébreu et les Septante); XXXIII, 43, 44. Elle est citée après Phunon, bien reconnu aujourd'hui dans *Khirbet Fenân,* à l'est de l'Arabah, à l'appui de *Djebel-esch-Schera.* Voir la carte d'Idumée, t. III, col. 830. Or, au-dessus de ce point, se trouve un ouadi appelé *Uéibéh,* qui correspond bien à l'ancien Oboth. Wetzstein, en effet, dans ses Remarques sur le Cantique des Cantiques, jointes au *Biblischer Commentar* de Frz. Delitzsch, Leipzig, 1875, a montré, p. 168, que l'arabe وَيبَة, *Uéibéh,* est une abréviation de אֻיבָה, et ce dernier nom le diminutif de אֹבוֹת, *'Obôth.* Cette vallée renferme quelque verdure, avec de nombreux petits palmiers, arbustes et plantes. Cf. E. Hull, *Mount Seir,* Londres, 1889, p. 163; M.-J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1900, p. 286.

A. LEGENDRE.

OCCASION (hébreu : *to'ănâh;* Septante : ἀφορμή, εὐκαιρία; Vulgate : *occasio, opportunitas*), moment favorable à l'exécution d'une action. — Samson cherchait une occasion de querelle aux Philistins. Jud., XIV, 4. Quand le roi de Syrie envoya Naaman au roi d'Israël, ce dernier s'imagina qu'il cherchait occasion (*mit'annâh,* προφασίζεται, *occasiones quærit*) pour lui faire la guerre. IV Reg., v, 7. Les ministres et les satrapes cherchaient contre Daniel l'occasion de l'accuser. Dan., VI, 4, 5. Le roi Démétrius voulait honorer Jonathas, à l'occasion, I Mach., XI, 42. Ménélas saisit l'occasion pour prendre des vases du Temple, II Mach., IV, 32; Alcime profita de l'occasion pour desservir les Juifs auprès de Démétrius, II Mach., XIV, 5, et Nicanor épiait l'occasion de saisir Judas Machabée. II Mach., XIV, 29. Hérodiade profita d'une fête célébrée au palais d'Hérode et en prit occasion pour réclamer la tête du précurseur. Marc., VI, 21. Les Juifs cherchaient l'occasion de prendre Jésus sans exciter de tumulte. Matth., XXVI, 16; Marc., XIV, 11; Luc., XXII, 6. — Il y a pour toutes choses « temps et opportunité » (hébreu : « temps et jugement, » καιρὸς καὶ κρίσις). Eccle., VIII, 6. Le deuil n'est pas une occasion favorable pour faire de la musique. Eccli., XXII, 6. Qu'on donne l'occasion au sage (hébreu : « donne au sage »), il deviendra plus sage. Prov., IX, 9. La loi ancienne était une occasion de péchés. Rom., VII, 8. 11. Saint Paul veut donner occasion aux Corinthiens de se glorifier à son sujet, II Cor., v, 12, mais il n'en veut pas fournir aux faux docteurs de lui ressembler. II Cor., XI, 12. La liberté chrétienne ne doit pas être une occasion de vivre selon la chair. Gal., v, 13. Les jeunes veuves doivent se remarier, pour ne pas donner occasion à la médisance. I Tim., v, 14. Timothée a le devoir de prêcher, εὐκαίρως, ἀκαίρως, *opportune, importune,* que l'occasion soit favorable ou non. II Tim., IV, 2.

H. LESÈTRE.

OCCIDENT (hébreu : *mebo' has-sémés,* « coucher du soleil, » *ma'ărâb, ma'ărâbâh, 'âḥôr,* « ce qui est par derrière, » *yâm,* « mer; » Septante : δυσμὴ ἡλίου, δυσμαί; Vulgate : *solis occasus* ou *occubitus, occidens*), partie de l'horizon du côté de laquelle le soleil se couche. — En Palestine, la Méditerranée se trouve à l'occident du pays, ce qui fait qu'assez souvent la mer est prise pour l'occident lui-même. Gen., XII, 8; XXVIII, 14; Exod., XXVI, 22; XXXVIII, 12; Deut., XXXIII, 23; Jos., VIII, 9, etc. Comme l'orient était le point de repère vers lequel se tournaient le plus habituellement les Israélites, l'occident se trouvait par derrière, d'où son nom de *'âḥôr.* Job, XXIII, 8; Is., IX, 11. La locution « de l'orient à l'occident », qui revient si souvent, Ps. CXIII (CXII), 3; Mal., I, 11, etc., désigne toute la terre, d'une

extrémité à l'autre. Cf. Matth., VIII, 11; XXIV, 27; Luc., XIII, 29. — Le vent qui souffle de l'occident sur la Palestine y arrive chargé des vapeurs qu'il a recueillies en passant au-dessus de la Méditerranée. Notre-Seigneur observe que, quand on voit la nuée se lever du côté du couchant, on peut dire à coup sûr : « La pluie vient. » Luc., XI, 54. C'est, en effet, à l'occident, du côté de la mer, que commencèrent à se lever les nuages, pour mettre fin à la sécheresse prédite par Élie. III Reg., XVII, 1; XVIII, 42-45. — Les pays occidentaux sont appelés assez souvent les « îles ». Voir ILE, t. III, col. 841.

H. LESÊTRE.

OCHIN Bernardin, ou plutôt Ochino, portait ce nom parce que, disent les uns, c'était celui de ses parents; parce que, disent d'autres, il était né à Sienne (1487), dans le quartier dit *dell'Oca* (en francais de l'Oie). Il entra jeune dans l'ordre des mineurs observants, d'où il passa chez les capucins en 1534. Ceux-ci l'élurent, en 1538 et 1541, général de leur congrégation, qui sortait du berceau. Médiocrement savant, il était doué d'un talent oratoire merveilleux, qui le fit admirer en beaucoup de villes d'Italie; en même temps, l'austérité apparente de sa vie le faisait considérer comme un très saint personnage. Charles V, passant à Naples, y prolongea son séjour pour se donner le plaisir de l'entendre. Mais Ochin n'avait pas assez de science ni assez de véritable vertu pour ne point succomber sous le poids de ses succès. Ce fut, paraît-il, pendant sa prédication à Naples que de secrètes relations avec Pierre Martyr (Vermigli) lui firent faire les premiers pas vers le protestantisme. Ses progrès dans l'erreur furent ensuite rapides; il quitta son ordre, puis l'Italie, se retira à Genève, à Bâle, etc., se maria, eut plusieurs enfants, produisit une quantité d'ouvrages empreints de toutes les erreurs et de toutes les haines protestantes, finit par être en horreur à ses coreligionnaires eux-mêmes, et dut mener, pendant ses dernières années, une vie de misère et d'aventures. Boverius, l'annaliste des capucins, le fait mourir à Genève, après rétractation de ses erreurs. Tous les autres historiens affirment qu'il persista dans son apostasie jusqu'à la fin. Le P. Nicéron, les résumant, dit que, le cardinal Commendon l'ayant fait chasser de Pologne, il vit mourir de la peste, à Pinczow, ses deux fils et sa fille. Sa femme était morte longtemps auparavant, en Suisse. Malade en même temps que ses enfants, il guérit malgré son grand âge; mais il ne leur survécut que trois semaines. La peste le frappa de nouveau à Slaucow, où il mourut dans l'impénitence. Tous ses ouvrages sont extrêmement rares, quelques-uns même au point de n'avoir pas de prix, au dire de Brunet, c'est là aujourd'hui leur unique mérite. Parmi leur nombre, il y a : 1° *Expositione sopra la Epistola di san Paolo alli Romani*, s. l. n. d. in-12 (1545); 2° *Expositione sopra la Epistola alli Galati*, in-12, s. l. n. d. (1546). Ces deux livres, écrits dans un sens protestant, ont été probablement imprimés à Bâle. P. APOLLINAIRE.

OCHOZATH (hébreu : *Ăḥuzat;* Septante : Ὀχοζάθ), ami (hébreu : *rêʿa*) d'Abimélech, roi de Gérare, qui l'accompagna dans sa visite à Isaac. Gen., XXVI, 26. Les Septante traduisent *rêʿa* par νυμφαγωγός, « paranymphe, » signification inadmissible dans ce passage. — La terminaison féminine *at* se retrouve dans d'autres noms philistins tels que Goliath. Cf. l'iduméen Genubath. III Reg., XI, 20.

OCHOZIAS (hébreu : *'Ăḥazyâh* ou *'Ăḥazyâhû*, « celui que tient Jéhovah; » Septante : Ὀχοζίας), nom porté successivement par un roi d'Israël et par un roi de Juda.

1. OCHOZIAS, roi d'Israël (en 904, 897 ou 879, suivant les divers systèmes chronologiques), était fils d'Achab et de Jézabel. Il ne régna que deux ans, pendant que Josaphat était roi de Juda. Il continua les impiétés de son père et du premier roi schismatique Jéroboam. III Reg., XXII, 52-54. Le dieu Baal avait toute sa confiance; mais cette confiance lui fut fatale. La Sainte Écriture raconte avec quelque détail ce qui advint au roi en punition de son idolâtrie. Un jour qu'il se trouvait dans sa chambre haute, à Samarie, Ochozias tomba de sa fenêtre à travers le treillis, sur lequel il s'était sans doute imprudemment appuyé. Voir FENÊTRE, t. II, col. 2202; MAISON, t. IV, col. 590. Devenu malade à la suite de sa chute, il envoya consulter Beelzébub à Accaron, pour savoir s'il relèverait de sa maladie. Voir BEELZÉBUB, t. I, col. 1547. Dans le fond, cependant, l'intention d'Ochozias devait être probablement d'obtenir sa guérison du dieu chasse-mouches, dont le pouvoir s'étendait à chasser les esprits mauvais, Matth., XII, 24, et, par voie de conséquence, à écarter les maux dont ceux-ci étaient la cause. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 85. Sur l'ordre de Dieu, Élie se porta à la rencontre des envoyés du roi pour leur reprocher l'oubli coupable dans lequel on tenait le Dieu d'Israël en pareille circonstance et leur annoncer que le prince mourrait de son mal. Aux renseignements que lui donnèrent ses envoyés, Ochozias reconnut l'intervention du prophète Élie. Il chargea successivement trois de ses officiers de le lui amener. Les deux premiers furent frappés de mort avec leurs hommes, en punition de leur insolence et aussi probablement pour donner un avertissement salutaire au roi qui avait sans doute conçu de criminels projets contre le prophète. Voir ÉLIE, t. II, col. 1673. Celui-ci suivit le troisième officier, rendu plus circonspect par le châtiment dont avaient été victimes les deux autres, et il signifia à Ochozias en personne la mort imminente qui l'attendait. L'événement ne tarda pas à vérifier la prophétie d'Élie et Ochozias mourut la seconde année de son règne, sans laisser d'enfants. IV Reg., I, 1-18.

H. LESÊTRE.

2. OCHOZIAS, roi de Juda (en 884 ou 887, suivant les diverses chronologies), succéda à son père Joram la douzième année du roi d'Israël Joram, fils d'Achab. Il avait alors vingt-deux ans et fut mis sur le trône par les habitants de Jérusalem, parce que tous ses frères aînés avaient été emmenés et tués par des brigands philistins et arabes. II Par., XXI, 16, 17. Voir JORAM, t. III, col. 1645. Il portait aussi le nom de Joachaz, sur lequel prévalut celui d'Ochozias. Voir JOACHAZ, t. III, col. 1550. Il avait pour mère Athalie, fille d'Achab et de Jézabel, que son père Joram avait épousée. Voir ATHALIE, t. I, col. 1207. Le jeune prince ne régna qu'un an, mais, par son impiété, se montra digne de sa parenté. Il se laissa guider par sa mère et par de perfides conseillers. Trop docile à leurs avis, il s'allia avec Joram, roi d'Israël, pour faire la guerre contre Hazaël, roi de Syrie. Joram, blessé à Ramoth de Galaad, se retira à Jézraël, pour se faire soigner. Ochozias crut de son devoir d'aller le visiter. Ce fut pour sa perte. Jéhu avait été suscité par le Seigneur pour exterminer toute la maison d'Achab. Voir JÉHU, t. III, col. 1245, 1246. Quand il se présenta devant Jézraël, Joram et Ochozias se portèrent à sa rencontre. Le roi d'Israël fut percé d'une flèche. A cette vue, Ochozias s'enfuit du côté de Beth-Haggan ou Engannim. Voir BETH-HAGGAN, t. I, col. 1685. Jéhu le poursuivit et dit : « Frappez-le, lui aussi, sur son char! » Ochozias, blessé à la montée de Gaver, près de Jéblaam, se réfugia à Mageddo, où il mourut. Ses serviteurs le mirent sur son char et le transportèrent à Jérusalem pour l'inhumer dans le sépulcre de ses ancêtres. IV Reg., VIII, 25; IX, 29. D'après un autre récit, Ochozias se serait réfugié à Samarie, d'où Jéhu l'aurait fait tirer pour le mettre à mort. II Par., XXII, 1-9. On concilie les deux narrations en supposant que, dans la seconde, Samarie désigne non pas la ville de ce nom, mais le royaume ou

la contrée, comme IV Reg., XVII, 24. De Jézraël, le roi, fuyant vers le sud, aurait cherché à gagner Samarie; mais atteint à une douzaine de kilomètres de là, à Jéblaam, il aurait été blessé, se serait porté au nord-ouest, par la route qui va de Jéblaam à Mageddo, villes distantes d'une vingtaine de kilomètres, et aurait expiré dans cette dernière localité. Voir la carte de MANASSÉ, col. 644. Si l'on préfère voir dans le nom de Samarie celui de la ville-elle-même, il faudrait admettre que, dans sa fuite, Ochozias avait réussi à gagner cette ville et à s'y cacher, mais qu'ensuite dépisté par les envoyés de Jéhu, il était remonté vers Jéblaam et y avait été blessé. En tous cas, quand il est dit que Jéhu le fit mourir, il faut entendre ces paroles dans un sens assez large; en réalité, Jéhu le fit poursuivre par ses émissaires et ce furent ceux-ci qui le blessèrent à mort.

H. LESÊTRE.

OCHRAN (hébreu : *'Ôkrân,* « affligé; » Septante : 'Εχράν), de la tribu d'Aser, père de Phégiel qui était le chef de cette tribu au temps de l'Exode. Ochran n'est nommé dans l'Écriture que comme père de Phégiel. Num., I, 13; II, 27; VII, 72, 77; X, 26.

OCTAVE (hébreu : *šemînî,* et au féminin *šemînît;* Septante : ὀγδόη; Vulgate : *octava*), ce qui vient en huitième lieu.

I. *Emploi du mot šemînî.* — Ordinairement, ce mot est employé pour marquer le huitième jour, qui était le jour de la circoncision, Gen., XXI, 4; Act., VII, 8; Lev., XII, 3; Luc., I, 59; II, 21; Phil., III, 5; le jour où l'on offrait les premiers-nés des quadrupèdes admis dans les sacrifices, Exod., XXII, 30 (hébreu, 29); Lev., XXII, 27; le jour le plus solennel de la fête des Tabernacles, Lev., XXIII, 36, 39; Num., XXIX, 35; II Esd., VIII, 18; le jour où se terminait la consécration du grand-prêtre, Lev., IX, 1, où se célébraient les sacrifices pour la purification du lépreux, Lev., XIV, 10, 23, de l'impur, Lev., XV, 14, 29, du nazaréen, Num., VI, 10; le jour où fut achevée la dédicace du Temple sous Salomon, II Par., VII, 9, et sa purification sous Ézéchias. II Par., XXIX, 17. Les autres fêtes juives n'avaient pas d'octave; la Pâque ne durait que sept jours. Lev., XXIII, 8.

II. *La locution 'al-has-šemînît.* — Cette locution « pour la huitième » revient trois fois dans la Sainte Écriture. Parmi les chantres institués par David, il en est qui ont à chanter sur le kinnor *'al-haš-šemînît lenaṣṣêaḥ,* « sur la huitième pour diriger » ou « pour jouer ». I Par., XV, 20. Cf. Buhl, *Gesen. Handwörterb.,* Leipzig, 1899, p. 540. Les Septante ont rendu le mot d'une manière approximativement phonétique : ἀμασενίθ, et la Vulgate : *pro octava.* Deux Psaumes, l'un pour instruments à cordes, Ps. VI, et l'autre sans désignation d'instruments, Ps. XII (XI), portent en titre *al-haš-šemînît,* ὑπέρ τῆς ὀγδόης, *pro octava.* De multiples explications ont été données de cette locution. Voici les principales :

1° « Pour l'octave, » c'est-à-dire pour le jour de l'octave. C'est le sens admis par beaucoup de Pères et de commentateurs, qui voient dans cette octave le symbole de la résurrection du Sauveur et de la vie future. Cf. Origène, *In Ps.,* t. XII, col. 1061; Eusèbe, *In Ps. VI, IX,* t. XXIII, col. 120, 132; S. Athanase, *Expos. in Ps. VI,* et *De titul. Psalm. VI,* t. XXVII, col. 75, 666; S. Grégoire de Nysse, *In Ps. II,* 5, t. XLIV, col. 504, etc. Mais, tout d'abord, les deux Psaumes en question ne se rapportent nullement à ce sujet. Ensuite, la liturgie mosaïque ne connaît qu'une octave, celle de la fête des Tabernacles, désignée par les mots *yôm has-šemînî,* « le huitième jour, » Lev., XXIII, 36, 39, et non par un simple adjectif féminin. De plus, on ne s'expliquerait pas bien que David eût institué un groupe de chantres uniquement en vue de cette octave. I Par., XV, 20.

2° « Pour l'instrument à huit cordes, » que l'on suppose appelé du nom de *šemînît.* Ainsi l'ont compris les anciens auteurs juifs, le Targum du Psaume VI : *'al-kinnârâ' ditmaniyâ' nîmayyâ',* « sur la harpe à huit cordes, » David Kimchi, S. Jarchi, Abenezra, etc. Cf. Jahn, *Archæol. biblic.,* I, 5, dans le *Cursus compl. Script. Sacr.* de Migne, t. II, col. 887; J. Parisot, *Exégèse musicale de quelques titres des Psaumes,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 120, 121. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XII, 3, dit que le *kinnor* avait dix cordes et que le *nébel* fournissait douze sons. Cette assertion n'empêche pas de supposer un *kinnor* ou d'autres instruments à huit cordes. Mais il est difficile d'admettre qu'un pareil instrument soit désigné par un adjectif ordinal, et que, *nébel 'âśôr* signifiant « nébel à dix » cordes, Ps. XXXIII (XXXII), 2; CXLIV (CXLIII), 9, l'expression *kinnôrôt al-has-šemînît,* « kinnors sur la huitième, » puisse se rapporter grammaticalement à des instruments munis de huit cordes.

3° « Pour la huitième » classe des chantres. Les chantres institués par David furent divisés en vingt-quatre séries, dont un tirage au sort fixa les fonctions. I Par., XXV, 8-31. Le mot qui désigne la classe ou série, *maḥăloqét.* I Par., XXIII, 6; XXIV, 1, est masculin; il ne peut donc être sous-entendu après *šemînît.* Le mot *mišmérét,* I Par., XXIII, 32; XXV, 8, qui marque le « service », la fonction, est du même genre. On ne voit donc pas comment *šemînît* pourrait à lui seul impliquer l'idée de série ou de fonction, comme le pense Calmet, *In duos Paralip. libr.,* I, XV, 21, dans le *Curs. compl. Script. Sacr.* de Migne, t. XI, col. 985. Il ne paraît pas, d'autre part, que les chantres désignés pour jouer du kinnor *'al-haš-šemînît* à la translation de l'Arche, I Par., XV, 21, soient identiques aux chantres désignés plus tard par le « huitième sort », *hag-gôrâl haš-šemînî.* I Par., XXV, 15.

4° « A l'octave. » On appelle octave tout son dont le nombre de vibrations est, par comparaison avec les vibrations d'un son donné, dans le rapport de 1 à 2, ou de 1 à 1/2. Ainsi le son *ut* normal correspond à 522 vibrations par seconde; le son qui correspond à 261 vibrations en est l'octave grave, et le son qui correspond à 1044 vibrations en est l'octave aigu. Dans un instrument, si une corde vibrante donne un son, une corde de longueur double en donne l'octave grave, et une corde de longueur moitié moindre en donne l'octave aigu. Or, dans le texte de I Par., XV, 21, il est question de trois sortes de chantres. Les premiers sont munis de cymbales d'airain *le-hasmî'a,* « pour faire entendre, » probablement pour marquer la mesure; d'autres ont à jouer sur des *nébel 'al 'ălamôt,* « en jeunes filles, » probablement sur les tons élevés du soprano; enfin les derniers ont des *kinnor 'al-has-šemînît,* « à l'octave, » ce qu'on entend de l'octave grave, de la basse. De fait, le Psaume XLVI (XLV), indiqué *'al 'alamôt,* est un Psaume de joie et de triomphe, tandis que les Psaumes VI et XII (XI), marqués *'al-haš-šemînît,* sont des chants de tristesse. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 905, 1439; Buhl, p. 856; Fr. Delitzsch, *Die Psalmen,* Leipzig, 1873, t. I, p. 96; Hupfeld-Riehm, *Die Psalmen,* Gotha, 1867. avec cette remarque, t. I, p. 166, que le nom de Jéhovah est répété huit fois dans le Psaume VI; Cornely, *Introd. in U. T. Libr. Sacr.,* t. II, 2, Paris, 1887, p. 92, etc. Patrizi, *Cento Salmi,* Rome, 1875, p. 28, 29, entend différemment les notations de l'auteur des Paralipomènes. D'après lui, les chantres *lehasmî'a,* « pour faire entendre, » sont des basses destinées à donner du corps au chant; les *al 'alamôt* sont des voix de sopranos, et les *'al-haš-šemînît,* « à l'octave, » destinés à diriger le chant, sont des voix de ténors, tenant le milieu entre les deux autres. Il est à remarquer que la traduction grecque ὑπέρ τῆς ὀγδόης n'est que la reproduction littérale de l'hébreu. Les Grecs exprimaient ce que nous appelons « octave » par διαπασῶν ou διά πασων (χορδῶν), toute l'échelle des

cordes ou des notes, et la dernière ou huitième note de cette échelle. Cf. Plutarque, *Moral.*, édit. Dübner, 1019 *b*, etc. Mais si l'expression hébraïque désigne réellement l'octave, ce ne peut être dans le sens que nous attachons à ce mot. Nous appelons octave le son qui a la moitié ou le double des vibrations d'un son donné. Comme notre gamme se compose de sept notes, la huitième note descendante ou ascendante constitue l'octave grave ou aigu. Dans notre musique, basée sur la polyphonie, la valeur en vibrations des sept notes a été calculée scientifiquement de manière à rendre les accords possibles entre deux ou plusieurs notes résonnant à la fois. Chez les Orientaux, on ne se préoccupe que de la mélodie. Il est très probable que chez les Hébreux, comme chez les anciens Arabes, l'échelle des tons avait été établie d'après la division d'une corde vibrante en douze parties égales, division conforme au système duodécimal en usage, conjointement avec le système décimal. Voir NOMBRE, col. 1678. En conséquence, les intervalles séparant les notes étaient plus grands que ceux de notre gamme, qui d'ailleurs comprend deux demi-tons. Il suit de là que la huitième note hébraïque ou octave devait être plus distante de la note fondamentale que dans notre gamme. Cette huitième note correspondait à peu près au *mi* ♭ au-dessus de notre octave, ou, en partant de l'*ut* supérieur, descendait jusqu'au *la* ♭. On ne peut d'ailleurs déterminer à partir de quel ton les musiciens hébreux auraient fait partir cette octave, ni si elle était ascendante ou descendante. Voir MUSIQUE, col. 1351; J. Parisot, *Musique orientale*, Paris, 1898, p. 9-12.

5° On pourrait enfin supposer que l'adjectif *šemînit* se rapporte à un substantif sous-entendu. Assez souvent des adjectifs ordinaux féminins indiquent la division, avec les mots *hélqâh*, « portion, » ou *mânâh*, « partie, » sous-entendus : *selišit*, le tiers, Num., xv, 6, 7; *rebî'it*, le quart, Exod., XXIX, 40; *ḥămîšit*, le cinquième, Gen., XLVII, 24; *šišit*, le sixième, Ezech., IV, 11; *'ăśirit*, le dixième, Lev., V, 11, etc. Mais on ne voit guère pourquoi un Psaume serait adressé à la huitième partie des chanteurs. On ne peut non plus, en gardant à l'adjectif son caractère ordinal, songer à une exécution ou à un prélude sur la « huitième corde » du *kinnor*, comme le passage des Paralipomènes pourrait en donner l'idée; car les mots qui signifient « corde », surtout *qâv*, pris une fois dans le sens de corde instrumentale, Ps. XIX (XVIII), 5, sont masculins. Il en est autrement de plusieurs mots féminins qui signifient « chant », c'est-à-dire « jeu » des instruments à cordes, comme *zimrâh*, Am., v, 23; *neginâh*, Is., XXXVIII, 20; Lam., V, 14, ou *qinâh*, « chant lugubre. » Jer., VII, 29; IX, 9. Les deux Psaumes VI et XII seraient à exécuter sur la « huitième » mélodie ou la « huitième » *qinâh*. Les chanteurs de David auraient eu à jouer du *kinnor* sur la « huitième » mélodie, pour préluder au chant ou le guider. I Par., XV, 21. Mais cette explication devient plus conjecturale encore quand on l'applique à ce dernier cas. Le mot *qôl*, « voix, » son, ton, ne peut être sous-entendu avec *šemînit*, à cause de son genre masculin. — En somme, le sens de l'expression *'al-haššemînit* demeure problématique. Sa forme grammaticale ne se justifie pas si on l'entend d'un instrument à huit cordes. Il paraît plus probable qu'elle désigne un mode de chant particulier.

H. LESÈTRE.

ODAÏA (hébreu : *Hôdiyâh*, « Yâh est gloire; » Septante : Ὠδουΐα), nom de trois Israélites et d'une femme dont c'est plutôt le surnom. Voir ODAÏA 1. Dans II Esd., VIII, 7, la Vulgate écrit Odia le nom hébreu *Hôdîyah*.

1. ODAÏA (hébreu : *Hôdiyâh*; Septante : ἡ Ἰδουΐα), femme de Méred, de la tribu de Juda. I Par., IV, 19. Odaïa signifie probablement « la Juive », c'est-à-dire la femme juive de Méred, Judaïa, pour la distinguer de sa femme égyptienne. Voir JUDAÏA, t. III, col. 1778.

2. ODAÏA (Septante : Ὠδουΐα; omis dans I Esd., VIII et IX, 5), lévite, un de ceux qui firent garder le silence au peuple quand Esdras lui fit la lecture de la Loi, qui prièrent ensuite à voix haute sur l'estrade, I Esd., VIII, 7; IX, 5, et qui signèrent enfin l'alliance entre Dieu et Israël sous Néhémie, X, 10. La Vulgate, dans I Esd., VIII, 7, écrit le nom de ce lévite Odia.

3. ODAÏA (Septante : Ὠδουμ), autre lévite qui signa l'alliance entre Dieu et son peuple au temps de Néhémie. II Esd., X, 13. Certains commentateurs le confondent avec Odaïa 2.

4. ODAÏA (Septante : Ὠδουΐα), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance entre Dieu et Israël au temps de Néhémie. II Esd., X, 18.

ODAREN ou **ODARÈS** (Septante : Ὀδοαῤῥὴν ou Ὀδοαῤῥῆς; *Alexandrinus* : Ὀδομηρά), chef d'une tribu bédouine qui vivait dans les environs de Bethbessen (t. I, col. 1667), dans le désert de Juda, probablement non loin de Jéricho. Jonathas Machabée le défit avec sa tribu. I Mach., IX, 66.

ODED (hébreu : *'Ôdêd*, « rétablissant; » Septante : Ὠδήδ), nom de deux Israélites.

1. ODED, père du prophète Azarias qui vivait du temps d'Asa et exhorta ce prince à rester fidèle à Dieu qui venait de lui faire remporter la victoire contre Zara l'Éthiopien. II Par., XV, 1, 8. Voir AZARIAS 11, t. I, col. 1300.

2. ODED, prophète de Samarie, du temps de Phacée, roi d'Israël. Il alla au-devant du vainqueur qui venait de faire de nombreux prisonniers en Juda et le détermina par ses paroles à renvoyer les captifs. Plusieurs chefs d'Éphraïm l'appuyèrent; hommes et butin furent rendus, les pauvres furent pourvus de tout ce qui leur était nécessaire, et les malades et les faibles, ramenés sur des chevaux jusqu'à Jéricho. II Par., XXVIII, 9-15.

ODEUR (hébreu : *rîaḥ*, une fois *bêśém*, Exod., XXX, 23; *rîaḥ niḥoaḥ*, « odeur de suavité; » chaldéen : *rîaḥ*, *niḥoḥin*; Septante : ὀσμή, εὐωδία; Vulgate : *odor*), impression produite sur l'odorat par les gaz ou les particules très subtiles qui se dégagent de certaines substances. Le verbe *rûaḥ*, « respirer, » signifie à l'hiphil *hêriaḥ*, « sentir l'odeur, » ὀσφραίνεσθαι, *odore perfrui*, *odorem recipere*.

1° *Bonne odeur.* — 1. Quand Jacob se présente à Isaac avec les vêtements d'Ésaü, le patriarche sent une odeur comme celle d'un champ béni de Dieu, c'est-à-dire l'odeur de la campagne à travers laquelle Ésaü courait sans cesse pour chasser. Gen., XXVII, 27. Voir ÉSAÜ, t. II, col. 1910. — 2. Il y a des objets qui dégagent naturellement une odeur agréable, les parfums, Cant., IV, 10; VII, 3; Dan., II, 46; Eccli., XLIX, 1; le baume, Eccli., XXIV, 21; le nard, Cant., VII, 11; Joa., XII, 3; voir PARFUM; les lis, Eccli., XXXIX, 19; les fruits, Cant., VII, 8; la mandragore, Cant., VII, 13; la vigne, Cant., II, 13; le Liban, célèbre pour la senteur de ses cèdres et des autres essences balsamiques. Cant., IV, 11; Eccli., XXXIX, 18; Ose., XIV, 7. Voir LIBAN, col. 228. — 3. Une bonne odeur caractérisait particulièrement le parfum employé dans le sanctuaire, Exod., XXX, 23; Eccli., XLV, 20, et la loi défendait de fabriquer ce parfum pour en respirer l'odeur en dehors des cérémonies liturgiques. Exod., XXX, 38. — 4. Dans un sens métaphorique, il est parlé de l'odeur de l'eau, c'est-à-dire de

son voisinage, Job, XIV, 9, et de l'odeur du feu, c'est-à-dire de son atteinte. Jud., XV, 14; XVI, 9; Dan., III, 94. Moab, resté toujours dans sa région native, est comparé à un vin qui s'est reposé sur sa lie, de sorte que son odeur n'a pas changé. Jer., XLVIII, 11. — 5. Spirituellement, Dieu fait répandre par les apôtres « l'odeur de sa connaissance »; ils sont « la bonne odeur du Christ », odeur mortelle pour ceux qui refusent de croire, mais odeur de vie pour les autres. II Cor., II, 14-16.

2° *Odeur des sacrifices.* — 1. Quand Noé fut sorti de l'Arche, il offrit à Dieu des holocaustes d'animaux purs, et ce fut pour Jéhovah une « odeur de suavité », *rîaḥ niḥoaḥ*, ὀσμὴ εὐωδίας, *odor suavitatis*. Gen., VIII, 21. Il y a là une expression anthropomorphique destinée à marquer le bon accueil fait par Dieu au sacrifice, comme s'il en éprouvait une jouissance personnelle. Cette expression équivaut à celle qui est employée à propos des dons d'Abel : *yišaʿ yehovâh 'él-hébél ve'él minḥatô*, ἐπεῖδεν ὁ Θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ, *respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus*, « Jéhovah jeta les yeux sur Abel et sur ses dons, » c'est-à-dire les considéra avec bienveillance. Gen., IV, 4. Dans le récit babylonien du déluge, Samas-napistim raconte comment



455. — Le dieu Samas saisit de la main la fumée du sacrifice. D'après Heuzey-Sarzet, *Découvertes en Chaldée*, pl. 30 *bis*, n. 17 *bis*.

il offrit aux dieux un sacrifice et une libation après sa sortie du vaisseau. Aussitôt,

Les dieux sentirent l'odeur,
Les dieux sentirent la bonne odeur,
Les dieux se réunirent comme des mouches au-dessus du [sacrificateur.

Col., III, 160-162. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. I, p. 324; Loisy, *Les mythes babyloniens*, Paris, 1901, p. 157. Dans la pensée des Chaldéens, les dieux se rassasiaient réellement des victimes qu'on leur offrait et vers lesquelles la bonne odeur les attirait. Une intaille chaldéenne (fig. 455) montre même le dieu Shamash saisissant de la main gauche la fumée du sacrifice. Pour rendre les dieux aptes à se nourrir, les Chaldéens, comme d'ailleurs les Égyptiens, ouvraient solennellement la bouche aux statues divines au moment de leur consécration. Cf. H. C. Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Londres, t. IV, 1891, pl. XIII, II, 1-5; pl. XXV, col. III, 15, 16; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, 1895, p. 680; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 266. La prohibition faite aux Hébreux de sculpter des images, Exod., XX, 4, écartait pour eux le danger de céder à une tentation aussi grossière. L'esprit de la Loi était radicalement opposé à une pareille conception, et Asaph pourra dire plus tard au nom de Dieu :

Si j'avais faim, je ne te le dirais pas.
Car le monde est à moi avec tout ce qu'il contient.
Est-ce que je mange la chair des taureaux?
Est-ce que je bois le sang des boucs?
Ps. L (XLIX), 12, 13.

2. C'est donc dans un sens purement métaphorique qu'il faut entendre cette « odeur de suavité », qui est attribuée avec instance aux sacrifices lévitiques. Exod., XXIX, 18, 25, 41; Lev., I, 9, 13, 17; II, 2, 9, 12; III, 5, 16; IV, 31; VI, 15, 21; VIII, 21, 28; XVII, 6; XXIII, 13, 18; XXVI, 31; Num., XV, 3, 7, 10, 24; XVIII, 17; XXVIII, 2, 6, 8, 13, 24, 27; XXIX, 2, 8, 13, 36; I Esd., VI, 10. — 3. L'« odeur de suavité » est également attribuée aux parfums et aux autres offrandes faites au sanctuaire, I Reg., XXVI, 19; Eccli., XLV, 20; L, 17; à l'offrande du juste, Eccli., XXXV, 8; au sacrifice spirituel, Eph., V, 2, et même à l'offrande faite à un ministre de Dieu. Phil., IV, 18. Dieu déclare aux Israélites que, s'ils deviennent infidèles, il ne respirera plus l'odeur de leurs parfums. Lev., XXVI, 31. — 4. Ézéchiel, VI, 13; XVI, 19, parle d'offrandes qui sont d'agréable odeur pour les idoles, c'est-à-dire qui sont de nature à plaire aux esprits mauvais qui reçoivent le culte idolâtrique.

3° *Mauvaise odeur.* — Elle se nomme en hébreu *be'oš* et *ṣaḥănâh*, ce que les versions rendent par βρῶμος, σαπρία, *fœtor, putredo*. — 1. La manne se corrompait et devenait infecte le lendemain du jour où on l'avait recueillie, excepté cependant le jour du sabbat où celle de la veille se conservait. Exod., XVI, 24. Pour les filles de Sion idolâtres, la mauvaise odeur remplacera un jour le parfum. Is., III, 24. Une mouche morte suffit à rendre infect un parfum. Eccle., X, 1. Certaines blessures répandent l'infection. Ps. XXXVIII (XXXVII), 6. Quand Antiochus fut rongé par les vers, voir HELMINTHIASE, t. III, col. 585, il exhalait une si violente odeur de pourriture que toute son armée en était incommodée. II Mach., IX, 9, 10, 12. — 2. L'odeur qui se dégage des cadavres humains est particulièrement désagréable. Cette infection s'élèvera des corps des ennemis vaincus, Joel, II, 20; Is., XXXIV, 3, et même du camp d'Israël devenu infidèle et maudit. Am., IV, 10. La mauvaise odeur s'échappait du tombeau de Lazare, le quatrième jour après sa mort. Joa., XI, 39.

H. LESÈTRE.

ODIA, orthographe, dans la Vulgate, II Esd., VIII, 7, du nom du lévite qui est écrit ailleurs dans le même livre Odaïa. Voir ODAÏA 2, col. 1738.

ODOÏA (hébreu : *Hôdavyâh*, « louange de Yâh; » Septante : Ὠδουία), un des chefs de la demi-tribu de Manassé à l'est du Jourdain. D'après quelques commentateurs, il aurait vécu, de même que les autres chefs nommés avec lui, I Par., V, 24, à l'époque ou Phul=Thelgathphalnasar, c'est-à-dire Théglathphalasar III, roi de Ninive, emmena les tribus transjordaniennes en captivité, ℣. 26, mais cela n'est pas certain. — Deux autres Israélites, appelés aussi en hébreu *Hôdaviyâh*, portent, dans la Vulgate, les noms de Oduïa, I Par., IX, 7, et d'Odovia, I Esd., II, 40. Ce dernier porte aussi le nom d'Oduïa dans II Esd., VII, 43. Enfin, un des descendants de Zorobabel, dont le nom est écrit en hébreu *Hâdayeyâhû*, est appelé également dans la Vulgate Oduïa. I Par., III, 24.

ODOLLAM (hébreu : *ʿAdullâm*; Septante : Ὀδολλάμ), nom d'une ville et d'une caverne de Palestine.

1. ODOLLAM, ville de la tribu de Juda. Son nom est écrit *Adullam* dans Josué, XV, 35, et *Odullam* dans Josué, XII, 15.

1° *Site.* — Le site n'est pas certain. On le place communément aujourd'hui à *ʿId-el-Miyé* ou *ʿAïd-el-Mâ*, ruines situées au nord-est de *Beit-Djibrin*, l'ancienne Éleuthéropolis. Eusèbe et saint Jérôme disent, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 176, 177, qu'Odollam était de leur temps un grand village à dix milles ou quinze kilomètres d'après Eusèbe, douze milles, d'après saint Jérôme, à l'est d'Éleuthéropolis, par con-

séquent sur le versant des montagnes de Juda du côté de la plaine des Philistins. Le livre de Josué, xv, 35; cf. II Esd., xi, 30, le place dans la Séphéla, entre Jérimoth d'une part, Socho et Azéca de l'autre. Odollam était voisin de Kézib ou Achazib, Gen., xxxviii, 5 (hébreu) (voir Achazib 2, t, i, col. 136-137; Kezib, t. iii, col. 1890), située plus bas que Thamna, Gen., xxxviii, 12, dans le voisinage de Marésa. II Par., xi, 7; Mich., i, 15; II Mach., xii, 38; cf. 35; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, x, 1.

1. M. Clermont-Ganneau identifie Odollam avec *Khirbet 'Id-el-Miyé* ou *'Aïd-el-Miâh* ou *Miyé*, à une heure au sud de *Schuûkéh*, dans la partie supérieure de l'ouadi *es-Sûr*. Voir la carte de Juda. Il y a là des grottes qui sont encore aujourd'hui habitées. Clermont-Ganneau, *L'emplacement de la ville d'Adoullam*, dans la *Revue archéologique*, nouv. sér., t. xxx, 1875. p. 231-245; iiie série, t. xxvii, sept.-oct. 1895, p. 262.

V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 338-339, n'a pas identifié Odollam, mais il donne une description des ruines du *Khirbet 'Aïd el-Miâh* : « Une soixantaine d'habitations renversées formaient dans l'*oued* un village qui existait encore à l'époque musulmane, car on y observe les restes d'une mosquée. Dans l'antiquité, les ruines qui couvrent le plateau de la colline du *Cheikh Madkour* et celles qui s'étendent dans la vallée constituaient probablement une seule et même ville divisée en deux quartiers, la partie haute et la partie basse. Près du *Khirbet 'Aïd el-Miâh* s'élève, au milieu de l'*oued*, un superbe térébinthe, dont le tronc mesure au moins cinq mètres de circonférence » (fig. 456). Le village était au pied et sur le plateau d'une colline raide et presque isolée, dont les pentes sont aujourd'hui disposées en terrasses. La colline est entourée au nord et à l'ouest par une étroite vallée qui débouche à l'est en une vallée large. La colline s'élève de 3 à 400 pieds au-dessus de la vallée. La position est très forte, n'étant rattachée à la chaîne des collines environnantes que par un col étroit. Les ruines du village, « comme la plupart de celles des antiques cités de Palestine, n'ont pas de caractère bien déterminé, mais paraissent occuper une assez grande surface, dit M. Clermont-Ganneau, dans la *Revue archéologique*, t. xxx, 1875, p. 241, autant que j'en puis juger à travers les hautes herbes où elles sont noyées; il y a un grand puits entouré d'auges nombreuses ou l'on vient abreuver les troupeaux. Le lieu est absolument inhabité, sauf dans la saison des pluies, où les pâtres viennent s'y réfugier. »



456. — *Khirbet 'Aïd el-Miâh.* D'après une photographie du *Palestine Exploration Fund.*

2° *Histoire.* — Odollam était une ville royale chananéenne, avant la conquête de la Palestine par Josué. Jacob et sa famille avaient fréquenté ces parages; c'est là que Juda avait épousé la fille de Sué, Gen., xxxviii, 1-2, et elle devint une des possessions de ses descendants, Jos., xv, 35, lorsque, à l'époque de l'invasion de la Terre Promise, son roi eut été vaincu par les Hébreux. Jos., xii, 15. Il n'est plus question d'elle qu'à l'époque de la persécution de David par Saül. Le vainqueur de Goliath se réfugia dans une caverne du voisinage, voir Adullam 2, pour échapper à son ennemi. — Son petit-fils, le roi Roboam, fortifia Odollam, lorsqu'il voulut mettre la partie méridionale de son royaume en état de défense contre les attaques des pharaons d'Égypte. II Par., xi, 7. — Michée, i, 15, prédit que la gloire d'Israël, c'est-à-dire ses princes et ses chefs, iront à Odollam, seront obligés d'y fuir et de s'y cacher pour ne pas tomber entre les mains de leurs ennemis. — Le nom de cette ville ne reparait plus qu'après la captivité de Babylone. Parmi les descendants de Juda qui revinrent en Palestine, quelques-uns, sans doute les fils de ses anciens habitants, établirent leur résidence à Odollam. II Esd., xi, 30. — Cette ville est mentionnée pour la dernière fois dans l'Écriture pendant les guerres de Judas Machabée contre les Syriens. Après avoir battu les troupes de Gorgias, dans les environs de Marésa (164 avant J.-C.), le général juif alla à Odollam où il célébra le sabbat avec son armée. II Mach., xii, 38. Voir Judas Machabée, t. iii, col. 1795-1796. — Un ami de Juda, fils de Jacob, qui s'appelait Hiras, était de la ville d'Odollam. Voir Hiras, t. iii, col. 717. Les Septante et la Vulgate font de lui le « berger » de Juda, au lieu de son « ami ». Gen., xxxviii, 1, 12, 20.

F. Vigouroux.

2. ODOLLAM (CAVERNE D'), caverne dans laquelle se réfugia David, pendant la persécution de Saül. Lorsque le vainqueur de Goliath fut sérieusement menacé par le roi jaloux, il se réfugia à la cour d'Achis, roi philistin de Geth, pour sauver sa vie. Là il courut de nouveaux dangers, auxquels il n'échappa qu'en simulant la folie. Il se hâta de chercher un asile ailleurs et il alla se cacher dans la caverne d'Odollam, où ses frères, la maison de son père et quatre cents partisans vinrent le rejoindre. I Reg., xxii, 1-2; cf. II Reg., xxiii, 13. On peut supposer, d'après ces détails, que la caverne n'était pas très éloignée de Geth et de Bethléhem. La proximité de cette dernière ville résulte plus clairement encore de l'épisode rapporté, I Par., xi, 15-19. Pendant



457. — *Ouadi Khareitoun*, d'après une photographie.

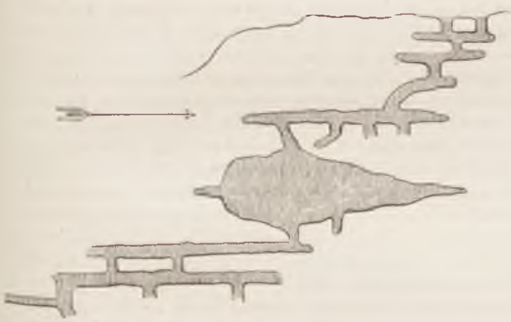
que David était à Odollam, ayant exprimé un jour le désir de boire de l'eau de la citerne située à la porte de Bethléhem, trois de ses braves allèrent lui en chercher en passant à travers le camp des Philistins. La distance ne devait donc pas être extrêmement considérable, quoique leur acte soit cité comme un grand exploit.

C'est sans doute à cause de cette circonstance que l'on a souvent placé la caverne d'Odollam à *Mogaret Khareitoun* (fig. 457), à huit kilomètres environ à l'est de Béthléhem. Voir Cavernes, iv, 2°, t. ii, col. 356. Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transmarin.*, xv, 6, t. cci, col. 617, paraît être le premier auteur de cette identification qui a été acceptée jusqu'à ces derniers temps par un grand nombre de commentateurs et de voyageurs. Ils ont cru que le voisinage de Bethléhem et les dimensions considérables de la caverne qui a 220 mètres de long, sept salles, dont l'une mesure 23 mètres sur 11 en moyenne, et deux entrées, sont des raisons décisives pour placer là l'asile de David et de ses partisans. Mais il est impossible de découvrir au milieu des rochers de *Khareitoun* le site de la ville d'Odollam. Voir V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 136-137; Liévin de Hamme, *Guide-indicateur de Terre Sainte*, 4e édit., 1897, t. ii, p. 83-84. Quelques-uns, il est vrai, ont essayé de distinguer la ville et la caverne et d'en faire deux localités situées à une grande distance l'une de l'autre. Cette séparation violente est contraire au texte sacré. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, xii, 3, dit expressément que « la caverne était près de la ville d'Odollam », ἐν τῷ πρὸς 'Αδουλλάμῃ πόλει σπηλαίῳ. C'est la ville qui donnait son nom à la caverne et la caverne où s'était réfugiée David est près d'*Aïd-el-Mâ*. Il y a là dans la colline des grottes habitables. Le F. Liévin les a trouvées occupées « par des familles entières avec des chameaux et d'autres bêtes de somme » à qui elles servent de demeure. *Guide-indicateur de Terre Sainte,* 4e édit., 1897, t. ii, p. 84. Une caverne de grandeur moyenne, est sur le côté septentrional de la colline; à l'ouest, on remarque toute une série de grottes sur les flancs de l'étroite vallée. « Il est facile, dit Clermont-Ganneau, *Revue archéologique,* t. xxx, 1875, p. 242, de loger dans ces vastes cavernes David et ses sauvages compagnons; de là on domine et l'on commande à une grande distance les plaines et les vallées d'alentour; les *ghazzias* une fois opérées, on pouvait trouver dans cette forteresse naturelle une retraite sûre et commode. » Cf. Conder, *Tent Work in Palestine,* 1878, t. ii, p. 158-159; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 193.

Aïd el-Miâh est à environ quatre heures ouest-sud-ouest de Bethléhem. C'est une distance considérable pour aller y chercher de l'eau, comme le firent les trois braves de David. Mais leur action est citée comme un exploit, précisément parce qu'elle fut extraordinaire, à cause de l'intrépidité avec laquelle ils traversèrent le camp des Philistins et aussi à cause de la distance. Quand

David s'était écrié : « Qui me donnera à boire de l'eau de la citerne qui est à la porte de Bethléhem? » II Reg., XXIII, 15, il avait dû penser qu'il exprimait un de ces désirs irréalisables dont on croit l'accomplissement impossible, et lorsqu'il vit qu'on l'avait pris au mot, il ne voulut point boire et offrit l'eau à Dieu en libation à cause du danger auquel s'étaient exposés pour lui ses trois héros et de la fatigue qu'ils avaient endurée; il refusa de « boire le sang de ses guerriers ».

Tant qu'on a placé la caverne d'Odollam à *Khareitoun,* beaucoup d'interprètes ont pensé que c'était là que s'était passé l'épisode raconté dans I Reg., XXIV, 1-8, lorsque Saül, s'arrêtant à l'entrée de la caverne où était couché David, eut la vie sauve grâce à la générosité de celui qu'il voulait faire périr. Ce qui vient d'être dit montre que cette identification est fausse; la difficulté d'accès de Khareitoun suffit d'ailleurs à le montrer. Liévin, *Guide,* t. II, p. 81-82. Au surplus, le texte sacré ne place pas la scène à Odollam, mais du côté d'Engaddi. I Reg., XXIV, 1. « Les Bédouins de la contrée et quelques Bethlémitains, dit Liévin, *ibid.*,



458. — Plan de la caverne de Khareitoun.
D'après O. Fraas, *Aus dem Orient,* Stuttgart, 1867, p. 80.

p. 82, montrent la grotte de Saül, qu'ils appellent Mogharet-Chaoul, à Oum et-Talâa (la mère de la Montée), point culminant qui se trouve du côté de l'Orient, à une heure 35 minutes de Bethléhem. Il y a là des citernes, des grottes, des parcs de brebis et quelques ruines, probablement celles d'une forteresse... Il n'y avait là aucun village... On (y) voit encore aujourd'hui des parcs (de brebis, I Reg., XXIV, 4) et des grottes, » et elle est sur le chemin d'Engaddi, que David avait dû quitter lorsqu'il avait appris que son ennemi l'y poursuivait. Quoi qu'il en soit de la véritable position de la caverne où entra Saül, ce n'est certainement pas celle d'Odollam.

F. VIGOUROUX.

ODOLLAMITE (hébreu : *'Ădullâmî; hā-Ădullāmî;* 'Οδολλαμίτης), habitant d'Odollam, ou originaire de cette ville. Gen., XXXVIII, 1, 12, 20. Hiras, ami de Juda, fils de Jacob, était Odollamite. Voir HIRAS, t. III, col. 719.

ODON d'Asti, moine bénédictin en Piémont, vivait vers l'an 1120. Il est auteur d'un commentaire sur les Psaumes, *Expositio in Psalmos,* publié d'abord parmi les œuvres de Brunon, évêque d'Asti, auquel il est dédié. Il se trouve au t. CLXV (col. 1141) de la *Patrologie latine* de Migne. Clair et précis, ce commentaire s'arrête après le CXe Psaume. — Voir dom Ceillier, *Hist. générale des auteurs ecclésiastiques,* t. XXI (1757), p. 110; Ziegelbauer, *Hist. rei lit. Ord. S. Benedicti,* t. I, p. 60; t. IV, p. 35, 83; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis,* t. V (1858), p. 147.

B. HEURTEBIZE.

ODOVIA (hébreu : *Hôdavyâh* [voir ODOÏA]; Septante : 'Ωδουΐα), lévite dont les descendants, au nombre de soixante-quatorze, revinrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 40; II Esd., VII, 44. Dans ce dernier passage, la forme hébraïque de son nom est contractée en *Hodvâh* (*chethib*), *Hodyâh* (*keri*) (Septante : Οὐδουΐα; Vulgate, *Oduia*). Le Juda de I Esd., III, 9, peut être le même qu'Odovia, sous une forme altérée, parce qu'il est nommé avec les mêmes personnes dans I Esd., II, 40; II Esd., VII, 43. Voir JUDA 2, t. III, col. 1756.

ODUÏA, nom dans la Vulgate de trois Israélites. Sur ce nom, voir ODOÏA.

1. ODUÏA (hébreu : *Hôdavyâh;* Septante : 'Ωδουΐα), fils d'Adana et père de Mosollam, de la tribu de Benjamin. Un de ses descendants, Salo, habita Jérusalem au retour de la captivité. I Par., IX, 7; cf. ℣. 3.

2. ODUÏA (hébreu : *Hôdayevâhû* [*chethib*], *Hôdavyâhû* [*keri*]; Ssptante : 'Οδολια; *Alexandrinus :* 'Ωδουΐα), fils aîné de Élioénaï, descendant de Zorobabel. I Par., III, 24.

3. ODUÏA, forme, dans II Esd., VII, 44, du nom qui est écrit ailleurs Odovia. Voir ODOVIA.

ODULLAM, orthographe dans la Vulgate, Jos., XII, 15, du nom de la ville de Juda qui est appelée ailleurs Odollam. Voir ODOLLAM, col. 1740.

ŒCOLAMPADE Jean, théologien allemand, l'un des fondateurs du protestantisme, né en 1842 à Weinsberg, petite ville qui appartenait au Palatinat, mort le 24 novembre 1531, à Bâle. Son vrai nom, dont on n'a pas pu fixer l'orthographe avec certitude (peut-être Hussgen ou Heussgen), fut transformé en *Hausschein* par ses amis, désireux de lui donner un sens (*lumière de la maison*) qui fût facile à traduire en grec, suivant la coutume de l'époque. Il fit ses études d'abord dans sa ville natale, puis à Heilbronn, à Bologne et à Heidelberg. Il prit en octobre 1503 le grade de maître ès arts, et peu après l'électeur palatin Philippe lui confia l'éducation de ses enfants. Après avoir été ordonné prêtre, il revint à Weinsberg, où ses parents lui procurèrent une prébende. Mais désirant ardemment poursuivre l'étude de l'hébreu et du grec, il se rendit d'abord à Stuttgart, où il fut accueilli par J. Reuchlin, puis à Tubingue, où il fit la connaissance de Mélanchthon. En 1515, l'évêque de Bâle, Christophe von Utenheim, l'appela dans cette ville comme prédicateur : c'est là qu'il fréquenta Érasme, et que, grâce à sa connaissance de l'hébreu, il put l'aider de ses conseils dans la composition de ses commentaires du Nouveau Testament; c'est là aussi qu'il prit ses grades en théologie, de 1515 à 1518. Cette année même, il fut nommé prédicateur de la cathédrale d'Augsbourg. C'est dans cette ville qu'il commença à être troublé par les idées des réformateurs, et même à défendre les doctrines de Luther dans quelques polémiques auxquelles il prit part, entre autres avec le dominicain Jean Eck. Il hésita néanmoins quelque temps avant de se décider tout à fait. Il eut même un retour vers le catholicisme, pendant lequel il entra au couvent d'Altenmunster, de l'ordre de Sainte-Brigitte (23 avril 1520). D'abord heureux dans la paix du cloître, il ne tarda pas à être sollicité de nouveau par les luttes extérieures. Il publia divers écrits fort peu orthodoxes (pour la défense de Luther, sur le culte de la sainte Vierge, sur l'eucharistie, sur la confession), qui faillirent compromettre l'ordre dont il faisait partie. Enfin, à l'occasion d'une maladie grave qui lui rendit les austérités impossibles, il quitta le monastère, avec la permission de ses supérieurs, en février 1522. Dès lors, il mena une vie agitée. En novembre 1522, il arriva à Bâle. Là il s'em-

ploya activement à faire triompher la réforme. Œcolampade se maria dans cette ville, et fut placé à la tête de l'église réformée, qu'il organisa, de concert avec le conseil de la ville. C'est là qu'il mourut quelques semaines plus tard. — Ses écrits sont nombreux; nous ne citerons que ses commentaires de la Bible : *Demagoriæ, id est conciones 21 in Epist. Joannis I,* Bâle, 1524; *Theophylacti in IV Evangelia enarrationes, ex græco in latinum versæ,* in-f°, Bâle, 1524 et 1531; Cologne, 1541; *Commentarii in Esaiam, Jeremiam et Ezechielem,* in-4°, Bâle, 1525; Cologne, 1525; Bâle, 1548; in-f°, Genève, 1558; *Annotationes in Epistolam ad Romanos,* in-8°, Bâle, 1526; *Annotationes in Epistolam Joannis I,* in-8°, Bâle, 1524; Nuremberg, 1524; Bâle, 1525; *Theophylacti commentarii in IV Evangelia, Œcolampadio interprete,* in-f°, Bâle, 1525; Cologne, 1528; *Annotationes in postremos III prophetas, Haggæum, Zachariam et Malachiam,* Bâle, 1527; Genève, 1578; *Commentariorum in Danielem I, II,* in-4°, Bâle, 1530; id. *cum exeg. in Jobum,* in-f°, Genève, 1567; *Exegemata in Jobum,* in-4°, Bâle, 1532; *Annotationes in Evangelium Joannis,* in-8°, Bâle, 1533 et 1585; *Commentarii in Jeremiæ I, 3, et enarrationes in Threnos Jeremiæ,* in-4°, Strasbourg, 1533; *Commentarii in Ezechielem,* in-4°, Strasbourg, 1534; *Explanatio in Epistolam ad Hebræos,* in-8°, Strasbourg, 1534; *Annotationes in Hosæam, Joelem, Amos, Abdiam et 2 capita Michææ,* in-8°, Strasbourg, 1535; Genève, 1578; *Annotationes in Genesin,* in-8°, Bâle, 1536; *Enarrationes in Evangelium Matthæi cum concionibus popularibus in aliquot loca Novi Testamenti,* in-8°, Bâle, 1536; *Commentarii in Jobum, Danielem, Hoseam, Joelem,* in-f°, Genève, 1553 et 1555; *Commentarii in Esaiam, Jeremiæ Threnos et Ezechielem,* in-f°, Genève, 1558; *Hypomnemata in Jesaiam prophetam,* in-4°, Bâle, 1548. A. Regnier.

ŒCUMENIUS, théologien byzantin, dont la vie est à peu près inconnue, était, d'après Montfaucon, évêque de Tricca en Thessalie, et vécut vers la fin du xe siècle. On a sous son nom des commentaires des Actes des Apôtres, des Épîtres de saint Paul et des Épîtres catholiques. Ces commentaires, qui ne sont pas seulement une compilation d'un grand nombre de Pères grecs, mais qui contiennent de plus des remarques personnelles intéressantes, ont été imprimés pour la première fois à Vérone (in-f°, 1532), en même temps que le commentaire de l'Apocalypse de saint Jean par Aréthas. Parmi les éditions suivantes, on peut citer celle de Frédéric Morel (2 in-f°, Paris, 1631) et celle de Migne (2 in-4°, Paris, 1864; t. cxviii-cxix de la *Patrologie grecque*).
A. Regnier.

OEDER, Georg Ludwig, exégète protestant, rationaliste mitigé, né à Schopfloch près Dinkelsbühl, le 28 janvier 1694, mort le 24 avril 1760. Il étudia à Iéna (depuis 1712). Après y avoir été reçu *magister* en théologie (1714), il aida d'abord dans le ministère son vieux père qui était pasteur protestant à Schopfloch. G. Ludw. Oeder fut ensuite nommé professeur au gymnase de Heilbronn. Il passa en la même qualité à Ansbach, où il devint directeur du gymnase en 1730. En 1737 il rentra dans le ministère comme pasteur de Feuchtwangen.

Ses écrits sont très nombreux, quoique peu considérables. Voici ceux qui regardent les Saintes Écritures : *Disputatio de lege sub Christi adventum cessante* (sur *Gal., III, 19 et 20*), in-4°, Iéna, 1715; *Disputatio de Bileamo veniam eundi non obtinente ad Num., XXII, 20,* in-4°, Iéna, 1715. — Ces deux écrits, il les réédita dans les *Observationes sacræ ad varia eaque difficiliora Scripturæ Sacræ loca,* in-8° (deux parties), Iéna, 1715-1716. — *De latronibus absque miraculis humi procumbentibus,* dans les *Miscellan. Lipsiens,* Leipzig, 1721, t. x. — *De loco sacro, ibidem,* t. xii, 1723. Ces deux dissertations et *tous* les écrits mentionnés ci-dessus, il les réédita de nouveau dans son *Syntagma Observationum sacrarum,* in-8°, Ansbach, 1729. — *Programma de pane Angelorum ad Psalm. XXXVIII, 25,* Ansbach, 1731. Ce Progr. forma plus tard le n° 88 de ses *Conjecturæ.* — *De scopo evangelii Johannis adversus Lampium,* in-8°, Leipzig, 1732. — *Conjecturarum de difficilioribus Sacræ Scripturæ locis centuria,* in-8°, Leipzig, 1733. — *Vorrede eines ungenannten Verfassers von dem Wertheimischen Buche so unter dem-Titel : Der göttlichen Schrifften vor den Zeiten des Messiæ Jesus, herauskommen mit nöthigen Anmerkungen begleitet von Sincero Pistophilo,* in-4°, Schwobach et Leipzig, 1736. — *Disputatio de raptu non Pauli Apostoli, sed alterius cuiusdam in paradisum et de palo carni dato, ad II Cor., XII, 1, 9,* in-4°, ibid., 1737. — *Sinceri Pistophili neue und gründliche Erläuterungen schwerer Stellen heil. Schrift* Francfort et Leipzig (parut en réalité à Ansbach), 1735 et suiv. — *Dissertatio de sensu mystico Scripturæ Sacræ* forme un appendice aux *Conjecturæ.* — *Observatio exegetico-critica de tempore et loco scriptarum Epistolarum Pauli Apostoli ad Philippenses et Corinthios* (se trouve dans ses *Conjecturæ*). — *Gedancken vom letzten Oster-Feste Christi; — Erklärung des 53. Capitels Esaiæ wider den Socinianer Eschrich....* et d'autres dissertations qui ont toutes paru dans les *Programmes du gymnase d'Ansbach.* — Ce fut surtout sa *Freie Untersuchung über einige Bücher des Alten Testaments,* qui fit sensation. Ce livre, composé en 1756, n'a été édité qu'en 1771 par G. I. L. Vogel. Cf. Michaelis, *Orientalische und exegetische Bibliothek,* t. ii, p. 44; t. ii, 1-58; t. vi, 24-154. — Voir Grosses, *Vollständiges Universallexicon,* Leipzig et Halle, 1740, t. xxv, col. 539-543.. — *Allgemeine deutsche Biographie,* Leipzig, t. xxiv, 1887, p. 147. — Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese,* 4 in-8°, Gœttingue, 1797-1800, t. i, p. 109-111. M. Bihl.

ŒIL (hébreu : *ayin;* Septante : ὀφθαλμός; Vulgate : *oculus*), organe de la vue. Le mot *ayin,* qui désigne l'œil dans toutes les langues sémitiques, est aussi le nom de la lettre ע, *aïn,* qui avait la forme d'un œil dans les anciens alphabets. Voir Alphabet, t. i, col. 406-414.

I. Dans le sens propre. — 1° C'est Dieu qui a formé l'œil. Ps. xciv (xciii), 9; Prov., xx, 12. Les yeux voient les choses extérieures et permettent au corps, dont ils sont le flambeau, Matth., vi, 22; Luc., xi, 34, de se diriger. On loue la beauté des yeux, comme ceux de David, I Reg., xvi, 12, ou ceux de l'Épouse. Cant., iv, 1. Ceux du crocodile sont comparés aux paupières de l'aurore, Job, xli, 9, c'est-à-dire aux rayons lumineux qui annoncent le lever du soleil. Le soleil lui-même éblouit les yeux. Eccli., xliii, 4. Les yeux pleurent. Job., xvi, 21; Lam., i, 16; iii, 48; Ps. cxix (cxviii), 136; Jer., ix, 1, 18, etc. La fumée les incommode, Prov., x, 26; le sommeil les appesantit, Matth., xxvi, 43; Marc., xiv, 40, mais aussi les fuit quelquefois. I Mach., vi, 10, etc. Le chagrin les voile, Job, xvii, 7, et les consume, Ps. vi, 8; le bien-être les illumine. I Reg., xiv, 27, 29. Les idoles ont des yeux qui ne voient pas, Ps. cxiv (cxiii), 5; cxxxv (cxxxiv), 16; Sap., xv, 15, et que la poussière remplit impunément. Bar., vi, 16. Les femmes mettaient du fard à leurs yeux. IV Reg., ix, 30; Jer., iv, 30; Ezech., xxiii, 40. On recouvrait les yeux d'un bandeau pour les empêcher de voir. III Reg., xx, 38. — 2° Les yeux peuvent subir divers accidents. Ils sont quelquefois malades, Gen., xxix, 17; Lev., xxi, 20; xxvi, 16, et cette maladie peut avoir le caractère du châtiment. Deut., xxviii, 65. La vieillesse les obscurcit ou les éteint, Gen., xxvii, 1; xlviii, 10, I Reg., iii, 2; iv, 15; III Reg., xiv, 4; Eccle., xii, 3,

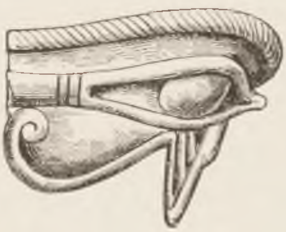
infirmité qui fut épargnée à Moïse. Deut., XXXIV, 7. Quand une personne est morte, on lui passe la main sur les yeux pour les fermer. Gen., XLVI, 4; Tob., XIV, 15. Tobie perdit la vue par accident, puis la recouvra miraculeusement. Tob., II, 11; VI, 9; XI, 8-15. Isaïe, XXXV, 5; XLII, 7, avait annoncé qu'au temps du Messie les yeux des aveugles seraient ouverts. Notre-Seigneur accomplit la prophétie non seulement spirituellement, en éclairant les âmes, mais aussi physiquement, en touchant les yeux des aveugles pour les guérir. Matth., IX, 29, 30; XX, 34; Marc., VIII, 23, 25; Joa., IX, 6. Quand l'œil est frappé, il pleure. Eccli., XXII, 24. Celui qui, par un coup, faisait perdre l'œil à son esclave, lui devait accorder la liberté en compensation. Exod., XXI, 26. Les Philistins arrachèrent les yeux à Samson. Jud., XVI, 21. Naas l'Ammonite voulait crever l'œil droit à chacun des habitants de Jabès. I Reg., XI, 2; cf. Zach., XI, 17. Les Chaldéens crevèrent les yeux du roi Sédécias. IV Reg., XXV, 7; Jer., XXXIX, 7; LII, 11. Voir t. I, fig. 158, col. 637. Les corbeaux crèveront l'œil de l'enfant révolté contre ses parents. Prov., XXX, 17. Voir CORBEAU, t. II, col. 960. — 3° « Lever les yeux » est une expression qui revient très fréquemment pour signifier « regarder » un spectacle qui a une certaine étendue. Gen., XIII, 10; Exod., XIV, 10; Is., LX, 4; Jer., III, 2; Ezech., VIII, 5; Dan., VIII, 3; Zach., I, 18; Matth., XVII, 8; Luc., VI, 20; Joa., IV, 35, etc. On lève aussi les yeux pour prier. Dan., IV, 31; Luc., XVI, 23; XVIII, 13; Joa., XI, 41; XVII, 1, etc. « Voir de ses yeux, » c'est être spectateur direct d'une chose, qu'on se rappellera ensuite et dont on sera un témoin irrécusable. Deut., III, 21; IV, 34; XXI, 7; IV Reg., VII, 2, 19; Job, XIX, 27; XXIX, 11; Eccli., LI, 35; Is., XXX, 20; Mal., I, 5; Matth., XIII, 16; Luc., II, 30; Gal., III, 1; I Joa., I, 1, etc. Job, XIX, 27, a la certitude qu'un jour, ressuscité de son tombeau, il verra de ses yeux son vengeur éternellement vivant. « Entre les yeux » désigne le front, Exod., XIII, 9, 16; Deut., VI, 8; XI, 18, ou le haut de la tête. Deut., XIV, 1.

II. DANS LE SENS FIGURÉ. — 1° Des yeux sont attribués à Dieu comme symbole de sa vigilance sur ses créatures. Jéhovah a l'œil sur les hommes. Jer., XXXII, 19; Zach., IX, 1. Il a même sept yeux qui parcourent toute la terre. Zach., IV, 10. Mais il les détourne de ceux qui l'offensent, Is., I, 15, c'est-à-dire qu'il n'a plus pour eux ce regard paternel qui assurerait leur bonheur. Les Égyptiens représentaient les yeux divins au-dessus de leurs tombeaux (fig. 459). Cf. t. II, fig. 705; Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CLXXVIII; Rosellini, *Monumenti civili*, pl. CXXIX, CXXXII. L'œil divin de Râ était chargé de châtier les hommes coupables. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 164-165. — 2° Dans l'homme, les yeux ouverts signifient la connaissance des choses. Le serpent promet à Ève que, si elle et Adam mangent du fruit, ils auront les yeux ouverts et connaîtront le bien et le mal. Gen., III, 5, 7. Ouvrir les yeux à quelqu'un, c'est attirer son attention sur une chose importante, Gen., XXI, 19; Num., XXII, 31; XXIV, 3, 4; IV Reg., VI, 20; Luc., XXIV, 31, etc.; et en particulier le convertir à la vraie foi. Act., XXVI, 18. Des yeux qui voient sont la même chose qu'un cœur qui comprend. Deut., XXIX, 4. Les yeux du cœur sont la conscience. Eph., I, 18. Le voile mis sur les yeux est l'obstacle à l'intelligence des choses. Gen., XX, 16; Ezech., XII, 12; II Cor., III, 13-16. Rendre quelqu'un aveugle, c'est l'empêcher de porter son attention sur ce qu'il devrait connaître. Num., XVI, 14; Lev., XXIV, 16. Les présents aveuglent les yeux des sages. Deut., XVI, 19; Eccli., XX, 31. Détourner les yeux d'une chose équivaut à vouloir l'ignorer. Deut., XV, 9; Ps. CXIX (CXVIII), 37; Cant., VI, 4; Eccli., IV, 5; XXVII, 1, etc. Dieu lui-même, dans sa justice, intervient pour fermer les yeux de ceux qui, par leur faute, ne veulent pas connaître la vérité. Is., VI, 10; XXIX, 10; Matth., XIII, 15; Joa., XII, 40; Act., XXVIII, 27; Rom., XI, 8, 10. — L'œil du vautour, pourtant si puissant, ne connaît pas les chemins qui conduisent à la mine souterraine. Job, XXVIII, 7. — 3° L'œil, à raison de sa vivacité expressive, manifeste les pensées et les sentiments de l'âme. Il y a ainsi l'œil orgueilleux, Ps. XVIII (XVII), 28; CI (C), 5; Prov., VI, 17; l'œil de pitié, I Reg., XXIV, 11; Ezech., XX, 17, et l'œil sans pitié, qui n'épargne personne, Deut., VII, 16; XIII, 8; Is., XIII, 18; Ezech., VIII, 18; IX, 5; l'œil ardent de colère, Job, XVI, 10; Esth., XV, 10; l'œil dont les roulements sont un signe de fureur, Job, XV, 12; l'œil dont les clignements marquent la moquerie ou la méchanceté, Ps. XXXV (XXXIV), 19; Prov., VI, 13; X, 10; Eccli., XXVII, 25; Is., III, 16; l'œil insatiable, Prov., XXVII, 20; Eccle., I, 8; Eccli., XIV, 9, 10, par suite de cette curiosité et de cette cupidité que saint Jean appelle la concupiscence des yeux, I Joa., II, 16; l'œil qui languit dans l'attente, Job, XXXI, 16, ou qui se lasse à regarder vers le ciel, Is., XXXVIII, 14; l'œil des serviteurs fidèles qui se fixe sur les mains du maître, pour mieux saisir ses moindres ordres. Ps. CXXIII (CXXII), 2. — 4° Comme l'œil met l'âme en communication avec les spectacles extérieurs, il est souvent pour celle-ci une cause de tentations. Num., XV, 39; Judith, IX, 13; X, 17; XVI, 11. Job, XXXI, 1, avait fait un pacte avec ses yeux pour éviter ces tentations. Notre-Seigneur conseille d'arracher l'œil qui scandalise, Matth., V, 29; XVIII, 9; Marc., IX, 46, c'est-à-dire de s'imposer les plus grands sacrifices pour écarter l'occasion du mal. Parlant des faux docteurs, saint Pierre dit qu'ils ont les yeux pleins d'adultères et insatiables de péchés. II Pet., II, 14. — 5° L'œil mauvais, dont il est fréquem-



459. — Yeux divins au-dessus des tombeaux. D'après Rosellini, *Monumenti civili*, pl. CXXIX.

ment question dans la Sainte Écriture, est l'œil envieux et jaloux, indice d'une méchanceté injustifiée contre le prochain. Deut., xv, 9; I Reg., xviii, 9; Tob., iv, 7; Eccli; xxxi, 14, 15; Matth., xx, 15; Marc., vii, 22, etc. Mais nulle part il n'est parlé de « mauvais œil », dans le sens d'un sort jeté à quelqu'un par un simple regard. Sur la superstition du « mauvais œil », voir O. Jahn, *Ueber den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten,* dans les *Berichte der Verhandlungen der königl. sächsisch. Gesellschaft der Wissenschaften,* 1855, p. 28-110; Leclercq, *Amulettes,* dans le *Dict. d'Archéol. chrét.,* t. i, col. 1843-1846. Le mauvais œil, si redouté aujourd'hui en Orient, en Egypte et dans le sud de l'Europe, effrayait également les anciens Égyptiens. Pour s'en préserver, ceux-ci attachaient par une cordelette, à leur bras ou à leur poignet l'*ouza* ou œil mystique (fig 460), sorte de bijou taillé dans une pierre de prix. Cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 235. Les Arabes peignent encore une main ouverte en noir sur la chaux blanche dont leur maison est enduite; cette main éloigne le mauvais œil. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 282; *Revue biblique,* 1903, p. 247. Voir Main d'Absalom, col. 585. — Plusieurs personnages de



460. — L'*ouza,* ou œil mystique.
D'après Maspero, *Archéologie égyptienne,* p. 235.

l'Apocalypse, i, 14; ii, 18; xix, 12, ont des yeux qui brillent comme la flamme.

III. Locutions diverses. — 1° Les yeux étant un des principaux moyens de se rendre compte des choses extérieures, on les nomme pour indiquer différentes relations de présence, de connaissance, de jugement, etc. Ainsi « devant les yeux », Gen., xxxiii, 11, 18; Exod., vi, 30; Deut., i, 30, etc., ou « aux yeux », Gen., xviii, 3; xxiii, 11, 18; Exod., iv, 30; vii, 20; xix, 11, etc., signifient « en présence ». — « Œil à œil » veut dire face à face. Num., xiv, 14; Matth., v, 38. — Ceux qui « servent à l'œil », Eph., vi, 6; Col., iii, 22, sont les mauvais serviteurs qui ne s'acquittent de leur devoir que sous la surveillance effective du maître. — « Hors des yeux » de quelqu'un signifie à son insu. Num., xv, 24; Is., lxv, 16. — C'est « aux yeux » que les choses paraissent telles ou telles, Gen., iii, 6; xix, 14; xxix, 20; II Reg., x, 3; etc; c'est « à ses propres yeux » qu'on se juge de telle ou telle manière. Job, xxxii, 1; Prov., iii, 7; xxvi, 12; Is., v, 21, etc. On plaît « aux yeux » de quelqu'un, Jud., xiv, 3, ou on lui déplaît. Exod., xxi, 8. — « Trouver grâce aux yeux » d'un autre est une locution qui revient très fréquemment pour indiquer la faveur dont on est l'objet. Gen., xxxiii, 10; Exod., xxxiii, 13; Num., xi, 15; Deut., xxiv, 1; Ruth, ii, 10; I Reg., i, 18; xvi, 22; Esth., vii, 3; Luc., i, 30, etc. — 2° On jette les yeux sur quelqu'un, quelquefois pour le traiter défavorablement, Gen., xxxix, 7; Am., ix, 4, 8, mais bien plus ordinairement pour exercer la bienveillance envers lui. Gen., xliv, 21; Deut., xi, 12; Job, xiv, 3; xxiv, 23; III Reg., viii, 29, 52; I Esd., v, 5; Ps. xxxiii (xxxii), 18; xxxiv (xxxiii), 16; Jer., xxiv, 6; xxxix, 12; xl, 4; Zach., ix, 1; I Pet., iii, 12, etc. — Garder comme la prunelle de l'œil est la marque d'une vigilance très dévouée. Deut., xxxii, 10; Ps. xvii (xvi), 8; Prov., vii, 2. — Toucher la prunelle de son œil, c'est s'exposer à un grand danger, Zach., ii, 8, comparable à celui d'une épine dans les yeux. Num., xxxiii, 55; Jos., xxiii, 13. — Arracher ses yeux pour les donner à un autre, c'est porter le dévouement jusqu'aux plus durs sacrifices. Gal., iv, 15. — 3° L'expression « œil pour œil » est une des formules du talion. Exod., xxi, 24; Lev., xxiv, 20. — Être l'œil pour quelqu'un c'est lui servir de guide, Num., x, 31, particulièrement s'il s'agit d'un aveugle. Job, xxix, 15. Chez les Perses, on appelait « œil du roi », celui qui le représentait dans les provinces et voyait en son nom. Hérodote, i, 114; Xénophon, *Cyrop.*, VIII, ii, 7; Eschyle, *Pers.,* 979. — Les parents de Tobie appellent leur fils « la lumière de nos yeux ». Tob., x, 4. Chez les Grecs, ὀφθαλμός désigne aussi une chose chère ou précieuse, Pindare, *Olymp.*, ii, 11; Sophocle, *Œdip. rex,* 987; Euripide, *Androm.*, 407, etc., et les Latins emploient comme terme de tendresse *oculus,* Plaute, *Pseud.*, I, ii, 46; *Curc.*, I, iii, 47, et même *oculissimus.* Plaute, *Curc.*, I, ii, 28, etc. — Notre-Seigneur parle de la paille et de la poutre dans l'œil, Matth., vii, 3-5; Luc., vi, 41, 42, pour indiquer qu'on voit plus aisément les petits défauts du prochain que ses grands défauts à soi. — Un clin d'œil est un court instant, le temps de cligner la paupière. I Cor., xv, 52. — Le mot *ayin* se prête encore aux diverses acceptions de regard, Cant., iv, 9; Zach., iv, 5; de visage, Ps. vi, 8, et d'aspect. Num., xi, 7; Lev., xiii, 5, 55; Ezech., i, 4, 5; x, 9; Dan., x, 6. — L'œil de la terre est la surface ou l'aspect de la terre. Exod., x, 5, 15; Num., xxii, 5, 11. — L'œil du vin, Prov., xxiii, 31, désigne soit son aspect, soit les bulles qui se forment à sa surface quand on le verse. Il est dit de Juda que ses yeux sont rouges de vin, Gen., xlix, 12, parce que le territoire de cette tribu était fertile en vignes. — Le mot *'ayin* a aussi le sens de « source ». Voir Aïn, t. i, col. 315; Fontaine, t. ii, col. 2302. La Vulgate a traduit par *oculus Jacob,* « œil de Jacob, » l'hébreu *'ên ya'ăqob,* qui signifie « source de Jacob », et que les Septante ont rendu par ἐπὶ γῆς 'Ιακώϐ, « sur la terre de Jacob, » probablement pour πηγὴ 'Ιακώϐ, « source de Jacob. » Deut., xxxiii, 28. — Dans Osée, x, 10, le *qeri* indique qu'il faut lire *'ăvonôtâm,* « leurs iniquités, » au lieu de *'ênotam,* « leurs yeux, » ע״ן devant être lu pour ע״ו. Les Septante et la Vulgate traduisent d'après ce *qéri.* H. Lesêtre.

ŒSTRE, insecte diptère, dont les différentes espèces forment la tribu des œstrides (fig. 461). Les œstres sont



461. — L'œstre du cheval.

de grosses mouches, beaucoup plus velues que les mouches ordinaires. Voir Mouche, col. 1324. Il existe un œstre spécial pour différents quadrupèdes; le cheval, le chameau, le bœuf, l'âne, le mouton, etc., ont chacun le leur. L'œstre du cheval fixe ses œufs sur les jambes ou les épaules du quadrupède, de manière qu'en se léchant

celui-ci les introduise dans son estomac. Là, les œufs deviennent larves, s'échappent ensuite avec les détritus de la nutrition, tombent à terre et y poursuivent leur développement jusqu'à ce qu'ils soient devenus des mouches. L'œstre du bœuf et du mouton procède autrement. La femelle de l'insecte, à l'aide d'une tarière spéciale, perce la peau du quadrupède et y introduit son œuf. Celui-ci est couvé naturellement dans une sorte de petite bosse qui se forme sous la peau et lui sert d'abri. Il s'en échappe au moment convenable pour achever sa transformation au dehors. Les quadrupèdes redoutent les œstres, et quand ils les entendent bourdonner, ils entrent dans la plus vive agitation. En Orient, ces insectes sont bien plus irritants que dans les climats tempérés, surtout à certaines époques de l'année. La Sainte Écriture ne les désigne pas nommément; mais il est fort probable que les œstres étaient au nombre des mouches dont il est quelquefois parlé, surtout à propos de l'Égypte. Exod., VIII, 21-24; Ps. LXXVIII (LXXVII), 45; CX (CIV), 31; Is., VII, 18, etc. — Voir N. Joly, *Recherches sur les œstrides en général*, Lyon, 1846.

H. LESÈTRE.

OETINGER Friedrich Christoph, exégète protestant, théosophe, né à Goeppingen, le 6 mai 1702, mort le 20 février 1782. Il fit ses études de théologie aux séminaires de Blaubeuren et de Bebenhausen 1717-1722 et ensuite à l'université de Tubingue : 1722-1727. Pendant qu'il y était *repetent,* il entreprit plusieurs voyages. Puis il fut nommé pasteur à Hirsau (1738-1743). Il exerça les mêmes fonctions à Schnaitheim 1743-1746, à Walddorf 1746-1752, à Weinsberg, comme *dekan* (doyen), 1752-1759 et à Herrenberg 1759-1766, et enfin, depuis 1766, comme *prélat* à Murrhardt, où il mourut. Il subit surtout l'influence du célèbre Bengel et des deux théosophes Jak. Boehme et Swedenborg. Étant persuadé, que les auteurs sacrés avaient été de profonds philosophes, il s'efforça, dans ses écrits exégétiques, de découvrir *la philosophie de l'Écriture.* Cette *philosophia sacra,* selon lui, devait nous aider à contrôler les données de la philosophie et de la science profanes. — Il a laissé à peu près 70 écrits, parmi lesquels nous n'avons à signaler que ceux qui se rapportent à l'exégèse. — *Fester und schriftmässiger Grund einiger theologischen Hauptwahrheiten,* in-4°, Francfort-s.-l.-M., 1731. — *Etwas Ganzes vom Evangelio nach Ies : 40-60,* in-8°, Tubingue, 1739. — *Inquisitio in sensum communem et rationem,* in-8°, Tubingue, 1753. — *Theologia ex idea vitæ deducta,* Francfort, 1763 et 1765, in-8°, traduite en allemand et annotée par Hamberger, in-8°, Stuttgart, 1852. — *Unterricht vom Hohenpriestertum Christi.* in-12, Francfort et Leipzig, 1772. — *Gute Botschaft vom Koenigreich Jesu Christi* (c'est-à-dire : les prophéties messianiques), in-8°, Tubingue, 1773. — *Biblisch-emblematisches Worterbuch.* L'édition originale, qui parut 1776, *s. loco,* a été rééditée par Hamberger, in-8°, Stuttgart, 1848. — *Beihilfe zum reinen Verstande der Schrift,* in-8°, Schwäbisch-Hall, 1777. — *Herzenstheologie,* 3e édit., in-8°, Francfort, 1778. — *Abhandlung, wie man die hl. Schrift lesen solle.,* éd. par Hamberger, Stuttgart, 1858. — K. Fr, Chr. Ehmann publia les *Œuvres complètes* de Oetinger en 2 séries, dont l'une (en 5 vol.) comprend ses ouvrages *homilétiques,* et l'autre (en 7 vol.) ses écrits *théosophiques.* Cette édition parut à Stuttgart, 1858-1867. Les écrits d'exégèse sont rangés dans la deuxième série. Le tome IIIe de cette série; Stuttgart, 1860, contient : *Die Psalmen Davids*' et *Etwas vom Evang. nach Jer. 40-60*; le IVe vol. : *Sprüche und Prediger Salomo, das Hohelied, Hiob,* — et une nouvelle édition de ses opuscules exégétiques déjà mentionnés. — Voir Auberlen, *Die Theosophie Oetingers nach ihren Grundzügen,* Tubingue, 1847; Ehmann, *Oetingers Leben und Briefe,* Stuttgart, 1859 (Ehmann y énumère tous les écrits d'Oetinger); Wächter, *Bengel und Oetinger,* Gütersloh, 1886; J. Hamberger, dans la *Real Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche,* 2e édit., Leipzig, 1883, t. XI, p. 1-4; J. Herzog, *ibidem,* 3e édit., Leipzig, 1904, t. XIV, p. 332-339; Kleffner, dans le *Kirchenlexicon,* 2e édit., Fribourg-en-B., 1895, t. IX, col. 761-766; J. Herzog, *Fr. Chr. Oetinger : Lebens-und Charakterbild : Calw.,* 1905, *Familien-Bibliothek,* t. LV.

M. BIHL.

ŒUF (hébreu : *bêṣâh,* qui ne se lit qu'au pluriel : *bêṣim;* Septante : ὠόν; Vulgate : *ovum*), produit de la fécondation des animaux dits ovipares, oiseaux, reptiles, poissons, mollusques et insectes, à quelques exceptions près. La Sainte Écriture ne mentionne que les œufs d'oiseaux et de serpents.

1° *Œufs des oiseaux.* — L'œuf des oiseaux se compose de cinq parties différentes et concentriques : l'ovule ou cellule centrale qui, après la ponte, forme un élément plus clair au milieu de la masse du jaune et évolue en vertu d'une activité propre; le jaune, qui est une partie nutritive; le blanc d'œuf, composé d'albumine; la membrane coquillière ou pellicule qui enferme le blanc; la coque ou enveloppe calcaire et ovoïde qui protège le tout. A raison des éléments divers qui sont contenus dans la coque, l'œuf constitue pour l'homme un aliment très substantiel, mais à condition de rester frais. La chaleur permet à la cellule centrale de se développer en se nourrissant aux dépens des éléments qui l'entourent, jusqu'à ce que le petit oiseau soit formé et puisse briser la coquille pour en sortir vivant. Cette chaleur est fournie en quantité suffisante par le soleil dans les régions très chaudes; l'oiseau peut alors abandonner ses œufs dans le sable jusqu'à leur éclosion. C'est ce que fait l'autruche. Job, XXXIX, 14. Voir AUTRUCHE, t. I, col. 1280. Mais le plus ordinairement c'est la femelle de l'oiseau qui entretient elle-même la chaleur nécessaire en recouvrant les œufs de son corps pendant la période d'incubation, qui dure de douze à soixante jours, suivant les espèces. La poule, qui tient la place principale parmi les espèces domestiques, couve de vingt à vingt-quatre jours. — Dans un but d'utilité pour l'homme et de bienveillance pour les animaux, celui qui trouvait un nid avec la mère sur ses petits ou sur ses œufs devait laisser la mère en liberté. Deut., XXII, 6, 7. — Assur s'est emparé des peuples comme on s'empare d'œufs abandonnés, sans que qui que ce soit ait remué l'aile, ouvert le bec ou poussé un cri. Is., X, 14. — Jérémie, XVII, 11, dit que l'homme qui acquiert des richesses injustement ressemble à une perdrix qui couve des œufs et ne les fait pas éclore, *yâlad.* Elle ne profite pas de sa couvée. Voir PERDRIX. — Au moment où Tobie recouvra la vue, des pellicules, semblables à celle d'un œuf, tombèrent de ses yeux, Tob., XI, 14. — Notre-Seigneur demande si un père donnerait un scorpion à son fils qui désire un œuf. Luc., XI, 12. Le scorpion blanc, enroulé sur lui-même, a en effet quelque ressemblance avec un œuf. Voir SCORPION. L'enfant désire un œuf au même titre que le pain et le poisson, afin de s'en nourrir. Luc., XI, 11. Les œufs tenaient une telle place dans l'alimentation des Juifs, que le septième traité du second livre de la Mischna, le *Beza* ou *Yom tob,* est en grande partie consacré à l'examen de cette question : Peut-on manger un œuf pondu un jour de fête? L'école de Schammaï tenait pour l'affirmative et celle d'Hillel pour la négative, quand le jour de fête suivait le sabbat. Dans ce dernier cas, en effet, l'œuf était censé préparé le jour même du sabbat et c'eût été violer la loi du repos que de le manger. Pratiquement, on finit par interdire l'usage de tous les œufs pondus un jour de fête, que le sabbat précédât ou non. Cette défense fit partie de la haie mise autour de la Loi. Cf. Surenhusius, *Mischna sive totius Hebræorum juris systema,* Amsterdam, 1698, t. II, p. 282. Le traité *Schabbath,* II,

à propos des lampes qu'on doit allumer pour le sabbat, s'occupe même des coquilles d'œufs. On ne peut les utiliser pour faire une lampe, parce qu'elles flamberaient même sur un chandelier en argile; on le peut toutefois si, au sommet du chandelier, le potier a ménagé une cavité dans laquelle l'huile se déversera. — Job, VI, 6, parlant de mets fades et sans sel, dit qu'on ne peut trouver de goût au jus de *ḥallâmût*. Dans le Targum, *Terumoth*, x, 12; *Aboda zara*, 40 *a*, le mot hébreu est identifié avec les mots rabbiniques *ḥélmôn* ou *ḥélbôn*, « jaune d'œuf, » alors que le sens de « blanc d'œuf » répondrait mieux au mot *rîr*, « salive, » qui précède *ḥallâmût*. L'albumine du blanc d'œuf ressemble en effet à la salive, quand elle est fouettée, et elle n'a pas de goût. Cf. Rosenmüller, *Iobus*, Leipzig, 1805, t. I, p. 192-194. Le syriaque rend le mot hébreu par *ḥallamot*, qui désignerait, d'après Fr. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 96, une sorte de pourpier du genre *portulaca*, et d'après Buhl, Gesenius' *Handwörterb.*, Leipzig, 1899, p. 255, une borraginée du genre *anchusa*, les plantes potagères sont charnues, laissent échapper une sorte de salive quand on les coupe et constituent une nourriture assez fade quand manque l'assaisonnement. Les autres versions ne traduisent pas le mot hébreu littéralement; Septante : « paroles vaines ; » Vulgate : « ce qui apporte la mort, » dernière traduction qui suppose que *ḥallâmût* a été probablement lu *ḥâlah mâvét*, « amène la mort. »

2° *Œufs des serpents*. — Isaïe, XXXIV, 15, annonce que, dans les palais d'Édom, le serpent fera son nid, pondra (*millêt*) ses œufs et les fera éclore. C'est dire que ces palais seront assez ruinés et assez déserts pour que les serpents y trouvent un tranquille abri. — Le même prophète compare Israël prévaricateur à celui qui couve des œufs de basilic; si on les mange, ils donnent la mort; si on les écrase, il en sort une vipère. Is., LIX, 4. Voir BASILIC, t. I, col. 1495. Le basilic dont il est ici question est le *ṣif'onî*, grande vipère jaune très dangereuse, et le reptile qui sort de l'œuf est le *'éf'éh*, probablement la vipère de sable, aussi fort venimeuse. Voir VIPÈRE. Les vipères portent ordinairement douze ou vingt-quatre œufs, qui sont couvés et éclosent dans le ventre même de la mère, d'où les vipéreaux sortent tout vivants, avec une taille de cinq ou six centimètres. Le texte d'Isaïe suppose donc que, du ventre d'une vipère tuée, quelqu'un a extrait des œufs pour les couver. Si l'on presse l'enveloppe membraneuse d'un de ces œufs, il en sort une vipère vivante et déjà suffisamment agile pour être dangereuse. Si l'on avale l'un de ces œufs, contenant et contenu, ce qui est possible, puisqu'il n'y a pas de coque solide comme pour les œufs des oiseaux, le vipéreau déjà formé peut mordre la paroi stomacale et causer la mort par son venin. S'il n'était pas encore formé, le contenu de l'œuf ne pourrait empoisonner par lui-même, puisque le venin du serpent est sans action sur les voies digestives et n'entre dans l'organisme que par une blessure. Le texte hébreu dit que celui qui mange de ces œufs mourra, *yâmût*. D'après les Septante, « celui qui va manger de leurs œufs, écrase un œuf stérile (οὔριον, cf. Aristote, *Generat. anim.*, III, 2), et trouve dedans un basilic. » D'après saint Jérôme, *In Is.*, XVI, 59, t. XXIV, col. 578, « s'il le presse avant de le manger, il n'y trouvera qu'abominable pourriture et puanteur. » Le prophète emploie la comparaison au sujet de celui qui « conçoit le mal et enfante le crime ». Is., LIX, 4. Celui-là doit s'attendre aux conséquences de ses actes coupables. Cf. W. Carpenter, *Script. histor. nat.*, III, 2, dans le *Script. Sacr. curs. complet.* de Migne, Paris, 1857, t. III, col. 755. H. LESÊTRE.

ŒUVRE (hébreu : *melâ'kâh, ma'ăśéh, mif'âl, po'al, pe'ullâh* ; chaldéen : *ma'bâd, 'ăbîdâ'* ; Septante : ἔργον; Vulgate : *opus*), produit de l'activité d'un être intelligent.

I. LES ŒUVRES DE DIEU. — 1° Ce sont tout d'abord le ciel et la terre créés par lui. Gen., II, 2, 3; Eccle., VII, 14; Ps. VIII, 4, 7; Eccli, XI, 4; XXXIX, 21, 39, etc. Ces œuvres sont invitées à bénir Dieu à leur manière, Dan., III, 57, et le firmament publie la gloire du Créateur. Ps. XIX (XVIII), 2. L'œuvre de Dieu révèle son existence et ses perfections; mais les insensés n'ont pas su le comprendre, Sap., XIII, 1, et les sages du paganisme s'y sont trompés par leur faute. Rom., I, 19-21. — 2° Dieu intervient dans le monde par d'autres œuvres extraordinaires, qui constituent des miracles et manifestent, dans des cas particuliers, la volonté et la protection divines. Deut., XI, 7; Jos., XXIV, 31; Jud., II, 7; Ps. XLVI (XLV), 9; XCII (XCI), 6; CV (CIV), 1; Is., XXVI, 12, etc. Il est honorable de publier ces œuvres de Dieu. Tob., XII, 7. Habacuc, III, 7, demande à Dieu de faire revivre son œuvre, c'est-à-dire son intervention miraculeuse, au milieu des temps. Voir MIRACLE, col. 1119. — 3° Les œuvres du Christ sont sa prédication et ses miracles. Matth., XI, 2; Joa., VII, 3, 21; XV, 24. Le Sauveur fait profession de n'accomplir que les œuvres du Père, c'est-à-dire celles que le Père lui a commandées et pour l'accomplissement desquelles il lui assure son concours. Joa., IV, 34; V, 36; IX, 4; X, 25, 32; XIV, 10.

II. LES ŒUVRES DE L'HOMME. — 1° *Œuvres matérielles*. — 1. L'homme est fait pour travailler et s'occuper de mille manières différentes au milieu de la création. Gen., II, 15. Les « œuvres de ses mains » sont les actes divers qui résultent de son activité. Voir MAIN, col. 582. Il lui est prescrit de s'abstenir de toute œuvre le jour du sabbat. Exod., XX, 9, 10; Luc., XXIII, 3-36, etc. — 2. Il est spécialement question d'œuvres d'art ou d'industrie, exécutées par l'homme. Telles sont les œuvres d'art destinées au service du Tabernacle, Exod., XXXV, 29, 35; XXXVI, 35; XXXVIII, 10, 24, etc., et du Temple de Salomon. III Reg., VI, 25; VII, 14-51, etc. Quelques espèces d'œuvres sont nommément désignées : *melâ'kâh*, ἐργασιμον, *confectum*, le travail de tout ouvrier, Lev., XIII, 48; voir ARTISANS, t. I, col. 1045; *maḥăšâbâh*, ἔργον, *opus*, toute espèce d'œuvre d'art, Exod., XXXI, 4, etc.; *yeṣér*, ποίημα, *figmentum*, toute espèce d'œuvre, surtout l'œuvre obtenue par la fonte, Is., XXIX, 16, etc.; *ma'ăśéh ḥârâš*, ἔργον τέκτονος ou τεχνίτου, *opus artificis*, l'œuvre du sculpteur ou du fondeur, Jer., x, 3, 9, etc.; *mikbâr* ou *ma'ăśéh réšéṭ*, ἔργον δικτυωτόν, *opus in modum retis*, œuvre réticulée ou en forme de treillis, Exod., XXVII, 4, etc.; *'ărubbâh*, œuvre en forme de treillis, Ose., XIII, 3; *śebâbâh*, δικτυωτόν, *cancelli*, œuvre en forme de grillage, IV Reg., I, 2; *ma'ăśéh môrâd*, ἔργον καταβάσεως, *lora dependentia*, œuvre pendante, festons, III Reg., VII, 29; *miqšâh*, χρυσοτορευτόν, *productile*, œuvre en torsade, Exod., XXV, 18, comme une chevelure frisée, *miqšéh*, Is., III, 24; *gedilîm*, στρεπτά, *funiculi*, œuvre de même nature, Deut., XXII, 12; *gablûṭ*, ἔργον ἀλυσιδωτόν, *cohærens*, œuvre analogue, Exod., XXVIII, 22; *ṣa'ăṣu'im*, ἔργον ἐν ξύλων, *opus statuarium*, œuvre de statuaire, II Par., III, 10; ἤριθεύετο, « elle filait, » *opus textrinum*, œuvre de tissage. Tob., II, 19, etc. — 2° *Œuvres morales*. — 1. Les bonnes œuvres sont les actions conformes à la volonté de Dieu. Matth., XXVI, 10; Marc., XIV, 6; Act., IX, 36; II Cor., IX, 8; Col., I, 10; I Tim., V, 10; VI 18; II Tim., III, 17; Tit., II, 7, 14; III, 1; II Pet., I, 10. Notre-Seigneur recommande que les bonnes œuvres de ses disciples puissent être vues par les hommes, pour la gloire du Père. Matth., V, 16. Ces œuvres sont nécessaires à la vie chrétienne, Jacob., I, 25; II, 14-26, spécialement les œuvres de pénitence. Act., XXVI, 20. Il faut que ces œuvres soient pleines devant Dieu, c'est-à-dire animées par la charité. Apoc., III, 2. Un homme puissant en œuvres et en paroles est celui qui exerce une grande action sur les autres par ses œuvres naturelles et surnaturelles et par

sa prédication. Tels furent surtout Moïse, Act., VII, 22, et Jésus-Christ. Luc., XXIV, 19. Quant aux œuvres de la Loi ancienne, elles ont absolument cessé d'être légitimes et utiles à partir de la promulgation de l'Évangile. Rom., III, 20, 28; Gal., II, 16. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1878-1880; LOI MOSAÏQUE, t. IV, col. 345. L'œuvre de l'évangélisation est le travail accompli par les Apôtres et leurs collaborateurs pour la propagation de l'Évangile. Act. XIII, 2; XIV, 25; Rom., XIV, 20; Phil., II, 30; II Tim., IV, 5. — 2. Les œuvres mauvaises sont les actions contraires à la volonté de Dieu. Joa., III, 19. Elles sont appelées « œuvres de ténèbres », Rom., XIII, 12, « œuvres de la chair, » Gal, V, 19; « œuvres mortes, » Heb., VI, 1; IX, 14; « œuvres d'impiété, » Jud., 15; « œuvres du diable, » Joa., VIII, 41; I Joa., III, 8. — 3. Les œuvres de l'homme le suivent à la mort. Apoc., XIV, 13. C'est alors que Dieu juge et traite chacun selon ses œuvres. Prov., XXIV, 12, 29; Eccli., XVI, 15; Is., III, 11; Jer., XXV, 14; Lam., III, 64; Matth., XVI, 27; Rom., II, 6; II Cor., XI, 15; II Tim., IV, 14; I Pet., I, 17; Apoc., II, 23; XX, 12-13; XXII, 12. Le feu éprouvera les œuvres de chacun, pour que son sort soit réglé en conséquence. I Cor., III, 13-15.

H. LESÈTRE.

OFALIM (hébreu : *'ofâlîm*), tumeur à l'anus. Ce mot est toujours remplacé en *qeri* par *teḥôrim*, « tumeurs hémorroïdales. » Les versions traduisent *'ofâlîm* d'une manière moins précise. Septante : ἕδρα, « fondement, » partie du corps qui sert à s'asseoir; Vulgate : *anus*, ou circonlocutions désignant la même chose. Les *'ofâlîm*, en assyrien : *uplu*, sont généralement reconnus comme étant des tumeurs à l'anus. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. II, p. 381; Buhl, *Gesenius' Handwörterb.*, p. 630. Autrement dit, ce sont des hémorroïdes. Voir HÉMORROÏDES, t. III, col. 587. Le Seigneur les énumère parmi les maux dont les Hébreux seront frappés s'ils lui sont infidèles. Deut., XXVIII, 27. — Quand les Philistins se furent emparés de l'Arche d'alliance, les habitants d'Azot, de Geth et d'Accaron furent successivement atteints de différents maux, et, en particulier, d' *ofâlîm*. Les Philistins en appelèrent alors à leurs prêtres et à leurs devins pour être délivrés. Ceux-ci leur conseillèrent de renvoyer l'Arche avec des ex-voto expiatoires. Parmi ces derniers devaient se trouver cinq *'ofâlîm* d'or, selon le nombre des princes qui avaient subi la contagion. Le conseil fut suivi et les ex-voto d'or placés dans un coffret, pour être transportés avec l'Arche jusqu'à Bethsamès. I Reg., V, 6, 9, 12; VI, 5, 8, 11, 15, 17. Il est à croire qu'à dater de ce moment la contagion cessa de sévir parmi les Philistins. Hérodote, I, 105, raconte un fait qu'il est intéressant de rapprocher du récit biblique. Quand les Scythes parurent en Palestine avec le dessein de marcher contre l'Égypte et qu'ensuite ils s'en retournèrent sans avoir réalisé leur dessein, un certain nombre d'entre eux pillèrent le temple d'Atergatis, à Ascalon, dans le pays des Philistins. Voir ASCALON, t. I, col. 1064. En punition de leur brigandage, la déesse leur aurait envoyé une « maladie de femme », θήλεια νοῦσος, qui passa à leur descendance et les fit appeler désormais 'Ενάρεες, « hommes-femmes. » La θήλεια νοῦσος désigne d'ordinaire des mœurs efféminées et débauchées. Cf. Hérodien, IV, XII, 4, etc. Sur son caractère spécifique, voir HIPPOCRATE, trad. Littré, t. II, p. 184. Le scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, 242, raconte également comment les Athéniens, frappés d'une maladie honteuse pour avoir manqué de respect à une statue de Bacchus, ne furent délivrés qu'après avoir envoyé au dieu des *ex-voto* rappelant leur mal. Cf. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, Leipzig, 1838, t. II, p. 303. L'usage de faire hommage aux dieux de représentations des membres guéris ou à guérir était général chez les anciens. Voir t. I, fig. 526, col. 1731; t. IV, fig. 235, col. 911. Cf. Diodore de Sicile, I, 22; J.J. Frey, *De more diis simulacra membrorum consecrandi*, Altorf, 1746; Noury, *Le culte d'Esculape en Grèce,* dans la *Chronique médicale,* Paris, déc. 1905, p. 774, 776. Il n'est pas étonnant de le trouver en vigueur chez les Philistins.

H. LESÈTRE.

1. OFFENSE. Voir INJURE, t. III, col. 878; PÉCHÉ.

2. OFFENSE (MONT DE L') (hébreu : *har-ham-maš-ḥit*, « mont de la perdition; » Septante : ὄρος τοῦ Μοσθάθ), prolongement méridional du mont des Oliviers, au sud-est de Jérusalem. On l'appelle aujourd'hui mont du Scandale. La Vulgate lui donne le nom de *Mons Offensionis,* IV Reg., XXIII, 13, et l'hébreu celui de perdition, parce que c'est là que Salomon, pour faire plaisir à ses femmes étrangères, éleva des temples aux faux dieux qu'elles adoraient. III Reg., XI, 7. Le mont du Scandale n'est guère qu'un monceau de rochers nus, sur lesquels on a bâti de nos jours quelques habitations.

OFFICIERS, nom générique qu'on emploie pour désigner ceux qui remplissent des fonctions au nom du roi, et spécialement des fonctions militaires. Aucun mot hébreu spécial ne correspond à ce terme. — Voir les divers titres particuliers, hébreux et grecs, donnés à ceux qui exercent un pouvoir quelconque, GOUVERNEUR, t. III, col. 283. Pour les officiers militaires, voir CHEF, I, 30; II, 3º et 4º, t. II, col. 644 et 645; ARMÉE, t. I, col. 977. — Voir aussi ÉCONOME, t. II, col. 1570; ÉCHANSON, col. 1558; PANETIER; COUR et les titres des divers officiers de la cour énumérés dans cet article, t. II, col. 1079; ÉCUYER, t. II, col. 1585.

OFFRANDE (hébreu : *nedâbâh;* Septante : ἑκούσιον, κατὰ αἵρεσιν ; Vulgate : *oblatio voluntaria* ou *spontanea*), ce qu'on offre à Dieu sans y être obligé par la loi ou par un vœu. Sur l'offrande obligatoire et liturgique, voir OBLATION, col. 1727. Sur l'offrande faite à un homme, voir PRÉSENT.

1º Avant la loi mosaïque, les premières offrandes faites à Dieu sont celles de Caïn et d'Abel. Gen., IV, 3, 4. Sur l'offrande du pain et du vin par Melchisédech, Gen., XIV, 18, voir MELCHISÉDECH, col. 939. — 2º Au désert, des offrandes d'objets précieux de toute nature sont faites pour la construction du Tabernacle par tout le peuple et par ses chefs. Exod., XXXV, 5-9, 21-29; XXXVI, 5-7; Num., VII, 2-83. Des offrandes analogues se reproduisent sous David, pour la construction du Temple, I Par., XXIX, 5-9, sous Esdras pour sa reconstruction. I Esd., I, 4, 6; VII, 15, 16; VIII, 28. — 3º La loi mosaïque autorise et même encourage les offrandes volontaires à Jéhovah. A ces offrandes s'applique spécialement le nom de *nedâbâh,* du verbe *nâdab,* « agir spontanément. » Lev., XXIII, 38; Num., XV, 3; XXIX, 39; Deut., XII, 17; Am., IV, 5. Elles convenaient surtout à la fête de la Pentecôte. Deut., XVI, 10. Quand on offrait un animal, il devait être sans défaut. Lev., XXII, 18, 21. La loi tolérait cependant, pour ce genre d'offrandes, un animal privé d'une oreille ou de la queue. Lev., XXII, 23. La victime de l'offrande volontaire devait être mangée le jour même ou le lendemain. Lev., VII, 16. — 4º Le lévite Coré fut préposé dans le Temple à la garde des offrandes volontaires, et sa fonction dut passer à ses descendants. II Par., XXXI, 14. Judith, XVI, 23, offrit au Seigneur les dépouilles d'Holoferne. Certaines familles offraient volontairement à tour de rôle le bois nécessaire au service du second Temple. II Esd., X, 34; XIII, 31. Les offrandes en argent étaient gardées dans le trésor. Voir GAZOPHYLACIUM, t. III, col. 133. — 5º Les psalmistes annoncent que les rois viendront apporter leurs offrandes à Jéhovah. Ps. LXVIII (LXVII), 30; LXXII (LXXI), 10. Les mages présentèrent les leurs à l'enfant Jésus. Matth., II, 11.

H. LESÈTRE.

OG (hébreu : *'Ôg;* Septante : Ὤγ), roi de Basan. L'étymologie de son nom est inconnue. Gesenius, *Thesaurus,* p. 997. Il était Amorrhéen, de la race des Rephaïm. Jos., XIII, 12; Deut., III, 11. Son royaume renfermait soixante villes, Deut., III, 4, entourées de murs, ỳ. 5, dont les deux principales étaient Astaroth Carnaïm, sa capitale, et Édraï. Jos., XIII, 12. C'était, avec Séhon, roi des Amorrhéens, le roi le plus puissant et le plus redoutable des pays à l'est du Jourdain, lorsque Moïse arriva dans ces contrées. Sa taille de géant et sa force l'avaient rendu célèbre. La manière dont les Nombres, XXI, 33-35, et le Deutéronome, III, 11, rendent compte de sa défaite, montrent quelle importance les Hébreux attachèrent à leur victoire. Le roi Séhon avait été déjà battu, Num., XXI, 21-30, mais la conquête de son royaume était précaire, tant que Og restait maître d'une partie du pays. Une bataille suffit pour l'abattre; il y périt avec ses fils et une grande partie de son peuple, et toutes ses villes tombèrent au pouvoir des assaillants. Num., XXI, 35; Deut., III, 1-11; XXXI, 4; Jos., II, 10; XIII, 12; cf. III, Reg., IV, 19. Le territoire des deux rois amorrhéens fut donné aux tribus de Gad et de Ruben et à la demi-tribu de Manassé. Num., XXXII, 33; Deut., IV, 47; III, 12-18; Jos., XIII, 7-12, 15-31. Le bruit de cet exploit se répandit promptement dans la terre de Chanaan et y jeta la terreur. Jos., IX, 10. Longtemps après l'événement, le Psalmiste glorifiait Dieu de la victoire qu'il avait fait remporter à son peuple sur Séhon, roi des Amorrhéens, et sur Og, roi de Basan. Ps. CXXXIV (CXXXV), 11; CXXXVI (CXXXV), 19-20. Cf. II Esd., IX, 22.

Nous lisons dans le Deutéronome, III, 10 : « Og, roi de Basan, était resté seul de la race des Rephaïm. Son lit en fer se voit à Rabbath Ammon; il a neuf coudées de long et quatre coudées de large, en coudées d'homme, » c'est-à-dire, quatre mètres et demi environ de longueur et deux environ de largeur. On admet assez généralement aujourd'hui qu'il ne s'agit pas d'un lit proprement dit, mais d'un sarcophage, qui était le lit du mort, et que ce sarcophage était en basalte noir, qui ressemble au fer, dont il contient jusqu'à 20 pour 100. Les Arabes de nos jours regardent encore le basalte comme du fer, ce qui se comprend facilement, parce que c'est une pierre *ferrei coloris atque duritiæ,* comme s'exprime Pline, *H. N.,* XXXVI, 11. Voir BASALTE, t. I, col. 1485. Le basalte abonde dans l'ancien royaume d'Og, et on y a trouvé de très grands sarcophages en cette matière. Le Deutéronome, VIII, 9, parlant du pays « où les pierres sont de fer », fait sans doute allusion au basalte. Voir FER, t. II, col. 2205. Quant aux dimensions, il faut remarquer qu'on faisait les sarcophages beaucoup plus grands qu'il n'était nécessaire, surtout pour les grands personnages. On ne saurait dire pourquoi le sarcophage d'Og se trouvait à Rabbath Ammon. Le passage du Deutéronome qui en parle est considéré par plusieurs critiques comme une addition postérieure au texte sacré, ce qui est possible, mais non prouvé. Ce sont, sans doute, les expressions du Deutéronome qui ont fait imaginer les fables qui ont cours à son sujet dans les livres orientaux et rabbiniques et d'après lesquelles il était un des géants antédiluviens à qui sa haute taille permit d'échapper aux eaux du déluge, et il vécut trois mille ans, etc. Voir *Le Coran,* traduct. Sale, c. V, p. 86; d'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* in-f°, Paris, 1697, aux mots *Falasthin, Anac,* p. 336, 113.

J. MONTAGNE.

OGIAS (LIVRE D'), livre apocryphe, connu seulement par le catalogue des livres apocryphes de saint Gélase, voir t. I, col. 769, et qu'on croit avoir contenu l'histoire fabuleuse d'Og, roi de Basan. Voir APOCRYPHES, t. I, col. 771.

OGNON, plante potagère. Voir OIGNON.

OHAM (hébreu : *Hôhâm ;* Septante : Ἐλάμ), roi d'Hébron, un des cinq rois du sud de la Palestine qui attaquèrent les Gabaonites et furent battus par Josué à la bataille de Béthoron. Jos., X, 3-14. Il fut pris avec les autres rois confédérés dans la caverne de Macéda où ils s'étaient cachés ; Josué ordonna aux chefs de son armée de leur mettre le pied sur le cou et il les fit ensuite attacher à des poteaux où ils moururent. Jos., X, 14-27. Voir MACÉDA, col. 472.

OHOL (hébreu : *'Ôhél,* « tente ; » Septante : Ὀόλ ; *Alexandrinus :* Ὀοά ; Lucien : Ἀθά), descendant de David, le cinquième des sept fils de Zorobabel. I Par., III, 20.

OHOLAÏ (hébreu : *'Ahelaï;* Septante : Δαδαι), fille de Sésan, de la tribu de Juda. Elle n'avait pas de frère. Son père, dont elle était par conséquent l'héritière, la maria à un de ses esclaves, Jéraa, qui était d'origine égyptienne, et elle en eut un fils appelé Éthéi. I Par., II, 31, 34-35. Le père de Zabad, l'un des *gibborîm* de David, porte en hébreu le même nom que la fille de Sésan ; la Vulgate l'appelle Oholi. I Par., XI, 41.

OHOLI (hébreu : *Ahelâï ;* Septante : Ἀχαϊά ; *Alexandrinus :* Ὀλί), père de Zabad, l'un des soldats de David remarquables par leur bravoure. I Par., XI, 41.

OIE, oiseau palmipède, type de la tribu des ansérinées (fig. 462). L'oie a le corps plus volumineux que le



462. — Oie.

canard, le cou plus court et plus raide que le cygne, les tarses plus élevés et plus portés en avant, ce qui lui permet de marcher assez facilement. Aussi l'oiseau est-il plus souvent sur terre que dans l'eau. L'oie est remarquable par la finesse de son ouïe et par sa vigilance. Elle vit longtemps, se nourrit de graines et de plantes aquatiques, est bonne à manger, surtout quand elle est engraissée. L'oie ordinaire, *anas anser,* est originaire de l'Europe orientale; l'oie sauvage diffère peu de la précédente. — Les oies d'Europe étaient bien connues en Égypte, où elles se rendaient pendant l'hiver. On les chassait dans les marais au moyen de filets (fig. 463), on gardait les plus jeunes pour les apprivoiser, on tuait et on salait les autres (fig. 464), et il n'en manquait jamais sur les marchés. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 35, 60, 322; *Lectures historiques,* Paris, 1890, p. 110. On nourrissait dans le temple de Karnak l'oie d'Amon. L'oie est l'emblème du dieu Seb. Voir Wilkin-

son, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, édit. Birch, t. III, p. 60 (fig. 465).

Il n'est presque pas question de volailles dans l'Ancien Testament. L'oie n'était pas absolument inconnue en Palestine; mais elle n'est jamais nommée. Elle pouvait cependant être comprise au nombre de ces animaux engraissés qui étaient servis à la table de Salomon, III Reg., IV, 23 (hébreu, V, 3), et qui sont désignés sous le nom de *barburim*. Voir t. I, col. 1458. Le Samaritain rend par le même terme, ברברי, le mot *yanšûf*,



463. — Chasse aux oies sauvages. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Blatt 131.

Lev., XI, 17, qui désigne des oiseaux aquatiques. A Jérusalem, Néhémie traitait chaque jour à ses frais cent cinquante hommes, sans compter les hôtes de pas-



464. — Égyptiens préparant des conserves d'oie.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CLXXXV.

sage, et, outre la viande de boucherie, et il leur donnait de la volaille, dont des oies faisaient sans doute partie. II Esd., V, 18. Cf. Tristram, *Natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 220. H. LESÊTRE.

OIGNON (hébreu : *beṣâlîm;* Septante : κρόμμυα Vulgate : *cæpe*), plante potagère.

I. DESCRIPTION. — Ce terme s'applique souvent aux bulbes que possèdent la plupart des Liliacées, sortes de tiges courtes et souterraines entourées par la base persistante de feuilles transformées en écailles. Mais il désigne particulièrement un légume dont l'usage comme condiment remonte à la plus haute antiquité, *Allium Cepa* (fig. 466). Tous les aulx se reconnaissent à l'odeur spéciale et pénétrante qui s'exhale de leurs diverses parties : celle de l'oignon suffirait à le distinguer de ses congénères. Mais son bulbe est non moins caractéristique, très renflé, arrondi ou même déprimé, et restant ordinairement simple jusqu'à la fin, alors que dans la plupart des autres espèces il devient multiple en produisant sur son pourtour de petits bulbes secondaires ou caieux qui s'en détachent tôt ou tard pour multiplier la plante. Les écailles se recouvrent entièrement les unes les autres comme autant de tuniques, les plus internes demeurant épaisses, charnues, gorgées de matières nutritives, protégées par celles de la surface bientôt sèches et membraneuses. Les feuilles qui en partent sont disposées sur deux rangs, à limbe creux et très dilaté puis progressivement aminci jusqu'à l'extrémité. Au centre s'allonge la hampe florifère, elle-même fistuleuse et ventrue, surtout vers le tiers inférieur, dépassant la longueur des feuilles et terminée par une ombelle fournie de forme globuleuse. Chacun des nombreux pédicelles supporte une fleur blanche ou teintée de violet, puis une capsule obscurément triquètre remplie à la maturité de graines noires, aplaties-anguleuses. Celles-ci sous un tégument crustacé renferment un embryon logé dans un albumen charnu-



465. — Le dieu Seb.
D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. III, fig. 516.

huileux. L'oignon originaire des montagnes de l'Asie centrale s'est répandu partout grâce à la facilité de sa culture sous les climats les plus extrêmes, et, par suite, a fourni des variétés fort nombreuses. A l'exception de celle qu'on nomme oignon-patate, et qui est franchement vivace par ses caieux, toutes sont bisannuelles et périssent après la floraison : elles doivent donc être

multipliées par le semis. Dans la race vulgairement appelée oignon d'Égypte ce sont au contraire des bulbilles qui se forment au sommet de la hampe à la place des graines, et qui en remplissent les fonctions.

II. Exégèse. — Les *beṣâlim* que les hébreux au désert regrettaient si vivement de ne plus trouver comme en Égypte (Num., xi, 5) et qui sont mentionnés entre les poireaux et l'ail, sont certainement des oigons (*Allium Cepa*). Le nom de cette plante qui en arabe, en syriaque, en éthiopien, conserve les mêmes lettres radicales, les



466. — *Allium Cepa.*

traductions des Septante, de la Vulgate, des Targums, ne laissent pas de doute à cet égard. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 74. Les Égyptiens modernes désignent encore l'*Allium Cepa* par le nom de *basal* ou *bussul,* qui rappelle les *beṣâlim* hébreux (singulier *bâṣel*).

Les Égyptiens, dont les Hébreux regrettent les succulents oignons, ont cultivé cette plante potagère dès les temps les plus reculés. Hérodote, II, xxv, raconte même qu'on dépensa pour les ouvriers de la grande pyramide la somme fabuleuse de seize cents talents d'argent en radis, en oignons et en aulx. Mais ces chiffres qu'on montra à l'historien grec dans une inscription des pyramides sont probablement, selon M. Maspero, *Nouveau fragment d'un commentaire sur le livre II d'Hérodote,* dans l'*Annuaire de la société pour l'encouragement des études grecques en France,* 1875, p. 16, « les chiffres des *milliers* qui dans beaucoup de proscynèmes, servent à marquer les quantités de choses diverses présentées à un dieu pour qu'il les transmette au mort. » Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. i, p. 380, note 1. La représentation de ce légume est très fréquente dans les monuments. Ici, à Beni-Hassan, nous assistons à la récolte des oignons : un jardinier les arrache et les lie en bottes. Voir t. iii, fig. 181, col. 927. Là sur un bas-relief de Saqqarah, c'est une marchande qui se rend à la ville, une corbeille de légumes sur la tête, et trois bottes d'oignons sur l'épaule. Fr. Wönig, *Die Pflanzen in alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 196. Ailleurs, Leipsius, *Denkmäler,* Abth. ii, Bl. 96, une des scènes d'un marché égyptien, représente un fellah exposant des oignons et du blé dans un panier, et en face deux pratiques apportant en échange l'un deux colliers de verroterie, l'autre un éventail. Cf. fig. 512, t. ii, col. 1556, au registre d'en bas à droite. On peut voir au Musée Guimet reproduit d'après une peinture des tombeaux un marchand d'oignons et de concombres attaqué par



467. — Prêtre égyptien offrant des oignons. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and customs,* 2e édit., t. i, fig. 9.

un singe. Mais le plus fréquemment ce qu'on trouve dans les tombeaux ce sont des tables d'offrande, chargées d'oignons, souvent attachés en botte. Comme les Égyptiens estimaient beaucoup cet aliment, ils ne pouvaient manquer de l'offrir habituellement à leurs défunts. Pour les offrir aux dieux on les disposait en bottes ayant la forme de couronne ou de bonnet, Wilkinson, *The Manners and Customs,* t. i, p. 181, t. ii; p. 515 (fig. 467). Au Louvre, parmi les végétaux antiques du Musée Égyptien, se trouve un carton renfermant une centaine d'oignons (*allium cepa*) torréfiés, comme on le faisait pour les offrandes d'orge et de blé, V. Loret et J. Poisson, *Études de botanique égyptienne,* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéol. égypt.,* t. xvii, 1895, p. 184. Du reste on les rencontre souvent bien conservés dans les tombeaux. Rien de plus doux, de plus savoureux que les oignons d'Égypte qu'on mangeait crus ou cuits. Wilkinson, t. ii, p. 26, Dans ces pays chauds ils étaient un excellent excitant de l'appétit et souvent la nourriture habituelle. Il semblerait que le nom d'une plante si commune devrait avoir été reconnu avec certitude dans les textes : on est cependant encore réduit à des conjectures. Comme le signe égyptien qui représente un oignon  se prononce *houdj,* on en a conclu que ce devait être le nom de la plante. Ce pourrait être cependant un nom générique signifiant *bulbe* et s'appliquant

aux plantes à bulbe. Le nom copte de l'oignon, il est vrai, ϩⲧⲓⲧ, *htit,* rappelle l'égyptien *houdj.* Dans un tombeau de Thèbes a côté d'un personnage qui porte une botte d'oignons, M. Maspero a lu le mot , *badjar, badjal,* qui donne, semble-t-il, l'origine du *béṣél* hébreu et du *baṣal* arabe, l'*allium cepa.* V. Loret, *La Flore pharaonique,* 2e édit., 1892, p. 36; O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 83-89.

E. LEVESQUE.

OINT. Messie en hébreu et Christ en grec signifient « oint ». Voir MESSIE, col. 1032; CHRIST, t. II, col. 717.

OISEAU (hébreu : *ṣippôr,* de *ṣâfar,* « siffler; » *gôzâl,* « jeune oiseau; » *'efroah,* « petit oiseau; » *ba'al kânâf,* « possesseur d'ailes; » *'ôf,* « aile, » désignant collectivement les oiseaux; chaldéen : *ṣippar, 'ôf :* Septante : ὄρνεον, ὄρνις, ὀρνίθιον, πετεινόν, πτερωτόν; Vulgate : *avis, volatile, volucris, pennatum*), animaux vertébrés, revêtus de plumes, et dont les membres antérieurs sont conformés pour le vol. Leur bouche est pourvue d'un bec dont la forme varie beaucoup, selon les espèces. Tous les oiseaux sont ovipares, voir ŒUF, col. 1754, et la plupart construisent des nids pour y déposer leurs œufs et leurs petits. Voir NID, col. 1620.

I. LES OISEAUX DE PALESTINE. — 1° L'ornithologie palestinienne est très riche. Tristram a collectionné dans ce pays 322 espèces, auxquelles une trentaine d'autres peuvent être ajoutées. Sur ce nombre, 26 sont particulières à la Palestine ou aux pays limitrophes; 8 appartiennent à l'Asie orientale; 32 sont communes à l'Arabie et à l'Afrique orientale, et enfin 260 se retrouvent en Europe. Les oiseaux de proie sont remarquables par leur variété et leur grande quantité. Bien que d'une superficie assez limitée, la Palestine a des côtes maritimes très étendues, sur lesquelles se rencontrent en abondance les oiseaux de mer. Les oiseaux des plaines se donnent rendez-vous dans les riches contrées de Saron et d'Esdrelon. Les collines, les bois, les rochers, les montagnes, les déserts ont leurs hôtes particuliers et fort nombreux. Le climat appelle dans le pays, pendant l'hiver, les oiseaux du nord, et pendant l'été ceux de l'Afrique. L'élévation exceptionnelle de la température qui règne dans la vallée du Jourdain et autour de la mer Morte permettent à des oiseaux de type tropical d'y séjourner habituellement. Toutes ces conditions réunies expliquent la richesse de la Palestine en oiseaux de tant d'espèces. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 165-167. — 2° Les oiseaux mentionnés dans la Bible et cités dans ce Dictionnaire sont les suivants, d'après la classification de Linné et de Cuvier :

I. *Rapaces,* oiseaux carnassiers, qui ont un bec fort et crochu, des serres puissantes et acérées et une vue très perçante, soit au grand jour, soit au crépuscule, d'où deux familles : *Diurnes :* AIGLE, t. I, col. 298. — AIGLE DE MER ou ORFRAIE, t. I, col. 305. — BUSARD, t. I, col. 1974. — CIRCAÈTE, t. II, col. 772. — CRÉCERELLE, t. II, col. 1105. — ÉMOUCHET, t. II, col. 1764. — ÉPERVIER, t. II, col. 1829. — FAUCON, t. II, col. 2181. — GYPAÈTE, t. III, col. 371. — MILAN, t. IV, col. 1084. — VAUTOUR. — *Nocturnes :* CHAT-HUANT, t. II, col. 627. — CHEVÊCHE, t. II, col. 683. — CHOUETTE, t. II, col. 716. — DUC, t. II, col. 1508. — EFFRAIE, t. II, col. 1598. — HIBOU, t. III, col. 702.

II. *Grimpeurs,* ayant les doigts conformés pour grimper sur les plans verticaux ou inclinés : COUCOU, t. II, col. 1059.

III. *Palmipèdes,* oiseaux aquatiques dont les doigts sont palmés pour faciliter la nage; ils sont divisés en quatre familles : *Cryptorhines,* à narines peu visibles : CORMORAN, t. II, col. 1006. — PÉLICAN. — *Longipennes,* avec des ailes appropriées au long vol : MOUETTE, t. IV, col. 1326. — PÉTREL. — *Lamellirostres,* dont le bec a des lamelles cornées sur les bords : CANARD, t. II, col. 120. — CYGNE, t. II, col. 1162. — OIE, t. IV, col. 1760. — *Plongeurs,* à ailes courtes en forme de nageoires : PLONGEURS.

IV. *Échassiers,* oiseaux à longues pattes, formant quatre familles : *Coureurs,* disposés pour courir, plutôt que pour voler : AUTRUCHE, t. I, col. 1279. — *Hérodiens,* oiseaux de rivage, à vol puissant : BUTOR, t. I, col. 1979. — CIGOGNE, t. II, col. 756. — DEMOISELLE DE NUMIDIE, t. II, col. 1365. — GRUE, t. III, col. 354. — HÉRON, t. III, col. 654. — *Limicoles,* oiseaux de marais, vivant surtout de vers : IBIS, t. III, col. 802. — PLUVIER. — *Macrodactyles,* à doigts longs et très fendus, pour marcher sur les herbes des marais : PORPHYRION.

V. *Gallinacés,* oiseaux granivores et lourds d'allure, parmi lesquels se rangent la plupart des oiseaux domestiques; ils forment deux familles : *Colombidés,* volant aisément et perchant sur les arbres ou dans des endroits élevés : COLOMBE ou pigeon, t. II, col. 846. — TOURTERELLE. — *Gallinacés* proprement dits, volant difficilement et perchant assez bas : CAILLE, t. II, col. 33. — COQ, t. II, col. 951. — PAON. — PERDRIX. — POULE.

VI. *Passereaux,* oiseaux en général de petite taille, parmi lesquels se rangent tous ceux qui ne sont pas compris dans les classes précédentes : CORBEAU, t. II, col. 958. — CORNEILLE, t. II, col. 1013. — ENGOULEVENT, t. II, col. 1804. — GRIVE, t. III, col. 351. — HIRONDELLE, t. III, col. 719. — HUPPE, t. III, col. 779. — MARTINET t. III, col. 720. — PASSEREAU.

Outre les traits particuliers qui se rapportent à chacune de ces espèces d'oiseaux et qui sont décrits dans les articles qui les concernent, la Sainte Écriture renferme encore un assez grand nombre de remarques sur les oiseaux en général.

II. PLACE DES OISEAUX DANS LA CRÉATION. — 1° Le récit de la création assigne au cinquième jour l'apparition des oiseaux sur la terre. Gen., I, 21. Dans la série géologique, on reconnaît leurs traces dès le commencement de l'époque secondaire, durant la période triasique. Cf. COSMOGONIE, t. II, col. 1043; Tristram, *The natural History,* p. 156. Adam eut à donner des noms aux oiseaux. Gen., II, 19, 20. L'homme reçut formellement le pouvoir de les dominer. Gen., I, 26, 28. Ce pouvoir fut confirmé après le déluge, Gen., IX, 2, et plusieurs fois rappelé par la suite. Ps. VIII, 9; Bar., III, 17; Eccli., XVII, 3. — Saint Jacques, III, 7, remarque que toutes les races d'oiseaux peuvent être domptées par l'homme. — 2° A l'époque du déluge, Dieu voulut exterminer tous les êtres, jusqu'aux oiseaux du ciel, Gen., VI, 7; il ordonna à Noé de faire entrer dans l'arche sept paires de chacun d'eux, Gen., VII, 2, ce qui fut fait. Gen., VII, 14. Tous les autres périrent. Gen., VII, 21, 23. Le déluge passé, les oiseaux de l'arche sortirent. Gen., VIII, 17, 19. Si on admet l'universalité absolue du déluge, il faut supposer toute une série de miracles pour expliquer le rassemblement dans l'arche des sept paires d'oiseaux de chaque espèce. Avec la théorie de l'universalité restreinte, cf. t. II, col. 1351, il suffit d'admettre que Noé n'a eu à s'occuper que de certaines espèces d'oiseaux plus faciles à rassembler et plus utiles à conserver. D'ailleurs le patriarche ne se borna pas aux oiseaux qui peuvent être mangés, puisque des corbeaux furent admis dans l'arche. Gen., VIII, 7. Noé se sert successivement de deux oiseaux, le corbeau et la colombe, pour se rendre compte de l'état du sol après la décroissance des eaux. Gen., VIII, 6-9. Le même trait se retrouve dans le récit chaldéen du déluge, col. 111, 147-155. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 320. Les anciens navigateurs emportaient avec eux des oiseaux destinés à leur indiquer la proximité ou la direction du rivage. Voir COLOMBE, t. II, col. 847. — 3° Dieu, maître des oiseaux,

comme de toutes les créatures, les connaît tous. Ps. L (XLIX), 11. Il les a faits moins sages que l'homme, Job, XXXV, 11, et la sagesse leur est cachée, Job, XXVIII, 21; ils n'en sont pas moins capables d'apprendre à l'homme que Dieu a fait toutes choses. Job, XII, 7. Ils tremblent devant Dieu, Ezech., XXXVIII, 20, et lui ont obéi en pleuvant au désert comme le sable pour nourrir les Hébreux. Ps. LXXVIII (LXXVII), 27; Sap., XIX, 11. Aussi est-ce à bon droit qu'ils sont invités à bénir le Seigneur. Ps. CXLVIII, 10; Dan., III, 80. — 4° Les oiseaux sont souvent associés au sort de l'homme, ainsi que les autres animaux. Dieu fait alliance avec l'homme et avec les oiseaux qui dépendent de lui. Gen., IX, 9; Ose., II, 18. Par contre, les oiseaux sont châtiés avec l'homme ou disparaissent pour sa punition. Jer., IX, 10; XII, 4; Ose., IV, 3; Soph., I, 3.

III. LES OISEAUX DANS LA LÉGISLATION MOSAÏQUE. — 1° La loi défend de manger certaines espèces d'oiseaux. Lev., XI, 13-19; XX, 25; Deut., XIV, 11-18; cf. Act., X, 12; XI, 6. La défense porte sur les rapaces, les palmipèdes, les échassiers, et, parmi les passereaux, sur tous les corvidés et sur la huppe. De fait, la chair de tous ces oiseaux est répugnante ou indigeste, à raison du genre d'aliments dont ils se servent, et les tribus de Syrie et d'Arabie ont sur ce point les mêmes idées que les anciens Israélites, à quelques exceptions près. Il restait à ces derniers l'usage des gallinacés et d'un bon nombre de passereaux. La Loi ne s'inspirait pas seulement d'une pensée d'hygiène; elle tendait surtout à préconiser l'idée de la pureté qui doit présider à tous les actes de l'Israélite. Cf. t. III, col. 861. Ezéchiel, XLIV, 31, rappelle aux prêtres la défense de manger la chair des oiseaux morts ou déchirés. Cette défense est renouvelée de Lev., XXII, 8, qui ne parle que des bêtes en général. — 2° Le sang de l'oiseau comestible pris à la chasse devait être répandu sur le sol et recouvert de terre. Lev., XVII, 13. Voir SANG. — 3° Quand on prenait un nid avec les petits ou les œufs, il fallait laisser la mère en liberté. Deut., XXII, 6. Cette prescription était destinée à maintenir parmi les Israélites des habitudes de douceur et de bienveillance, même envers les animaux. — 4° Le Décalogue défendait expressément toute image taillée et toute figure « de ce qui est en haut dans le ciel ». Exod., XX, 4. Il s'agissait de « toute image d'oiseau qui vole dans le ciel ». Deut., IV, 17. Cette défense devait couper court à toute tentative de culte idolâtrique, et ce n'est pas sans raison que saint Paul reproche aux gentils d'avoir adoré des images d'oiseaux. Rom., I, 23. On sait que beaucoup de divinités égyptiennes étaient représentées avec des figures d'oiseaux, Horus avec celle de l'épervier, cf. t. II, col. 1829; Thot avec celle de l'ibis, cf. t. III, col. 801; Seb avec celle de l'oie. Cf. col. 1761, etc. Les Hébreux avaient été en Égypte témoins de ce spectacle, contre lequel il importait de les prémunir. C'est à raison de cette loi que la présence à Jérusalem des aigles romaines constituait pour les Juifs un attentat sacrilège. Voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION, t. I, col. 71. Hérode avait placé sur la grande porte du Temple, contrairement à cette même loi, un grand aigle d'or, symbole de la domination romaine. Les docteurs juifs virent là un outrage à leur religion. Pendant la dernière maladie du roi, deux d'entre eux, Judas et Matthias, excitèrent les jeunes gens qu'ils instruisaient à faire disparaître l'emblême prohibé. Ceux-ci, en plein midi, abattirent l'aigle à coups de haches. Une quarantaine d'entre eux furent saisis. Par ordre du roi, les deux docteurs et les principaux exécuteurs de l'acte furent brûlés vifs et les autres égorgés. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 2, 3; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 2-4.

IV. LES OISEAUX DANS LES SACRIFICES. — 1° Au sortir de l'arche, après le déluge, Noé offrit à Dieu des holocaustes d'animaux et d'oiseaux purs. Gen., VIII, 20. — 2° Abraham, sur l'ordre de Dieu, offrit aussi un sacrifice comprenant une génisse, une chèvre, un bélier, une tourterelle et une jeune colombe. Les quadrupèdes furent partagés et leurs deux moitiés mises en face l'une de l'autre; mais les oiseaux furent laissés entiers. Gen., XV, 9, 10. Cet usage de ne pas mettre les oiseaux en morceaux dans les sacrifices, probablement à cause de leur faible volume, fut plus tard consacré par la Loi. Lev., I, 17. — 2° On ne pouvait admettre pour les holocaustes que des colombes ou des tourterelles. Lev., I, 14. Voir COLOMBE, t. II, col. 848; TOURTERELLE. Pour la purification du lépreux, il fallait « deux oiseaux vivants purs ». Lev., XIV, 4. Ces oiseaux, *ṣipporim*, sont appelés ὀρνίθια par les Septante et *passeres* par la Vulgate. Il ne s'agit pas ici nécessairement de colombes ou de tourterelles, réservées pour le sacrifice que le lépreux offrira dans le sanctuaire, Lev., XIV, 22, mais d'oiseaux purs quelconques, gallinacés ou passereaux. Cf. *Gem. Jerus. Nazir*, 51, 2. Dans les sacrifices publics, on n'offrait jamais d'oiseaux, *Siphra*, f. 64, 1, et dans les autres sacrifices qui comportaient des offrandes d'oiseaux, il n'y avait pas à s'inquiéter de leur sexe ni de leurs défauts, *Siphra*, f. 239, 9, parce que la Loi ne parlait de ces choses qu'à propos des quadrupèdes. Lev., XXII, 19.



468. — Oiseau en bois, à roulette.
D'après Fl. Petrie, *Hawara, Biahmu and Arsinoe*, pl. XIII, 21.

— 3° Des règles spéciales déterminaient la manière dont les oiseaux destinés aux sacrifices devaient être immolés. Le prêtre les égorgeait avec l'ongle. Lev., I, 15. Dans ce but, il prenait l'oiseau de la main gauche, les deux derniers doigts saisissant les pattes, le pouce et l'index tenant le cou retourné. Puis, avec le pouce de la main droite, il coupait le cou de l'oiseau, de manière à le séparer pour les holocaustes, Lev., I, 15, et à le laisser adhérent au corps pour les sacrifices expiatoires. Lev., V, 8. Cf. *Sebachim*, 64, 2. Les prêtres seuls exécutaient cette immolation, et elle passait pour une de leurs fonctions les plus difficiles. Cf. *Siphra*, f. 66, 2; *Gem. Joma*, 47, 2; 49, 2. Bien que cette immolation pût se faire d'un côté quelconque de l'autel, l'usage était de se tenir, pour les holocaustes, au sud-est, près de l'endroit où devaient être jetées les entrailles et les plumes. Lev., I, 16, et au sud-ouest pour les autres sacrifices. Cf. *Siphra*, f. 67, 1; *Sebachim*, VI, 2; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 175; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 159. Dans la Mischna, le traité *Kinnim* s'occupe des offrandes d'oiseaux dans les sacrifices des pauvres.

V. MŒURS DES OISEAUX. — Différents traits bibliques se rapportent aux mœurs des oiseaux en général, sans compter ceux qui concernent chaque espèce en particulier. — 1° *Leur vol*. Le vol est la caractéristique des oiseaux, d'où les noms de *ba'al kânâf*, « maître d'ailes, » Prov., I, 17; Eccle., X, 20, de *kol kânâf*, « toute aile, » tous les oiseaux, Gen., VII, 14, et de *'of*, « aile, » Gen., I, 21, 30; Lev., XVII, 13; Dan., II, 38, etc., pour désigner les oiseaux en général. Éliphaz, voulant démontrer à Job que ses malheurs ne sont pas naturels, lui demande

si l'homme est né pour la peine comme les *benê réséf*, les fils de la foudre pour voler. Job, v, 7. Par ces fils de la foudre, les Septante entendent les petits du vautour, νεοσσοὶ γυπός, et la Vulgate les oiseaux, *aves*. Les modernes croient que ces « fils de la foudre » ou « fils de la flamme » sont les étincelles, les anges, etc. La traduction adoptée par les versions se base sur ce fait que, quand il est question de vol, c'est tout d'abord aux oiseaux que l'on pense. — Le livre de la Sagesse, v, 11, des obstacles, l'Ecclésiaste, x, 20, recommande de ne pas maudire le roi, même en secret, « car l'oiseau du ciel emporterait ta voix et l'animal ailé publierait tes paroles. » C'est l'équivalent de notre proverbe : « Les murs ont des oreilles, » mais sous une forme plus gracieuse et d'ailleurs appropriée à un pays de vie en plein air. Baruch, vi, 21, 70, remarque que les oiseaux volent sur la tête des idoles et même se posent sur elles. — 2° *Leur séjour*. Les oiseaux ont leur nid, dans lequel



469. — La stèle des vautours. Musée du Louvre.

décrit ainsi le vol des oiseaux : « L'oiseau s'envole à travers les airs sans qu'on puisse trouver trace de son passage; on n'entend que le bruit de ses ailes qui frappent l'air léger et s'y frayent un chemin avec effort; il le traverse par le mouvement de ses ailes et l'on ne trouve plus ensuite par où il a passé. » Osée, ix, 11, dit que la gloire d'Israël s'envole comme l'oiseau. S'appuyer sur les mensonges, c'est poursuivre l'oiseau à travers les airs. Prov., x, 4 (Vulgate). Les malédictions injustifiées sont comme l'oiseau qui vole, Prov., xxvi, 2, elles ne laissent pas plus de traces que le vol de l'oiseau. Les nuées sont comparées à des oiseaux qui volent, et la neige à des oiseaux qui s'abattent. Eccl., xlv, 15, 19. Les filles de Moab seront comme des oiseaux qui fuient, comme une nichée que l'on disperse. Is., xvi, 2. Comme l'oiseau, dans son vol, se rend de tous côtés, en dépit

ils habitent pendant qu'ils couvent et élèvent leurs petits. Voir Aire, t. i, col. 329, 6; Nid, t. iv, col. 1620. Matth., viii, 20; Luc., ix, 58. Ils déploient leurs ailes sur leur couvée, Is., xxxi, 5, et ressemblent à l'exilé quand ils errent loin de leur nid. Prov., xxvii, 8. Ils habitent aussi dans les branches des arbres, et la Sainte Écriture compare volontiers à un arbre assez développé pour abriter les oiseaux dans ses branches soit un puissant royaume, Ezech., xxxi, 6, 13, soit un grand monarque, Dan., iv, 9, 11, 18, soit surtout le royaume messianique. Ezech., xvii, 23; Matth., xiii, 32; Marc., iv, 32; Luc., xiii, 19. Les oiseaux aiment à fréquenter le bord des ruisseaux, Ps. civ (ciii), 12, et à se réunir avec ceux de la même espèce. Eccli., xxvii, 10. Les oiseaux sauvages s'établissent dans les ruines solitaires. Apoc., viii, 2. — 3° *Leur nourriture*. A part les oiseaux

de proie, qui se nourrissent de chair, les palmipèdes et les échassiers, dont beaucoup se nourrissent de poisson, cf. I Cor., XV, 39, la plupart des autres oiseaux sont granivores. Le panetier du pharaon voyait en songe les oiseaux du ciel manger les pâtisseries contenues dans la corbeille qu'il portait sur la tête. Gen., XL, 17. Les oiseaux ne sèment point, mais Dieu les nourrit. Matth., VI, 26. Voir CORBEAU, t. II, col. 960. Ils mangent le grain qu'ils aperçoivent sur le sol. Matth., XIII, 4; Marc., IV, 4; Luc., VIII, 5. — 4° *Leur chant.* Les oiseaux font résonner leur voix dans le feuillage. Ps. CIV (CIII), 12; Cant., II, 12. Le livre de la Sagesse, XVII, 17, parle du « chant mélodieux des oiseaux dans les rameaux épais des arbres ». Les oiseaux chanteurs, fauvettes, merles, rossignols, etc., abondent dans les arbres de la vallée du Jourdain et des autres vallées boisées. Cf. Tristram, *The natural History*, p. 161. Le vieillard se lève au chant de l'oiseau. Eccle., XII, 4. Voir COQ, t. II, col. 952.

VI. CHASSE DES OISEAUX. — Voir CHASSE, t. II, col. 621; FILET, col. 2245; PIÈGE. 1° La Sainte Écriture compare l'homme prémuni contre la tentation, aux oiseaux sous les yeux desquels on tend en vain des filets, Prov., I, 17; l'homme qui doit se dégager d'une caution, à l'oiseau qui s'échappe de la main de l'oiseleur, Prov., VI, 5; le jeune homme qui se laisse séduire par la courtisane, à l'oiseau qui se précipite dans le filet sans savoir qu'il y va pour lui de sa vie, Prov., VII, 23; celui qui froisse un ami, à celui qui fait fuir les oiseaux en leur jetant une pierre, Eccli., XXII, 25 (18); XXVII, 21 (19); l'homme sur qui fond le malheur, aux oiseaux sur lesquels s'abat tout d'un coup le filet, Eccle., IX, 12; les ennemis de Jérusalem, au chasseur qui poursuit le passereau à coups de pierres, Lam., III, 52, 53; Éphraïm coupable, aux oiseaux du ciel qu'abat le filet, Ose., VII, 12: enfin la justice de Dieu qui fond sur Israël infidèle, à l'oiseau qui se précipite sur l'appât du piège. Am., III, 5. Cf. Van Hoonacker, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 171.

Pour entendre leur chant et contempler leurs ébats, on aimait à tenir les oiseaux captifs, Job, XL, 24, et à les mettre en cage. Jer., V, 27. Voir CAGE, t. II, col. 30. A défaut d'oiseaux vivants, les enfants jouaient avec des imitations en bois, comme ce pigeon à roulettes qu'on a retrouvé en Égypte (fig. 468). — 2° Les chasseurs se proposaient surtout la capture des oiseaux comestibles. Les petits oiseaux étaient en Orient un objet très commun de commerce et de consommation. Cf. Matth., X, 29; Luc., XII, 6. Aujourd'hui encore, dans les marchés, on voit de longs chapelets de moineaux et d'autres oiseaux mis en vente par les oiseleurs. Les gargotiers syriens les vendent souvent tout plumés, troussés, alignés sur de petites brochettes de bois, et rôtis. En dehors des engins communément employés pour la chasse aux oiseaux, flèches, pierres, filets et pièges, rien ne prouve que les Hébreux se soient servis des chiens, comme les Égyptiens et les Assyriens, ni des faucons, comme les Grecs, les Arabes et beaucoup d'autres peuples orientaux. Le chien étant un animal impur, il est peu probable que les Israélites aient jamais consenti à manger un oiseau qu'il aurait souillé de son contact. Cf. Exod., XXII, 31; Lev., XXII, 8. Quant à la fauconnerie, la Sainte Écriture n'y fait aucune allusion et, à vrai dire, la conformation du sol en Palestine est fort peu favorable à ce genre d'exercice. Cf. Tristram, *The natural History*, p. 161-165. Sur la chasse des cailles, voir t. II, col. 36.



470. — Oiseau de proie attiré par les cadavres. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 26.

VII. LES OISEAUX DE PROIE. — Il est souvent fait mention des oiseaux de proie en général, désignés par le mot *'ayît* en hébreu. Gen., XV, 11; Is., XVIII, 6; Ezech., XXXIX, 4. — 1° Quand Abraham eut divisé les victimes de son sacrifice, les oiseaux de proie accoururent pour en prendre leur part et le patriarche fut obligé de les chasser. Gen., XV, 11. Joseph annonça au panetier du pharaon qu'il serait pendu et que les oiseaux déchiqueteraient son corps. Gen., XL, 19. Pendant plusieurs mois, Respha demeura auprès des cadavres des sept fils de Saül pour empêcher les rapaces de les dévorer. II Reg., XXI, 10. — 2° On trouve assez souvent

dans la Sainte Écriture cette malédiction portée contre les coupables : qu'après leur mort ils soient dévorés par les oiseaux du ciel et les animaux des champs! Moïse annonce aux Israélites que, s'ils sont infidèles au Seigneur, leurs cadavres seront la pâture des oiseaux et des bêtes que personne ne chassera. Deut., XXVIII, 26. Jérémie, VII, 33, répète la même annonce. Il revient plusieurs fois sur ce sujet avec grande insistance. Jer., XV, 3; XVI, 4; XIX, 7; XXXIV, 20. La menace se réalisa. Les Israélites purent se plaindre que leur ville et leur Temple fussent en ruines et que les cadavres des leurs aient été livrés en pâture aux oiseaux du ciel. Ps. LXXIX (LXXVIII), 1, 2. — Le même sort est prédit aux ennemis d'Israël, aux Éthiopiens, Is., XVIII, 6; aux Égyptiens, Ezech., XXIX, 5; XXXII, 4; à Gog., XXXIX, 4. Le prophète invite, de la part de Dieu, les oiseaux de toute sorte à venir se rassasier au sacrifice des ennemis immolés. Ezech., XXXIX, 17. Saint Jean reproduit cette invitation pathétique à tous les oiseaux qui volent à travers le ciel : « Venez, rassemblez-vous pour le grand festin de Dieu, pour manger la chair des rois, la chair des chefs de guerre, la chair des vaillants! » Apoc., XIX, 17-21. — A plusieurs grands coupables, il est annoncé que les oiseaux du ciel dévoreront leur cadavre. Ainsi en arriva-t-il pour les descendants de Jéroboam, III Reg., XIV, 11; pour ceux de Baasa, III Reg., XVI, 4, et pour ceux d'Achab. III Reg., XXI, 24. — Quand David et Goliath sont en présence, ils ne manquent pas de vouer mutuellement le cadavre de l'adversaire aux oiseaux du ciel. I Reg., XVII, 44, 46. — Antiochus Épiphane, frappé par la vengeance divine, promettait d'égaler aux Athéniens ces mêmes Juifs « qu'il avait jugés indignes de sépulture, et dont il avait dit qu'il livrerait leurs cadavres en proie aux oiseaux du ciel et aux bêtes féroces ». II Mach., IX, 15. — Quand le général syrien, l'impie Nicanor, eut été défait et mis à mort, Judas Machabée fit couper sa langue en morceaux pour qu'on la donnât en pâture aux oiseaux. II Mach., XV, 33. — 3° L'idée d'abandonner le cadavre d'un ennemi en pâture aux oiseaux de proie est commune à tous les anciens peuples de l'Orient, et même aux Grecs et aux Latins. Cf. *Iliad.*, I, 4; Virgile, *Æneid.*, IX, 485. Après avoir fait périr des gens de Babylone, près d'un taureau-colosse aux environs duquel son grand-père Sennachérib avait été assassiné, Assurbanipal abandonna leurs cadavres aux chiens et aux oiseaux de proie. Cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliotek*, t. II, p. 192. Une stèle de Lagasch, dont les débris sont au Louvre, montre les vautours dépéçant les cadavres après la bataille (fig. 469), et sur un monument assyrien, on voit l'oiseau de proie planer au-dessus des combattants en attendant sa proie (fig. 470). Dans toute l'antiquité, on attachait la plus grande importance à la sépulture du cadavre. Chez les Sémites, en particulier, on croyait que l'âme ne pouvait descendre en paix dans les enfers qu'autant que le corps jouissait de sa sépulture. Autrement elle se trouvait forcée d'errer sur la terre, dans un domaine qui n'était plus le sien. Voir SÉPULTURE; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I. 589; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 326-336; Loisy, *Les mythes babyloniens,* Paris, 1903, p. 202, 203. C'était donc infliger un déshonneur et un châtiment à quelqu'un que de livrer son cadavre aux rapaces et d'abandonner ses os sur le sol. Ce sort était plus redoutable encore pour les Israélites, car les rapaces étaient des animaux impurs, dont on ne pouvait devenir la nourriture que par suite d'une malédiction terrible. De plus, la présence des ossements abandonnés à la surface du sol constituait pour les survivants une occasion de souillure permanente. D'après Hérodote, I, 140, il en était tout autrement chez les Perses et surtout les mages qui n'enterraient un corps qu'après qu'il avait été déchiré par un oiseau ou par un chien.

Il est dit que Salomon avait disserté sur les oiseaux par conséquent sur ce que l'on savait alors de leurs espèces et de leurs mœurs. III Reg., IV, 33.

H. LESÊTRE.

OISELEUR (hébreu : *yâqôš, yâqûš, yôqêš;* Septante : ἰξευτής, θηρευτής; Vulgate : *auceps, venans*), celui qui prend des oiseaux à l'aide d'engins divers. Voir FILET, t. II, col. 2245; PIÈGE. Prendre les oiseaux à la chasse s'exprime par le verbe *ṣûd*, θηρεύειν, *capere aucupio.* Lev., XVII, 13. — L'oiseleur épie et se baisse pour dresser ses pièges. Jer., V, 26. Il met son filet sur le chemin par où passeront les oiseaux. Ose., IX, 8. Mais parfois l'oiseau s'échappe de sa main, Prov., VI, 5, ou du filet. Ps. CXXIV (CXXIII), 7. Dieu lui-même délivre la victime du filet de l'oiseleur. Ps. XCI (XC), 3. Dans ces différents textes, l'oiseleur représente le méchant qui prépare ses machinations contre le juste qu'il veut perdre. — Les versions nomment encore l'oiseleur, ἰξευτής, celui qui prend les oiseaux à la glu, *auceps,* dans un passage où Amos, III, 5, parle seulement du lacet que l'oiseleur caché tient à la main pour abattre le filet au moment propice. Voir t. II, col. 2245.

H. LESÊTRE.

OISIVETÉ (Septante : ἀργία; Vulgate : *otiositas*), état d'un homme inoccupé. Quand cet état succède légitimement au travail, c'est le repos; quand on s'y maintient volontairement alors qu'on devrait travailler, c'est la paresse. Voir PARESSE. — L'oisiveté enseigne beaucoup de malice, Eccli., XXXIII, 29, car elle laisse libre carrière à toutes les pires tentations. La femme forte ne mange pas le pain *'aṣlôt,* « des paresses, » ὀκνηρά, « lente, » *otiosa,* « oisive. » Prov., XXXI, 27. Insensé est celui qui recherche *rêqim,* μάταια, « les futilités, » *otium,* « l'inaction. » Prov., XII, 11; XXVIII, 19. Dans ce second passage, les Septante remplacent μάταια par σχολή, « le loisir. » Celui qui se fatigue à travailler beaucoup laisse son bien à qui ne s'est occupé de rien, Vulgate, « à un oisif. » Eccl., II, 21. Quand vient la vieillesse, les dents « sont oisives, » *bâṭlû,* ἤργησαν, *otiosæ.* Eccl., XII, 3. Parmi les causes des péchés de Sodome, Ezéchiel, XVI, 49, signale l'orgueil, la bonne chère, et *šalvat hašqêṭ* « la sécurité du repos, » εὐθηνία ἐσπατάλων, « l'abondance des délices, » *abundantia et otium,* « l'abondance et le repos. » Quand le roi de Babylone tire au sort la ville qu'il va assiéger et que le sort tombe sur Jérusalem, les habitants de cette cité disent que ce sera *šebu'ê šebu'ôt lâhêm,* « serments de serments pour eux, » expression obscure qui paraît vouloir dire que les Israélites ont pour eux les serments par lesquels Dieu s'est engagé en leur faveur. Les Septante ne rendent pas ces mots. La Vulgate a lu *šêbê, sabbetôt lâhêm,* « repos des sabbats pour eux, » ce qui peut signifier que, malgré les menaces du roi de Babylone, ce roi ou eux-mêmes resteront aussi tranquilles qu'on l'est un jour de sabbat. Ezech., XXI, 23 (28). — Notre-Seigneur dit qu'on rendra compte d'une parole oiseuse, ἀργόν, qui ne contribue pas au bien en quelque manière et reste stérile. Matth., XII, 36. Le père de famille trouve sur la place des ouvriers oisifs, images de ceux qui ne travaillent pas à l'œuvre de Dieu. Matth., XX, 3, 6. Saint Paul blâme les jeunes veuves oisives qui courent les maisons. I Tim., V, 13. — Dans les synagogues juives était requise la présence d'au moins dix Israélites pour le service divin. Ce nombre n'était pas difficile à obtenir le jour du sabbat. Les autres jours, il en était autrement, surtout dans les petites localités. De là l'institution des « dix oisifs », *'ăsrâh batlânîn,* dont parlent fréquemment les anciens écrivains juifs. Cf. *Jer. Megilla,* I, 6; *Bab. Megilla,* 5[a]; *Baba kamma,* 82[a]; *Sanhedrin,* 17[b], etc. La première mention s'en trouve dans la Mischna, *Megilla,* I, 3, qui qualifie de localités importantes celles dans lesquelles se rencontrent « dix oisifs ».

Dans les autres, on donnait un salaire à dix hommes chargés d'assurer une assistance convenable à la synagogue au moment de la prière. Cf. Buxtorf, *Lexicon chal. talm. rabb.*, Bâle, 1640, col. 292; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 69. Ces « dix oisifs » n'étaient ni des lettrés, ni des dignitaires, que d'ailleurs on aurait eu peine à rencontrer dans les villages. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 442. H. LESÈTRE.

1. OLEARIUS Godefroi, théologien protestant, né à Halle le 1er janvier 1604, mort dans cette ville le 20 février 1685. Après avoir enseigné la philosophie à Wittenberg, il fut ministre, puis surintendant à Halle. Parmi ses écrits : *Erklärung des Buches Hiob in LV Predigten*, in-4°, Leipzig, 1633; *Bibliotheca theoreitico-practica adnotata*, in-4°, Halle, 1676. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 407, 982, 1071.

B. HEURTEBIZE.

2. OLEARIUS Jean, frère du précédent, théologien protestant, né à Halle le 17 septembre 1611, mort à Weissenfels le 14 avril 1684. Il fut docteur en théologie de l'université de Wittenberg, surintendant de Querfurt, conseiller du consistoire et enfin surintendant général à Weissenfels. Parmi ses nombreux écrits : *Biblische Erklärung*, 5 in-f°, Leipzig, 1678-1681.

OLEASTER (Jérôme), théologien catholique portugais, appelé aussi Jérôme de Azambuja, du nom d'un bourg de Portugal, mort en 1563. Il entra, le 6 octobre 1520, dans l'ordre des Frères prêcheurs, au célèbre couvent de Batalha. Très versé dans la connaissance du latin, du grec et de l'hébreu, il fut un habile jurisconsulte et un très savant théologien. En 1545, sur la demande de Jean III, roi de Portugal, il se rendit en Italie, avec plusieurs religieux de son ordre, pour assister au concile de Trente. A son retour, le même souverain lui proposa l'évêché de l'île de Saint-Thomas (São Thomé), dans le golfe de Guinée; mais il refusa, pour ne pas interrompre ses travaux. Peu de temps après il fut nommé inquisiteur par le cardinal Henri et il exerça successivement les principales charges de son ordre dans sa province; au moment de sa mort il était provincial. On a de lui : *Commentaria in Pentateuchum Moysi, hoc est in quinque primos Bibliorum libros; quibus juxta Magistri sancti Pagnini Lucensis interpretationem Hebraica veritas cum ad genuinum literæ sensum, tum ad mores informandos ad unguem enucleatur*, in-f°, Lisbonne, 1556; in-f°, Anvers, 1568; in-f°, Lyon, 1586 et 1589. — *In Esaiam commentaria*, in-f°, Paris, 1623 et 1658. — Il avait, croit-on, composé aussi des commentaires des livres des Rois, des Psaumes, de Jérémie et des petits prophètes; mais ils n'ont pas été publiés. Voir dans Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana*, in-f°, Rome, 1672, t. I, p. 448; Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, in-f°, Paris, 1719-1721, t. II, p. 182 et 335. A. REGNIER.

OLIVE, fruit de l'olivier. Le fruit porte le même nom que l'arbre en hébreu, en grec et en latin. Voir OLIVIER 1. Il est mentionné, Is., XVII, 6; XXIV, 13; Mich., VI, 15, etc. Les noyaux d'olives sont appelés dans la Vulgate : *ossa olivarum*. Baruch., VI, 42. Les Septante ont dans ce passage τὰ πίτυρα, « son » du blé, ce qui désigne sans doute des espèces de gâteaux de son que les femmes babyloniennes faisaient brûler comme un charme pour attirer les hommes en l'honneur de la déesse Istar. Voir Schleusner, *Novus thesaurus philologicus*, t. VI, 1821, p. 547.

OLIVETAN Pierre Robert, parent et compatriote de Calvin, né vers la fin du XVe siècle à Noyon, mort à Ferrare, en Italie, en 1538. Il habita successivement Genève et Neufchâtel en Suisse. C'est à Neufchâtel qu'il commença la première traduction française protestante de la Bible. Sur cette traduction, voir t. II, col. 2363.

1. OLIVIER (hébreu : *zait;* Septante : ἐλαία; Vulgate : *oliva*), arbre dont la culture était très répandue en Palestine.

I. DESCRIPTION. — Dans la série végétale, les Oléacées forment une famille des plus naturelles à fleurs gamopétales régulières pourvues de deux étamines. Ce sont des arbres et arbrisseaux à feuilles opposées répandus dans les parties tempérées-chaudes de l'hémisphère boréal. Leur nom vient des oliviers qui en constituent le principal genre, et spécialement de l'*Olea europea* (fig. 471) spontané dans une foule d'endroits rocailleux de la région méditerranéenne dont il caractérise bien



471. — *Olea Europea.*

la végétation. Ce type est très variable, et il faut sans doute lui rattacher comme simple race propre à l'Asie centrale l'*O. cuspidata* décrit à part dans le Prodrome par de Candolle. La plante sauvage et rabougrie, connue sous le nom d'Oléastre, a ses rameaux latéraux souvent terminés en pointe épineuse avec des feuilles petites et coriaces, tandis que l'espèce améliorée par la culture et par des sélections méthodiques a fourni des races plus vigoureuses, à feuilles larges, et surtout plus fertiles. L'olivier sans atteindre jamais les dimensions d'un grand arbre, est doué d'une extrême longévité : son bois jaune veiné de brun est dur et susceptible de prendre un beau poli. Du tronc assez inégal s'élancent de fortes branches dressées d'un blanc grisâtre. Les feuilles persistantes ont un limbe ovale lancéolé, entier, atténué en court pétiole, glabre et d'un vert cendré en dessus, blanc-soyeux en dessous avec la nervure médiane seule saillante. De nombreuses petites fleurs blanches sont groupées en inflorescences axillaires ou terminales, formées d'un calice campanulé, d'une corolle en roue, et d'un ovaire libre à deux loges devenant à la fin un fruit charnu, penché sur son pédon-

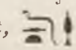
cule, oblong avec noyau central osseux à surface réticulée. C'est ce fruit d'abord vert, puis noir, connu sous le nom d'olive, qui rend l'arbre précieux et l'a fait cultiver dès l'antiquité la plus reculée dans toutes les contrées de l'ancien monde jouissant d'un climat approprié, surtout d'étés assez longs et secs pour assurer habituellement la maturité de la récolte. A cet état la chair de l'olive fournit par expression l'huile douce la plus estimée pour les usages de la table et de l'industrie. La drupe elle-même devient comestible, récoltée avant la maturité et soumise à la macération dans l'eau salée. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Nom et identification.* — *Zait* est sans aucun doute le nom de l'olivier : ainsi traduisent les Septante, la Vulgate, toutes les versions; les langues sémitiques ont conservé le même nom sous la forme *zaito* en syriaque, *zêṭâ* en chaldéen, *zeitûn* en arabe, etc. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 94. Ce mot *zait* désigne également l'arbre et l'olive, son fruit, comme en grec et en latin ἐλαία et *oliva.* Pour l'arbre le texte sacré emploie ordinairement le mot *zait* seul, Jud., IX, 9, ou quelquefois une locution comme *zait šémén*, olivier à huile, Deut., VIII, 8, ou *'êṣ haz-zait*, arbre à olives. Agg., II, 19. Il est à remarquer que *'êṣ šémén*, arbre à huile, ne désigne pas l'olivier, dont il est nettement distingué dans II Esd., VIII, 15, mais le chalef ou *Elæagnus angustifolius*, t. II, col. 511. L'olive s'appelle comme l'olivier *zait*, Agg., II, 19; Mich., VI, 15, et l'huile qu'on en tire se dit *šémén zait*, huile d'olive, Exod., XXVII, 20; XXX, 24; Let., XXIV, 12. Les Septante et la Vulgate rendent par ἐλαιών, *olivetum*, plantation ou lieu planté d'oliviers, olivette, le mot hébreu *zaiṭ* pris au sens collectif, des oliviers. Le texte massorétique dans Jud., XV, 5, porte כרם זית, *kérém zait*, verger, plantation d'oliviers; mais *kérém* désigne un vignoble et il est plus probable qu'il manque une conjonction avant *zait*, כרם וזית, *kérém ve-zait*, les vignes et les oliviers, comme ont lu les Septante et la Vulgate; les deux noms sont ainsi fréquemment réunis, Deut., VI, 11, etc. *Setilê zêtim*, Ps. CXXVIII, 3, sont des plants ou rejetons d'oliviers; *šibălê hazzêtim*, Zach., IV, 12, sont des rameaux chargés d'olives; *gargar* « baie », désigne l'olive. Is., XVII, 6. Voir t. I, col. 1386.

2° *Culture et récolte.* — L'olivier était cultivé dans toute la Palestine, plus abondamment même que la vigne. La terre promise était un pays de froment, d'orge, de vignes et d'oliviers. Deut., VI, 11; VIII, 7, 8; IV Reg., XVIII, 32; II Esd., IX, 25. C'était un des biens annoncés par Dieu à son peuple, en si grande abondance qu'il croîtrait pour ainsi dire dans les rochers. Deut., XXXII, 13; mais s'il était infidèle, l'olivier ne produirait plus son fruit et périrait, Deut., XXVIII, 40; Jos., XXIV, 13; Amos, IV, 9; Habac., III, 17. — Avant la complète maturité de l'olivier, les Juifs faisaient la récolte soit en secouant les branches, soit en frappant les arbres avec un long bâton (חבט, *ḥâbat*), Deut., XXIV, 20; Is., XXVII, 12; cf. Tr. *Peah*, VII, 2. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, II, 3, t. XX, col. 426, constate les mêmes procédés de son temps. Ils sont semblables à ceux de la Grèce. Voir t. III, fig. 156, col. 771. Cf. Varron, I, 5; Pline, *H. N.*, XV, 3. Les quelques olives qui restent attachées au sommet des arbres, sont glanées ensuite par les orphelins et les indigents. Is., XVII, 6; XXIV, 13. Toutes ces coutumes se retrouvent encore en Orient. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1885, p. 56. Les olives étaient placées dans des mortiers où on les pressait, on les écrasait pour en extraire une première huile : huile pure, huile כתית, *Ketit*, *pilo contusum*, traduit la Vulgate, Exod., XXVIII, 20; XXIX, 40; Lev., XXIV, 2, dont on se servait pour les lampes du sanctuaire. Si au lieu d'une simple pression des olives, on les foule au pressoir, Mich., VI, 15, l'huile qu'on en retire est moins pure, moins douce, d'un goût moins fin et prenant parfois un peu d'amertume : cependant elle suffit aux usages ordinaires et l'emporte encore sur les autres huiles. On voit encore en Palestine plusieurs anciens pressoirs creusés dans le roc, dans des endroits où maintenant on ne trouve plus d'oliviers : ce qui suppose qu'autrefois ils croissaient dans la région, comme par exemple au sud d'Hébron. Certains pressoirs étaient formés de deux pierres, dont l'une était concave et recevait les olives, l'autre comme une meule était roulée dessus pour les écraser et en exprimer l'huile. Voir Huile, t. III, fig. 157, col. 773. Cunningham Geikie, *The holy Land and the Bible*, in-8°, New-York, 1888, t. I, p. 92. Le jardin de Gethsémani (*Gat šémén*) tire son nom d'un de ces pressoirs d'huile, creusé au bas de la montagne des Oliviers, t. III, col. 229-234, et les fig. 46 et 47, *ibid.*, col. 230, 231.

3° *Usages et commerce.* — Pour la fête des tabernacles on coupait des rameaux aux oliviers très abondants autour de la ville pour en dresser des tentes de feuillages. II Esd., VIII, 15. Plusieurs commentateurs disent que les chérubins et les portes du sanctuaire dans le temple de Salomon, III Reg., VI, 23, 33, étaient en bois d'olivier. Cependant le terme employé n'est pas *zait*, mais bien *'êṣ šémén* qui désigne plutôt le *chalef*. Quelques auteurs cependant voient dans le *'êṣ šémén*, l'olivier sauvage : on n'avait pas la même raison que pour l'olivier cultivé, de le conserver pour son huile; mais on l'utilisait pour son bois d'un beau poli.

Les olives étaient employées comme maintenant à l'alimentation : on les mangeait crues ou cuites, sans condiment, ou avec du sel, de l'huile, ou diversement préparées. Pour l'huile d'olive qui entrait dans l'alimentation, dans les onctions, dans les sacrifices, ou qui était employée pour l'éclairage, voir Huile, t. III, col. 770.

Les récoltes d'olives étaient si abondantes en Palestine qu'elles étaient loin d'être consommées sur place. On exportait l'olive et l'huile par le commerce; c'était une des principales ressources du pays. Osée, XII, 2, fait allusion à ce commerce d'Israël avec l'Égypte. L'olivier était cependant connu en Égypte : des noyaux d'olives provenant d'offrandes desséchées, des couronnes de rameaux d'olivier, ont été trouvées dans des tombeaux. Il est vrai que ces tombeaux ne sont pas antérieurs à la XXe dynastie. Le nom de l'olivier même, *Djad* ou *Zat*,  (cf. le *zait* hébreu), ne se rencontre dans les textes qu'à partir des Ramessides. Aussi des égyptologues, comme Pleyte, croient que l'olivier n'a été introduit en Égypte qu'à l'époque des grandes conquêtes des Pharaons en Asie, c'est-à-dire sous la XVIIIe dynastie. Ce qui avait porté certains auteurs à regarder son introduction comme plus ancienne, c'est qu'on prenait le nom égyptien *baq* pour l'olivier, tandis qu'il a été démontré par V. Loret, *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Égyptiens*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne*, in-4°, Paris, t. VII, p. 101, que *Baq* est le nom du *Moringa.* Les Égyptiens faisaient grande consommation d'olives, comme fruits comestibles, et d'huile d'olives pour l'entretien des lampes surtout dans les temples, les simples particuliers se servant de l'huile du sésame, du ricin, de laitue, de lin, de carthame. V. Loret, *La flore pharaonique*, in-8°, Paris, 2e édit., 1892, p. 59; Fr. Wönig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, 2 édit., Leipzig, 1886, p. 253, 327. Les textes sacrés nous indiquent aussi que le commerce des olives ou de l'huile se faisaient avec d'autres contrées que l'Égypte : les Phéniciens venaient en acheter en Palestine. III Reg., V, 11; I Esd., III, 7; Ezech., XXVII, 17.

4° *Comparaisons et symbolisme.* — Éliphaz, Job, XV, 33, compare le méchant à un olivier dont les fleurs tombent prématurément sans produire de fruit. Les enfants autour de la table du père de famille sont comparés à des rejetons d'oliviers qui s'élèvent autour du

tronc principal. Ps. CXXVII, 3. L'olivier étant pour l'oriental un bel arbre, aux feuilles toujours vertes, chargé de fruits, fournit plusieurs comparaisons. Ainsi la sagesse, Eccli., XXIV, 14, est comparée à un bel olivier au milieu de la plaine. Simon, fils du grand-prêtre Onias est comme un olivier chargé de fruits. Eccl., L, 10. D'après Jérémie, XI, 16, Juda est comme un bel olivier, chargé de fruits, mais que le feu de la fondre a consumé. — L'olivier toujours vert est un symbole de prospérité, Ps. LII (LI), 8; Is., XLI, 19; un emblème de protection pacifique, II Mach., XIV, 4. Les deux rameaux d'olivier, chargés de fruits que Zacharie dans sa vision contemple à droite et à gauche du candélabre, symbolisent les deux oints du Seigneur, Jésus et Zorobabel. Zach., IV, 3, 11-13. Dans l'Apocalypse, XI, 4, les deux oliviers représentent les deux témoins du Christ. C'est à cause des nombreux avantages de cet arbre qu'il est choisi par les autres arbres pour être leur roi dans l'apologue de Joatham. Jud., IX, 8. Le rameau vert d'olivier rapporté par la colombe montre à Noé que les eaux du déluge s'étaient retirées des terres inondées. — D'après la Vulgate, Baruch, VI, 42, les femmes de Babylone qui se prostituaient en l'honneur de leurs dieux, étaient assises dans les avenues du temple brûlant des noyaux d'olives, c'est-à-dire une sorte de gâteau ou entraient des noyaux concassés. Mais dans le texte grec il est question de gâteaux de farine grossière. — O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 330-350; Th. Fisher, *Der Oelbaum*, dans Petermans *Mittheilungen*, Nr. 147.

5° *Olivier sauvage.* — L'olivier sauvage, ἀγριέλαιος, *oleaster*, dont parle saint Paul, Rom., XXXI, 17-24, ne doit pas être confondu avec le chalef, *Elæagnus angustifolius*, arbre d'une espèce différente, qu'on appelle quelquefois olivier sauvage, oléaster, et qui est désigné dans l'Ancien Testament sous le nom d'*arbre à huile*, t. II, col. 511. Il s'agit ici de l'olivier véritable, mais non cultivé. La métaphore dont l'Apôtre se sert au ℣. 16, en comparant les patriarches à la racine et les chrétiens aux branches, l'amène à développer une image connue des prophètes, Jer., XI, 16; Ose., XIV, 6, et à comparer le peuple du Christ à un olivier. Mais pour faire comprendre le rejet des Juifs et l'admission des Gentils, il introduit l'idée de la greffe. Parmi les rameaux de cet olivier, les uns, les Juifs, qui étaient les rameaux naturels, κατὰ φύσιν, ont été retranchés en grande partie, les autres, les Gentils, rameaux d'olivier sauvage, ont été contre nature, παρὰ φύσιν, greffés à leur place sur l'olivier cultivé. Saint Paul ne prétend pas que les choses se passent ainsi en horticulture; il est donc inutile d'en appeler à Columelle, *De re rustica*, V, 9, parlant de la pratique employée pour redonner de la vigueur à un arbre cultivé languissant qui est de greffer sur lui des rejetons sauvages pleins de vie. Cette idée serait même contraire à l'intention de l'apôtre en ce passage, qui ne veut pas faire ressortir les avantages procurés par les Gentils à l'Église. Il s'agit ici de l'ordre surnaturel, de l'ordre de la grâce, où les choses ne se passent pas comme dans la nature, et saint Paul a soin de dire que cette greffe est παρὰ φύσιν, contre nature. Il se contente de se servir de l'idée générale de la greffe. Origène le fait remarquer dans son *Comment. in Epist. ad Rom.*, VIII, 11, t. XIV, col. 1195.

E. LEVESQUE.

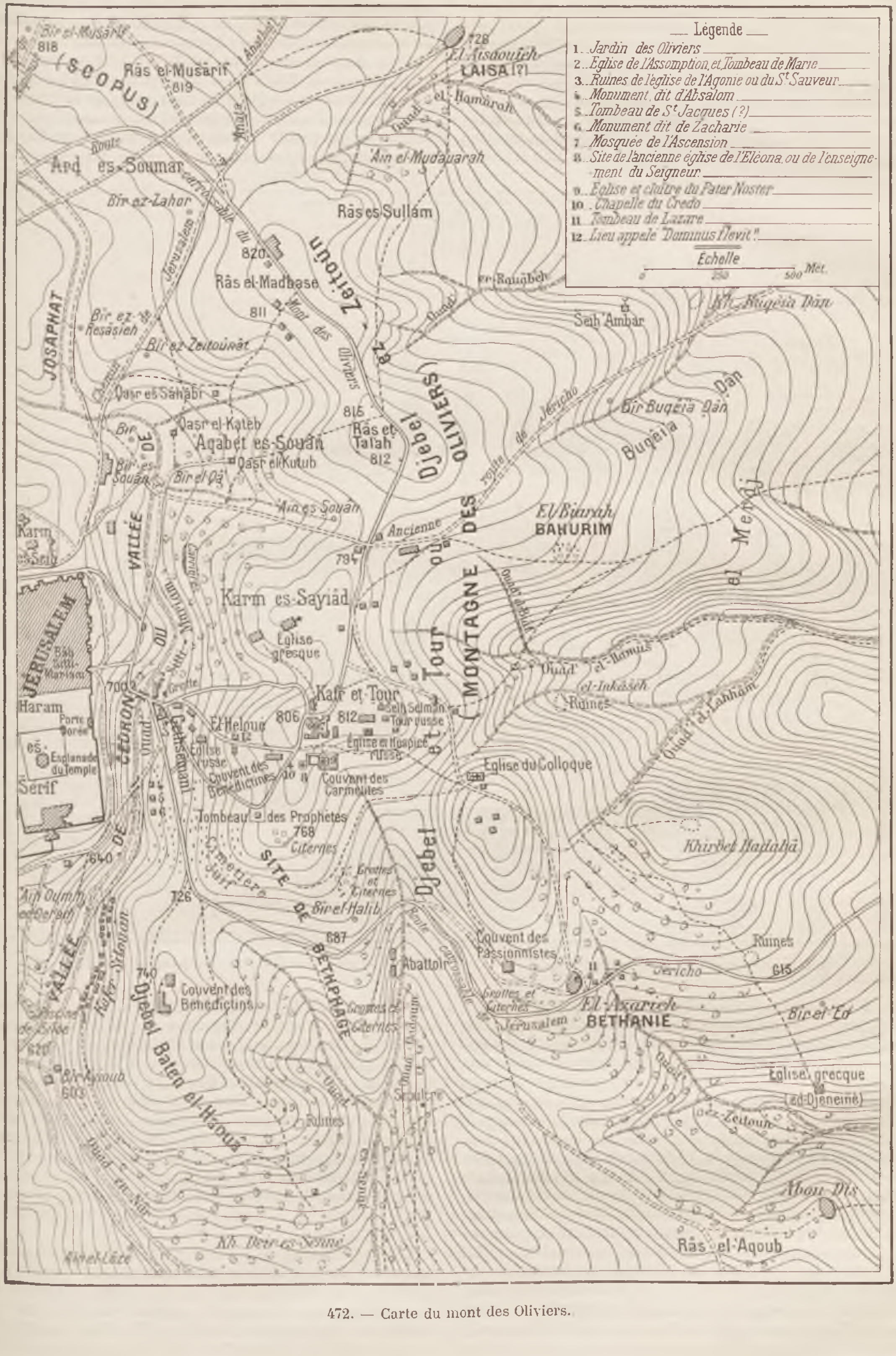
2. OLIVIER DE BOHÊME. Voir CHALEF, t. II, col. 511.

3. OLIVIER SAUVAGE. Voir OLIVIER, II, 5°.

1. OLIVIERS (JARDIN DES). Voir GETHSÉMANI, t. III, col. 229.

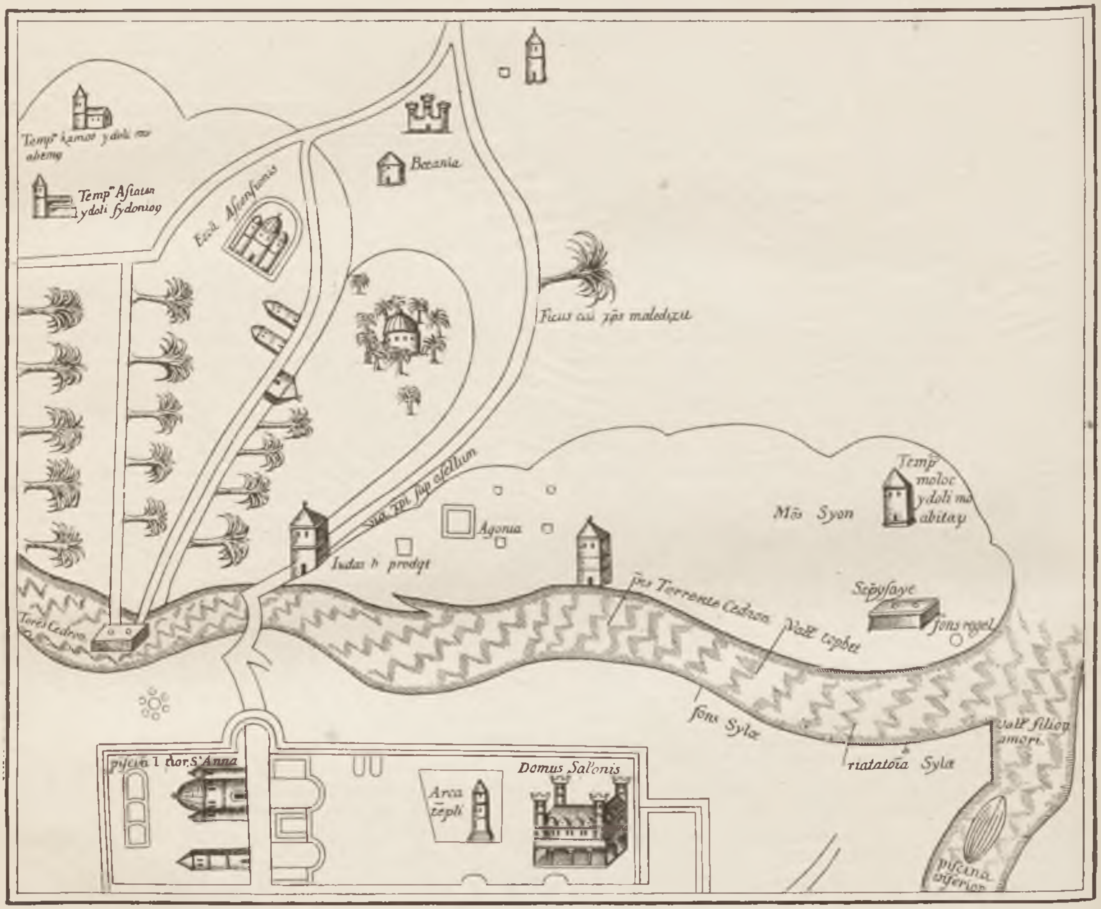
2. OLIVIERS (MONT DES) (hébreu : *har haz-Zêtîm*; grec : ὄρος τῶν Ἐλαιῶν; Vulgate : *mons Olivarum* et *mons Olivetus*), hauteur voisine de Jérusalem, à l'est de cette ville (fig. 472-474, 476-478).

I. SITUATION ET DESCRIPTION. — La montagne des Oliviers est en face de Jérusalem, du côté de l'orient, Zach., XIV, 4, au delà du torrent de Cédron; Joa., XVIII, 1, et Luc., XXII, 39, « près de Jérusalem, à une marche de sabbat, » ἐστὶν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν. Act. I, 12. La montagne des Oliviers, ajoute Josèphe, *Bell. jud.*, V, II, 3, fait face, du côté de l'orient, à la ville dont elle est séparée par le torrent du Cédron. Le sommet était distant de la ville de cinq ou six stades. *Ant. jud.*, XX, VIII, 6, et *Bell. jud.*, V, II, 3. Appelée *Tûr ez-Zeitoûn*, dont la signification est identique, par les anciens écrivains arabes chrétiens, la montagne des Oliviers est nommée *Tûr Zeitâ* ou *Djébel Tûr Zeitâ*, par les auteurs musulmans, et aujourd'hui le plus ordinairement simplement *Djébel et-Tûr*, bien que le nom de *tur*, comme *djébel*, signifie également « montagne ». Si ces noms se donnent plus particulièrement à la cime qui fait face au *Haram eš-Šerîf*, emplacement de l'Ancien Temple, il comprend cependant aussi toute la ramification à laquelle ce sommet appartient, et qui se rattache à l'arête des monts de Judée, au sud-est de *Sa'afât*, et au nord-est de Jérusalem. Cette ramification se dirige du nord au sud, sur un espace de trois kilomètres et demi de longueur et de deux kilomètres de largeur. Elle se compose de trois sommets principaux en forme de mamelons séparés par de légères dépressions. Celui du nord, le plus élevé, a 830 mètres d'altitude au-dessus du niveau de la Méditerranée, le moyen en a 820, et la cime en face de Jérusalem 818 ou 1212 mètres au dessus de la mer Morte. Ce sommet domine ainsi de 76 mètres la montagne du Temple. Le panorama embrassé de ces cimes, surtout du haut de la tour russe bâtie sur la dernière, est des plus vastes, des plus majestueux et des plus riches par la multitude des villes et des lieux célèbres qu'il offre aux regards. C'est d'abord la Judée tout entière dont la montagne occupe à peu près le centre, avec le désert de Juda, au sud-est, aux formes extraordinaires et tourmentées. A l'est les *araboth* de Jéricho et de Moab que sépare le Jourdain semblable à une bande sombre serpentant au milieu de la plaine jaunâtre, puis la mer Morte, presque tout entière; enfin, fermant l'horizon à l'orient, les monts de Galaad depuis le *Rabbad*, près d'Adjloûn, et les monts de la Moabitide que le soleil du soir colore des plus riches teintes du safran et de la pourpre, jusqu'aux collines du *Djebâl* et de l'Arabie Pétrée. Deux collines se rattachent à la montagne et l'appuient à sa base comme des contreforts : au sud-ouest, le *Djébel Baten el-Haûâ* dont l'altitude est de 740 mètres et sur le flanc occidental duquel se développe le village de *Silûân*; au sud-est, le *Djébel el-'Azariéh* ainsi appelé du village de Lazare où se trouve le tombeau de l'ami du Sauveur, qui se dissimule à sa base dans un pli de terrain. *El-Azariéh* remplace l'ancienne Béthanie qui, avec Bethphagé, semble indiquée comme appartenant au mont des Oliviers. Luc., XIX, 29; cf. XXIV, 50; Act., I, 12. La masse de la montagne est formée de couches de calcaire blanc, plus ou moins compactes, sur lesquelles se sont déposées, par endroits, d'autres couches de formation plus récente, et particulièrement des silex. Ce roc est perforé d'innombrables cavernes, citernes et grottes sépulcrales. Deux d'entre ces cavernes sont célèbres entre toutes, celle de Gethsémani et celle où le Seigneur enseignait ses disciples au sommet de la montagne et dont nous aurons à parler. La plupart des citernes remontent à la plus haute antiquité, et plusieurs d'entre elles, isolées çà et là, semblent avoir été creusées pour des jardins et des domaines privés. D'autres, ramassées en groupes, indiquent la présence de bourgades aujourd'hui disparues. Un de ces groupes accompagné d'excavations



472. — Carte du mont des Oliviers.

régulières semblables à des chambres paraît marquer, à l'ouest d'*el-'Azarîéh* et tout près, le site de la Béthanie évangélique. Un second groupe sur le pied méridional de la montagne, entre la colline d'*el-Azariéh* et *Djébel Baten el-Haûâ,* indique peut-être le noyau primitif de Bethphagé dont le développement a dû s'opérer graduellement sur l'extrémité sud de la montagne et jusqu'au sommet. Un troisième groupe plus considérable se trouve à la base du revers oriental de la montagne, au nord d'*el-Azariéh.* Les indigènes lui donnent aujourd'hui le nom d'*el-Biârah,* « le lieu des puits ; » c'est,pensons-nous, l'emplacement de l'antique Bahurim que nous allons retrouver bientôt. Un quatrième groupe garde encore la réserve d'eau de pluie nécessaire aux habitants d'*el-Aïsaouiéh,* petit village situé à deux kilomètres au nord-est de Jérusalem, près du chemin d'Anathoth, et au nord d'*el-Biârah* dont il est séparé par le contrefort de la montagne au pied duquel se trouve ce dernier endroit. El-'Aisaouiéh passe pour être Nobé, Is., x, 32, ou Laïsa, ỳ. 30. Le mont des Oliviers, qui forme le côté oriental de la vallée de Josaphat, a presque toujours été le grand cimetière de Jérusalem. Le village de *Silûân* n'est qu'une vaste nécropole antique dont les chambres sépulcrales auxquelles ont été rattachés des appartements construits, servent de demeure à la population et d'étable pour son bétail. Deux monuments annexés à des cavernes sépulcrales se voient au nord. Le plus méridional entièrement taillé dans le roc vif est un grand cube de cinq mètres vingt-cinq centimètres de côté, orné sur ses faces de deux demi-colonnes ioniques et de deux pilastres du même ordre aux angles, surmonté d'une pyramide de quatre mètres de hauteur. Les indigènes, le connaissent sous le nom de *Kûfiéh bent Fara'ûn* ou *Kûfiéh Zaûdjet Fara'ûn,* « la coiffe de la fille » ou « de l'épouse de Pharaon ». Les chrétiens et les juifs le tiennent pour le tombeau du prophète Zacharie. Le second monument que l'on rencontre cinquante mètres plus au nord, haut de quatorze mètres et demi, est appelé par les indigènes *Tantur Fara'oûn,* « le bonnet de Pharaon. » Les chrétiens et les juifs ont cru reconnaître en lui le monument appelé, I (III) Reg., « la main d'Absalom. » Voir ABSALOM, t. I, col. 98 ; MAIN D'ABSALOM, t. III, col. 585-586. Derrière ce monument, à l'est, on voyait, il y a quelques années, la façade d'un sépulcre ornée d'un fronton sculpté désigné du nom de Josaphat, roi de Juda, voir t. III, col. 1654 et fig. 284 ; elle a disparu ensevelie sous la terre et les pierres. Ces monuments paraissent du moins antérieurs à l'ère chrétienne. Il en est de même de la caverne sépulcrale située entre les deux, et appelée « tombeau de saint Jacques ». Voir t. III, col. 1087-1088 et fig. 201.

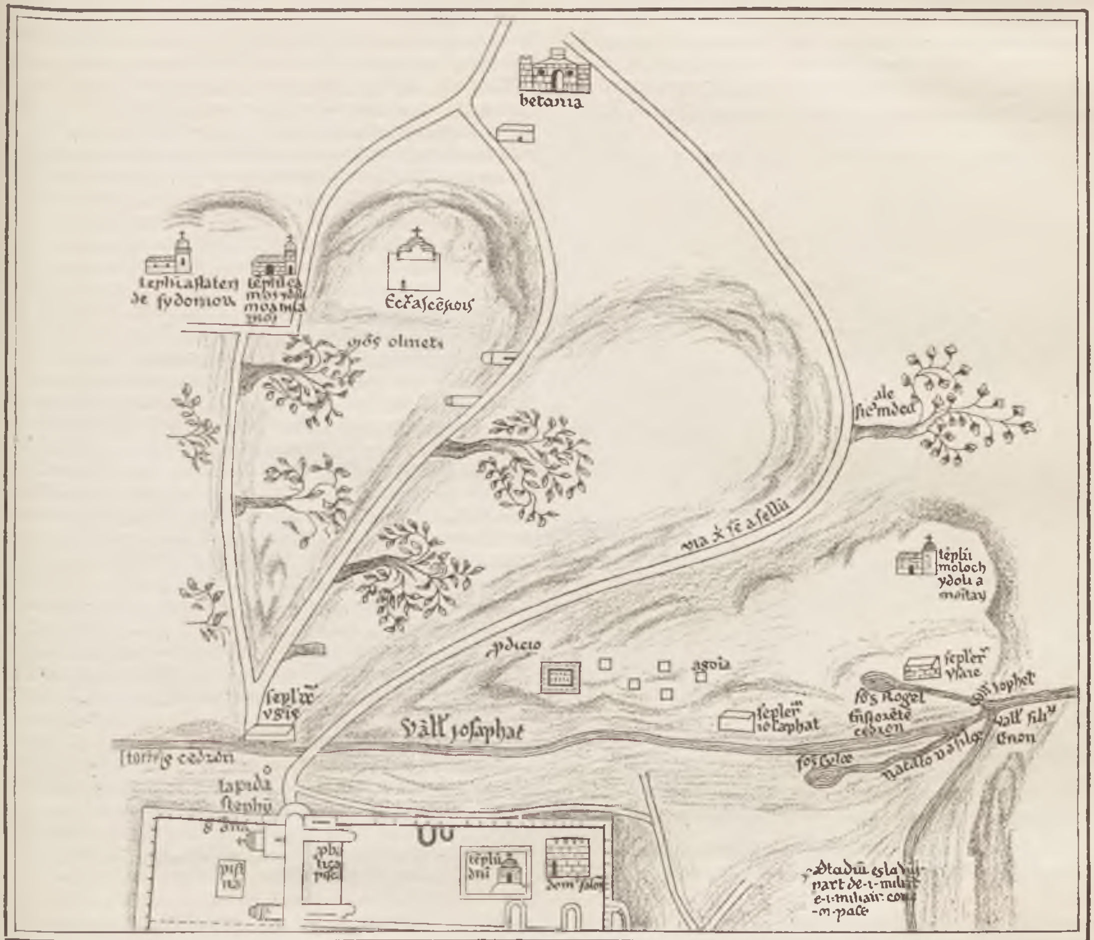


473. — Le mont des Oliviers. D'après un plan du moyen âge, dans les *Gesta Dei per Francos,* de Bongars.

Les variations et contradictions perpétuelles dans l'attribution de ces monuments démontrent qu'il n'est resté aucune tradition certaine à leur sujet. Une caverne des plus curieuses est celle connue sous le nom de « tombeau des prophètes » (fig. 475), située au-dessus de celle-ci à 450 mètres, à l'est, vers le sommet de la

montagne. Voir Schick, dans le *Quarterly Statement,* 1883, p. 128; Clermont-Ganneau, dans la *Revue critique,* 1878, p. 184, 199, 216; *Archæological Researches,* t. I (1889), p. 347-374; H. Vincent, *Le tombeau des prophètes,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 72-88. Deux de ces grottes sépulcrales sont illustres entre toutes : le tombeau de Lazare à Béthanie et surtout celui de la Mère du Sauveur, au jardin des Oliviers.

La montagne des Oliviers, si l'on excepte sa partie la plus méridionale où le roc est souvent à découvert, et le flanc occidental du *Djébel Baten el-Haouâ,* qui ne paraît pas différent du rocher ou « pierre de Zoh életh », III Reg., I, 9, est couverte d'une couche de terre relativement épaisse, très apte à la culture des grands arbres. Il en était jadis entièrement revêtu. Matth., XXI, 8; Marc., XII, 8. L'olivier, comme l'indique le nom même de la montagne et celui de Gethsémani porté par un de ses quartiers, y a prospéré dès les temps les plus anciens. Une grande partie du versant occidental, les alentours d'*el-Azarîéh* et le versant occidental de *Baten el-Haûâ* ont encore aujourd'hui de belles plantations d'oliviers. Le nom de Bethphagé, « la localité des figues, » indique que la culture du figuier y florissait aussi. C'est près d'un des chemins qui sillonnaient la montagne, qu'un jour le Sauveur demandant des fruits à un arbre de cette espèce et n'en trouvant point, le maudit. Matth., XXI, 19-21, Marc., XI, 1, 13-14. On voit encore mêlé à l'olivier et au figuier, l'amandier, le grenadier, le pêcher, l'abricotier, et çà et là de grands caroubiers. La parole de Jésus à ses disciples après la Cène, alors qu'il se rendait avec eux à Gethsémani : « Je suis la vigne véritable, » Joa., XV, 1, était probablement suggérée par la vue des vignobles de la montagne des Oliviers. La présence de la vigne est signalée par le pèlerin de Bordeaux, au IVe siècle, prés du jardin des Oliviers. Un large quartier situé au-dessus est encore désigné actuellement sous le nom de « vigne du chasseur ». *Karem es-Seyiâd.*

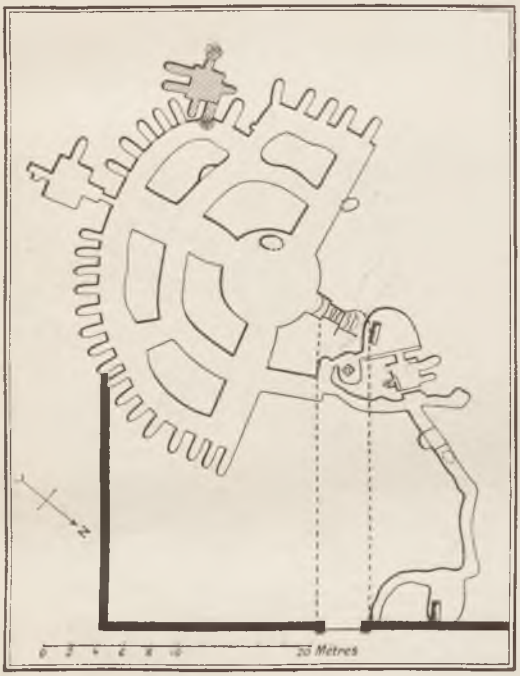


474. — Mont des Oliviers et vallée de Josaphat.
D'après un plan de 1308, tiré des *Voyages en Terre Sainte,* de Marino Sanudo Torselli.

Parmi les arbres d'ornement plantés autour des établissements construits par les Occidentaux, on remarque surtout le pin et le cyprès. Les pentes moins abruptes et les concavités des plus larges vallons sont ordinairement semés de blé, d'orge, de lentilles, de fèves ou de kersenné.

II. Histoire. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — La montagne des Oliviers apparaît d'abord comme une montagne sainte où, avant la construction du Temple, les Israélites allèrent parfois adorer Dieu. Le roi David, fuyant devant Absalom qui s'avançait vers Jérusalem, gravit la montagne des Oliviers et alla au sommet adorer le Seigneur. II Reg., XV, 32-36. Le sommet où David se rendait pour prier est vraisemblablement la cime

opposée à la montagne du Temple par où devait passer le chemin antique allant directement de Jérusalem vers la vallée du Jourdain. David quittait à peine le sommet de la montagne, lorsqu'il rencontra Siba, serviteur de Miphiboseth, fils de Saül, qui s'avançait au-devant de lui avec deux ânes chargés de provisions. Le roi, induit en erreur par le rapport fallacieux de Siba, lui conféra la propriété de tous les biens de son maître. *Ibid.*, XVI, 1-4. David, suivant le versant oriental de la montagne, était arrivé près de la petite ville de Bahurim, lorsqu'en sortit Séméi de la maison de Saül, se mettant à poursuivre de ses injures et de ses malédictions le roi et ses compagnons; Abisaï, fils de Sarvia, voulait se jeter sur l'insulteur et lui faire payer son audace en lui tranchant la tête, David l'en empêcha. II Reg.,



475. — Le tombeau des prophètes.
D'après la *Revue biblique*, 1901, pl., entre les p. 74-75.

XVI, 5-13. Voir BAHURIM, t. I, col. 1384. — Quand Salomon, guidé par son aveugle complaisance pour ses femmes idolâtres, fit élever des bamoth à leurs idoles sur les hauteurs des alentours de Jérusalem, le mont des Oliviers fut principalement souillé par ces impies sanctuaires. III Reg., XI, 7. Ces cultes infâmes s'y perpétuèrent, du moins par intermittence, jusqu'au temps du roi Josias. Plein de zèle pour extirper l'idolatrie et rétablir dans toute sa pureté la religion de Moïse, le roi « souilla les *bâmôt* élevés en face de Jérusalem, à la droite du mont du Scandale, par Salomon, roi d'Israël, à Astaroth, idole des Sidoniens, à Chamos, dieu de Moab et à Melchom, dieu d'Ammon ». IV Reg., XXIII, 13-14. Depuis le XVIe siècle, les Européens ont coutume de donner le nom de « mont du Scandale » au *Djébel Baten el-Haûâ*. Auparavant on indiquait plus généralement aux pèlerins les divers sommets du mont des Oliviers qui sont directement en face de la montagne du Temple et de la ville; on désignait spécialement le plateau de *Karm es-Seyiâd*. L'expression « à la droite de la montagne » peut signifier dans la partie le plus au sud. Le mont des Oliviers était, suivant les rabbins qui lui donnent le nom à peu près synonyme de *har ham-Mishah*, « la montagne de l'onction » ou « de l'huile », le lieu en dehors du Temple où était immolée et consumée la vache rousse dont les cendres devaient être mêlées à l'eau des purifications employées après les funérailles. Num., XIX; Maïmonide, *Traité de la vache rousse*, c. III, 1; Carmoly, *Itinéraire de Palestine*, Bruxelles, 1847, p. 128. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CVIII, t. XXII, col. 887. Annonçant la grande attaque des peuples contre Jérusalem, le prophète Zacharie, XIV, 3-5, ajoute : « Le Seigneur sortira et combattra toutes ces nations, comme il a combattu au jour de la mêlée. En ce jour, ses pieds reposeront sur la montagne des Oliviers qui est en face de Jérusalem, à l'orient, et la montagne des Oliviers se séparera par le milieu, du côté de l'orient et du côté de l'occident, et [formera] une immense vallée, une moitié de la montagne reculera vers le nord, et une moitié vers le midi. Et vous vous sauverez à la vallée de ces deux montagnes parce que la vallée (formée par ces montagnes) se trouvera tout à côté. Et vous fuirez comme vous avez fui devant le tremblement de terre, au temps d'Ozias, roi de Juda. » Quelques interprètes ont pris ce passage dans un sens littéral et il aurait son accomplissement aux derniers jours du monde; la plupart l'ont entendu dans un sens purement allégorique et spirituel.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Pendant le cours de sa vie publique, quand Jésus venait à Jérusalem, à l'occasion des solennités, la montagne des Oliviers paraît avoir été le lieu de son logement ordinaire. Le matin, accompagné de ses disciples, le Sauveur se rendait à la ville. « Il passait ses journées à enseigner dans le Temple d'où il sortait le soir, et il passait les nuits à la montagne des Oliviers. » Luc., XXI, 37; cf. XXII, 39. Trois endroits de la montagne avaient ses préférences : Béthanie, la bourgade de Lazare et de ses sœurs, Marthe et Marie; le jardin des Oliviers et un autre lieu situé plus haut en face du Temple.

En son dernier voyage, Jésus venant de Bethabara (ou Béthanie) au delà du Jourdain, Joa., X, 40; cf. I, 28, arriva au mont des Oliviers, par la voie de Jéricho, et s'arrêta non loin de Béthanie. Marthe apprenant l'arrivée du Maître, courut au-devant de lui. C'était le quatrième jour depuis la mort de Lazare. « Seigneur, si vous aviez été ici, mon frère ne serait pas mort, » soupira la sœur du défunt. Jésus l'assura de la double résurrection de son frère, la temporelle et l'éternelle. Marthe appela sa sœur Marie, « car Jésus n'était pas encore arrivé au bourg, mais était encore en l'endroit où Marthe l'avait rencontré. » Joa., XI, 30. Marie se jeta en pleurant aux pieds de Jésus en répétant la plainte de Marthe. Le Sauveur, ému jusqu'aux larmes, se fait conduire de là au tombeau de Lazare et le rend vivant à ses sœurs. Joa., XI, 1-45. Jésus, avant de monter à Jérusalem, passa la nuit « à Béthanie au mont des Oliviers », non loin de Bethphagé. Joa., XII, 12; Matth., XXI, 1; Marc., XI, 1; cf. X, 46, et Matth., XX, 29. Le lendemain, Jésus envoya deux de ses disciples à Bethphagé lui chercher une ânesse, attachée à cet endroit, et son ânon pour le monter. Le peuple sachant que Jésus arrivait se porta en foule au mont des Oliviers, pour lui faire une ovation. Les uns étendaient leurs vêtements sur le chemin, les autres répandaient sous ses pas le feuillage arraché aux arbres de la montagne, ou agitaient les palmes qu'ils tenaient à la main. La multitude précédait et suivait Jésus en criant: Hosanna, ô fils de David, ô vous qui êtes béni et venez au nom du Seigneur, ô roi d'Israël, Hosanna! Joa., XII, 13-18; Matth., XXI, 1-9; Marc., XI, 1-10; Luc., XIX, 29-40. A la descente de la montagne les regards de Jésus se portèrent sur la ville et il se prit à pleurer sur les malheurs qui l'attendaient à cause de l'infidélité de ses habitants. Luc., *ibid.*, 41-44.

Le soir, Jésus retournait à Béthanie où il demeurait et revenait le matin de bonne heure à la ville. Matth., XXI,

17. En s'y rendant un jour, alors que la faim le pressait, il aperçut, à quelque distance du chemin, un figuier couvert de feuilles, mais sans fruits, car ce n'était pas la saison des figues. « Tu n'en produiras plus jamais, » dit le Sauveur, préparant une leçon pour ses disciples. Le lendemain matin comme ses disciples s'émerveillaient de trouver le figuier complètement desséché, Jésus leur dit : « En vérité si vous aviez une foi sans hésitation, non seulement vous feriez la même chose pour ce figuier, mais si vous disiez à cette montagne (indiquant sans doute le mont des Oliviers où ils passaient), lève-toi et va te jeter à la mer, elle le ferait. » Matth., XXI, 18-22, Marc., XI, 11-27; Luc., XXI, 37. — Dans ses séjours à Jérusalem, le Sauveur se retirait encore fréquemment au jardin des Oliviers, en l'endroit appelé Gethsémani. C'est là qu'il vint, après la dernière cène, avec Pierre, Jacques et Jean, pour prier son Père et attendre l'heure de se livrer pour le salut du monde. — Sur le flanc de la montagne, au-dessus de ce jardin, on se trouvait en face du Temple et le regard embrassait toute l'esplanade sur laquelle s'élevait le majestueux édifice avec toutes ses dépendances, et au delà la ville entière formant autour du sanctuaire un hémicycle de l'aspect le plus imposant. Peu de jours avant sa Passion, le Seigneur, pour se reposer sans doute de la fatigue de ses prédications, était venu s'asseoir en cet endroit qui était probablement en la possession de l'un de ses disciples ou de ses amis. Quelqu'un de sa suite venait de lui faire remarquer en sortant du Temple la grandeur des pierres et la splendeur des constructions. « De tout cela, avait dit le Sauveur, il ne restera pas pierre sur pierre. » Pierre, Jacques, Jean et André s'étant approchés du Maître lui demandèrent : Quand donc cela arrivera-t-il? Jésus leur exposa les indices précurseurs de la grande guerre, qui devait surgir et amener la ruine de la ville sainte et du Temple qu'ils avaient sous les yeux. Il leur parla en même temps de la dernière période du monde et de ses dangers. Matth., XXIV; Marc., XIII; Luc., XXI, 5-37. Plusieurs autres enseignements paraissent avoir été donnés par le Maître à ses disciples en cet endroit. Cf. Matth., XXV.

Le quarantième jour après sa résurrection, Jésus se retrouvait au mont des Oliviers, non loin de l'endroit dont nous venons de parler, au milieu de ses disciples. Il venait de prendre avec eux son dernier repas et de leur donner ordre de ne pas s'éloigner de Jérusalem pour y attendre l'effusion de l'Esprit-Saint qu'il leur avait promis. « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » Comme il venait de dire ces choses, à la vue de tous il commença à s'élever et bientôt un nuage le déroba aux yeux des disciples. Tandis qu'ils regardaient encore, deux hommes vêtus de blanc apparurent devant eux, leur disant : « Pourquoi continuez-vous à regarder le ciel? Ce Jésus qui vient de monter au ciel en reviendra de la même manière. » Du mont des Oliviers les apôtres retournèrent à Jérusalem et allèrent s'enfermer au Cénacle pour attendre la réalisation de la promesse du Maître. Act., I, 2-14. Cf. Luc., XXIV, 45-53; Marc., XVI, 15-20.

Quelques années plus tard, sous le procurateur Félix (52-60), un de ces faux messies, contre lesquels Jésus avait voulu prémunir ses disciples, quand il leur indiquait les signes de la ruine de Jérusalem, venu d'Égypte réunissait ses sectateurs à cette même montagne, leur annonçant qu'à son commandement seul les murs de Jérusalem tomberaient comme autrefois les murs de Jéricho. Le procurateur avait envoyé ses troupes



476. — Le mont des Oliviers vu du sud-est. D'après une photographie de M. L. Heidet.

et les avait dispersés, tuant un grand nombre d'entre eux. Act., XXI, 38; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIII, 5; *Ant. jud.*, XX, VIII, 6. — Aux pronostics succéda bientôt le commencement de la réalisation. Titus avait pris en main le commandement de l'armée et s'était avancé vers Jérusalem. Les troupes étaient insuffisantes pour former l'investissement complet de la ville. Il appela la Xe légion, alors à Jéricho. Elle vint s'établir au mont des Oliviers. Une sortie hardie des Juifs jeta un instant le trouble dans le camp de la légion, mais ne réussit pas à briser le cercle qui les renfermait. *Bell. jud.*, V, II, 3-4. Le mur de circonvallation coupait le Cédron en face du quartier neuf du Bézétha, et s'étendait sur toute la longueur du mont des Oliviers, jusqu'au rocher appelé Péristéréon, Περιστερεῶνος καλουμένης πέτρας. *Bell. jud.*, V, XII, 2. — On a cru reconnaître cette pierre au tombeau des Prophètes; il serait peut-être plus juste d'y voir « la pierre Zohéleth », III Reg., I, 9, ou quelqu'un des monuments qui s'y trouvaient. Les jours de malheur annoncés, au même endroit, par le Sauveur pleurant sur Jérusalem, commençaient et la désolation était proche. Quand déjà les horreurs de la faim se faisaient sentir, les plus courageux d'entre les assiégés essayèrent une seconde fois, en se précipitant avec fureur sur les soldats qui formaient au mont des Oliviers le cercle d'investissement, de se faire une trouée et de s'échapper. Ils luttèrent longtemps avec une indomptable énergie, mais ils durent se replier sur la ville pour y attendre la mort ou l'esclavage. *Bell. jud.*, VI, II, 8. Cf. Luc., XXI, 20.

3° *Depuis la ruine de Jérusalem.* — L'ordre du Maître donné à ses apôtres sur la montagne des Oliviers de porter l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre, Marc., XVI, 15, et Act., I, 8, avait été exécuté et la religion du Christ commençait à triompher; le monde, arraché aux ténèbres de l'idolâtrie, ne pouvait manquer de porter avec reconnaissance ses regards vers la montagne sainte d'où lui était venue la lumière. Cette montagne lui apparaît tout d'abord comme l'école où ont été formés ses propres éducateurs. « Le mont des Oliviers à l'orient de Jérusalem, dit saint Jérôme, dans sa traduction de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, est celui où Jésus instruisait ses disciples. » *De situ et nomin.*, t. XXIII, col. 911. Cf. *Epist. CVIII,* t. XXII, col. 887.

Parmi les souvenirs nombreux dont a été illustré le mont des Oliviers, celui-là est le premier dont se préoccupe la mère de Constantin, Hélène, envoyée par son fils à Jérusalem pour honorer, par de somptueux monuments, les principaux lieux qui ont été les témoins des mystères de la Rédemption. « La mère de l'empereur, dit Eusèbe, fit construire, au sommet du mont des Oliviers, un temple, à la grotte même où le Seigneur de tous dévoila à ses disciples les inscrutables fins dernières, comme l'atteste l'histoire véritable. » *Vita Constantini*, t. XX, col. 1102-1103. Cf. *Sæ Silviæ peregrin.*, Rome, 1887, p. 99; Pèlerin de Bordeaux, *Itinerarium,* dans *Itinera latina,* édit. Tobler, Genève, 1877-1880, p. 18; S. Eucher (vers 440), *ibid.*, p. 53; Théodosius (vers 530), *De Terra Sancta, ibid.*, p. 66-67; Adamnan, *Relatio Arculfi*, p. 166-167; S. Sophrone († 638), *Anacreontica*, XIX, t. LXXXVII, col. 3811; *Commemoratorium de Casis Dei* (c. 808), édit. Tobler, p. 302; *Kitâb el-Burhân,* attribué à saint Athanase, manuscrit arabe de la bibliothèque orientale des PP. Jésuites à Beyrouth, p. 216. Dans le principe la basilique élevée par sainte Hélène à la grotte où le Seigneur avait enseigné ses disciples devait rappeler en même temps le souvenir de l'Ascension. Cf. Eusèbe, *Laus Constantini*,



477. — Le mont des Oliviers, vu du sud-ouest. D'après une photographie de M. L. Heidet.

t. xx, col. 1370-1371; *Demonstratio evangelica,* VI, 18, t. XXII, col. 457; Sozomène, *H. E.,* II, 2, t. LXVII, col. 934.

L'emplacement où le Seigneur était monté au ciel, situé non loin, un peu plus haut, et qui n'avait pas de sanctuaire spécial, en 333, quand l'anonyme de Bordeaux faisait son pèlerinage, ne tarda pas à être honoré d'un monument superbe. Cf. *Itinerarium, ibid.;* Eusèbe, *Vita Constantini, ibid.* Dès avant la fin du IVe siècle, tous les endroits auxquels se rattachait quelqu'un des souvenirs principaux du mont des Oliviers, le lieu de la prière et de l'agonie au jardin des Oliviers, l'endroit voisin de Béthanie où Marthe et Marie étaient accourues à la rencontre du Sauveur, le tombeau de Lazare et d'autres encore étaient marqués par des constructions religieuses. Voir Mgr Mislin, *Les Saints Lieux,* 3 in-8°, Paris, 1858, t. II, p. 466-479; Bædeker, *Palestine et Syrie,* Leipzig, 1882, p. 225-238; Fr. Liévin de Hamme, *Guide-Indicateur de la Terre-Sainte,* 3e édit., Jérusalem, 1887, t. I, p. 335-363. L. HEIDET.

OLLA (hébreu : *'Ullâ',* « joug; » Septante : Ὀλά), de la tribu d'Aser, père d'Arée, d'Haniel et de Résia, qui comptèrent parmi les principaux de leur tribu. I Par., VII, 39.

OLON (hébreu : *Ḥôlon*), orthographe, dans la Vulgate, Jos., XV, 51, du nom de la ville sacerdotale de la tribu de Juda appelée ailleurs Hélon, I Par., VI, 58, et Holon, Jos., XXI, 15. Voir HÉLON 2, t. III, col. 586.

1. OLSHAUSEN Hermann, exégète protestant orthodoxe, né à Oldeslœ, le 30 mars 1796, mort à Erlangen, le 4 septembre 1839. Il fréquenta d'abord le gymnase de Glückstadt. Après avoir étudié deux années la théologie à l'université de Kiel (1814-1816), il poursuivit ces études à l'université de Berlin. Schleiermacher et surtout Neander y exercèrent une influence marquée sur les idées du jeune H. Olshausen. Il débuta comme *Privatdocent* à Berlin en 1820. Dès 1821 il fut promu à l'extraordinariat et en 1827 à l'ordinariat à l'université de Königsberg. En 1834 il passa dans la même qualité à Erlangen où il mourut.

Ame foncièrement religieuse, H. Olshausen était opposé au rationalisme, sans être pour cela luthérien exagéré. Il estimait et employait la méthode exégétique grammatico-historique, mais il donnait la préférence à une sorte d'exégèse allégorique (typologique). — Il publia, outre quelques écrits d'histoire ecclésiastique et d'autres ayant rapport à des questions religieuses de son temps, plusieurs ouvrages sur le Nouveau Testament. — *Historiæ ecclesiæ veteris monumenta,* in-8°, Berlin, 1820 et 1822. — *Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen,* in-8°, Kœnigsberg, 1823. — *Ein Wort über tieferen Schriftsinn,* in-8°, 1824. — *Die biblische Schriftauslegung; noch ein Wort über tieferen Schriftsinn,* in-8°, Hambourg, 1825. — H. Olshausen avait entrepris un grand commentaire du Nouveau Testament, dont lui-même ne publia cependant que les quatre premiers volumes : *Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testamentes zunächst für Prediger und Studierende, Königsberg 1830-1834,* 7 in-8°, Hambourg, 1837, 3e édition en partie. Ebrard et Wiesinger ont continué cet ouvrage. Ibidem 1850-62 (t. V à VIIe). — Voir la biographie de H. Olshausen par sa femme Agn. von Prittwitz-Gaffron, dans Rheinwalds *Allgemeines Repertorium für theologische Litteratur,* 1840, 7 fasc., p. 91-94; Sieffert, dans l'*Allgemeine deutsche Biogra-*



478. — Le Mont des Oliviers, vu du nord-ouest. D'après une photographie de M. L. Heidet.

phie, t. XXIV, p. 323-328, Leipzig, 1887; L. Pelt, dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, t. XIV, 1904, p. 366-368.

2. **OLSHAUSEN** Justus, orientaliste, exégète protestant, frère du précédent, né à Hohenfelde le 9 mai 1800, mort à Berlin le 28 décembre 1882. Après avoir parcouru les classes du gymnase de Glückstadt et de celui d'Eutin, il étudia de 1816 à 1819 à l'université de Kiel et de 1819 à 1820 à l'université de Berlin. En 1820 il alla à Paris, il y resta trois ans (1820-1823); il y suivit le cours de langues orientales de Sylvestre de Sacy et noua amitié avec Alex. de Humboldt. Après son retour à Kiel, il fut nommé professeur extraordinaire des langues orientales (1823.) En 1830 il fut promu à l'ordinariat. En 1852 le gouvernement du Danemark lui ayant enlevé cette chaire, Olshausen alla à Königsberg comme professeur des mêmes langues et comme bibliothécaire en chef (1853.) De là il fut appelé à Berlin comme conseiller au ministère du culte. Il prit sa retraite en 1874. J. Olshausen qui a laissé quantité d'ouvrages remarquables était plutôt philologue que théologien. Il publia d'abord : *Emendationen zum alten Testamente mit grammatischen und historischen Erörterungen*, in-8°, Kiel, 1826. Il édita ensuite en collaboration avec J. Mohl, *Fragments relatifs à la religion de Zoroastre*, extraits des manuscrits persans de la bibliothèque du Roi, in-4°, Paris, 1829. — *Vendidad Zend-Avestæ pars XX adhuc superstes. E codicibus manuscript. Parisiens. edit.* Pars I, in-4°, Hambourg, 1829. Cette publication qui aurait dû comprendre 7 à 8 fascicules ne fut pas poursuivie. — *Zur Topographie des alten Jerusalems*, in-8°, Kiel, 1833. — *Observationes criticæ ad Vet. Test.* in-4°, Kiel, 1836 (*Programme* de cette université). L'année suivante il publia, avec l'aide de J. N. Gloyer, *Niebuhrs Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern.*, in-4°, 1837. — *Ueber den Ursprung des Alphabets und über die Vocalbezeichnung im Alten Testament*, in-8°, Kiel, 1841. Ce traité parut dans les *Kieler Philologische Studien*. — En 1852 il publia la deuxième édition du *Commentar zu Hiob* de Hirzel, dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuem Testament*. — L'année suivante il fournit pour la même collection (vol. XVe) le *Commentar zu den Psalmen*, Leipzig, 1853. — *Ueber phönicische Ortsnamen*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, 1853, p. 321 sq. — *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, t. I (*Laut- und Schriftlehre*), t. II (*Formenlehre*), in-8°, Brunswick, 1861. Il y regarde l'arabe comme la plus ancienne langue sémitique. La IIIe partie, qui aurait dû traiter la Syntaxe, n'a jamais paru. Depuis 1860, membre de l'Académie des sciences de Berlin, il publia dans les *Mémoires* de cette docte corporation : *Prüfung des Characters der in den assyrischen Keilinschriften enthaltenen semitischen Sprache*, dans les *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften 1864*, in-4°. (Un tirage à part parut à Berlin 1865.) — *Parthava und Pahlav, Mada und Mah*, in-4°, Berlin, 1864. — *Ueber das Vocalsystem der hebräischen Sprache nach der sogenannten assyrischen Punktuation*, in-4°, Berlin, 1865. — *Ueber die Umgestaltung einiger semitischer Ortsnamen bei den Griechen*, in-4°, Berlin, 1879. — Voir Eb. Schrader, *Gedächtnisrede auf Justus Olshausen*, dans les *Mitteilungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1883; Carstens, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXIV, p. 328-30, Leipzig, 1887; Ad. Kamphausen, dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., t. XIV, Leipzig, 1904, p. 368-371.

M. BIHL.

OLTRAMARE Marc Jean Hugues, exégète protestant suisse, né à Genève le 27 décembre 1813, mort dans cette ville le 23 février 1891. Il y avait commencé ses études qu'il termina à Tübingue et à Berlin. Après avoir exercé en passant le ministère pastoral, il occupa la chaire d'exégèse du Nouveau Testament à la faculté de théologie protestante de Genève; poste où il resta jusqu'à sa mort. Sans parler de nombreuses publications de polémique ou de théologie et d'une traduction du Nouveau Testament, on a de lui : *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 2 in-8°, Paris, 1881-1882; *Commentaire sur les Épitres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon* (avec une notice sur l'auteur en tête du t. II), 3 in-8°, Paris, 1891-1892. D'après M. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2 in-8°, Lausanne, 1905, t. II, p. 112, « pour tout ce qui concerne ces trois écrits et leur authenticité, » l'auteur « traite ce sujet avec une telle ampleur qu'il épuise la matière et qu'il reste peu de chose qui lui échappe ».

O. REY.

OLYMPIADE (grec : Ὀλυμπᾶς, probablement forme contractée de Ὀλυμπόδωρος), chrétien de Rome, salué par saint Paul, dans l'Épître aux Romains, XV, 15. Le pseudo-Hippolyte, *De LXX Apost.*, 42, t. X, col. 955, le compte parmi les soixante-dix disciples du Sauveur et dit qu'il souffrit le martyre à Rome. Sa fête est célébrée par les Grecs le 10 novembre.

OLYMPIEN (grec : Ὀλύμπιος), épithète de Jupiter, dieu de l'Olympe en Thessalie. Voir JUPITER, t. III, col. 1866. Antiochus IV Épiphane lui dédia le temple de Jérusalem en décembre 168 avant Jésus-Christ. II Mach., VI, 2. Cf. I Mach., I, 57.

OLYMPIODORE d'Alexandrie, diacre de cette ville, vivait dans la première moitié du VIe siècle. Il fut ordonné par l'archevêque monophysite d'Alexandrie, Jean III, surnommé Nikiotès, lequel mourut en mai 516. Migne a publié sous le nom d'Olympiodore dans la Patrologie grecque, t. XCIII, des commentaires sur Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, Jérémie, les Lamentations, Baruch et saint Luc. Le commentaire sur Job, col. 13-469, n'est pas dans son ensemble l'œuvre d'Olympiodore comme l'avait cru son traducteur latin P. Comitolus; l'éditeur du texte grec, P. Junius, *Catena Patrum græcorum*, in-8°, Londres, 1637, a établi que la *Catena in Job* est l'œuvre de Nicétas Serron (voir col. 1614) qui vivait au XIe siècle. Le commentaire de Jérémie existait au manuscrit dans la bibliothèque Barberini, mais n'a pas été publié. Les fragments sur Jérémie (col. 627-726), sur les Lamentations (col. 725-762), sur Baruch (col. 761-774), sur la lettre de Jérémie (col. 773-780), sont tirés de la *Catena* de Michel Ghislerius, Lyon, 1653, où ils figurent sous le nom d'un Olympiodore qui n'est pas autrement déterminé. Quelques fragments sur les Proverbes (col. 469-478), dont on a seulement le texte latin, traduit par Th. Pelte, S. J., et un fragment de saint Luc, VI, 23, col. 779, publié par le cardinal Mai, *Scriptorum nova collectio*, t. IX, p. 666, peuvent être du diacre d'Alexandrie, mais on n'en a pas la certitude. Le commentaire sur l'Ecclésiaste (col. 477-628) est publié d'après l'*Auctarium Bibl. græc. Patr.*, Paris, 1624. Les commentaires anciens sur ce livre sont rares. Celui-ci est surtout moral.

F. VIGOUROUX.

OMAR (hébreu : *'Ômâr*, « éloquent (?); » Septante : Ὠμάρ), le second des sept fils d'Éliphaz et petit-fils d'Esaü, un des *'allûf* ou chefs de tribu iduméens. Gen., XXXVI, 11, 15; I Par., I, 36. Voir ALLOUPH, t. I, col. 390. La tribu qui a dû porter son nom n'a pas été identifiée.

OMBRE (hébreu : *ṣêl, ṣêlêl, ṣelém, ṣalmâvét;* chaldéen : *telal;* Septante : σκιά ; Vulgate : *umbra*), absence des rayons directs du soleil sur un corps quelconque pendant le jour. Tout agent lumineux peut être l'occa-

sion d'une production d'ombre; dans la Bible, il n'est question d'ombre que par rapport au soleil. Un corps opaque exposé aux rayons de l'astre à une partie éclairée directement et l'autre partie éclairée seulement par des rayons diffus; cet éclairage restreint constitue l'ombre propre du corps. Ce corps, grâce à son opacité arrêtant les rayons directs du soleil, empêche les objets qui sont au-delà, sur la même ligne droite, de recevoir ces rayons: c'est son ombre portée. Quand le corps exposé au soleil est en mouvement, son ombre se meut également selon certaines règles géométriques; quand le corps est au repos, l'ombre se meut cependant à cause du déplacement du soleil, mais dans un sens contraire au mouvement de l'astre. — Le mot hébreu *ṣalmâvéṭ* a été décomposé par les versions en deux autres mots, *ṣêl,* « ombre, » et *mâvét,* « mort, » d'où « ombre de la mort », σκιὰ θανάτου, *umbra mortis,* ombre comme celle qui règne dans le séjour de la mort. Mais les anciens hébraïsants n'ont pas tous admis cette étymologie. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1169. Plusieurs préfèrent faire venir le mot de *ṣâlam,* « être sombre, » sens qu'on retrouve dans l'assyrien *ṣalmu,* l'arabe *ṣaléma* et l'éthiopien *ṣaléma.* On observe d'ailleurs que, dans bien des cas, Job, XXIV, 17; XXVIII, 3; Ps. CVII (CVI), 10, 14; Is., IX, 2, etc., le mot *ṣalmâvéṭ* ne se rapporte nullement au séjour des morts, et que *ṣel,* « ombre, » est pris la plupart du temps dans la Bible avec un sens agréable. Le mot *ṣalmâvét* voudrait donc dire simplement « obscurité », par conséquent ombre épaisse. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch,* Leipzig, 1898, p. 704. Voir TÉNÈBRES.

1° *Au sens propre.* — 1. Les montagnes projettent des ombres, d'abord courtes et pouvant être prises pour des troupes d'hommes, Jud., IX, 36, puis s'allongeant de plus en plus, à mesure que le soleil baisse sur l'horizon, Jer., VI, 4, enfin fuyant elles-mêmes et disparaissant dans la nuit. Cant., II, 17; IV, 6. — 2. Les arbres fournissent aussi une ombre très appréciée en Palestine, où le soleil est ardent. Les oiseaux cherchent cette ombre, Marc., IV, 32, et l'esclave accablé par le labeur soupire après le moment où il la trouvera. Job, VII, 2. Voir *Magasin pittoresque,* 12e année, p. 314. Les lotus couvrent l'hippopotame de leur ombre. Job, XL, 17 (22). Dans ce texte, la Vulgate a confondu *ṣé'ĕlim* des « lotus » et *ṣelâlim,* des « ombres », d'où une tautologie dans la traduction. L'ombre de la vigne couvrait les montagnes d'Israël. Ps. LXXX (LXXIX), 11. Élie dormit à l'ombre d'un genêt, III Reg., XIX, 5, et Jonas s'abrita à l'ombre d'un ricin qui sécha bientôt. Jon., IV, 5, 6. Pour s'adonner à l'idolâtrie, les Israélites recherchaient l'ombrage épais des arbres, sous lesquels ils trouvaient des retraites mystérieuses. Ose., IV, 13. Voir BOIS SACRÉ, t. I, col. 1840. — 3. Le serpent réunit ses petits à son ombre, Is., XXXIV, 15, afin de les garantir contre les ardeurs du soleil. Une ombre épaisse règne dans les galeries où les mineurs vont chercher les métaux et les pierres précieuses. Job, XXVIII, 3. Plus profonde encore est l' « ombre de la mort », l'obscurité qui enveloppe le séjour des morts. Job, X, 22. Voir SCHE'OL. — 4. Le prophète Isaïe fit rétrograder l'ombre de dix degrés sur le cadran solaire d'Achaz, aux yeux d'Ézéchias malade. IV Reg., XX, 9-11; Is., XXXVIII, 8. Voir CADRAN SOLAIRE, t. II, col. 27. — 5. A Jérusalem, on mettait les malades sur le passage de saint Pierre, afin que son ombre au moins les couvrît. Act., V, 15. On espérait ainsi obtenir leur guérison. Le *Codex Bezæ* ajoute au texte : « Car ils étaient délivrés de la maladie que chacun d'eux avait. » Quelques autres manuscrits ont une addition analogue.

2° *Au sens figuré.* — Un certain nombre des propriétés de l'ombre fournissent aux écrivains sacrés des images ou des comparaisons. Ainsi l'ombre figure : 1. *La sécurité.* En Orient, il est toujours dangereux de s'exposer sans abri aux rayons du soleil. Voir INSOLATION, t. III, col. 885. On cherche donc l'ombrage d'un arbre, d'un rocher, de tout ce qui peut empêcher le rayonnement direct. Alors on est en sécurité. Dans l'apologue de Joatham, le buisson élu roi dit aux autres arbres de se confier à son ombrage. Jud., IX, 15. Assur a été comme un grand arbre au feuillage épais, à l'abri duquel des nations nombreuses se sont mises à l'ombre; mais, à l'heure du châtiment, les peuples s'éloignent de l'ombre d'Assur, et avec lui descendent au *sche'ôl* ceux qui étaient assis à son ombre. Ezech., XXXI, 2, 6, 12, 16. Malheur aux Israélites qui voudront s'abriter à l'ombre de l'Égypte. Is., XXX, 2, 3. Un bon prince est pour Israël comme un grand rocher à l'ombre duquel il se tient. Is., XXXII, 2. Les Israélites comptaient vivre ainsi à l'ombre de leur roi. Lam., IV, 20. Il leur fallut pourtant vivre à l'ombre de Nabuchodonosor. Bar., I, 12. Cf. Dan., IV, 9. Mais un jour Israël refleurira, on reviendra vivre à son ombre, Ose., XIV, 8, et, plus tard, le royaume messianique deviendra un grand arbre dont les rameaux abriteront les oiseaux, Ezech., XVII, 23, comme autrefois les forêts abritaient Israël de leur ombre sur l'ordre de Dieu. Bar., V, 8. Après leur châtiment, les Moabites en fuite voulaient s'arrêter à l'ombre de Hésébon, Jer., XLVIII, 45, mais ils en furent chassés. Pour se cacher, les fugitifs demandent l'ombre de la nuit au milieu du jour. Is., XXI, 3. — 2. *La protection divine.* Elle a été manifestée quand l'ombre de la nuée couvrait les Hébreux au passage de la mer Rouge. Sap., XIX, 7. Dieu défend contre les oppresseurs comme l'ombre du nuage protège contre le soleil. Is., XXV, 4-5. Il est un ombrage contre les feux du midi, Eccli., XXXIV, 19, une tente qui donne de l'ombre. Is., IV, 6. Les Psalmistes demandent à Dieu de les protéger à l'ombre de ses ailes. Ps. XVII (XVI), 8 : LVIII (LVII), 2. Le serviteur de Jéhovah est couvert par l'ombre de sa main. Is., XLIX, 2; LI, 16. L'épouse désire s'asseoir à l'ombre de son bien-aimé. Cant., II, 3. Les trois Apôtres, sur la montagne de la transfiguration, sont à l'ombre de la nuée, Matth., XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 34, et ainsi introduits dans le mystère des secrets divins. La vertu du Très Haut couvre Marie de son ombre, Luc., I, 35, pour opérer en elle le mystère de l'incarnation. En Égypte, pour dire que quelqu'un était sous la protection et sous l'autorité d'un plus puissant, on se servait d'une locution comme celle-ci : « L'ombre de Pharaon, ton maître, tombe sur toi. » Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte,* Paris, 3e édit., p. 198. — 3. *L'abandon.* L'ombre marque également l'état de ce qui n'est pas éclairé par la vérité, la grâce, la vie, etc. Il n'y a point d'ombre de la mort où l'on puisse se cacher pour faire le mal, Job, XXXIV, 22, car la lumière du regard divin éclaire tout et Dieu met à la lumière ce qui est à l'ombre. Job, XII, 22. Dans une vallée d'ombre, refuge d'êtres malfaisants qui se cachent, rien n'est à craindre pour celui qui a Dieu avec soi. Ps. XXIII (XXII), 4. Les prisonniers habitent l'ombre de la mort, d'où la Providence les tirera. Ps. CVII (CVI), 10, 14. Il faut glorifier Dieu avant que la lumière de la vie soit remplacée par l'ombre de la mort dans l'autre monde. Jer., XIII, 16. Les fils de Coré, soumis à l'épreuve malgré leur fidélité, demandent si Dieu veut les écraser et les couvrir de l'ombre de la mort. Ps. XLIV (XLIII), 20. Job, III, 5, voudrait que le jour de sa naissance fût revendiqué par les ténèbres et l'ombre. A ceux qui habitaient à l'ombre de la mort, c'est-à-dire dans l'ignorance, le vice et la menace de l'éternel malheur, le Messie a apporté la délivrance, Is., IX, 2; Matth., IV, 16, et la lumière. Luc., I, 79. — 4. *L'insignifiance* physique ou morale. Job, XVII, 7, miné par la maladie et le chagrin, se plaint que tout son corps n'est plus qu'une ombre. S'arrêter aux songes c'est vouloir saisir une ombre. Eccli., XXXIV, 2. Pour les voleurs, le matin équivaut à l'ombre de la mort, Job, XXIV, 17, parce que

la lumière du jour empêche l'exécution de leurs mauvais desseins. En Dieu, il n'y a pas même l'ombre d'un changement, Jacob., I, 17, c'est-à-dire pas de variation si insignifiante qu'elle soit. Les anciennes institutions mosaïques n'ont été que l'ombre des choses futures. Col., II, 17; Heb., VIII, 5; X, 1. Ici l'idée exprimée est double : les choses de l'ancienne loi ont été insignifiantes, sans valeur pour le salut, si on les compare à celles de la loi nouvelle; elles en ont cependant été la figure, de même que l'ombre portée par un objet reproduit quelque chose des contours de cet objet. En hébreu le même mot *sélém* signifie « ombre » et « image », parce que les premières figures ont été dessinées d'après les contours de leur projection sur une surface plane. Le texte de la Sagesse, XV, 4, appelle le peintre σκιαγράφος, « celui qui trace d'après l'ombre; » Vulgate : *umbra picturæ*, « ombre de peinture. » Le texte hébreu de Ps. XXXIX (XXXVIII), 7, dit que l'homme passe « comme une ombre », et les versions traduisent « comme une image », en prenant l'un pour l'autre les deux premiers sens de *ṣélem*. — 5. *L'inconsistance*. La vie de l'homme passe comme l'ombre. Cette image est fréquente dans la Sainte Écriture. I Par., XXIX, 15; Job, VIII, 9; Ps. XXXIX (XXXVIII), 7; CXLIV (CXLIII), 4; Eccle., VII, 1; Sap., II, 5. Les jours de l'homme sont comme l'ombre qui s'allonge, Ps. CII (CI), 12, comme l'ombre à son déclin, Ps. CIX (CVIII), 22, comme l'ombre qui ne s'arrête pas. Job, XIV, 2. Le soir surtout, l'ombre s'allonge de plus en plus et semble précipiter sa marche implacable pour faire bientôt place à la nuit, qui, en Palestine, n'est séparée du jour que par un court crépuscule. Les méchants et les faux biens de ce monde participent naturellement à la condition de l'homme et passent comme l'ombre. Eccle., VIII, 13; Sep., V, 9.

H. LESÊTRE.

OMÉGA, nom de la dernière lettre de l'alphabet grec, Ω, employé dans l'Apocalypse, I, 8; XXI, 6; XXII, 13, pour signifier fin, le dernier. Cf. Is., XLIV, 6; XLVIII, 12. Dieu est le premier et le dernier, le commencement et la fin, Apoc., I, 8; Jésus-Christ l'est de même, Apoc., XXI, 6; XXII, 13; « celui par qui tout commence, celui à qui tout se termine, que nul ne précède, à qui nul ne succède, » comme le dit Bossuet, *L'Apocalypse*, I, 8, dans ses *Œuvres*, Versailles, 1818, t. III, p. 158. Voir A ET Ω, t. I, col. 1.

OMER. mesure. La mesure hébraïque appelée חמר, *ḥômér*, est rendue ordinairement dans la Vulgate par *corus* et celle qui est appelée עמר, *'ômér*, par gomor. Voir COR, t. II, col. 954, et GOMOR, t. III, col. 273.

OMRAI (hébreu : *'Imri*, « éloquent (?); » Septante : Ἀμσραΐμ), fils de Bonni et père d'Amri, de la tribu de Juda. Un de ses descendants, Othéi, habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. I Par., IX, 4. — Un autre Israélite, père de Zachur, qui travailla à la reconstitution des murs de Jérusalem du temps de Néhémie, II Esd., III, 2, s'appelle aussi en hébreu *'Imri*, mais la Vulgate a écrit son nom Amri.



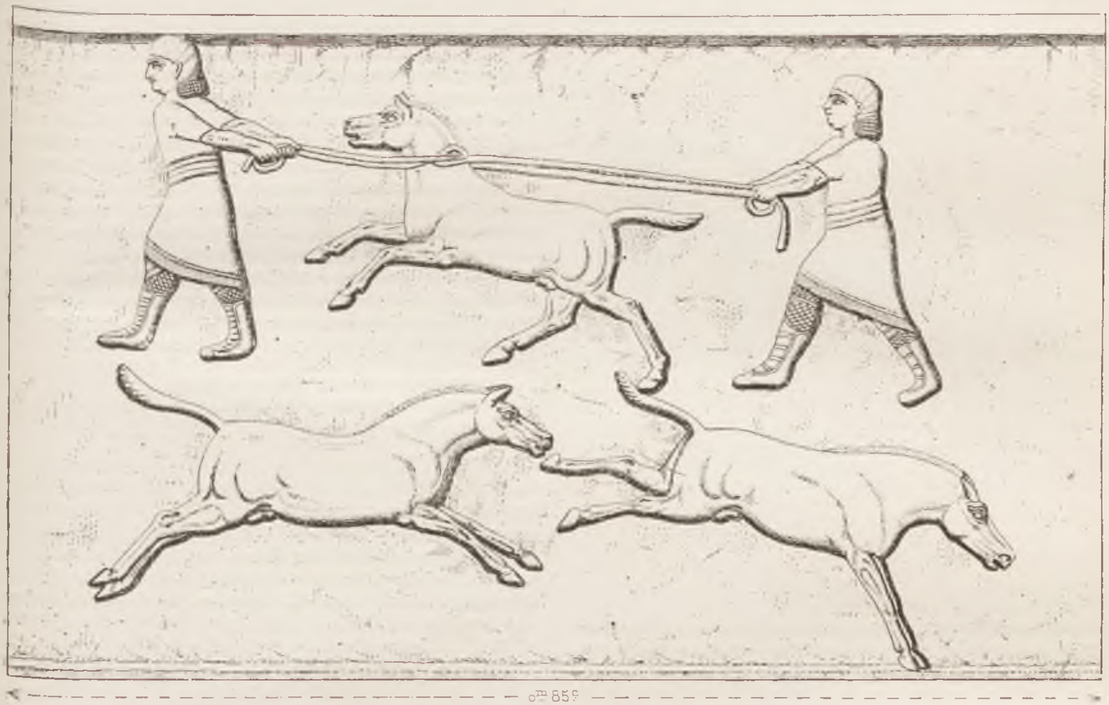
479. — La chasse à l'onagre. Bas-relief assyrien du British Museum.

ON (hébreu : *'On*; Septante : Ἡλιούπολις), nom hébreu de la ville d'Égypte que les Septante et la Vulgate appellent Héliopolis d'après le nom que lui avaient donné les Grecs. Gen., XLI, 45, 50; Ezech., XXX, 17. Voir HÉLIOPOLIS 1, t. III, col. 571.

ONAGRE (hébreu : *péré'*, et une fois *'ârôd*, Job, XXXIX, 5; chaldéen : *'ărod*; Septante : ὄναγρος, ὄνος ἄγριος, ὄνος ἐρεμίτης; Vulgate : *onager*), quadrupède de l'ordre des jumentés, souvent confondu avec l'âne sauvage. Voir ANE, t. I, col. 566.

I. *Histoire naturelle.* — 1. Les anciens ont connu sous le nom d'« onagre », et beaucoup de modernes désignent par le même nom, équivalant à celui d'âne sauvage, un quadrupède presque indomptable, même quand il naît en captivité ou qu'on le prend tout jeune,

cf. Aristote, *Hist. anim.*, VI, 36; Oppien, *Cyneget.*, III, 184; remarquable par la beauté de ses proportions, cf. Martial, XIII, 98; dont la rapidité défie celle des chevaux les plus agiles, cf. Aristote, *Hist. anim.*, VI, 29; Élien, *Nat. anim.*, XIV, 10; Xénophon, *Anab.*, I, V, 2; vivant par troupes nombreuses en Perse, en Arabie et dans l'Asie centrale, cf. Pline, H. N., VIII, 16; Varron, *De re rust.*, II, 6; Ammien Marcellin, XXIV, 8; Strabon, VII, 312; XII, 568; poursuivi comme gibier de chasse, Strabon, VII, 312, et d'une chair délicate au goût. Les monuments assyriens représentent cette chasse à l'onagre, traqué par les chiens et percé de flèches (fig. 479), ou pris au lacet (fig. 480). « On le force difficilement avec des chiens, mais on l'abat à coups de flèches, ou bien on le prend vivant au piège. On lui ajuste au cou un



480. — Chasse à l'onagre. Bas-relief assyrien de Nimroud. D'après Place, pl. 54, n. 3.

nœud coulant, dont deux hommes tiennent les extrémités. L'animal se débat, rue, essaie de mordre, mais ses efforts n'aboutissent d'ordinaire qu'à serrer le lacet, et il s'affaisse à demi étranglé; après quelques alternatives de révolte et de suffocation, il finit par se calmer tant bien que mal et se laisse emmener. On l'apprivoisait et il se pliait sinon aux travaux de l'agriculture, du moins à ceux de la guerre. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 769. Cette dernière conclusion se tire du poème babylonien où le soleil est représenté sur un char attelé d'onagres vigoureux dont les jarrets ne se lassent jamais. Cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 111. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 43, appelle *Asinus hemione* l'onagre de l'Asie centrale et le distingue de l'*Asinus hemippus* ou onagre de la Syrie orientale. Mais Milne Edwards, dans les *Compt. rend. de l'Acad. des sciences*, Paris, t. LXIX, 1869, p. 1259, considère « comme bien démontré que l'âne est une espèce essentiellement africaine, qui ne s'est répandue en Asie qu'à l'état domestique; car tout ce que les anciens, ainsi que les voyageurs modernes, ont dit des ânes sauvages ou onagres de la Syrie, de la Perse, etc., est applicable à l'hémippe, au gour, au ghor-khur, au kiang ou dshiggéteï, c'est-à-dire à diverses variétés de l'*Equus hemionus* et non à l'*Equus asinus* ». L'hémione est un jumenté qui tient le milieu entre le cheval et l'âne, d'où son nom de « demi-âne »; il a les parties antérieures du premier et les parties postérieures du second, la tête de même forme que celle du cheval, mais grosse comme celle de l'âne, les oreilles intermédiaires entre celles des deux précédents animaux, et il réunit les qualités assignées par les anciens à l'onagre. Ce serait donc en réalité l'hémione que les anciens auraient connu sous le nom d'onagre, le *péré'*, « rapide, » des Hébreux, assimilé à l'âne à raison de ses formes générales, mais n'ayant pu, en aucune manière, devenir la souche des ânes domestiques, si différents par le caractère, la lenteur, la domesticabilité, etc. Du reste, les animaux représentés par les artistes assyriens sont des hémiones. Cf. C. A. Piètrement, *Les chevaux dans les temps préhist. et histor.*, Paris, 1883, p. 708-711. — 2. L'*Asinus vulgaris*, souche des ânes domestiqués, a été aussi regardé par les anciens comme un onagre. Il est originaire des déserts de l'Afrique. On le rencontre encore par petites troupes de quatre ou cinq dans ces régions. Ses caractères sont à peu près les mêmes que ceux de l'âne domestique. Il ne se montre sur les confins de l'Égypte qu'en été; l'hiver, il se retire dans les déserts du Haut Nil. — 3. Quelques auteurs ont pensé que le mot *péré'* désigne l'onagre asiatique, tandis que *'ârôd* serait le nom de l'âne sauvage d'Afrique. Cette supposition manque de fondement. Le mot *'ârôd* n'apparait en effet qu'une seule fois dans la Bible, pour servir de parallèle au mot *péré'* :

> Qui a lâché le *péré'* en liberté,
> Qui a brisé les liens du *'ârôd*? Job, XXXIX, 5.

Le mot *'ârôd* n'est que le chaldéen *'ărod*, employé par Daniel, V, 21, et ne pouvant, par conséquent, servir

à nommer l'âne sauvage d'Afrique, inconnu en Babylonie. C'est par suite des exigences du parallélisme que l'auteur sacré oppose, comme deux termes synonymes, le *péré'* au *'ârôd*. Les deux noms se rapportent à l'onagre asiatique, c'est-à-dire à l'hémione. Cf. Bochart, *Hierozoicon,* Leipzig, 1793-1796, t. II, p. 214; Rosenmüller, *Iobus,* Leipzig, 1806, t. II, p. 913. Wetzstein, dans Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 507, identifie le *péré'* avec le *farâ* du désert d'Arabie, qui ressemble assez à l'âne par la tête, les oreilles et la queue, mais est pourvu de deux cornes, et n'est plus dès lors un jumenté, mais un bovidé analogue à l'antilope. Cette identification n'est pas probable; elle a contre elle les anciennes versions qui font du *péré'* un âne sauvage, le *purimu* assyrien, par conséquent un animal semblable à l'âne et dépourvu de cornes. — 4. L'*Asinus hemippus* est l'hémione de Syrie (fig. 481). Comme l'âne sauvage d'Afrique, l'animal change de place suivant les saisons.



481. — L'hémione de Syrie.

Il habite encore en été au nord de l'Arménie et descend en hiver dans les parages du golfe Persique. On le rencontre aussi dans le Haouran ou pays de Basan. L'*Asinus hemione* ou hémione de l'Asie centrale fréquente en grand nombre les plateaux de la Perse, et, dans l'Inde anglaise, le pays de Katch, d'où le nom de dshiggétéï qu'on lui donne en cette contrée. Les Tartares prennent l'hémione à l'aide de pièges et de lacets, comme les Assyriens d'autrefois, mangent sa chair et utilisent sa peau pour la préparation du chagrin. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* p. 41-43; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 279-284.

2° *L'onagre dans la Bible.* — 1. Il est question du *péré'* une douzaine de fois dans les textes sacrés. L'animal était donc bien connu des Hébreux, surtout de l'auteur de Job. L'ange de Jéhovah caractérise Ismaël, avant sa naissance, en disant qu'il sera un *péré',* que sa main sera contre tous et que la main de tous sera contre lui. Gen., XVI, 12. La vie d'Ismaël, qui fut vagabonde et aventureuse, et le caractère de ses descendants, qui furent belliqueux et peu sociables, justifient cette comparaison. En traduisant *péré'* par ἄγροικος, *ferus,* « sauvage, » les versions ne rendent que le sens général de la comparaison. — Job, VI, 5, demande si l'onagre rugit devant l'herbe tendre, pour signifier que s'il se plaint lui-même, c'est qu'il n'a pas ce qu'il désirerait et reçoit au contraire en nourriture ce qui cause son tourment. De son côté, Sophar reproche à Job de se buter contre la justice de Dieu et de ne pas comprendre ce que comprendraient un fou et un onagre. Job, XI, 12. L'onagre, en effet, vit dans les déserts, loin des hommes qui pourraient l'apprivoiser, et, quand, il est pris par eux, il se montre indocile. C'est donc un type d'inintelligence. Job, XXIV, 5, compare encore à l'onagre dans la solitude les malheureux qui, traqués par les brigands, en sont réduits à errer dans les déserts et à vivre misérablement. Enfin, l'auteur sacré décrit en ces termes les mœurs de l'onagre, Job, XXXIX, 5-8 :

Qui a lâché le *péré'* en liberté,
Qui a brisé les liens du *'ârôd,*
A qui j'ai donné le désert pour maison,
Et pour demeure la plaine aride?
Il méprise le tumulte des villes
Et n'entend pas la voix d'un maître.
Il court les montagnes pour trouver sa pâture,
Il y cherche les moindres brins de verdure.

Ces traits rappellent l'indépendance, la sauvagerie, l'indomptabilité de l'onagre, qui ne songe qu'à se procurer sa nourriture et la rencontre même dans les régions les plus arides. — Un Psalmiste parle de l'onagre qui vient aux sources pour y étancher sa soif. Ps. CIV (CIII), 11. — Osée, VIII, 9, pour reprocher à Israël son penchant envers les Assyriens, le compare à l'onagre indompté qui cherche fortune dans le désert. — Isaïe, XXXII, 14, dit que Jérusalem châtiée à cause de ses infidélités, deviendra un repaire où s'ébattront les onagres. — Jérémie, II, 24, reprend l'idée d'Osée et assimile la nation coupable à une onagre habituée au désert; elle aspire l'air, dans l'espoir d'assouvir sa passion, et ceux qui la recherchent la trouvent sans peine. Le prophète dit encore, en décrivant une sécheresse :

Les onagres se tiennent sur les hauteurs,
Aspirant l'air comme des chacals,
Leurs yeux s'éteignent, faute de verdure. Jer., XIV, 6.

Daniel, V, 21, raconte que, pendant sa lycanthropie, voir FOLIE, t. II, col. 2301, Nabuchodonosor vécut avec les onagres. Les rois d'Assyrie s'étaient ménagé des parcs immenses auprès de leurs palais d'été. Dans ces parcs, on rassemblait des bêtes sauvages et même des animaux féroces que le souverain se donnait le plaisir de chasser à ses heures. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 401. Les bêtes sauvages y vivaient seules en liberté, tandis que les animaux féroces, retenus en cage, n'étaient lâchés que pour la chasse. Nabuchodonosor pouvait donc ainsi vivre dans la compagnie des onagres. — Enfin, l'Ecclésiastique, XIII, 23, dit que le pauvre est la proie des riches, comme l'onagre est la proie des lions dans le désert. Le lion poursuivait et atteignait l'onagre aussi aisément que le cerf. Voir fig. 84, col. 269. — 2. Tous ces traits bibliques conviennent parfaitement aux hémiones, c'est-à-dire aux animaux que les auteurs sacrés avaient sous les yeux et qu'on rencontrait assez fréquemment de leur temps en Mésopotamie et en Syrie, particulièrement dans le Hauran, patrie de Job. Ils ne sauraient convenir au même degré à l'âne sauvage proprement dit, qui, de nos jours, n'a jamais été trouvé ailleurs que dans le nord de l'Afrique et qui n'est passé en Asie qu'à l'état domestique. Les auteurs sacrés n'auraient guère eu l'occasion de le connaître autrement que par ouï-dire. Il en faut conclure que les onagres de la Bible sont des hémiones. — Sur la machine de guerre appelée « onagre », voir BALISTE, t. I, col. 1415.

H. LESÊTRE.

ONAM (hébreu : אוֹנָם, *'Ônâm,* « fort »), nom d'un Horréen et d'un Judéen.

1. ONAM (Septante : Ὠμάρ, dans Gen., XXXVI, 23, et Ὠνάν, dans I Par., I, 40), le plus jeune des cinq fils de Sobal l'Horréen.

2. **ONAM** (Septante : Ὀζόμ), de la tribu de Juda, fils de Jéraméel et d'Atara, et père de Séméi et de Juda. I Par., II, 26, 28. Voir Jéraméel 1, t. III, col. 1256.

ONAN (Hébreu : אוֹנָן, *Ônân,* « fort ; » Septante : Αὐνάν), second fils de Juda et de sa femme chananéenne Sué. Gen., XXXVIII, 2-4 ; XLVI, 12 ; Num., XXVI, 19 ; II Par., II, 3. Son frère aîné, Her, étant mort sans enfants, la coutume du lévirat l'obligea à prendre Thamar, sa belle-sœur, pour femme, mais Onan l'empêcha criminellement de devenir mère et il fut pour cela frappé de mort par le Seigneur. Gen., XXXVI, 7-10. Voir Lévirat, col. 213.

ONCTION (hébreu : *mišḥâh,* de *māšaḥ,* « oindre, consacrer ; » *tamrûq,* de *mâraq,* « polir, purifier ; » Septante : χρῖσμα, χρῖσις, ἄλειμμα ; Vulgate : *unctio*), action qui consiste à frotter ou à arroser d'huile. — Le premier mot hébreu n'est employé qu'à propos des onctions liturgiques et est toujours joint au mot *šémén :* « huile d'onction, » Exod., XXV 6 ; XXIX, 7, etc., « huile sainte d'onction, » Exod., XXX, 25, 31 ; Lev., X, 7. Le second mot, rendu vaguement par les versions, se rapporte aux onctions de toilette. Esth., II, 3, 9, 12. Cf. Prov., XX, 30. — La Sainte Écriture mentionne différentes espèces d'onctions.

1° *Onctions liturgiques.* — 1. La première onction de ce genre est celle que fit Jacob à Bethel. Jéhovah lui étant apparu pendant son sommeil, le patriarche prit la pierre sur laquelle sa tête avait reposé, la dressa en stèle et versa de l'huile sur le sommet, en souvenir de la présence de Dieu. Gen., XXVIII, 16-18 ; XXXI, 13. Voir Bethel, t. I, col. 1673. Le rite qui consistait à oindre avec de l'huile des pierres commémoratives était très ancien, et commun à tous les peuples chez lesquels prospérait la culture de l'olivier. Sept ou huit siècles après Jacob, Téglathphalasar Ier découvrait les stèles commémoratives de son père Samsi-Ramman, les oignait d'huile, les remettait en place et demandait qu'on en fit autant pour les siennes. Cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. I, p. 44 ; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 198, 205. Il y a là un rite destiné à signaler une sorte d'intervention divine en faveur de l'homme et à en perpétuer le souvenir. L'huile servait à consacrer la pierre par l'application d'un des produits naturels les plus précieux, et la consécration était d'autant plus durable que ce liquide pénétrait la pierre même et ne se laissait pas entraîner par l'eau de pluie. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 176. Il n'y a pas à s'étonner que Jacob ait eu de l'huile avec lui, même pendant son voyage. Cette substance servait à tant d'usages divers qu'un Sémite ne pouvait s'en passer et en portait toujours dans ses provisions. La coutume d'oindre d'huile certaines pierres de caractère idolâtrique se retrouve chez les Grecs. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VII, t. IX, col. 433, parle de πᾶς λίθος λιπαρός, « toute espèce de pierres ointes d'huile » devant lesquelles ils se prosternaient. Arnobe, *Adv. Gent.,* I, 19, t. V, col. 767, confesse que lui-même il avait souvent vénéré des pierres semblables le long des routes. — 2. Le grand-prêtre, au moment de sa consécration, recevait une onction d'huile spécialement composée dans ce but. Exod., XXX, 25-32 ; XXXI, 11 ; XXXV, 15. Voir Huile, t. III, col. 775. Cette onction fut abondante pour Aaron ; elle fut versée sur sa tête et coula jusque sur sa barbe. Exod., XXIX, 7, 36 ; Lev., XVI, 32 Num., XXXV, 25 ; Ps. CXXXIII (CXXXII), 2 ; Eccli., XLV, 18. Les anciens rabbins prétendaient distinguer, d'après Lev., VIII, 12, deux actes dans l'onction du grand-prêtre, l'effusion de l'huile et l'onction proprement dite. Cette onction se faisait avec le doigt, selon les uns en forme de כ, première lettre du mot *kohên,* « prêtre, » et selon les autres en forme de χ grec. Cf. *Gem. Kerituth,* 77 ; Ugolini, *Thesaurus,* t. XII, p. 954. On renouvelait l'onction pour tous les grands-prêtres, successeurs d'Aaron. Toutefois, au dire des rabbins, l'huile d'onction fut perdue du temps de Josias ; à partir de cette époque, on aurait cessé d'oindre les pontifes. Quant aux autres prêtres, appartenant tous à la descendance d'Aaron, il est question d'onction à eux conférée, mais seulement dans la personne des fils du premier grand-prêtre. Exod., XXVIII, 41 ; XXX, 30 ; XL, 13 ; Lev., VI, 20 ; VII, 36 ; VIII, 2 ; X, 7 ; XXI, 10, 12 ; Num., III, 3. Cette onction, croit-on, aurait suffi pour consacrer toute la race aaronique. Les lévites ne recevaient aucune onction. En somme, dans la suite des temps jusqu'à Josias, le grand-prêtre fut seul à recevoir l'onction. C'est pourquoi il est distingué par le nom de *hak-kohên ham-mâšiaḥ,* « le prêtre oint. » Lev., IV, 3, 16 ; XVI, 32 ; Num., III, 3 ; XXXV, 25. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 74, 75 ; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 112 ; Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 166-168 ; H. Zschokke, *Historia sacra,* Vienne, 1888, p. 112, 114. Il est probable que cette onction, tout en consacrant officiellement le grand-prêtre, lui ménageait certains secours spirituels pour le digne accomplissement de son ministère. — 3. Les onctions d'huile sont aussi en usage dans le rituel babylonien. Le *bârû* ou devin doit en particulier tremper dans l'huile la plante *ši-ši* et s'en oindre. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 251, 253, 297. — 4. L'onction d'huile servit aussi à consacrer certains objets destinés au service du culte divin, le Tabernacle, l'autel et les divers ustensiles du sanctuaire. Cette onction fut faite par Moïse. Exod., XL, 9-11 ; Lev., VIII, 10, 11 ; Num., VII, 1, 10, 88. Moïse aspergea également d'huile d'onction et de sang pris sur l'autel les vêtements d'Aaron et de ses fils. Lev., IX, 30. Il est à remarquer qu'il n'est fait aucune mention d'onction ni dans la dédicace du Temple de Salomon, III Reg., VIII, 3-11 ; II Par., V, 1-14 ; ni dans le dédicace de celui de Zorobabel, I Esd., VI, 16-22 ; ni pour l'inauguration du nouvel autel des holocaustes, après la profanation d'Antiochus Épiphane. Il est dit seulement que cet autel ἐνεκαινίσθη, *renovatum est,* « fut renouvelé, » c'est-à-dire consacré à nouveau par une cérémonie appelée ἐγκαινισμός, *dedicatio,* « dédicace. » II Mach., IV, 54, 56. Même pour l'autel du temple d'Ezéchiel, XLIII, 20, 26, il n'est parlé que de mettre du sang du sacrifice aux quatre cornes, et de le consacrer pendant sept jours. Cette consécration est exprimée par la formule *umil'û yâdâv,* les prêtres « empliront leurs mains », qui indique une fonction sacerdotale, voir Main, col. 583, comme l'offrande de dons ou de sacrifices, mais non une onction faite par les prêtres.

2° *Signification de l'onction.* — 1. D'après plusieurs passages bibliques, I Reg., X, 1, 6 ; XVI, 13, 14 ; Is., LXI, 1, l'huile d'onction symbolise « l'esprit de Jéhovah ». L'huile d'olive sert de nourriture, de lumière, de fortifiant, de remède. Voir col. 773-774. Elle est donc un principe de lumière et de vie, et rien dans les produits de la nature ne représente mieux l'« esprit de Jéhovah », qui est lumière et vie. Cette lumière et cette vie produisent dans l'âme la sainteté, que l'huile symbolise aussi par sa pureté. De là le nom de *ruaḥ qodeš,* « esprit de sainteté, » donné à l'esprit de Dieu, Ps. LI (L), 13 ; Is., LXIII, 10, 11, et le nom de *šémén qodeš,* « huile de sainteté, » donné à l'huile d'onction. Exod., XXX, 25, 31 ; Lev., X, 7. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 171-174. — 2. Il suit de là que, quand l'onction sainte est appliquée, l'esprit de Jéhovah est sur la personne qui a été ointe, c'est-à-dire exerce à son égard des droits spéciaux de puissance et de bonté. Réciproquement, la simple effusion de l'esprit de Jéhovah suffit à faire de

quelqu'un un « oint », bien qu'il n'y ait pas eu d'onction sensible. Is., xlv, 1; lxi, 1, etc.

3° *Onction des rois.* — 1. Les Hébreux avaient pu voir en Égypte, pendant leur séjour dans la terre de Gessen, que, lors de l'avènement d'un roi au trône, il était oint d'huile. Les monuments (fig. 482) représentent les dieux eux-mêmes versant l'huile sur le nouveau roi. Wilkinson, *Manners and Customs,* 1879, t. i, p. 436. La première mention d'onction royale chez les Hébreux, se trouve au livre des Juges, ix, 8, dans l'apologue de Joatham : « Les arbres se mirent en route pour oindre un roi qui les gouvernât. » Leur première proposition s'adressa à l'olivier, qui lui-même produit l'huile servant à l'onction. Ceci suppose qu'Abimélech, proclamé roi par les Sichémites, avait été oint par eux. Jud., ix, 6. En tous cas, il résulte des termes de l'apologue que l'usage de l'onction était en vigueur à cette époque chez les peuples voisins des



482. — Onction du roi par les dieux.
D'après Wilkinson, *Manners and Customs,* 2e édit., t. iii, pl. lxii.

Hébreux. — 2. La Sainte Écriture parle de plusieurs onctions royales. Samuel sacra Saül en versant sur sa tête une fiole d'huile. I Reg., ix, 16; x, 1; xv, i, 17; II Reg., i, 21; Eccli., xlvi, 16. La cérémonie n'eut aucun témoin, et quand ensuite Saül fut reconnu roi par tout le peuple, I Reg., x, 20-24, il ne fut pas question d'onction. — Samuel sacra de même David au milieu de ses frères, en lui versant la corne d'huile. I Reg., xvi, 3, 12, 13. Plus tard, les hommes de Juda l'oignirent eux-mêmes pour régner sur eux. II Reg., ii, 4, 7; iii, 39. Enfin, tous les anciens d'Israël l'oignirent à Hébron, afin qu'il régnât sur tout le peuple. II Reg., v, 3, 17; xii, 7; I Par., ii, 3; xiv, 8; Ps. lxxxix (lxxxviii), 21. — Absalom, révolté contre son père, fut oint par ses partisans afin de prendre la place de David. II Reg., xix, 10. — Quand Adonias voulut se faire proclamer roi, David chargea le prêtre Sadoc et le prophète Nathan d'aller oindre Salomon à la fontaine de Gihon. Le prêtre Sadoc prit donc dans le Tabernacle la corne d'huile et il oignit Salomon. III Reg., i, 34, 39, 45; v, 1; I Par., xxix, 22 — Élie reçut de Dieu l'ordre d'oindre Hazaël comme roi de Syrie, Jéhu comme roi d'Israël et Élisée pour lui succéder comme prophète. III Reg., xix, 15, 16; Eccli., xlviii, 8. Il ne paraît pas qu'il ait exécuté personnellement cet ordre. Ce fut Élisée qui, à Damas, prédit la royauté à Hazaël. IV Reg., viii, 13. Quant au sacre de Jéhu, ce fut un jeune homme, un fils de prophète, qui l'exécuta. Sur les indications d'Élisée, il se rendit à Ramoth-Galaad, prit Jéhu à part, lui versa sur la tête la fiole d'huile que lui avait donnée le prophète, et lui dit de la part de Jéhovah : « Je t'oins roi d'Israël. » IV Reg., ix, 3, 6, 12; II Par., xxii, 7. — Le grand-prêtre Joïda et ses fils, après avoir ménagé la reconnaissance de Joas, dépossédé du trône par Athalie, lui mirent le diadème et lui firent l'onction dans le Temple en disant : « Vive le roi! » II Par., xxiii, 11. — Après la mort de Josias, le peuple voulut avoir pour roi Joachaz, bien qu'il eût deux ans de moins que son frère Éliacim ou Joakim, et afin de légitimer cette substitution, on oignit Joachaz pour le faire roi. IV Reg., xxiii, 30, 31, 36. — 3. Il résulte de ces données historiques que l'onction royale n'était qu'exceptionnelle. On y recourait soit pour établir une nouvelle dynastie, comme c'est le cas pour Saül, David, Jéhu, soit pour consacrer en faveur de quelqu'un un pouvoir contesté ou contestable, comme c'est le cas pour Absalom, Salomon, Joas et Joachaz. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 409. David lui-même, après son onction secrète, en reçoit deux autres pour l'inauguration de sa royauté sur Juda, puis sur tout Israël. Il en était donc de l'onction royale comme de l'onction sacerdotale; celle que recevait le chef de la dynastie suffisait pour toute sa descendance. Il est remarquable que l'onction royale, même conférée en secret, constituait un droit qu'on ne songeait pas à contester. Ainsi, dès que Salomon est oint, le parti d'Adonias tombe dans un complet désarroi. II Reg., i, 43-50. Quand Jéhu raconte à ses compagnons ce que vient de faire l'envoyé d'Élisée, ceux-ci aussitôt le traitent en roi. IV Reg., ix, 11-13. — 4. Le roi désigné par le Seigneur est fréquemment appelé *mašiaḥ,* χριστός, *christus,* celui qui a reçu l'onction. Cette expression, qui conviendra par excellence au Messie, voir Christ, t. ii, col. 717, Messie, t. iv, col. 1032, est appliquée à Saül, I Reg., xii, 3, 5; xvi, 6; xxiv, 7, 11; xxvi, 9, 11, 16, 23; II Reg., i, 14, 16; à David, II Reg., xix, 21; xxii, 51; xxiii, 1; Ps. xviii (xvii), 51; xx (xix), 7; xxviii (xxvii), 8; Eccli., xlvi, 22; à Salomon, II Par., xi, 42; à différents rois, Ps. lxxxiv (lxxxiii), 10; lxxxix (lxxxviii), 39, 52; Lam., iv, 20; Hab., iii, 13; et même à Cyrus. Is., xlv, 1. Il est certain que Cyrus n'a pas reçu d'onction des mains d'un prêtre juif. Il en faut dire probablement autant d'Hazaël, roi de Syrie, qui devait être « oint » par Élie. III Reg., xix, 15. Le verbe *mâšaḥ* signifie, d'après l'arabe, « effleurer avec la main, » d'après l'assyrien *mašâḫu* et l'araméen *mâšaḥ,* « mesurer, » c'est-à-dire mettre la main sur un objet pour juger de sa dimension. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterb.,* Leipzig, 1899, p. 489. Il marque primitivement une imposition de la main qui, par addition d'huile, peut devenir une onction. Le *mašiaḥ* est donc, en principe, l'homme sur lequel Dieu a mis la main pour l'investir d'une fonction. L'idée d'huile et d'onction est ici accessoire, parce qu'elle n'appartient pas au sens radical du mot. L'onction n'était que la manifestation extérieure du choix divin; mais ce choix constituait essentiellement le *mašiaḥ,* et plusieurs personnages portent ce titre sans jamais avoir reçu d'onction d'huile; tels Cyrus, le Messie des rois et des prophètes. — 5. Il est probable que l'huile employée pour l'onction royale était une huile sainte, et non une huile profane. Pour oindre Salomon, Sadoc alla prendre l'huile dans le Tabernacle. III Reg., i, 39. Il est à croire que Samuel, pour oindre Saül et David, et Joïada, pour oindre Joas, firent de même. Quant aux onctions de David par les hommes de Juda et les anciens d'Israël, d'Absalom par le peuple, de Jéhu par l'envoyé d'Élisée, et de Joachaz par le peuple, rien n'indique la provenance de l'huile employée. En tous cas, il ne paraît pas que la Loi permît l'onction d'un roi avec l'huile sainte destinée à la consécration du grand-prêtre. Exod., xxx, 32. L'huile qui servit à oindre David est appelée « huile sainte ». Ps. lxxxix (lxxxviii), 21. Pour qu'elle méritât ce nom, il suffisait qu'elle provînt du sanctuaire, par exemple, des lampes qui brûlaient devant le Saint des saints. Les rabbins distinguaient entre « l'huile d'onc-

tion » contenue dans une corne, III Reg., I, 39, et l'huile parfumée contenue dans la fiole. I Reg., X, 1. Cf. *Gem. Jer. Schekalim*, 9, 1; *Gem. Horaioth*, 12, 1; *Midr. Koheleth*, 104, 4. Cette distinction n'est que conjecturale. Les rabbins prétendent aussi que, pour faire l'onction royale, on versait un peu d'huile sur la tête, et on l'étendait avec le doigt en forme de cercle ou de couronne. La Sainte Écriture est muette à ce sujet. Cf. Reland, *Antiq. sacr.*, p. 129, 130; Iken, *Antiq. hebr.*, p. 379, 380.

4° *Onction des prophètes.* — Élie reçut l'ordre d'oindre Élisée à sa place, III Reg., XVI, 16, et au Ps. CV (CIV), 15; I Par., XVI, 22, les « oints » sont mis en parallèle avec les prophètes. Néanmoins, il n'apparaît nulle part que les prophètes aient inauguré leur ministère par une onction. On ne constate qu'un simple appel de Dieu pour Samuel, I Reg., III, 4-11, pour Nathan, II Reg., XII, 1, pour Isaïe, VI, 6-9, pour Jérémie, I, 5-9, pour Ezéchiel, II, 1-3, pour Jonas, I, 1, 2, etc. L'onction doit donc ici se prendre dans le sens général de mission, et d'effusion de l'esprit de Dieu sur celui qu'il envoie. On voit du reste qu'Élisée, le seul prophète au sujet duquel il soit parlé d'onction, fut investi de sa mission quand Élie jeta sur lui son manteau. III Reg., XIX, 19. Si d'ailleurs une onction avait été nécessaire pour constituer le prophète, les vrais prophètes eussent toujours été facilement distingués des faux prophètes, et ces derniers eussent cherché à se faire accréditer en obtenant que leurs partisans les oignissent. Cf. Reland, *Antiq. sacr.*, p. 135; Iken, *Antiq. hebr.*, p. 15.

5° *Onction messianique.* — 1. Il était prédit que le Verbe incarné serait l'« oint » par excellence, « oint d'une huile d'allégresse, » Ps. XLV (XLIV), 8; Heb., I, 9, oint par l'Esprit de Jéhovah descendu sur lui. Is., LXI, 1. Daniel, IX, 24, annonce que soixante-dix semaines ont été décrétées pour « oindre le Saint des saints ». L'expression *qodéš qădâšîm*, « Saint des saints, » désigne ordinairement le *debir*, la partie la plus sacrée du sanctuaire. Exod., XXVI, 33; III Reg., VI, 16, etc. Mais elle s'applique aussi à tout ce qui est spécialement consacré à Jéhovah, l'autel, Exod., XXIX, 37, les oblations, Lev., II, 3, 10, les sacrifices, Lev., VI, 18; VII, 1, 6; Num., XVIII, 9, les victimes. II Par., XXIX, 33; II Esd., X, 34, etc. Aaron lui-même est appelé *qôdeš qodâšîm*, I Par., XXIII, 13, comme étant l'oint le premier et le plus solennellement consacré. Daniel n'a donc pas en vue le sanctuaire du Temple, qui d'ailleurs n'a jamais été oint après lui, mais un personnage, le Messie, que la Vulgate appelle *Sanctus sanctorum*. Le Syriaque traduit : « Jusqu'au Messie, le Saint des saints, » les Septante Vatic. : χρῖσαι ἅγιον ἁγίων, « pour oindre le Saint des saints. » Les rabbins Aben-Esra, Abarbanel, Moïse ben Nachman, etc., admettent que ce « Saint des saints » est le Messie. Mêmes des auteurs qui prennent l'expression dans le sens abstrait, avouent qu'elle peut s'entendre du Messie, comme le τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον, *quod nascetur ex te sanctum*, de saint Luc, I, 35. Cf. Scholl, *Comment. LXX hebdom. Danielis*, Francfort-s.-M., 1831, p. 12; Corluy, *Spicileg. dogm. bibl.*, Gand, 1884, t. I, p. 479. L'histoire éclairant ici la prophétie, on peut donc conclure que le Saint des saints appelé, d'après Daniel, à recevoir l'onction, n'est autre que le Messie. Cf. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1897, t. II, 2e part., p. 915-924. — 2. L'onction reçue par le Messie ne fut pas matérielle, mais purement spirituelle. Elle lui était due à raison de son triple titre de prêtre, de roi et de prophète. A son baptême, l'Esprit de Dieu, que l'Église appelle *spiritalis unctio*, descendit sur lui. Matth., III, 16; Marc., I, 10; Luc., III, 22; Joa., I, 32. A Nazareth, faisant allusion à plusieurs textes d'Isaïe, XI, 2; XLII, 1; LXI, 1, le Sauveur dit dans la synagogue : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, et c'est pourquoi il m'a oint. » Luc., IV, 18. Il est encore parlé de cette onction dans les Actes, IV, 27; X, 38. Saint Augustin, *De Trinit.*, XV, 47, t. XLII, col. 1093, fait remonter l'onction du Christ à son incarnation même, opérée par le Saint-Esprit. Saint Hilaire, *De Trinit.*, XI, 18, t. X, col. 412; saint Athanase, *Orat. I cont. Arian.*, 47, t. XXVI, col. 110; saint Jérôme, *In Is.*, XVII, 61, t. XXIV, col. 599, etc., disent qu'elle n'eut lieu qu'au moment où le Saint-Esprit descendit sur le Sauveur à son baptême. C'est alors en effet que sa mission divine devint publique. Lui-même semble l'insinuer quand il dit, peu de temps après, aux Nazaréens : « Aujourd'hui vos oreilles entendent l'accomplissement de cet oracle, » l'oracle d'Isaïe. Luc., IV, 21.

6° *Onction spirituelle.* — Saint Paul dit que Dieu a oint les chrétiens et les a marqués d'un sceau en faisant descendre le Saint-Esprit dans leurs cœurs. II Cor., VII, 21, 22. Saint Jean, I, II, 20, 27, rappelle aussi aux chrétiens qu'ils ont reçu l'onction du « Saint », c'est-à-dire de l'Esprit que leur a communiqué Jésus-Christ, et que cet onction leur permet de connaître la vérité, sans qu'il soit besoin qu'on la leur enseigne. Cf. Joa., XVI, 13.

7° *Onction sacramentelle.* — Il n'en est question que dans saint Jacques, V, 14, qui recommande d'appeler les prêtres de l'Église auprès du malade, « afin que



483. — Esclave égyptien parfumant la tête de son maître. D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 426.

ceux-ci prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. » Voir EXTRÊME-ONCTION, t. II, col. 2140. Pour préluder à cette onction, le Sauveur voulut que ses Apôtres guérissent beaucoup de malades en les oignant d'huile. Marc., VI, 13. Mais ces onctions ne produisaient pas de grâce spirituelle; elles n'étaient pas le sacrement dont parle saint Jacques, mais elles l'annonçaient et le figuraient. C. Knabenbauer, *Evang. sec. Marc.*, Paris, 1894, p. 163. Le Concile de Trente, sess. XIV, *De extrem. unction.*, I, dit que, dans le passage de saint Marc, le sacrement est « insinué ».

8° *Onctions corporelles.* — 1. Les onctions d'huile parfumée étaient en grand usage dans la toilette des Orientaux (fig. 483). Elles ont leur raison d'être au point de vue hygiénique. Dans les climats très chauds, l'évaporation cutanée est souvent excessive; elle peut provoquer divers accidents et causer un affaiblissement progressif. Les onctions d'huile ont pour effet de fermer en partie les pores de la peau, ce qui empêche la transpiration sudorifique de se produire aussi abondamment. Les Hébreux pratiquèrent les onctions d'huile dès les plus anciens temps. Parmi les malédictions que leur fait entendre Moïse, il est dit qu'ils ne pourront s'oindre d'huile, parce que les olives tomberont. Deut., XXVIII, 40. Michée, VI, 15, dit également aux Israélites infidèles qu'ils presseront l'olive, mais ne s'oindront pas d'huile. Ruth, III, 3, et David, II Reg., XII, 20, complètent leur toilette en s'oignant après s'être lavés. La veuve qui recourt à Élisée n'a plus qu'un peu d'huile, « pour

s'oindre, » ajoutent les versions. IV Reg., IV, 2. Les Israélites de Samarie ayant fait un grand nombre de prisonniers dans une bataille contre leurs frères de Juda, se laissent persuader de les renvoyer chez eux; mais auparavant ils prennent soin de les vêtir, de les nourrir et de les oindre. II Par., XXVIII, 15. — 2. Les riches se parfumaient d'huile fine. Am., VI, 6. Avant d'entreprendre son exploit, Judith, X, 13; XVI, 10, s'oint d'huiles parfumées. A Suse, les futures épouses du roi subissaient une année de préparation pour leur toilette avant de lui être présentées; elles devaient s'oindre pendant six mois d'huile de myrrhe, et pendant six autres mois de parfums et d'aromates. Esth., II, 12. Cf. Hérodote, I, 195. Ezéchiel, XVI, 8, suppose que l'onction suit le bain, dans la toilette d'une épouse. — 3. L'onction étant considérée comme une chose agréable, il était d'usage de se l'interdire dans le deuil et la tristesse. II Reg., XIV, 2; XII, 20; Dan., X, 3. Cf. *Taanith*, I, 4-7; *Yoma*, VIII, 1. Notre-Seigneur recommande à ses disciples de se laver et de s'oindre la tête les jours de jeûne aussi bien que les jours ordinaires. Matth., VI, 17. Il n'entend pas blâmer l'abstention de l'onction dans les jours de pénitence; il veut seulement que, quand on se mortifie, on ne cherche pas à le faire savoir à tout le monde en prenant une mine défaite et négligée, comme le pratiquaient les pharisiens. L'ascétisme essénien avait horreur des onctions. Un essénien qui en recevait une malgré lui s'essuyait avec soin, de manière à garder toujours un extérieur grossier. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 3. — 4. A l'époque évangélique, l'usage voulait que, quand on recevait un hôte de distinction, on exerçât envers lui certains devoirs et qu'on répandit l'huile parfumée sur sa tête. Cet usage paraît remonter assez haut chez les Israélites. Cf. Ps. XXIII (XXII), 5; CXLI (CXL), 5. L'introduction en Palestine de certaines coutumes gréco-romaines n'avait pu que le raviver et le répandre dans la société aisée. Quand la pécheresse eut oint les pieds du Sauveur chez Simon, le Sauveur reprocha au pharisien de n'avoir pas oint sa tête d'huile. Luc., VII, 38, 46. A Béthanie, Marie-Madeleine versa de nouveau l'huile précieuse sur la tête et sur les pieds de Jésus, qui loua cette action et défendit Marie-Madeleine contre ses détracteurs. Matth., XXVI, 7, 10; Marc., XIV, 3, 6; Joa., XII, 3. — 5. On oignait d'huile parfumée le cadavre des morts. Notre-Seigneur accepta en prévision de sa sépulture l'onction de Madeleine. Matth., XXVI, 12; Marc., XIV, 8. Au matin de la résurrection, les saintes femmes vinrent au sépulcre avec l'intention d'oindre le corps de Jésus, Marc., XVI, 1; Luc., XXIV, 1. — 6. Pour inviter les Babyloniens à la lutte, Isaïe, XXI, 5, dit : « Debout, capitaine! Oignez le bouclier! » Les Assyriens se servaient de boucliers en métal ou aussi en cuir. Ces derniers réclamaient un entretien particulier. On les oignait d'huile pour les empêcher de se fendiller, les rendre plus souples et faciliter le glissement des traits. Voir BOUCLIER, t. I, col. 1880, 1885. Dans son élégie sur la mort de Saül et de Jonathas, David dit que le bouclier de Saül fut jeté bas, « comme s'il n'était pas oint d'huile, » c'est-à-dire comme s'il n'avait pas été préparé pour un combat victorieux, ou comme si Saül n'avait pas été oint par ordre du Seigneur. II Reg., I, 21. D'après les Septante : « Le bouclier de Saül n'est pas oint d'huile, mais du sang des blessés. » Dans la Vulgate, *unctus oleo* pourrait se rapporter à Saül aussi bien qu'à son bouclier. Le parallélisme de l'hébreu ne permet pas de décider lequel des deux sens est à préférer, celui des Septante ou celui de la Vulgate. — Voir S. B. Scheid, *De oleo unctionis*, et D. Weymar, *De unctione sacra Hebræor.*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XII; F. Scacchi, *Sacror. olaeo-chrismat. myrothecia tria*, Amsterdam, 1710; Verwey, *De unctionibus*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXX. H. LESÊTRE.

ONÉSIME (grec : Ὀνήσιμος, « utile, profitable »), esclave chrétien de Colosses, Col., IV, 9, en faveur duquel saint Paul écrivit son Épître à Philémon. Phil., ℣. 10, 16. Onésime s'était enfui de la maison de Philémon dont il était esclave, moins probablement par amour de la liberté que par crainte du châtiment qu'il redoutait à cause de quelque faute ou crime qu'il avait commis, εἰ δέ τι ἠδίκησέ σε ἢ ὀφείλει, *si aliquid nocuit tibi aut debet*, écrit saint Paul à Philémon, ℣. 18, soit vol, soit dommage qu'il avait causé à son maître. Il s'était réfugié à Césarée ou plutôt à Rome où il lui était plus facile de se cacher, d'échapper aux poursuites au milieu de la multitude et en même temps de gagner sa vie. Là il rencontra saint Paul, qui était prisonnier et attendait d'être jugé. L'Apôtre le convertit, *quem genui in vinculis*, ℣. 10. Peut-être Onésime avait-il déjà entendu parler du christianisme dans la maison de son maître en Phrygie, où il y avait une « église » chrétienne, ℣. 2. Depuis combien de temps l'esclave fugitif était-il à Rome quand il embrassa la vraie foi, nous l'ignorons. Le mot πρὸς ὥραν, *ad horam*, du ℣. 15, ne peut déterminer exactement la durée.

Le nouveau chrétien, quoique esclave et quoique coupable d'une faute envers son maître, était généreux, dévoué, intelligent, capable de sentiments élevés, que la foi chrétienne éveilla au fond de son cœur. Il rendit des services à saint Paul, qui les qualifie en faisant un jeu de mots sur la signification de son nom. Cet Onésime, au lieu d'être « utile » à son maître, conformément à son nom, lui avait été ἄχρηστος, *inutilis*, mais il est maintenant devenu εὔχρηστος, *utilis*, à l'un et à l'autre, à Philémon et à Paul. Paul s'est profondément attaché à lui et il en parle avec une grande tendresse, il l'aime comme son « fils », comme ses propres « entrailles », ℣. 10, 12; il l'aurait gardé volontiers à son propre service, mais il le lui renvoie parce qu'il est son bien et il lui demande, non seulement de lui faire bon accueil, mais de le recevoir et de le traiter comme « un frère », ℣. 16, parce qu'il est devenu tel en Jésus-Christ.

Onésime fut chargé avec Tychique de porter la lettre de saint Paul à Philémon, en même temps que l'Épître aux Colossiens. Col., IV, 7-9. On ne doute pas que son ancien maître ne lui ait pardonné et n'ait pleinement répondu aux désirs de l'Apôtre; il lui rendit probablement la liberté. Le soin avec lequel il conserva ces quelques lignes montre l'impression qu'elles avaient produite sur son esprit. L'intervention de saint Paul en faveur d'Onésime peut être considérée comme le premier acte d'émancipation fait par le christianisme en faveur des esclaves. La doctrine nouvelle devait supprimer la servitude en proclamant l'unité du genre humain et en prêchant que tous les hommes sont frères. Comme conséquence de ces vérités, le maître, devenu chrétien, affranchirait un jour son esclave. Mais cette grande révolution ne devait pas s'opérer brusquement ni par des moyens violents. « La guérison de cette plaie si invétérée, si étendue, dit le cardinal Rampolla, *Santa Melania giuniore*, in-f°, Rome, 1905, p. 220, était réservée au christianisme, par la force de la doctrine, de la persuasion, de l'exemple et du renouvellement social dans les mœurs, dans les lois, dans la vie. » Cf. *ibid.*, p. 219-222. L'Apôtre ne déclare pas à Onésime qu'il est libre; il le rend à Philémon, parce qu'il était sa propriété; mais en lui rappelant ce qu'ils sont désormais l'un et l'autre, c'est-à-dire « frères », et ce mot seul était l'abolition de l'esclavage, et le relèvement de cette classe dégradée. Onésime était le type et la personnification de l'esclave, et il s'était conduit comme tel; le baptême l'a transfiguré et il est devenu par là le sauveur de tous ses malheureux compagnons. Son cas, relevé par saint Paul, est le signal de la libération, et le billet écrit à Philémon est comme la charte d'affranchissement des millions d'esclaves que renfermait l'empire

romain. Voir J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon,* 1875, p. 376-380; Paul Allard, *Les esclaves chrétiens,* 2e édit., Paris, 1876, p. 201.

Sur la suite de la vie d'Onésime, nous n'avons que des données peu certaines et même contradictoires. D'après les *Constitutions apostoliques,* VII, 46, *Patr. gr.,* t. I, col. 1056, il fut établi par saint Paul évêque de Bérée en Macédoine. D'après les martyrologes, il fut, au contraire, évêque d'Éphèse en Asie-Mineure et succéda à saint Timothée sur le siège de cette ville. *Acta Sanctorum,* februarii t. II, édit. Palmé, p. 857. On sait par la lettre de saint Ignace aux Éphésiens, I, 3, *Patrum apostol. Opera,* édit. Gebhart, 1876, t. II, p. 4, que l'évêque d'Éphèse, son contemporain, s'appelait Onésime, et on en a fait la même personne que l'esclave converti de Philémon, mais ce nom d'Onésime était commun, et, quoiqu'il fût possible que l'ancien esclave phrygien vécût encore du temps de saint Ignace, celui-ci semble parler de l'évêque d'Éphèse comme d'une personne dont l'autorité n'est pas parfaitement établie et probablement encore jeune. On a fait prêcher aussi le disciple de saint Paul en Espagne et les actes apocryphes des deux saints Xantippe et Polynice sont écrits en son nom. *Texts and Studies,* II, 3. — Les traductions anciennes sur son martyre et sur sa mort sont également discordantes. Les unes, consignées dans le martyrologe romain, le font conduire à Rome comme saint Ignace, où il meurt lapidé; les autres, à Pouzzoles, où il termine sa vie dans les supplices. D'après les Bollandistes, *ibid.,* p. 859, le martyr du Pouzzoles n'est point l'Onésime de l'Épître à Philémon, mais un autre chrétien qui portait le même nom, fort commun de son temps. Nicéphore Callixte, *H. E.,* III, 11, t. CXLV, col. 928, place le martyre du disciple de saint Paul sous Néron; Cédrénus, *Hist. Compend.,* t. CXXI, col. 469, sous Domitien. F. VIGOUROUX.

ONÉSIPHORE (grec : Ὀνησίφορος, « porte-profit »), chrétien d'Éphèse. Saint Paul le nomme deux fois dans sa seconde Épître à Timothée. Il nous apprend qu'Onésiphore lui avait rendu de grands services à Éphèse, comme peut le savoir mieux que personne Timothée qui est dans cette ville. Depuis, pendant que l'Apôtre est prisonnier à Rome, les autres chrétiens d'Asie (Mineure) qui étaient dans la capitale, tels que Phygelle et Hermogène, l'ont abandonné; Onésiphore, au contraire, n'a point rougi des chaînes du captif; quand il est venu à Rome, il l'a cherché, l'a trouvé et l'a souvent réconforté (ἀνέψυξε). II Tim., I, 15-18. Par reconnaissance, l'Apôtre souhaite la miséricorde divine à sa maison et aussi à lui-même au jour du jugement, ℣ 16, 18. Le second souhait ou plutôt la seconde prière suppose qu'Onésiphore n'est plus vivant et fournit une preuve de la pratique des premiers chrétiens de prier pour les morts. A la fin de son Épître, IV, 19, saint Paul salue la maison d'Onésiphore qui devait continuer les traditions de piété du défunt. — En dehors de ce que nous apprend saint Paul sur Onésiphore, les traditions antiques sont confuses et contradictoires. Les Ménologes grecs font de lui un des soixante-douze disciples, ce qui est peu croyable, et ils l'honorent comme évêque à des jours divers, le 29 avril comme évêque de Colophon en Asie, le 8 décembre comme évêque de Césarée. mais sans spécifier de quelle Césarée, le 2 décembre comme évêque de Coronée en Messénie, etc. Baronius, dans le Martyrologe romain, dit qu'il subit le martyre dans l'Hellespont avec saint Porphyre (son esclave); il fut attaché à la queue d'un cheval qui le traîna jusqu'à ce qu'il rendit l'âme. Les Ménées grecques font aussi mourir ces deux saints du même supplice au 8 novembre. Le nom d'Onésiphore ayant été assez commun à cette époque, on peut supposer qu'on a attribué à plusieurs la qualité de disciple de saint Paul. Les Bollandistes admettent comme probable qu'Onésiphore a prêché la foi dans l'Hellespont, qu'il y est devenu évêque de Parium et qu'il y a été martyrisé. *Acta Sanctorum,* septembris t. II, édit. Palmé, p. 665. F. VIGOUROUX.

ONGLE, substance cornée qui termine l'extrémité supérieure des doigts. Cette substance, principalement composée d'albumine et de phosphate de chaux, est regardée soit comme un durcissement du corps muqueux de la peau, soit comme le résultat d'une agglutination de poils. Chez l'homme, les ongles ont la forme de lamelles convexes, qui croissent par l'addition successive de couches intérieures et dépassent la pulpe digitale. Chez les animaux, les ongles prennent des formes diverses, suivant qu'ils sont destinés à la préhension et à l'attaque, comme les griffes des carnassiers, les serres des oiseaux de proie, ou à la station et à la marche, comme les sabots des chevaux et des ruminants.

I. ONGLES DE L'HOMME. — 1° Quand un Israélite introduisait dans sa maison une captive prise à la guerre, il devait lui « faire les ongles », *ṣiforén.* Deut., XXI, 12. La version d'Onkelos suppose qu'il s'agit ici de laisser pousser les ongles en signe de deuil, puisque le texte ajoute que la captive allait avoir à porter pendant un mois le deuil de ses parents. D'après les Septante : περιονυχιεῖς, la Vulgate : *circumcidet,* et la Peschito, il est au contraire prescrit de les couper. Dans le deuil, les Israélites se coupaient les cheveux, alors que d'autres peuples les laissaient pousser. Voir CHEVEUX, t. II, col. 690. Couper les ongles serait donc, par analogie, une marque de deuil. D'autre part, le texte dit immédiatement après que la captive quittera les vêtements de sa captivité, ce qui ferait considérer la coupe des cheveux et des ongles comme un abandon de tout ce qui rappellerait à la femme son ancienne condition. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1075. L'expression *'âśtâh 'ét-ṣiffornéyâh* aurait donc le même sens qu'en français « faire ses ongles ». Cf. Buhl, *Gesen. Handwörterb.,* Leipzig, 1899, p. 644. — Le mot *ṣiforén* est employé une autre fois par Jérémie, XVII, 1, pour désigner une sorte de burin à graver en forme d'ongle, ὄνυξ, *unguis.* — Chez les Chaldéens, ce n'est pas d'un ongle de métal, c'est de l'ongle même de l'homme qu'on se servait pour signer les contrats. On trouve souvent, à la fin de ces derniers, les mots : *zu-pur-su-nu,* « leurs ongles, » puis la marque des ongles des signataires empreints dans l'argile. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques,* 2e sér., Paris, 1902, p. 172, 174, 176. Cet usage n'était possible que dans un pays où l'on écrivait sur l'argile. Voir CONTRAT, t. II, col. 930. — 2° Pendant que Nabuchodonosor fut atteint de lycanthropie, ses ongles (chaldéen : *tefar,* ὄνυξ, *unguis*) poussèrent comme des griffes d'oiseaux. Dan., IV, 30. — Le verbe *mâlaq,* « couper avec l'ongle, » sert à indiquer l'acte du prêtre qui égorge un oiseau pour le sacrifice, soit en détachant complètement le cou avec l'ongle, Lev., 1, 15, soit en le laissant adhérent. Lev., V, 8. Voir OISEAU, col. 1765. Les versions rendent ce verbe par ἀποκνίζειν, « égratigner, » *retorquere,* « retourner. »

II. ONGLES DES ANIMAUX. — 1° Le mot *'âqêb,* πτέρνα, *ungula,* est employé dans deux textes poétiques pour nommer le sabot du cheval. Gen., XLIX, 17; Jud., V, 22. Le sabot n'est qu'un ongle qui s'est développé sur toute la dernière phalange des doigts des animaux. Chez le cheval, tous les doigts sont réunis en un seul. C'est pourquoi dans Job, XXXIX, 21, et dans Isaïe, XXXVIII, 28, les versions confondent le pied avec le sabot. — 2° Les ruminants et les porcins sont bisulques, c'est-à-dire ont le pied fourchu ou divisé en deux doigts. Ce pied des ruminants est désigné en hébreu par le mot *parsâh,*

« sabot fendu, » ὁπλή, *ungula*, venant du verbe *pâras*, « fendre, » comme l'assyrien *parâsu*, « séparer ; » Septante : ὀνύχιζειν, « avoir le sabot fendu, » Vulgate : *ungulam dividere*, « fendre le sabot. » Moïse, ayant reçu l'ordre de conduire son peuple dans le désert avec tous ses troupeaux, déclare au pharaon que pas un ongle, pas un seul sabot de ces derniers ne restera en Égypte. Exod., x, 26. — La législation mosaïque range parmi les animaux purs, qu'il est permis de manger, tous ceux qui ont la corne divisée, le pied fourchu, et qui ruminent. Le porc, qui a le pied fourchu mais ne rumine pas, est compté parmi les animaux impurs. Lev., XI, 3-7, 26; Deut., XIV, 6-8. — Dieu préfère la louange au sacrifice d'un animal ayant cornes et sabots. Ps. LXVIII (LXVII), 32. — Après le châtiment de l'Égypte, le sabot de ses bestiaux ne se fera plus entendre sur ses rives. Ezech., XXXII, 13. — Le mauvais pasteur prend si peu de soin de ses brebis ou les exploite si durement qu'il leur brise les ongles, soit en les menant à travers les rocs, soit en les leur arrachant pour en tirer parti. Zach., XI, 16. — 3° Malgré sa signification étymologique, le mot *parsâh* est plusieurs fois employé pour désigner le sabot des chevaux. Isaïe, v, 28, dit que les chevaux assyriens ont le sabot dur comme le caillou. Les anciens ne ferraient pas leurs chevaux; ceux-ci devaient donc avoir la corne du sabot très solide, pour fournir les longues courses des campagnes militaires, surtout dans des pays rocheux où les routes faisaient à peu près défaut. Plusieurs fois, des armées furent arrêtées par le mauvais état des sabots de leur cavalerie. Alexandre le Grand et Mithridate souffrirent de cet obstacle. Cf. C. Magne, *Le fer à cheval dans l'antiquité*, dans le *Bulletin de la montagne Sainte-Geneviève et ses abords*, Paris, 1904, p. 303-325. En tous cas, le ferrement des chevaux n'était pas connu des Orientaux antérieurs à l'ère chrétienne. Il est dit que Sion aura des sabots d'airain, c'est-à-dire très durs, pour broyer les peuples. Mich., IV, 13. Les sabots de la cavalerie ennemie retentissent contre les Philistins, Jer., XLVII, 3, jusque dans les rues de Tyr. Ezech., XXVI, 11. — 4° Daniel, VII, 19, voit dans une de ses visions une bête qui a des griffes d'airain, et il donne à ces griffes le nom chaldéen de *tefar*, qui désigne aussi les ongles de l'homme.

H. LESÊTRE.

ONIAS (Grec : Ὀνίας), nom de plusieurs pontifes juifs à l'époque des Lagides et des Séleucides.

1. **ONIAS I**er. Il était fils et successeur de Jaddus, le grand-prêtre qui avait reçu Alexandre le Grand à Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 5. Il remplaça son père peu de temps après la mort d'Alexandre, Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 7, et occupa le pontificat pendant vingt-trois ans (323-300). Il vit successivement la Palestine attribuée à Laomédon de Mitylène (323), conquise par Nicanor, pour le compte du roi d'Égypte, Ptolémée Soter (320), reconquise par Antigone, roi de Syrie (314), reprise par Ptolémée (312), remise par traité à Antigone (311) et enfin rendue à Ptolémée (301), dont les successeurs la gardèrent presque tout un siècle. Au cours de ces guerres, beaucoup de Juifs furent transportés en Égypte, en Cyrénaïque et en Lydie. Un grand nombre s'établirent dans la ville nouvelle d'Alexandrie où Alexandre avait fixé déjà une colonie juive assez considérable. Les mêmes droits leur furent accordés qu'aux Macédoniens, Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 4, ce qui contribue à les attirer de plus en plus. — La faveur avec laquelle les Juifs étaient traités à Alexandrie, à la suite de l'accueil qu'Alexandre avait trouvé à Jérusalem, voir ALEXANDRE LE GRAND, t. I, col. 346, 347, ne manqua pas de fixer l'attention des Grecs. Ainsi s'explique l'initiative que prit le roi de Sparte, Arius (309-265), voir ARIUS, t. I, col. 965, d'écrire au pontife Onias pour se mettre en rapports avec la nation juive et lier amitié avec elle. Onias accueillit avec honneur l'envoyé de Sparte. On ne sait s'il répondit par lettre ou seulement verbalement à l'invitation qui lui était faite de renseigner les Spartiates sur l'état des affaires juives. I Mach., XII, 7, 8, 20-23. Onias n'est plus nommé que comme père de Simon, surnommé le Juste, qui lui succéda dans le souverain pontificat. Eccli., L, 1. H. LESÊTRE.

2. **ONIAS II**, fils de Simon le Juste, était encore trop jeune pour succéder à son père à la mort de ce dernier. Deux de ses oncles, Éléazar et Manassé, occupèrent donc avant lui le pontificat suprême. La Sainte Écriture ne fait pas mention d'Onias II. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 1-6, fournit quelques renseignements à son sujet. C'était un homme avare et cupide, qui se refusa à payer au roi Ptolémée Évergète le tribut de vingt talents d'argent que les grands-prêtres précédents avaient coutume d'acquitter au nom du peuple. Le roi menaça de mettre la main sur le territoire de la Judée, dont jusque-là les grands prêtres avaient gardé l'administration à peu près indépendante. Onias ne voulut rien entendre, malgré les instances de son neveu Joseph, jeune homme intelligent et énergique. Ce dernier finit par se rendre en personne à la cour du roi d'Égypte, se fit bien venir du prince et en obtint, moyennant seize mille talents annuels, la ferme des impôts de Phénicie, de Célésyrie, de Samarie et de Judée. Il revint avec deux mille soldats chargés de protéger ses opérations et exerça sa charge avec grand succès pendant vingt-deux ans. L'administration financière de Joseph fut très favorable à ses compatriotes. Néanmoins, sous le pontificat d'Onias, les Juifs eurent beaucoup à souffrir des incursions des Samaritains qui commirent contre eux toutes sortes de brigandages. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 2. Ceci prouve que les rois égyptiens se contentaient de percevoir le produit des impôts de Palestine, sans s'inquiéter d'y maintenir l'ordre, et que les grands-prêtres n'avaient pas le pouvoir suffisant pour défendre leurs concitoyens. Onias mourut peu de temps après son neveu Joseph. Josèphe, XII, IV, 10. H. LESÊTRE.

3. **ONIAS III**. Il était fils de Simon II, fils lui-même d'Onias II, et il lui succéda dans le souverain pontificat (185-174). C'est à tort que Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 10, le met en relations avec Arius de Sparte. Un siècle de distance séparait les deux personnages. Onias III fut remarquable par sa piété et son amour de la justice. C'était « un homme de bien, d'un abord modeste et de mœurs douces, distingué dans son langage et adonné dès l'enfance à toutes les pratiques de la vertu ». II Mach., XV, 12. Le roi de Syrie, Séleucus, fournissait à cette époque, tout ce qui était nécessaire pour les sacrifices offerts dans le temple de Jérusalem. L'administrateur du Temple était alors un certain Simon, de la tribu de Benjamin, qui entra en conflit avec le grand-prêtre au sujet de l'intendance du marché de la ville. Ne pouvant l'emporter sur Onias, il voulut se venger bassement, en signalant à Apollonius, gouverneur militaire de la Célésyrie et de la Phénicie, les immenses richesses qui remplissaient le trésor du Temple. Voir APOLLONIUS 4, t. I, col. 777. Celui-ci en parla à son maître, le roi Séleucus Philopator, dont la cupidité fut aussitôt excitée et qui chargea son ministre des finances, Héliodore, d'aller mettre la main sur le trésor indiqué. Voir HÉLIODORE, t. III, col. 570. Héliodore se présenta au grand-prêtre qui le reçut amicalement et lui fit remarquer que le trésor renfermait d'importants dépôts, que les richesses dont il se composait avaient été considérablement exagérées et que d'ailleurs leur caractère sacré les rendait intangibles. Le ministre syrien persista néanmoins à vouloir exécuter l'ordre royal. Onias fut profondément affligé de cette résolution. Ce qui paraît l'avoir inquiété surtout, d'après le texte sacré, c'était la

saisie des dépôts confiés au Temple. De concert avec les prêtres et toute la population de Jérusalem, il recourut au seul moyen de préservation que lui permît la situation : il en appela à la protection du Tout-Puissant. Son espoir ne fut pas déçu. La vengeance divine s'abattit miraculeusement sur Héliodore. Onias, imploré par les satellites de ce dernier, pria le Seigneur d'accorder la vie au spoliateur ; il offrit même un sacrifice dans ce but, de manière qu'on ne pût accuser les Juifs de complot contre le ministre du prince et que celui-ci fût à même de renseigner Séleucus sur la manière dont les choses s'étaient passées. Héliodore eut la vie sauve ; il fit offrir un sacrifice d'actions de grâces, assura Onias de son amitié, partit avec les troupes qui l'accompagnaient et, bien convaincu du caractère surnaturel de la vengeance qui s'était exercée contre lui, fit comprendre au roi qu'il n'y avait rien à tenter contre le Temple de Jérusalem. II Mach., III, 1-40. Simon n'en poursuivit pas moins ses intrigues contre Onias ; il alla même jusqu'à l'accuser d'hostilité contre le pouvoir établi. Le grand-prêtre se décida alors à aller trouver le roi afin de lui expliquer la situation et de préserver son peuple de toutes représailles. Sur ces entrefaites, Séleucus mourut et eut pour successeur Antiochus Épiphane. Jason, frère d'Onias, se fit alors attribuer, à prix d'argent, le souverain pontificat et s'appliqua, avec un zèle sacrilège, à introduire en Judée les mœurs et les coutumes païennes de l'hellénisme. Voir Jason, t. III, col. 1141. Un frère de Simon, Ménélas, supplanta celui-ci à son tour, et n'hésita pas, pour se maintenir dans sa dignité usurpée, à donner ou à vendre des vases d'or du Temple. Voir Ménélas, t. IV, col. 964. Onias vivait alors retiré à Daphné, près d'Antioche. Il reprocha à Ménélas le crime qu'il venait de commettre, crime d'autant plus odieux qu'un Juif osait se permettre ce que le païen Héliodore avait été empêché d'exécuter. Pour se venger, Ménélas engagea Andronique, laissé par Antiochus Épiphane comme vice-roi à Antioche, à le débarrasser du vieux pontife. Voir Andronique, t. I, col. 565. Andronique, usant de ruse, tira Onias de son asile et le mit à mort. Les Juifs ne furent pas seuls à s'indigner de ce meurtre odieux. Beaucoup d'étrangers partagèrent leurs sentiments. Antiochus lui-même prit part au deuil général ; il versa des larmes sur la mort de cet homme de bien et dégrada Andronique au lieu même où il avait commis son crime. II Mach., IV, 1-38. La mémoire d'Onias resta en vénération parmi les Juifs. Pendant que Judas Machabée luttait pour l'indépendance de sa nation, il eut un songe dans lequel il vit Onias « les mains étendues, priant pour toute la nation des Juifs », et lui montrant à son tour Jérémie, « l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte. » II Mach., XV, 12-14. Onias était ainsi mis à peu près sur le même rang que Jérémie, à raison de son dévouement pour la nation.

H. Lesêtre.

4. ONIAS, dit Ménélas. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 1, les deux frères du pontife Onias III, Jason et Ménélas, qui usurpèrent successivement sa fonction, s'appelaient primitivement Jésus et Onias. Ils auraient donc grécisé leurs noms en Jason et Ménélas, les seuls que transcrit l'auteur du livre des Machabées. Ce changement de noms est très admissible, étant données les circonstances. Mais ce qu'on ne peut admettre sur la foi de Josèphe, c'est que Ménélas ait été frère de Jason et par conséquent d'Onias III, car alors il y aurait eu, contre toute vraisemblance, deux frères du nom d'Onias dans la même famille. Cf. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. I, 1901, p. 195. D'après II Mach., IV, 23, Ménélas était frère de Simon, l'accusateur d'Onias III.

H. Lesêtre.

5. ONIAS IV. Il était fils d'Onias III, mais se trouvait encore en bas âge à la mort de son père. Après Jason et Ménélas, ce fut Alcime, appelé précédemment Joachim, qui obtint de Lysias, gouverneur d'Antiochus Eupator, le souverain pontificat, bien qu'il n'appartînt pas à la famille des grands-prêtres. Voir Alcime, t. I, col. 338. Onias IV, se voyant évincé, se retira en Égypte auprès du roi Ptolémée Philométor, qui lui fit bon accueil et lui accorda un terrain dans le nome d'Héliopolis, à quelque distance au nord de la ville d'Héliopolis ou On. Voir la carte, t. II, col. 1604, et Héliopolis, t. III, col. 571. Le lieu s'appelait Léontopolis, différent du Léontopolis qui formait un nome beaucoup plus au nord d'Héliopolis. Strabon, XVII, 1, 19 ; Pline, H. N, V, 9, 49 ; Ptolémée, IV, 5, 51. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VIII, 1 ; *Bell. jud.*, I, IX, 4, parle d'un « district dit d'Onias » qu'il place entre Peluse et Memphis, et qui se rapporte probablement à la région dans laquelle Onias s'établit avec ses compatriotes. Cf. Naville, *Lecture on Bubastis and the city of Onias*, dans *The Academy*, 1888, p. 49, 50, 140-142, 193-194 ; Schürer, *Geschichte*, t. I, p. 97, 98. Le lieu s'appela successivement Pirâ, Onias et Tell-el-Yahoudiéh. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 75. Il y avait là un vieux temple appelé « Bubaste des champs », dédié à la déesse Bastît, à tête de lionne, d'où le nom de Léontopolis donné à la ville hellénique. Le temple tombait en ruines. Onias éleva en cet endroit un édifice analogue au Temple de Jérusalem, mais bien plus petit et fort modeste, orné cependant d'une tour de soixante coudées. L'autel ressemblait à celui de Jérusalem. Le candélabre était remplacé par un lustre d'or suspendu à une chaîne d'or. Une enceinte de briques, avec porte en pierre, entourait l'édifice. Le roi concéda aux environs beaucoup de terres dont le revenu devait servir à l'entretien des prêtres et aux dépenses du culte. Onias en effet attira auprès de lui un bon nombre de prêtres et reproduisit dans son sanctuaire ce qui se faisait dans le Temple de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1-3 ; *Bell. jud.*, VII, X, 2, 3. — Cette entreprise avait été inspirée à Onias par la situation scandaleuse qui se perpétuait à Jérusalem, avec des grands-prêtres usurpateurs et sanguinaires qui favorisaient honteusement la propagation des mœurs païennes. Le roi Ptolémée seconda de tout son pouvoir la fondation d'Onias ; il avait un intérêt politique à favoriser les Juifs en Égypte pour les détacher des rois de Syrie. Au point de vue religieux, il fallait légitimer le nouvel établissement. Onias crut en trouver la justification dans ce passage d'Isaïe, XIX, 18-19 :

En ce jour-là, il y aura au pays d'Égypte cinq villes
Qui parleront la langue de Chanaan,
Et prêteront serment à Jéhovah des armées ;
L'une d'elles s'appellera Ville du Soleil.
Et ce jour-là, Jéhovah aura un autel
Au milieu du pays d'Égypte,
Et auprès de la frontière
Un obélisque sera consacré à Jéhovah.

On lit maintenant dans l'hébreu, au lieu de « Ville du Soleil », *'îr hahérés*, « ville de destruction. » Les Septante lisent ville d'Asédek, et dans le texte de Complute, ville d'Achérès, Ἀχερές, ce qui suppose en hébreu *ir hahérés*, « ville du Soleil ; » Symmaque : πόλις ἡλίου ; Vulgate : *civitas solis*. Il est fort probable que les Juifs de Palestine ont modifié le texte hébreu par hostilité envers Onias et son entreprise. De fait, Onias semblait réaliser la pensée d'Isaïe : Jéhovah était adoré dans plusieurs villes égyptiennes, particulièrement dans le nome d'Héliopolis, et un autel s'élevait en son honneur, avec un pylône qui en signalait la présence. Néanmoins, Josèphe, *Bell. jud.*, VII, X, 3, ne voit pas la fondation d'Onias d'un bon œil. Il ne fait que reproduire le jugement des docteurs de Jérusalem, consigné dans la Mischna,

Menachoth, xiii, 10. Il n'était point assuré, aux yeux de ces derniers, que les actes liturgiques accomplis dans le temple de Léontopolis fussent valides et que les prêtres qui y servaient eussent les mêmes droits que ceux de Jérusalem. Beaucoup penchaient pour la négative. L'entreprise d'Onias encourut en somme le même discrédit que la traduction en grec de la Bible hébraïque. Sans doute, on ne prescrivit pas de jeûne en expiation de la construction du temple égyptien, comme on l'avait fait à l'occasion de la traduction des Septante. Voir Jeune, t. ii, col. 1531. Mais, bien que le culte y fût exercé par un descendant légitime du souverain pontife et par de véritables prêtres, on ne laissait pas que d'être défavorablement impressionné par cette infraction à la loi qui n'autorisait les sacrifices que dans le lieu choisi par Jéhovah au milieu des tribus. Deut., xii, 5-7. Il faut ajouter cependant que ni Onias ni ses prêtres n'obéissaient à des vues schismatiques. Les relations avec Jérusalem étaient soigneusement conservées, les pèlerinages à la ville sainte s'accomplissaient comme par le passé et les prêtres avaient soin de fournir à leurs collègues de la capitale les preuves documentaires de leur légitime descendance. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, i, 7; Philon, *De Provident.*, édit. Mangey, t. ii, p. 646. — Le temple d'Onias fut bâti vers l'an 160 avant J.-C. Il dut être fréquenté par beaucoup de Juifs, car Philon, *In Flaccum,* 6, t. ii, p. 523, porte à un million le nombre de ceux qui habitaient l'Égypte. Pourtant les écrivains du Nouveau Testament n'y font aucune allusion. Il est possible que, pendant son séjour en Égypte, la Sainte Famille ait passé ou séjourné dans les environs de Léontopolis; mais on ne sait rien de certain à ce sujet. Après la ruine de Jérusalem, le préfet d'Alexandrie, Lupus, dépouilla en partie et ferma le temple d'Onias. Son successeur, Paulin, obligea les prêtres à lui livrer tout ce qui restait, interdit l'accès de l'édifice et prit des mesures pour y empêcher désormais tout exercice du culte. C'était en l'an 73. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, x, 4. L'examen des ruines qui subsistent aujourd'hui montre que le temple avait été bâti à l'aide des vieux matériaux trouvés sur place. On voit enchassées dans les murs d'anciennes pierres à hiéroglyphes plus ou moins effacés et recouvertes de plâtre. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. i, p. 129; Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 112. H. Lesêtre.

6. **ONIAS,** juif pieux, qui vivait à Jérusalem au temps du grand-prêtre Hyrcan. Par ses prières, il avait obtenu la pluie pendant une sécheresse. Cf. Mischna, *Thaanith,* iii, 8. Pendant que les Arabes d'Arétas et les Juifs du parti d'Hyrcan assiégeaient le roi Aristobule, frère d'Hyrcan, réfugié avec les prêtres dans l'enceinte du Temple pendant les fêtes de la Pâque de l'an 65, on somma Onias de proférer des imprécations contre Aristobule et ses partisans. Onias fit cette prière: « O Dieu roi de l'univers, ceux qui sont de mon côté sont ton peuple et ceux qui sont assiégés sont tes prêtres; aussi je te prie de ne pas exaucer ceux-ci contre ceux-là et de ne pas réaliser ce que ceux-là demandent contre ceux-ci. » Il fut aussitôt lapidé par les Juifs qui l'entouraient. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, ii, 1. Cet exemple montre qu'à cette époque, malgré l'avilissement du sacerdoce suprême, les violences fréquentes et les efforts tentés pour introduire les mœurs païennes dans le pays, il y avait encore en Israël des hommes de haute vertu, comme les Zacharie, les Siméon et les autres qui apparaîtront aux temps évangéliques. H. Lesêtre.

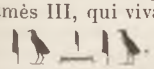
ONKELOS, un des docteurs de la Mischnah, de la fin du premier siècle. On lui a longtemps attribué un Targum ou traduction chaldéenne du Pentateuque, mais à tort selon l'opinion générale des critiques. Cette attribution doit son origine à un passage souvent cité du Talmud de Babylone, *Meghillah,* 3a: « R. Jérémie dit que le Targum du Pentateuque fut composé par le prosélyte Onkelos avec l'approbation de R. Eliézer et de R. Josué. » Mais il y a là une confusion faite dans les écoles de Babylone, qui ont appliqué à Onkelos et au Targum du Pentateuque ce que les traditions palestiniennes disaient d'Aquila et de sa version grecque. En effet le Talmud de Jérusalem, *Meghillah,* I, 11, après avoir remarqué que la seule langue étrangère permise pour traduire la loi était le grec, ajoute: « Aquila le prosélyte a traduit le Pentateuque avec l'approbation de R. Eliézer et de R. Josué qui le louèrent par le passage du Psaume xlv, 3: יפיפית כבני אדם » (dont le sens littéral dans le texte sacré est sans doute, *Tu es plus beau que les enfants des hommes,* mais qui était dans la bouche des rabbins un jeu de mot faisant allusion à la langue de Japhet, יפת, la langue grecque: *Tu japhétises mieux que les autres hommes*). D'ailleurs עקילס et אונקלוס (en grec ἀγκυλος), selon Luzzato et d'autres grammairiens, ne sont qu'un seul et même nom, avec la différence de prononciation des Palestiniens et des Babyloniens. L. Vogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse,* in-8°, Paris, 1881, p. 149. De plus le Talmud de Babylone ne donne jamais, en dehors du passage indiqué, le nom de Targum d'Onkelos au Targum du Pentateuque qu'il cite cependant fréquemment. Les attributions à Onkelos de cette version araméenne sont toutes post-talmudiques et s'appuient uniquement sur le passage du Talmud que nous avons rapporté et qui est dû à une méprise. Le premier qui ait cité ce Targum sous le nom d'Onkelos, est, selon G. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch,* in-8°, Leipzig, 1894, p. 9, le Gaon Sar Schalom au ixe siècle. Il ne s'ensuit pas qu'il n'a jamais existé de personnage du nom d'Onkelos et différent d'Aquila, le traducteur grec de la Bible. Vers la fin du premier siècle il a existé un Onkelos, souvent mentionné dans les *Tosaphoth* ou gloses des rabbins, disciples de Raschi; c'était un tannaïte (de l'araméen תנה, répéter, enseigner) ou docteur de la Mischnah, et disciple de Gamaliel II. De nombreuses légendes ont circulé sur lui, qui l'ont fait fils de Kalonymos ou Kalonikos, l'ont regardé comme un prosélyte en le confondant avec le prosélyte Aquila, et l'ont mis en rapport avec l'empereur Hadrien. — Voir *The Jewish Encyclopædia,* t. ii, 36; ix, 405; xii, 58; Anger, *De Onkelo,* Leipzig, 1846; Friedmann, *Onkelos und Akylas,* in-8°, Vienne, 1896; A. Berliner, *Targum Onkelos* Bealin, 1884; H. Barnstein, *Das Targum of Onkelos to Genesis,* in-8°, Londres, 1806. Voir Targum de Babylone. E. Levesque.

ONO (hébreu: אוֹנוֹ (dans II Esd., vii, 57, אֹנוֹ), *'Ônô*), nom d'une ville de Palestine et de la plaine voisine de cette ville.

1. **ONO** (Septante: Ὠνάν, I Par., viii, 12; Ὠνω, I Esd., ii, 33; II Esd., vi, 2: vii, 37; *Alexandrinus*: Ὠνών, dans ce dernier passage), ville de Benjamin, dans le territoire de la tribu de Dan. Elle n'est nommée que dans les livres postérieurs à la captivité de Babylone. Elle est toujours placée à côté de Lod (Lydda) et de Hadid (Haditéh; voir Adiada, t. i, col. 217). I Par., viii, 12; I Esd., ii, 33; II Esd., vii, 37; xi, 34-35.

1° *Description.* — L'antique Ono porte aujourd'hui le nom de *Kefr-'Ana.* « C'est, dit V. Guérin, *Judée,* t. i, p. 319-320, un village de 500 habitants [à neuf kilomètres au nord-ouest de Lydda (voir la carte de la tribu de Dan, t. ii, col. 1233)]. Les maisons sont grossièrement bâties avec des briques cuites au soleil, formées de terre et de paille hachée (comme en Égypte). Sur divers points s'élèvent des palmiers, dont les panaches verdoyants dominent gracieusement cet amas informe

d'habitations. Près du village, deux bassins peu profonds, creusés dans le sol, mais non construits, recueillent pendant l'hiver les eaux pluviales. Plusieurs puits à norias alimentent, en outre, cette localité et permettent d'arroser les jardins qui l'entourent. A côté de l'un de ces puits, je remarque quelques tronçons de colonnes de marbre qui paraissent antiques. » Pour dépeindre la fertilité du pays d'Ono, le Talmud raconte que Jacob ben Dosthai étant allé à Ono de grand matin marchait au milieu des figues qui lui allaient jusqu'aux talons. Reland, *Palæstina*, 1714, p. 913.

2° *Histoire.* — Ono fut fondée ou plutôt restaurée et peuplée par un Benjamite, ainsi que Lod ou Lydda. Il s'appelait Samad et était fils d'Elphaal. I Par., VIII, 12. (D'après le texte original, le fondateur d'Ono et de Lod peut être tout aussi bien Elphaal que son fils Samad, mais cette dernière interprétation est généralement celle qui est admise.) Ono devint ainsi la possession de la tribu de Benjamin, quoiqu'elle fût située en plein territoire de la tribu de Dan, de même que cela eut lieu pour Aïalon. Jos., XIX, 42; XXI, 24; I Par., VIII, 13. L'existence d'Ono, avant sa restauration par les Benjamites, est constatée par les listes du pharaon d'Égypte, Thotmès III, qui vivait avant Moïse et qui nomme cette ville . *Aounaou.* W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* 1893, p. 83. Elle n'est pas mentionnée dans le livre de Josué, mais si l'on peut s'en rapporter aux Targumistes, elle avait été conservée intacte par le successeur de Moïse; elle fût brûlée seulement pendant la guerre que les autres tribus firent aux Benjamites pour venger le crime de Gabaa, cf. Jud., XX, 48, et c'est de sa restauration après cet événement qu'il est question dans I Par., VIII, 12. Voir le Targum sur ce passage. — Une partie des habitants d'Ono fut emmenée en captivité à Babylone par les troupes de Nabuchodonosor. Ils revinrent avec les captifs de Lod et d'Hadid, comprenant en tout 725 personnes, d'après I Esd., II, 33; 721 d'après II Esd., VII, 37. — Sanaballat et les ennemis des Juifs pressèrent à plusieurs reprises Néhémie d'aller les trouver dans la plaine d'Ono, afin de l'empêcher de relever les murs de Jérusalem, mais Néhémie ne se laissa pas prendre au piège. II Esd., VI, 2. — Voir Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 86; *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. II, feuille XIII, p. 251.

F. VIGOUROUX.

2. ONO (PLAINE D') (hébreu : *Biq'at 'Ônô;* Septante : πεδίον Ὠνώ. Vulgate : *campus Ono*), plaine dans laquelle était situé le village d'Ono. II Esd., VI, 2. Cette plaine, ou cette vallée, comme elle est aussi appelée, *gê'*, semble être la même que celle qui est nommée, II Esd., XI, 35, *gê' ha-ḥărâšim,* « la vallée des artisans. » Le texte porte : « Lod et Ono (dans) la vallée des Artisans. » Quelques manuscrits des Septante ont amalgamé tous ces mots en un seul : Ὠνωγηαρασειμ (Complute); la plupart les ont omis. Cette même vallée est mentionnée, I Par., IV, 14, où nous lisons : « Saraïa (fils de Cénez, de la tribu de Juda) engendra Joab, père de la Vallée des Artisans, *gê' ḥărâšim,* car il y avait là des artisans, *ḥărâšim.* » La Vulgate l'appelle dans les deux endroits : *Vallis artificum.* Dans le second, les Septante unissent encore les deux mots en un : Ἀγεαδδάαϊρ; *Alexandrinus :* Γησρασείμ. Le Talmud, *Megillah,* I, 1, place aussi Lod et Ono dans la vallée des Artisans. — Cette vallée débouche dans la plaine de Saron. Les Benjamites s'y établirent au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 35. Les ennemis des Juifs, Sanaballat et Gossem, cherchèrent vainement à y attirer Néhémie pour l'empêcher de rebâtir les murs de Jérusalem, II Esd., VI, 2.

F. VIGOUROUX.

ONOCENTAURE (Septante : ὀνοκένταυρος; Vulgate : *onocentaurus*), animal fabuleux (fig. 484) dont le nom ne se trouve pas dans l'hébreu, mais dans les versions. Is., XXXIV, 14. Cf. t. I, col. 613. Le centaure est lui-même un être mythologique dont le corps est moitié homme, moitié cheval. Dans l'onocentaure, une des moitiés composantes serait un âne au lieu d'un cheval. Dans le texte hébreu, il est question de la dévastation de l'Idumée, dans laquelle « les *ṣiyyîm* se rencontreront avec les *'iyyîm* »;



484. — Onocentauresse représentée au milieu d'autres animaux. Fragment de la mosaïque de Palestrine.

d'après les versions, « les démons se rencontreront avec les onocentaures. » Les *ṣiyyîm* sont des bêtes sauvages du désert, et les *'îyyîm,* « les hurleurs, » sont les chacals. Voir CHACAL, t. II, col. 474.

H. LESÈTRE.

ONOMASTIQUE SACRÉE. Voir NOM, col. 1670-1676.

1. ONYX (hébreu : *šeḥêlét;* Septante : ὄνυξ; Vulgate : *onyx, ungula*), substance animale entrant dans la composition des parfums. L'onyx était un des éléments employés pour préparer le parfum du sanctuaire. Exod., XXX, 34. La sagesse se compare elle-même à un parfum dont fait partie l'onyx. Eccli., XXXIV, 21 (15). Dioscoride,



485. — Le *Strombus* et son opercule.

II, 10, décrit ainsi cette substance : « L'onyx est l'opercule d'un coquillage semblable à celui de la pourpre. Il se trouve dans les marais de l'Inde qui produisent le nard, et il est aromatique parce que les coquillages prennent du nard. On le recueille lorsque les marais sont desséchés par la chaleur. Celui qu'on prend dans la mer Rouge n'est pas pareil, il est blanchâtre et brillant. Celui de Babylone est noir et plus petit. Tous deux sont odoriférants quand on les brûle; leur parfum rappelle en

quelque manière l'odeur du castoréum. » Cf. Pline, *H. N.*, XXXII, 10. Le castoréum est une substance sécrétée par le castor; d'une odeur pénétrante, elle est employée en médecine comme antispasmodique. L'onyx est fourni par l'opercule d'un mollusque gastéropode de l'ordre des pectinibranches et du genre *Strombus* (fig. 485). Cet opercule est appelé ὄνυξ à cause de sa ressemblance avec un ongle. La Ghemara, *Kerithoth*, f. 6 *a*, le nomme également *ṣiforén*, « ongle. » De cet opercule on tire un parfum qui dégage une odeur forte et pénétrante quand on le brûle. On l'utilise encore en Orient pour la composition de plusieurs espèces d'encens. Il y a différentes espèces de *Strombus*. Le mollusque atteint parfois des dimensions considérables, qui peuvent aller jusqu'à 0m30; aussi le coquillage devient-il alors un objet d'ornement. Dioscoride suppose que l'onyx peut se trouver sur des coquillages d'eau douce; mais on ne sait ce qu'il veut dire quand il parle de marais produisant le nard, dont le parfum se communique aux coquillages. Aujourd'hui, plusieurs espèces de *Strombus* se rencontrent dans la Méditerranée; mais la mer Rouge sert d'habitat au plus grand nombre, et c'est à ces dernières qu'on emprunte l'onyx. Les Arabes appellent l'onyx *dofr-el-afrit*, « ongle du diable, » comme en allemand *Teufelsklaue*, et les Abyssins *doofu*. On lui donne les noms d'*ostracium*, *unguis odoratus*, et, en médecine, *blatta byzantina*. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, t. III, 1796, p. 797, a pensé que les Septante pouvaient entendre par ὄνυξ le bdellium, auquel Dioscoride, I, 80, trouve quelque ressemblance avec l'onyx, et que Pline, *H. N.*, XII, 19, gratifie d'ongles blancs. Voir Bdellium, t. I, col. 1527. Mais le bdellium ne paraît pas avoir été utilisé par les anciens pour la composition des parfums, et l'identification du *šehêlet* avec l'onyx est trop appuyée par la tradition des anciennes versions et par ce qu'on connaît des usages de l'antiquité pour qu'on puisse l'abandonner. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1388; Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 297; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 590.

H. Lesêtre.

2. ONYX (hébreu : *sôham*, traduit diversement par les Septante et la Vulgate), variété d'agate à plusieurs teintes. — L'onyx (fig. 486) est une agate composée de plusieurs couches plus ou moins épaisses et de diffé-



486. — L'onyx.

rentes couleurs, disposées par bandes régulières et circulaires. Cette pierre diffère de l'agate rubanée en ce que les bandes, au lieu d'être droites et parallèles, sont curvilignes et concentriques. Le prix en varie suivant la dureté, la finesse du grain et la vivacité des couleurs, en même temps que d'après le volume. Cette pierre précieuse (qu'il ne faut pas confondre avec l'albâtre onyx qui est un calcaire et non une agate) a, dit Pline, *H. N.*, XXXVII, 24, une partie blanche dont la couleur rappelle l'ongle, d'où son nom ὄνυξ. L'onyx, d'après Théophraste, est mélangé alternativement de blanc et de brun. Les anciens tiraient cette pierre de l'Arabie, de l'Égypte, de l'Inde. Sa pesanteur spécifique est 2,376.

Le *šôham* est une pierre qu'on trouve dans la terre d'Havilath, Gen., II, 12; pierre très précieuse, Job, XXVIII, 16; qui est mentionnée parmi les offrandes des Israélites pour le temple, Exod., XXV, 7; XXXV, 9, 27; qui faisait partie des trésors accumulés par le roi David pour aider à la construction de la maison de Dieu, I Par., XXIX, 2; qui sertie dans un chaton d'or servait à retenir les épaulières de l'Ephod, Exod., XXVIII, 9; XXXIX, 6; qui était du nombre des 12 pierres du Pectoral, la 2e du quatrième rang, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13; et dont le roi de Tyr rehaussait l'éclat de ses vêtements. Ezech., XXVIII, 13.

Quelle est cette pierre de *šôham?* Les différentes versions du texte sacré, au lieu d'aider dans cette recherche, ne font que rendre l'identification plus difficile à cause de la variété de leurs traductions. Il est juste cependant, pour procéder plus sûrement, de prendre d'abord les textes où la pierre *sôham* se présente isolément. Car dans les énumérations, comme dans celle des pierres du pectoral, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13, ou les pierres précieuses du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 19, les manuscrits sur lesquels les traducteurs ont fait leur version, ont pu n'avoir pas toujours ces pierres rangées dans le même ordre; et de même les manuscrits de la traduction ont pu souffrir des copistes quelque déplacement dans les noms. La Vulgate traduit par *lapis onychinus*, sauf dans Job, XXVIII, 16, où on lit *lapis sardonychus*. Les Septante ont la plus grande inconstance, traduisant différemment suivant les livres, et suivant même les versets à très peu d'intervalle et dans le même contexte. Ainsi on a λιθος πράσινος dans Gen., II, 12; σάρδιος dans Exod., XXV, 7, et XXXV, 9, et σμάραγδος dans Exod., XXVIII, 9; XXXV, 27; XXXIX, 6; σοάμ, qui n'est que la transcription du mot hébreu, dans I Par., XXIX, 2, et ὄνυξ dans Job, XXVIII, 16. Les autres traducteurs grecs n'ont pas cette diversité : Aquila traduit par σαρδόνυξ; Symmaque et Théodotien par ὄνυξ. La paraphrase d'Onkelos tient pour *bûrlâ*, le syriaque pour *bêrûlô* : ce qui évidemment rappelle le mot grec βηρύλλιον, le béryl.

Si nous considérons maintenant les énumérations de pierres précieuses, comme dans la description du rational, Exod., XXVIII, 17-20; XXXIX, 10-13, nous remarquons en comparant le texte hébraïque, les Septante, la Vulgate et l'historien Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 5; *Bell. jud.*, V, V, 7, que les pierres ne sont pas toutes disposées dans le même ordre (voir Rational); il ne faut donc pas s'en tenir rigoureusement au rang qu'occupe une pierre en hébreu pour avoir sa traduction au même rang dans les LXX et la Vulgate : ce qui donnerait des résultats invraisemblables, comme par exemple le 12e nom des Septante ὀνύχιον traduisant יָשְׁפֵה, *yasféh* de l'hébreu. Ἴασπις, qui est évidemment la traduction de *yašféh*, occupe la 6e place : ce qui suppose que le traducteur devait lire *yasféh* à cette place ou que l'ordre des noms de sa version a été renversé par les copistes. La même chose a pu se produire entre la 11e et la 12e place, qui seraient peut-être interverties, en sorte qu'au lieu de regarder βηρύλλιον comme la traduction de *soham*, et ὀνύχιον celle de *yahălôm*, ce dernier mot grec, c'est-à-dire l'onyx, serait en réalité la traduction de *sôham*. Si l'on compare le texte hébraïque d'Ezéchiel, XXVIII, 10-13, avec le même passage dans les Septante, qui reproduisent l'énumération des pierres du Rational, on constate que probablement ce texte hébreu est défectueux et qu'il ne reste plus que 9 pierres sur les 12 qu'on devrait y trouver; mais la disposition du texte permet de reconnaître peut-être dans βηρύλλιον, et plus probablement dans ὀνύχιον, la traduction du mot *sôham*, et non pas certainement dans σάπφειρος, comme le disent beaucoup d'auteurs qui ne tiennent compte que de la place matérielle qu'occupent les mots hébreux et grecs.

En face de cette diversité de traduction, les commentateurs et les lexicographes se sont aussi divisés. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, in-8°, Leipzig, 1848, t. I, p. 283; E. Fr. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, 1re partie, *Biblische Mineralreich*, p. 41, et d'autres tiennent pour le béryl. Pour J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, p. 728-739, le *sôham* est plutôt le *sardonyx;* de même W. F. Jervis, *Minerals and Metals mentioned in the Old Testament*, in-8° (Londres, 1905). Gesenius, *Thesaurus*, in-4°, Leipzig, 1829, p. 1369, et J. D. Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica*, in-8°, Gœttingue, 1792, t. II, p. 2290, préfèrent l'*onyx*. L'étymologie du mot *šôham* diversement expliquée par ces auteurs n'a donné jusqu'ici rien de bien satisfaisant. En l'absence d'indications caractéristiques dans les textes sacrés mentionnés plus haut, et en face de la diversité des anciennes versions, et des opinions variées des critiques, il est difficile de déterminer avec certitude la nature de la pierre appelée *sôham*. On peut hésiter entre le *béryl*, l'*onyx*, et le *sardonyx*. Dans l'hypothèse où *šôham* serait le béryl (selon la disposition des pierres de rational d'après le texte actuel des Septante), le *yahălom* serait alors vraisemblablement l'onyx. Mais la traduction de *šôham* par *onyx* a pour elle un peu plus d'autorités. Quant à décider si l'on doit voir dans *šôham* un *onyx* proprement dit, ou un *sardonyx*, cela est difficile. On sait que les deux pierres ont le même genre de stries ou bandes concentriques, la seule différence est qu'une ou deux des couches dans le sardonyx sont rouge cornaline au lieu des couleurs noires ou brunes de l'onyx. Les anciens Hébreux pouvaient désigner les deux pierres par le même nom. Ce qui confirmerait ce sentiment, c'est que dans le texte de l'Apocalypse, XXI, 18, l'énumération des 12 pierres précieuses, qui s'inspire du rational, contient le *sardonyx* mais pas l'*onyx*.

E. LEVESQUE.

OOLIBA (hébreu : *'Ohŏlîbâh*, « ma tente est en elle; » Septante : 'Οολιϐά; *Alexandrinus :* 'Ολιϐά), personnification de Jérusalem et du royaume de Juda, dans Ézéchiel, XXIII, 4, 11, 22, 36, 44, sous la figure d'une courtisane dont l'inconduite représente l'idolâtrie des Juifs. Sa sœur Oolla (hébreu : *'Ohŏlâh*, « sa tente »), sous une figure analogue, personnifie Samarie et le royaume d'Israël. Les deux sœurs, selon une coutume assez commune en Orient, ont des noms à peu près semblables : Ooliba est ainsi nommée parce que c'est à Jérusalem qu'est la tente ou le temple de Dieu; Oolla est appelée « sa tente », parce qu'elle s'était fait un temple à elle, contrairement aux préceptes du Seigneur. Elles sont filles d'une même mère, Sara, femme d'Abraham. Oolla est la sœur aînée, parce que le royaume d'Israël était plus grand que celui de Juda. L'une et l'autre, dans leur jeunesse, c'est-à-dire quand Israël commençait à devenir un peuple, se sont livrées à l'idolâtrie en Égypte. Puis Oolla s'est donnée aux Assyriens. Cf. Ezech., XVI; Ose., V, 13; VII, 11; VIII, 9; XII, 1; IV Reg., XV, 19, et elle est devenue leur victime. Ooliba a imité les débordements de sa sœur et les a aggravés. Cf. Jer., III, 8-11; Ezech., XVI, 47; IV Reg., XVI, 7, etc. Non seulement elle s'est livrée aux Assyriens, mais aussi, après eux, aux Chaldéens.

Elle vit des hommes peints sur la muraille,
L'image des Chaldéens peinte au vermillon[1].
Des ceintures autour des reins
Et des tiares avec des diadèmes sur la tête (fig. 487),
Ayant tous l'air de grands personnages.
C'était le portrait des fils de Babylone. Ezech., XXIII, 14-15.

[1] Le bas-relief représentant Sargon, qui ornait un des murs du palais de Khorsabad et qui est conservé aujourd'hui au musée du Louvre, porte encore des restes de peinture au vermillon. Voir SARGON.

Ooliba sera punie de ses crimes. Ces Chaldéens, ces Assyriens, pour lesquels elle a abandonné son Maître, seront les instruments de la vengeance divine, elle et sa sœur seront châtiées comme des adultères. Ezech.



487. — Assyro-Chaldéens. Brique émaillée en couleurs ornant un des murs du palais de Kalakh. Les vêtements sont de couleur jaune de deux nuances, avec des ornements blancs et jaune foncé. — D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 55.

XXIII, 1-49. Dans tout ce chapitre, l'idolâtrie est représentée comme un adultère, selon la métaphore commune. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 242.

OOLIBAMA (hébreu : *'Ohŏlîbâmâh*), nom d'une femme d'Ésaü et d'un chef édomite.

1. OOLIBAMA (Septante : 'Ολιϐεμά), fille d'Ana (voir ANA 2, t. I, col. 532) et femme d'Ésaü. Gen., XXXVI, 2, 5, 14, 18, 25. Voir aussi BÉÉRI 1, t. I, col. 1547. Dans la Gen., XXVI, 34, Oolibama porte le nom de Judith. L'explication des deux passages de la Genèse est obscure et difficile. Les commentateurs admettent un double nom des femmes d'Ésaü, soit qu'elles aient reçu le second en épousant le fils d'Isaac, soit que ce nom ait un rapport avec leur descendance ou avec le pays qu'habitèrent les tribus auxquelles elles donnèrent naissance. Oolibama eut trois fils, Jéhus, Ihélon et Coré. Gen., XXXVI, 5, 14, 18, qui furent tous les trois *'allûf* ou chefs de tribus iduméennes. Oolibama était Horréenne d'origine, voir IHÉLOM, t. III, col. 840, et elle put être l'occasion ou même la cause de l'établissement d'Ésaü dans le mont Séir

2. OOLIBAMA (Septante : 'Ολιϐεμάς), un des chefs *'allûf*, d'Édom. Gen., XXXVI, 41; I Par., I, 52.

OOLLA (hébreu : *'Oŏhlah;* Septante : 'Οολά; *Alexandrinus :* 'Ολλά), personnification, dans Ezéchiel, XXIII, 4, 5, 36, 44, sous la forme d'une courtisane, de Samarie idolâtre, comme sa sœur Ooliba personnifie Jérusalem. Voir OOLIBA.

OOZAM (hébreu : *'Ahuzzâm*, « leur possession, » ou « le tenace »; Septante : 'Ωχαια; *Alexandrinus :* 'Ωχαζάμ), le premier des quatre fils que Naura donna

à Assur, surnommé « père de Thécua », de la tribu de Juda. I Par., IV, 6.

OPHAZ (hébreu : *'Ûfâz*, Jer., x, 9; Dan., x, 5; on doit lire *'Ofir*, d'après une note conjecturale des Massorètes, sur Jer., x, 9; Septante : Μωφάζ, Jer., x, 9; Ὠφάζ, Dan., x, 5; Vulgate : *Ophaz*, Jer., x, 9; [*aurum*] *obryzum*, Dan., x, 5), nom d'une contrée aurifère, comme semble l'indiquer le contexte dans Jérémie, x, 9, où l'or d'Ophaz fait pendant à « l'argent de Tharsis ». Tharsis désignant une contrée, il est naturel de prendre aussi Ophaz pour un nom géographique. Comme on ne connaît pas de pays ainsi appelé, beaucoup d'interprètes ont cru de tout temps qu'il fallait lire Ophir (voir ce mot), le pays de l'or, si célèbre en Palestine depuis le roi Salomon. Gesenius, *Thesaurus*, p. 136-137. D'autres, comme Bochart, *Phaleg.*, l. II, c. XXVII, *Opera*, t. I, 1692, col. 141, ont pensé qu'Ophaz est l'île de Taprobane (Ceylan), où Ptolémée, VII, 4, 7, 8, place le fleuve et le fort de Phasis. — Pour d'autres commentateurs, le mot *'ûfaz* n'est pas un nom propre, mais un qualificatif indiquant la qualité de l'or, sa pureté. Ils s'appuient sur la traduction de la Vulgate qui a rendu dans Daniel, x, 5, *'ûfaz* par *obrizum*, « pur, » en le rapprochant de פָּז, *pâz*, qui, joint à *kéṭém*, Cant., v, 11, ou bien seul, Cant., v, 15; Ps. XXI (XX), 4; Job, XVIII, 17, etc., signifie « or pur ». On allègue aussi en faveur de cette explication la lecture Μωφάζ des Septante, dans Jérémie, x, 9. Il est question I (III) Reg., x, 18, de זהב מופז, *zâhâb mûfâz*, qui a pour équivalent dans II Par., IX, 17, זהב טהור, *zâhâb ṭâhôr*, « or pur. » *Mûfâz* peut être regardé comme le participe *hôphal* du verbe *pâzaz* inusité à *kal*, et signifiant « purifié », quoique les Talmudistes, *Yoma*, IV, 2, croient que *mûfâz* est pour *mê'ufâz*, « d'Ophaz. » Gesenius, *Thesaurus*, p. 1097. Hitzig a imaginé que Ophaz venait du sanscrit *vipaça*, « libre, » et désignait une colonie hindoue qui, partie du voisinage de l'Hyphase (*'Ufâz*) ou Indus, en sanscrit : *vipaça*, s'était établie en Arabie dans l'Yémen où il y a de l'or. — Toutes les hypothèses se ramènent à deux, savoir, si *ûfâz* est un nom propre ou s'il est un adjectif. Pour résoudre la question, on peut répondre seulement que le contexte dans Jérémie, x, 9, paraît demander un nom de lieu. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in Jeremiam*, 1889, p. 152. F. VIGOUROUX.

OPHEL (hébreu : *hâ-Ôfél*, avec l'article; Septante; Ὀπέλ; *Vaticanus* : Ὀπλά, II Par., XXVII, 3; XXXIII, 14: Ὠφάλ; II Esd., III, 26; Ὀφοάλ, II Esd., XI, 21; *Alexandrinus* : Ὀφλά, II Par., XXVII, 3; XXXIII, 14), colline sud-est de Jérusalem, prolongement méridional du mont Moriah. II Par., XXVII, 3; XXXIII, 14; II Esd., III, 26; XI, 21. Le mot *'ôfél* signifie « colline » et est employé dans ce sens IV Reg., v, 24; Is., XXXII, 14; Mich., IV, 8. Avec l'article, il désigne, dans les passages cités de II Par., et II Esd., l'une des hauteurs sur lesquelles était bâtie la ville sainte. Nous lisons, II Par., XXVII, 3, que Joatham « fit beaucoup de constructions sur la muraille d'Ophel », et, II Par., XXXIII, 14, que Manassé « bâtit le mur extérieur de la cité de David à l'occident de Gihon, dans le torrent, et dans la direction de la porte des Poissons, et autour d'Ophel, et il l'éleva beaucoup ». Ce dernier texte est obscur; voir l'explication dans l'article JÉRUSALEM, t. III, col. 1363. Il fixe néanmoins suffisamment la situation d'Ophel. Voir le plan de Jérusalem ancienne et de ses différentes enceintes, t. III, col. 1355. D'après II Esd., III, 26; XI, 21, les Nathinéens, qui constituaient une classe inférieure des ministres du sanctuaire, habitaient à Ophel jusqu'en face de la porte des Eaux, à l'orient, et jusqu'à la tour Saillante. En suivant ce qui est dit, II Esd., III, 15-28, de la reconstruction des murs de Jérusalem à l'est, depuis la porte de la Fontaine jusqu'à la porte des Chevaux, travail auquel prirent part les habitants de Thécué, « depuis la tour Saillante jusqu'au mur d'Ophel » (la Vulgate dit : « jusqu'au mur du temple »), II Esd., III, 27, il est facile de conclure que la colline dont nous parlons est bien celle qui fait suite au Moriah. La même conclusion résulte de la description que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, fait de la première enceinte de Jérusalem, et dans laquelle il mentionne « un lieu qu'on appelle *Ophla* ». Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1357. Ophel est une colline triangulaire resserrée entre le Cédron à l'est et la vallée de Tyropœon à l'ouest. Plane à sa partie supérieure, elle s'incline rapidement au sud par une série d'étages; sa longueur est d'environ 500 mètres et sa largeur moyenne d'une centaine de mètres. Mais le relief en était beaucoup plus accentué autrefois, les ravins qui l'entourent ayant été en partie comblés par les décombres qui s'y sont accumulés au cours des siècles. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1352, et les fig. 247, 248. Elle fut le point initial de Jérusalem, puisqu'elle porta primitivement la forteresse des Jébuséens et devint la cité de David ou Sion. Voir SION. A. LEGENDRE.

OPHER, nom, dans la Vulgate, d'un fils de Madian et d'une ville. La Vulgate a écrit, dans les Paralipomènes, Épher, le nom du fils de Madian et de deux Israélites appelés tous les trois *'Êfér* dans le texte hébreu. Voir ÉPHER, 1, 2, 3, t. II, col. 1830-1831.

1. OPHER (hébreu : *'Êfér*, « jeune cerf; » Septante : Ἀφείρ, dans Gen., XXV, 4; Ὀφέρ, dans I Par., I, 33), le second des cinq enfants de Madian, le fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 1, 2, 4; I Par., I, 32-33. La Vulgate l'appelle Épher, I Par., I, 33. Voir ÉPHER 1, t. II, col. 1830-1831.

2. OPHER (hébreu : *Héfér*, « creux, puits; » Septante : Ἔφερ, dans Jos., XII, 17; Ὄφέρ, dans III Reg., IV, 10), ville royale chananéenne. Elle est mentionnée entre Taphua et Aphec, Jos., XII, 17-18, et, d'après III Reg., IV, 10, elle était voisine de Socho. Eusèbe et saint Jérôme la nomment dans l'*Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 306-307, mais sans indiquer sa position. Elle n'a pas été jusqu'ici identifiée; il résulte cependant des données bibliques qu'elle était dans le territoire de la tribu de Juda, au sud-ouest de Bethléhem, probablement entre *Foukin* et *Schoueikéh*. Elle fut prise par Josué et son roi mis à mort. Jos., XII, 17. Sous le règne de Salomon, « la terre d'Épher » fit partie de la préfecture de Benhésed. III Reg., IV, 10. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit *Epher* au lieu d'*Opher*. — Elle a également orthographié *Hépher* le nom de trois Israélites appelés *Héfer* dans le texte hébreu, comme la ville chananéenne. Voir HÉPHER 1, 2, 3, t. III, col. 595. — Hépher entre aussi comme élément dans le nom de Gethhépher. Voir GETHHÉPHER, t. III, col. 228.

3. OPHER, second élément du nom de Gethhépher, dans IV Reg., XIV, 25 (Vulgate). Au lieu de traduire comme le porte l'hébreu : « Jonas... qui était de Gethhépher, » saint Jérôme a traduit : « Qui était de Geth qui est en Opher. » Voir GETHHÉPHER, t. III, col. 228.

OPHÉRA (hébreu : *'Ofrâh*), nom dans la Vulgate, Jos., XVIII, 23, de la ville de Benjamin appelée ailleurs Éphraïm, Éphrem, Éphron, Éphra; Maison de poussière. Voir ÉPHREM 1, t. II, col. 1885.

OPHI (hébreu : *'Ôfaï* [*chethib*], *'Êfaï* [*kerî*]; Septante : Ἰωφέ; *Alexandrinus* : Ὠφέτ; *Sinaiticus* : Ὠφή), Nétophatite dont les fils étaient officiers (*šârîm*) dans l'armée qui avait été laissée en Judée lors de la déportation des Juifs en Chaldée. Ils allèrent à Masphath faire avec plusieurs autres leur soumission à Godolias, établi gou-

verneur du pays par Nabuchodonosor, Jer., XL, 8, 13, et le prévinrent qu'Ismahel, fils de Nathanias, voulait le tuer. Jer., XL, 13-16. Il refusa de les croire et ils furent probablement massacrés avec lui par Ismahel. Jer., XLI, 1-3.

OPHIM (hébreu : *Ḥuppim*; omis dans les Septante), fils ou descendant de Benjamin. Voir BENJAMIN, t. I, col. 1589; HAPHAM, t. III, col. 420.

OPHIOMACHUS (hébreu : *ḥargôl*; Septante : ὀφιομάχης), espèce de sauterelle comestible que la Vulgate, d'après les Septante, et par suite, les versions françaises de la Vulgate, ont ainsi appelée de ce nom qui signifie « celui qui combat contre les serpents », parce que Aristote, *Hist. animal.*, IX, 6, et Pline, *H. N.*, XI, 29, mentionnent une grande sauterelle qui attaque les serpents. Voir SAUTERELLE.

OPHIOMANCIE, divination par les mouvements des serpents. — Le verbe *nâḥaš* est employé au *pihel*, *niḥêš*, avec le sens d' « exercer la magie » ou « faire de la divination ». Lev., XIX, 26; Deut., XVIII, 10; IV Reg., XVII, 17; XXI, 6; II Par., XXXIII, 6. Une fois, Gen., XLIV, 15, l'auteur sacré s'en sert même à propos de cyathomancie ou d'hydromancie. Voir COUPE, t. II, col. 1075. Les versions le traduisent pas des mots qui signifient « tirer des présages d'après les oiseaux ». Voir DIVINATION, t. II, col. 1445. Mais comme le radical *nâḥas* est identique à *nâḥâš*, « serpent », un certain nombre d'auteurs ont pensé que le verbe *niḥêš* se rapportait plus spécialement à la divination par le moyen des serpents, dont les mouvements étaient censés capables de livrer aux devins les secrets de l'avenir. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. I, p. 21, qui cite de nombreux exemples d'ophiomancie chez les peuples de l'antiquité; Rosenmüller, *In Levit.*, Leipzig, 1798, p. 114; Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., 1848, t. II, p. 719, etc. Mais le sens de divination par les serpents ne s'impose nulle part dans les passages où le verbe *niḥêš* est employé. Aussi est-on plus généralement porté à attribuer à *nâḥas* le même sens qu'à *lâḥaš*, « siffler, » murmurer doucement comme on fait dans les incantations, d'où le sens de *lahaš*, « murmure » et « incantation ». Le verbe *kâsaf* a de même le double sens de « murmurer » et de « faire des incantations ». Il est donc fort probable que le verbe *nâḥas* représente une idée différente de celle qu'exprime le substantif *nâḥâš*. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 875; Buhl, Gesenius' *Handwörterb.*, Leipzig, 1899, p. 521. Ainsi, il ne serait pas question d'ophiomancie d'une manière spéciale dans la Bible. Les Hébreux ont surtout connu les psylles. Voir CHARMEUR DE SERPENTS, t. II, col. 595.

H. LESÊTRE.

OPHIR, nom d'un fils de Jectan et d'un pays aurifère.

1. **OPHIR** (hébreu : אוֹפִר, *'Ôfir*, Gen., x, 29; אוֹפִיר, *'Ôfîr*, I Par., I, 23; Septante : Οὐφείρ), le onzième des treize fils de Jectan, fils d'Éber et petit-fils de Sem. Il est nommé entre Saba et Hévila, Gen., x, 28-29; I Par., I, 22-23, ce qui montre que la tribu qui porta ce nom habitait l'Arabie méridionale, mais il est impossible de préciser où était situé son territoire. Voir Bochart, *Phaleg.*, II, 15, *Opera*, t. I, col. 97. Cf. JECTAN, t. III, 11, col. 1215.

2. **OPHIR** (hébreu : *'Ôfîr*; Septante : Σωφιρά; *Alexandrinus* : Σωφαρά, III Reg., IX, 28; Σουφίρ, III Reg., x, 11, et II Par., IX, 10; 'Ωφίρ, III Reg., XXII, 49; Σωφιρά, II Par., VIII, 18), pays aurifère.

I. OPHIR DANS LA BIBLE. — La flotte de Salomon alla chercher à Ophir de l'or et de l'argent. Les vaisseaux, grands comme ceux qui faisaient le voyage de Tharsis en Espagne, furent construits à Asiongaber, près d'Élath, sur le golfe d'Akaba et montés par des matelots phéniciens, fournis par Hiram, roi de Tyr. III Reg., IX, 26-28; II Par., VIII, 17-18. Le voyage d'Asiongaber à Ophir, aller et retour, durait trois ans. III Reg., x, 22. La flotte apporta à Salomon quatre cent vingt talents d'or, III Reg., IX, 28 (quatre cents. I Par., VIII, 18), de l'argent, du bois de santal, des pierres précieuses, de l'ivoire, des singes et des paons. III Reg., x, 11, 22. II Par., IX, 10; Il fit faire avec l'or deux cents grands boucliers et trois cents petits. III Reg., x, 16-17, voir BOUCLIER, t. I, col. 1881; avec le bois de santal des *kinnor* et des nables pour les musiciens du Temple, et des *mis'âd* (III Reg., x, 12) ou des *mesillôt* (II Par., IX, 11), « balustrades » ou « degrés », pour le Temple et pour le palais royal. III Reg., x, 12; II Par., IX, 11. Nous ignorons combien de fois les vaisseaux de Salomon firent le voyage d'Ophir. — Plus tard, un de ses successeurs, Josaphat, conçut le projet de renouveler ses voyages fructueux à Ophir, mais les vaisseaux qu'il avait fait construire furent détruits par une tempête à Asiongaber avant même d'avoir pu prendre la mer. III Reg., XXIX, 40. — A partir de l'époque de Salomon, « Ophir, » Job, XXII, 24 (Vulgate : *aureos*), « or d'Ophir, » devint en hébreu synonyme d'or très pur. Job, XXVIII, 16 (Vulgate : *tinctis Indiæ coloribus*); Ps. XLV (XLIV), 10 (Vulgate : *in vestitu deaurato*); Is., XIII, 12 (Vulgate : *mundo obrizo*). Voir aussi OPHAZ. Dans I Par., XXIX, 4 (Vulgate : *de auro Ophir*). Ophir est employé pour désigner un or excellent comme celui d'Ophir.

II. SITUATION D'OPHIR. — Elle est discutée depuis des siècles et aujourd'hui encore elle est un sujet de controverse. Les opinions sur ce sujet peuvent se ramener à trois classes, la première plaçant Ophir en Arabie, la seconde en Afrique, la troisième dans l'Inde.

1° *Ophir en Arabie.* — Cette opinion a été pendant longtemps dominante et elle compte encore des partisans, quoiqu'ils ne s'accordent pas entre eux sur la partie de l'Arabie où se trouvait Ophir. M. Ed. Glaser la soutient dans sa *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, 1890, p. 353-387, et place Ophir sur la côte arabe du golfe Persique. Voir aussi Vivien de Saint-Martin, *Année géographique*, XIe année, 1872, p. 45; Id., *Histoire de la géographie et des découvertes géographiques*, Paris, 1875, p. 25; H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, Tubingue, 1903, p. 489 (qui rejette l'opinion de M. Glaser et place Ophir dans l'Arabie méridionale); A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwickelungsgeschichte des Semitismus*, in-8°, Berlin, 1875, p. 56-58. — 1. La première raison qu'on allègue en faveur de l'Ophir arabe, c'est que la Genèse, x, 28-29, place la descendance d'Ophir le jectanide entre celle de Saba et d'Hévila, voir t. III, col. 688, c'est-à-dire dans l'Arabie méridionale, mais il n'est pas certain que l'Ophir salomonien tire son nom de l'Ophir jectanide. — 2. La seconde raison, c'est qu'on trouve dans l'Arabie du sud et du sud-est les produits qu'allaient chercher les vaisseaux de Salomon. L'Arabie était très célèbre dans l'antiquité comme contrée aurifère, ainsi que l'attestent Agatharchide, dans Photius, *Codex CCL*, 50, t. CIV, col. 69; Diodore de Sicile, II, 50, III, 44, 47; Strabon, XVI, 4, 22; Pline, *H. N.*, VI, 28, 32, et l'Écriture elle-même. Num., XXXI, 22, 50; Jud., VIII, 24, 26; III Reg., x, 1-2; Ps. LXXII (LXXI), 15. Cf. Gen., II, 11 et I Par., I, 9. Elle abondait aussi en pierres précieuses. Diodore de Sicile, II, 54; III, 46. Cf. Gen., II, 12; III Reg., x, 2; II Par., IX, 1. Enfin on y trouvait également des singes. Pline, *H. N.*, VIII, 19. Il est vrai qu'elle ne produit pas le bois de santal, ni l'ivoire, ni les paons, mais on pouvait néanmoins se les procurer dans ses ports où se faisait un grand commerce et où ils étaient apportés de l'Inde et de l'Éthiopie. Cf. Hérodote, III, 114. Voir Ezech., XXVII, 21-22; Strabon, XVI;

Diodore de Sicile, II, 54. — 3° Les documents cunéiformes, les uns antérieurs à l'an 1000 avant notre ère, les autres du VIII[e] siècle avant J.-C., attestent que le territoire compris entre la Susiana et le golfe Persique portait le nom d'*Apirra* ou *Apir*. Voir Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 131, 231; Fr. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 720. Ce nom peut se transcrire en hébreu par Ophir. Des navires partant d'Asiongaber devaient mettre trois ans, aller et retour, en tenant compte des moussons, pour faire le voyage au golfe Persique. — Telles sont les principales raisons alléguées en faveur de l'Arabie. Mais si Ophir était réellement situé en Arabie, on ne s'explique pas facilement pourquoi le commerce ne se serait pas fait par caravanes, ce qui était moins dangereux et plus conforme aux habitudes du pays.

2° *Ophir en Afrique*. — Une opinion moins ancienne, mais qui a recruté de nombreux partisans dans les temps modernes, place Ophir sur la côte orientale de l'Afrique, vis-à-vis de Madagascar. Huet, le savant évêque d'Avranches, a trouvé Ophir dans Sofala. *Commentaires sur les navigations de Salomon*, dans [Bruzen de la Martinière], *Traités géographiques et historiques pour faciliter l'intelligence de l'Écriture Sainte*, 2 in-12, La Haye, 1730, t. II, p. 8-255. Le célèbre géographe d'Anville dit, dans son *Mémoire sur le pays d'Ophir où les flottes de Salomon allaient chercher de l'or* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXX, 1764, p. 90) : « Le canton que l'on dit être le plus abondant en mines (d'or) est une montagne dont le nom d'Afura ou Fura (en Afrique) présenterait peut-être à quelques critiques un rapport avec celui d'Ophir. » Quatremère est plus affirmatif encore dans son *Mémoire sur le pays d'Ophir* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*), t. XV, 1842, 2[e] part., p. 370, où il s'exprime ainsi : « Il faut admettre que la contrée d'Ophir était située sur la côte orientale de l'Afrique, aux lieux où existe encore aujourd'hui le royaume de Sofala. » M. C. Peters, *Das goldene Ophir Salomo's*, in-8°, Munich, 1895, identifie Ophir avec les ruines de Zimbaboué, dans le Mashonaland, entre le Zambèse et le Limpopo, où l'on trouve des restes d'anciennes exploitations de l'or. Il croit, de plus, qu'Ophir ne diffère pas du Punt des inscriptions égyptiennes. D'après R. N. Hall et W. G. Neal, *The ancient Ruins of Rhodesia*, in-8°, Londres, 1902, p. 25-44, Rhodesia=Monomotapa=Ophir. Malgré les affirmations contraires, cette partie de l'Afrique paraît bien avoir été inconnue des Phéniciens et des Égyptiens. — D'autres savants, sans confondre le Punt égyptien avec la moderne Rhodesia, croient cependant que c'est l'Ophir biblique et le placent sur la côte éthiopienne de la mer Rouge et sur la côte correspondante de l'Arabie, mais ce pays, quoique l'or n'en fût pas absent, n'a cependant jamais été « la terre de l'or ».

3° *Ophir dans l'Inde*. — 1. L'identification d'Ophir avec une contrée de l'Inde est fort ancienne. C'est dans l'Inde que les Septante font naviguer les vaisseaux de Salomon. Dans tous les passages relatifs à cet événement, ils transcrivent Ophir par Σουφιρ, Σωφιρ, Σωφάρα; or **ⲥⲟⲫⲓⲣ** est le nom copte de l'Inde. Peyron, *Lexicon linguæ copticæ*, in-4°, Turin, 1835, p. 218; Champollion, *L'Égypte sous les pharaons*, 2 in-8°, Paris, 1814, t. I, p. 98. — Josèphe, qu'on a bien le droit considérer ici comme un témoin de la tradition juive, dit expressément, *Ant. jud.*, VIII, VI, 4, édit. Didot, t. I, p. 437 : « Le roi fit construire de nombreux vaisseaux... à Asiongaber..., qui appartenait aux Juifs... Hiram, roi de Tyr, lui envoya des pilotes et des hommes entendus dans la navigation, autant qu'il en eut besoin, et Salomon leur commanda de se rendre, avec ses gens, dans cette contrée de l'Inde appelée autrefois Sophir et aujourd'hui Terre de l'or. Εἰς τὴν πάλαι μὲν Σωφίραν, νῦν δὲ Χρυσῆν γῆν καλουμένην, τῆς Ἰνδικῆς ἐστὶν αὐτή. » — Saint Jérôme, dans la Vulgate, a conservé ordinairement le nom d'Ophir, mais il l'a traduit une fois dans Job, XVIII, 16, par « Inde », et il place expressément Ophir dans l'Inde, avec Eusèbe. *Onomast.*, aux mots *Ophir, Sophera, Sophir*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 376-379; 346, 347, 350, 351. Le commentaire fort ancien qui se trouve dans les Œuvres de saint Basile, *Is.*, XIII, 12, n. 208, t. XXX, col. 592; Procope, *Comm. in Is.*, XII, 12, t. LXXXVII, part. 2, col. 2084; Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, 1853, t. II, col. 834; Hésychius, *Glossæ sacræ*, édit. Ernesti, 1785, p. 250, et en général, tous les écrivains grecs, placent Ophir dans l'Inde. On peut donc affirmer que c'est là l'opinion traditionnelle et la plus ancienne.

2. Elle est confirmée par le fait, aujourd'hui universellement admis, que l'Inde est le seul pays qui produise toutes les marchandises apportées par les marins de Salomon, et le nom de plusieurs d'entre elles est sanscrit, c'est-à-dire appartient à la langue qu'on parlait dans l'Inde. Les mots *qôf, tukkiyim* et *almûg* ou *algum*, qui désignent les singes, les paons et le bois de santal sont sanscrits; les paons et le bois de santal ne sont indigènes que dans l'Inde, en sorte que les partisans de l'Arabie ou de l'Afrique sont obligés d'admettre que ces produits étaient exportés de l'Inde dans les comptoirs arabes ou africains. Cela n'est pas impossible, mais n'est-il pas plus naturel d'admettre que les Phéniciens qui étaient de grands commerçants préféraient aller les chercher dans leur pays d'origine? Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6[e] édit., t. III, p. 382-395. On peut donc regarder comme la plus probable l'opinion de Josèphe, des Septante et des plus anciens Pères, d'après lesquels Ophir était situé dans l'Inde.

3. Il est plus difficile de déterminer exactement la partie de l'Inde où abordaient les vaisseaux de Salomon. On l'a placée sur les côtes de Malabar, à Ceylan dans le district de Goa où une antique cité, Supara ou Uppara, rappelle le nom d'Ophir, en Malaisie. L'opinion de Max Müller, *Leçons sur la science du langage*, 2[e] édit. franç., p. 256, sans être certaine, est néanmoins fort vraisemblable : « Si Ophir, c'est-à-dire le pays du bois d'algum, dit-il, doit être cherché dans l'Inde et si le point d'où la flotte de Salomon rapportait des paons, des singes et de l'ivoire, doit être aussi cherché dans une contrée où on parlait sanscrit, l'endroit auquel il est le plus naturel de songer, c'est l'embouchure de l'Indus. Ce fleuve offrait aux habitants du nord toutes les facilités pour porter jusqu'à la côte leur or et leurs pierres précieuses, et les marchands du sud et du centre de l'Inde pouvaient bien désirer profiter d'un marché si heureusement situé pour y vendre leurs paons, leurs singes et leur bois de santal. Dans cette même localité, Ptolémée, VII, 1, 6, nous donne le nom d'*Abiria* au-dessus de Pattalène, et les géographes indiens y placent une population qu'ils appellent *Abhira* ou *Abhira*. Non loin de là, Mac-Murdo trouva, ainsi qu'il le raconte dans sa description de la province de Cutch, une race d'Abhirs, qui sont, selon toute probabilité, les descendants de ceux qui vendirent à Hiram et à Salomon leur or et leurs pierres précieuses, leurs paons et leur bois de santal. » Abhîra, situé à l'embouchure de l'Indus, était, comme le remarque Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 1866-1874, t. I, p. 653; cf. t. II, p. 557, l'endroit de la côte le plus proche comme le plus commode pour les Phéniciens.

4. Les vents qu'on appelle moussons soufflent régulièrement dans la mer de l'Inde, alternativement pendant six mois, d'avril en octobre, du sud-ouest, et d'octobre en avril du nord-est. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 251. La flotte phénicienne devait nécessairement arriver à Ophir pendant la première saison et repartir pendant la seconde. Voir le calcul de la durée du voyage de trois ans de la flotte de Salomon à Ophir

(Malacca), dans C. R. Low, *Maritime Discovery*, in-8°, Londres, 1881, t. I, p. 74-75.

Bibliographie. — Bellermann, *Handbuch der biblischen Literatur*, Erfurt, 1787-1799, t. IV, p. 416-440; W. Gesenius, *Ophir*, dans Ersch et Gruber, *Encyklopädie der Wissenschaften*, III sect., 1833, IV Th., p. 201-204; C. Ritter, *Endkunde*, t. XIV, 1848, *Die Farht nach Ophir*, p. 348-431; Georgens, *Das alttestamentliche Ophir*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1878, p. 458-475; Soetbeer, *Das Goldland Ophir*, 1880; J. Lieblein, *Handel und Schiffahrt auf den rothen Meer in alten Zeiten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 142; Herzfeld, *Handelsgeschiche der Juden der Alterthums*, 1879.

F. Vigouroux.

OPHLAL (hébreu : *'Eflâl;* Septante : 'Αφαμήλ; *Alexandrinus :* 'Οφλάδ), fils de Zabad et père d'Obed, de la tribu de Juda et de la famille d'Hesron et de Jéraméel. I Par., II, 37.

OPHNI, nom, dans la Vulgate, d'un des fils du grand-prêtre Héli et d'une ville de la tribu de Benjamin. Le texte hébreu les écrit d'une manière différente.

1. OPHNI (hébreu : *Ḥofni;* Septante : 'Οφνὶ), fils aîné du grand-prêtre Héli, frère de Phinées. I Reg., I, 3; II, 34; IV, 4; XI, 17. Les deux frères remplissaient à Silo leurs fonctions sacerdotales auprès du Tabernacle d'une manière indigne de leur caractère sacré. C'étaient des fils de Bélial. I Reg., II, 12. Ils violaient les prescriptions rituelles relatives aux sacrifices, s'emparaient de force de la part des victimes qui leur convenait, I Reg., II, 12-17, et ils ne respectaient pas davantage les lois de la morale, ŷ. 22. (Ce dernier trait manque dans les Septante.) Leur conduite indignait les Israélites. Héli, instruit de leurs débordements, leur en fit à la vérité des reproches, mais avec mollesse, de sorte que Dieu lui fit annoncer d'abord par un prophète inconnu, ŷ. 27-36, et ensuite par le jeune Samuel, voué au service du Tabernacle, I Reg., III, 11-12, que les deux coupables mourraient le même jour et que le souverain sacerdoce passerait de sa famille dans une autre. Ophni et Phinées périrent en effet quelque temps après sur le champ de bataille où ils avaient apporté l'arche d'alliance dans une guerre contre les Philistins; l'arche fut prise en même temps. En apprenant cette nouvelle, Héli tomba de son siège à la renverse et se tua; la femme de Phinées fut saisie des douleurs de l'enfantement et mourut en donnant le jour à Ichabod (t. III, col. 803). I Reg., IV, 1-22. Le sacerdoce suprême resta encore dans la famille d'Héli jusqu'à la fin du règne de David, mais la seconde partie de la prophétie s'accomplit au commencement du règne de Salomon, où le pontificat passa de la descendance d'Héli à Sadoc, qui était de la branche aaronique d'Éléazar. III Reg., IV, 4. Voir Héli 1, t. III, col. 569.

2. OPHNI (hébreu : *hâ-'Ofni,* avec l'article; omis dans les Septante), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XVIII, 24. Elle est citée entre « le village d'Emona » (hébreu : *Kéfar hâ'Ammônâi*), qui est inconnu, et Gabée (hébreu : *Gâba'*), bien identifié avec *Djéba'*, un peu au sud-ouest de *Mukhmas.* Voir la carte de Benjamin, t. I, col. 1588. Plusieurs auteurs la reconnaissent volontiers dans *Djifna,* ou *Djifnéh,* au nord-ouest de Béthel. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 264, note 2; Mühlau, dans Riehm's *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. II, p. 1125. Il y aurait, d'après eux, correspondance assez exacte entre l'hébreu עָפְנִי, *'Ofni,* et l'arabe جفنا, *Djifna,* le ע, *'aïn,* se changeant parfois en Γ grec, comme dans עַזָּה, *'Azzâh,* devenu Γάζα, *Gaza,* Jos., XV, 47, et le Γ se changeant en *djim,* comme dans Γαζέρ, = جزر, *Djézer.* Jos., X, 33. L'antique cité d'Ophni se retrouverait ainsi dans une ville importante de Judée, Γοφνα, dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XI, 2, et qui est aujourd'hui le village de *Djifna.* Cette explication n'est pas admise par d'autres. Gophna serait plutôt le représentant de גּוּפְנָא, *Gufna'* ou *Gofna'*, ville populeuse dont il est question dans le Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 157. Eusèbe, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 300, cherchant, faussement d'ailleurs, à identifier la vallée d'Escol, Num., XIII, 24, 25, avec celle de Gophna, dit que ce dernier nom signifie « vigne », ce qui nous ramène à l'hébreu גֶּפֶן, *géfén,* et à l'araméen *Gofna'.* C'est donc de *Gofna'*, et non de *'Ofni,* que dériverait le nom actuel de *Djifna.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 57-58. F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* Paris, 1865, t. II, p. 222, fait valoir un autre argument en disant que Djifna rentre difficilement dans le territoire de Benjamin. Cette raison n'a pas grande force, car le point en question peut aisément être compris dans les limites de la tribu. L'identification d'Ophni avec *Djifna* reste donc possible, sans être certaine. Le village actuel est situé dans une vallée fertile, plantée de vignes, de figuiers, d'oliviers et d'abricotiers. Un certain nombre de maisons sont adossées à une colline et forment la partie haute du bourg. Il est alimenté d'eau par une excellente source, appelée *'Aïn Djifna,* à laquelle on descend par plusieurs degrés. On y trouve les débris d'une ancienne église byzantine et les restes d'un vieux château, qui ne remonte peut-être pas au delà de l'époque des croisades. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 28. C'est là certainement l'emplacement de l'ancienne Gophna, qui fut la capitale d'une des dix toparchies de la Judée. Cf. Pline, *H. N.*, V, 15. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XI, 2, la met au nombre des plus puissantes cités (δυνατώταται) du pays; il en parle encore *Ant. jud.*, XIV, XII, 2, 5; *Bell. jud.*, II, XX, 4; V, II, 1; VI, II, 2. 3.

A. Legendre.

OPHRA (hébreu : *'Ofrâh;* Septante : Γοφερά; *Alexandrinus :* Γοφορά), fils de Maonathi, de la tribu de Juda. I Par., IV, 14. Voir Maonathi, col. 704. — Dans le texte hébreu, deux villes, l'une de Benjamin, Jos., XVIII, 23; I Sam., XIII, 17 Mich., I, 10 (texte hébreu), *Bêt le 'afrâh;* l'autre de Manassé, Jud., VI, 11; VIII, 27; IX, 5, portent le nom de *'Ofrâh,* « gazelle ». La Vulgate appelle la première *Ophera* (voir Éphrem 1, t. II, col. 1885), dans Jos., XVII, 23; *Ephra* dans I Reg., XIII, 17 (voir Éphra 2, t. II, col. 1872); *Domus pulveris* dans Mich., I, 10 (voir Aphrah, t. I, col. 735). Elle appelle la seconde *Ephra.* Voir Éphra 1, t. II, col. 1869.

OPHTALMIE, maladie des yeux qui prive plus ou moins complètement de la vue. — 1° L'ophtalmie peut tenir à l'âge, qui affaiblit peu à peu la vue et parfois la supprime totalement. Cet affaiblissement est signalé chez Isaac, Gen., XXVII, 1; Jacob, Gen., XLVIII, 10; Héli, le grand-prêtre, I Reg., III, 2; IV, 15; Ahias, le prophète, III Reg., XIV, 4, tandis que Moïse conserve jusqu'à la fin l'intégrité de ses yeux. Deut., XXXIV, 7. L'Ecclésiaste, XII, 3, remarque que, dans la vieillesse, « s'obscurcissent ceux qui regardent par les fenêtres, » c'est-à-dire les yeux. — 2° Il y a des ophtalmies qui tiennent à des causes pathologiques ou accidentelles. Lia avait les yeux malades. Gen., XXIX, 17. Tobie, II, 11, devint aveugle par accident. Zacharie, XIV, 12, dit que les yeux des ennemis de Jérusalem pourriront dans leurs orbites. La Loi déclarait impropres au service du culte les lévites qui avaient une tache dans l'œil. Lev., XXI,

20. Les ophtalmies étaient fréquentes en Palestine par suite de la vivacité de la lumière, de la sécheresse du climat qui développait des poussières nuisibles, des mouches qui se posaient fréquemment autour des yeux et souvent du manque d'hygiène. Voir Aveugle, t. i, col. 1289; Mouche, t. iv, col. 1325. — Les animaux eux-mêmes sont atteints. Les yeux des onagres s'éteignent quand la sécheresse détruit la verdure. Jer., xiv, 6. — 3° D'autres ophtalmies sont attribuées à des causes morales, comme le chagrin, Job, xvii, 7; Ps. xxxi (xxx), 10; xxxviii (xxxvii), 11; lxxxviii (lxxxvii), 10; Lam., ii, 11, ou l'attente prolongée d'un bien qui ne vient pas. Ps. lxix, (lxviii), 4; cxix (cxviii), 82, 123; Is., xxxviii, 14; Lam., iv, 17. — Sur les moyens de guérison de l'ophthalmie, voir Collyre, t. ii, col. 842.

H. Lesètre.

OPPROBRE (hébreu : *ḥerpâh, 'érvâh, qâlôn;* Septante : ἀσχημοσύνη, ὄνειδος, ὀνειδισμός; Vulgate : *opprobrium, turpitudo*), ce qui cause une grave honte à quelqu'un. L'opprobre peut provenir de différentes causes.

1° *L'indécence.* — L'opprobre qui en résulte est caractérisé surtout par les mots *'érvâh,* γύμνωσις, ἀσχημοσύνη, *turpitudo.* Gen., ix, 22, 23; Exod., xx, 26; xxviii, 42; Lev., xviii, 6-18; xx, 17-21; Is., xlvii, 2, 3; Ezech., xvi, 37; I Reg., xx, 30; Apoc., xvi, 15; Rom., i, 27.

2° *La stérilité.* — A la naissance de son fils Joseph, Rachel constate que Dieu lui a ôté son opprobre. Gen., xxx, 23. Élisabeth, mère de Jean-Baptiste, parle de même. Luc., i, 25. A l'époque du châtiment divin, sept femmes diront à un homme : Laisse-nous porter ton nom, ôte notre opprobre. Is., iv, 1.

3° *L'humiliation.* — A propos de la circoncision, Dieu dit à Josué qu'il a ôté à son peuple l'opprobre de l'Égypte. Jos., v, 9. Voir Circoncision, t. ii, col. 776. Le défi de Goliath est un opprobre pour les Hébreux, I Reg., xvii, 26; David le fera disparaître. Eccli., xlvii, 4. Thamar est couverte d'opprobre par l'attentat de son frère Amnon. II Reg., xiii, 13, Le Messie, pendant sa passion, sera l'opprobre des hommes et le rebut du peuple. Ps. xxii (xxi), 7. Saint Paul veut qu'un évêque soit considéré au dehors, afin de ne pas tomber dans l'opprobre. I Tim., iii, 7.

4° *La défaite.* — Naas l'Ammonite, croyant qu'il sera vainqueur, veut infliger l'opprobre à tout Israël. I Reg., xi, 2. Le roi de Babylone emmènera les Égyptiens captifs pour leur honte. Is., xx, 4. Les Israélites qui veulent se réfugier en Égypte seront couverts d'opprobre. Jer., xlii, 18. Les Édomites de Bosra seront un jour un objet d'opprobre. Jer., xlix, 13.

5° *Les vices.* — L'opprobre est le châtiment de l'insensé, Prov., iii, 35; du corrupteur, Prov., vi, 33; de l'indocile, Prov., xiii, 18; de celui qui fréquente les méchants, Prov., xviii, 3; xxii, 10; du menteur, Eccli., xx, 26; de la race des impies, Eccli., xli, 9, 10; du père qui ne surveille pas sa fille, Eccli., xlii, 11; du fabricant d'idoles. Bar., vi, 47, etc. Les méchants seront confondus dans un opprobre éternel. Jer., xxiii, 40. Les morts se réveilleront un jour, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre éternel. Dan., xii, 2.

6° *L'infidélité à Dieu.* — Israël infidèle à Dieu, deviendra l'opprobre des nations. Jer., xxiv, 9; xxix, 18; xliv, 8; Ezech., v, 14, 15; xxii, 4; Mich., vi, 16; Soph., iii, 18; Judith, v, 18; vii, 16. Les auteurs sacrés demandent la délivrance de cet opprobre qui les avilit aux yeux des nations. Ps. xliv (xliii), 14; lxxix (lxxviii), 4; Judith, iv, 10; Lam., v, 1; Jo., ii, 17 19. Dieu exauce cette prière. Is., xxv, 8; liv, 4; Jer., xxxi, 19; Ezech., xxxiv, 29; xxxvi, 15, 30. Dieu a infligé autrefois aux ennemis d'Israël une honte éternelle. Ps. lxxviii (lxxvii), 66.

7° *La fidélité à Dieu.* — Elle attire l'opprobre sur les bons de la part des méchants. Les amis de Job invoquent son opprobre pour le convaincre de crime. Job, xix, 5. Assez souvent, les Israélites fidèles subissent l'opprobre à cause de leur attachement à Dieu. Ps. lxix (lxviii), 8, 10; Jer., xv, 15; xx, 8; cf. vi, 10; Dan., iii, 33; ix, 16; II Esd., i, 3; ii, 17. Au temps des Machabées, les ennemis changent le sabbat en opprobre et souillent honteusement l'autel des holocaustes. I Mach., i, 41; iv, 45. Les premiers chrétiens furent aussi soumis à l'opprobre à cause de leur foi. Heb., x, 33.

8° *La méchanceté individuelle.* — David subit l'opprobre de la part de Nabal. I Reg., xxv, 39. Le juste la souffre de la part de l'insensé. Ps. xxxix (xxxviii), 9; cix (cviii), 25; cxix (cxviii), 39. Il ne doit pas s'en effrayer, car il n'en sera pas toujours ainsi. Is., li, 7; Lam., iii, 30. Sobna a été l'opprobre de la maison de son maître. Is., xxii, 18. L'homme de bien ne jette pas l'opprobre sur son prochain. Ps. xv (xiv), 3.

H. Lesètre.

OR (Hébreu : *zâhâb, ḥarûṣ, kéṭém;* chaldéen : *dehab;* Septante : χρυσίον, χρυσός; Vulgate : *aurum*), métal précieux, d'une brillante couleur jaune, très ductile, inaltérale à l'air, et n'entrant en fusion qu'à une température de 1200°, supérieure à la température de fusion de l'argent et du cuivre. La Sainte Écriture mentionne l'or très souvent, à différents points de vue.

I. Origine et traitement de l'or. — 1° Les auteurs sacrés assignent à l'or plusieurs lieux d'origine : Hevilath, Gen., ii, 11, voir t. iii, col. 689; Ophir, III Reg., ix, 26-28; II Par., viii, 17, 18; III Reg., xxii, 49, voir col. 1829; Ophaz, Jer., x, 9, probablement identique à Ophir, voir col. 1827; Tharsis, Is., lx, 9; Jer., x, 9, voir Tharsis; Parvaïm, II Par., iii, 6, voir Parvaim ; l'Espagne, déjà désignée vraisemblablement par le nom de Tharsis, I Mach., viii, 3, voir Argent, t. i, col. 945, 946 ; Espagne, t. ii, col. 1951. Dans Job, xxxvii, 22, il est dit que « l'or vient du septentrion ». Telle était, en effet, l'opinion des anciens. Cf. Hérodote, iii, 116; Pline, *H. N.,* vi, 11 ; xxxiii, 4 ; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* Leipzig, 1881, p. 118. Les monts Altaï, « montagne d'or » en turc, dans l'Asie septentrionale, sur les limites de la Sibérie et de la Mongolie, passaient pour la région aurifère par excellence. Les mines de l'Altaï ont toujours été célèbres ; l'or y abonde dans les torrents qui se jettent dans l'Obi et le Jénisséï. « Veux-tu devenir riche, tourne-toi vers le nord, » disaient les Talmudistes, *Bathra,* 25 *b.* Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 489. L'or se trouve aussi assez abondamment dans l'Oural, qui, par rapport à la région palestinienne, est dans le nord.

2° L'or se présente sous trois aspects différents. — 1. Dans les gîtes particuliers, il apparaît en grains ou en cristaux au sein d'une gangue de quartz dont il faut le dégager par le broiement et ensuite la fonte. — 2. Dans les dépôts métallifères, il est disséminé sous forme de menus cristaux ou de parcelles infimes au milieu des filons d'argent, de cuivre ou de fer pyriteux. — 3. Enfin, dans les terrains d'alluvion et les sables de transport, qui fournissent la plus grande partie de l'or utilisé, le métal affecte la forme de paillettes, de grains ou même de masses plus volumineuses appelées pépites. Cf. de Montessus, *L'industrie de l'or,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, janv. 1906, p. 73-114. L'or arrivait aux Hébreux dans un état de pureté plus ou moins défectueux. Il fallait l'épurer par coupellation, au moyen du creuset. Voir Creuset, t. ii, col. 1116. Cf. Job, xxviii, 1, 6. Cette opération devait être très usitée ; car les écrivains bibliques font de fréquentes allusions à l'épreuve du feu subie par l'or, comme symbole des épreuves imposées au juste par la Providence afin de le perfectionner. Job, xxiii,

10 ; Prov., XVII, 3 ; XXVII, 21 ; Sap., III, 6 ; Eccli., II, 5 ; Zach., XIII, 9 ; Mal., III, 3 ; I Pet., I, 7.

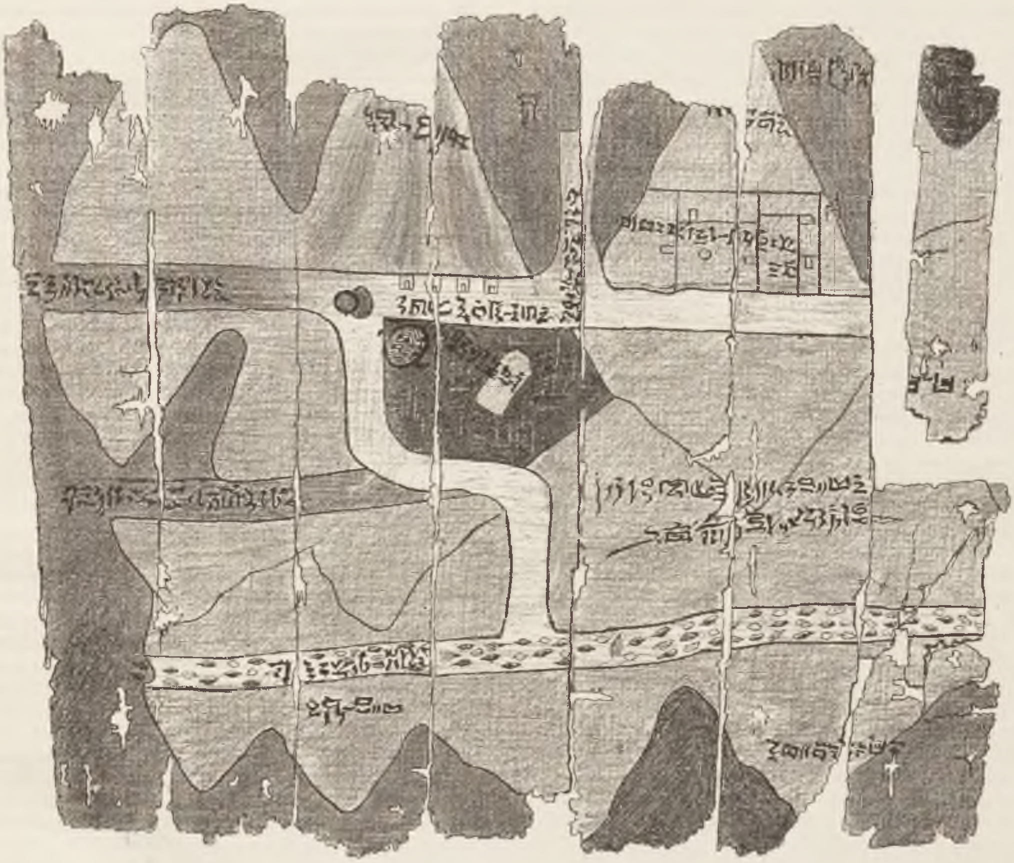
3° L'or prenait différents noms, qui avaient été primitivement des qualificatifs, suivant l'état dans lequel il se présentait. Le *zâhâb sâgûr*, ou simplement le *segor*, Job, XXVIII, 15, est l'or pur, sans alliage, par opposition avec l'or à l'état vulgaire ou mélangé. Les versions traduisent ce mot par χρυσίον συγκεκλεισμένον, συγκλειστόν, καθαρόν, *aurum purissimum, purum*, III Reg., VI, 20, 21 ; VII, 49, 50 ; X, 21 ; II Par., IV, 20, 22 ; IX, 20 ; et dans Job, XXVIII, 15, par συγκλεισμόν, « enfermé, » et *obrizum*. Les participes grecs empruntés au verbe συγκλείειν, « enfermer, » traduisent littéralement *sâgûr*, participe du verbe *sâgar*, « enfermer. » L'or serait par excellence la chose qu'on enferme, la chose précieuse, quand il est pur. Quant au mot *obrizum*, dans le Targum *'ôbrizîn*, il désigne en latin l'or qui a subi l'*obrussa* ou ὄβρυζον, c'est-à-dire l'épuration. Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, 3, 9 ; Suétone, *Ner.*, 44. — Le *paz* est l'or pur, et le *zâhâb mûfaz* l'or épuré, δόκιμον, *fulvum nimis, mundissimum*. III Reg., X, 18 ; II Par., IX, 17. Il est à remarquer que trois fois *paz* est rendu par τοπάζιον, *topazus*, Ps. CXIX (CXVIII), 127, ou par λίθος τίμιος, *lapis pretiosus*, Ps. XX (XIX), 11 ; Prov., VIII, 19, à cause de la similitude des mots. — Le *zâhâb šâḥût*, de *šâhat*, « frapper, » est l'or martelé, ἐλατόν, « ductile, » *purissimum, probatum*. III Reg., X, 16, 17 ; II Par., IX, 15, 16.

4° L'or n'abondait pas en Chanaan à l'époque d'Abraham. Il n'est pas mentionné parmi les biens du patriarche. Quand celui-ci veut acquérir la caverne de Makpelah, il en donne le prix en argent. Gen., XXIII, 15, 16. En Égypte, les descendants de Jacob se familiarisèrent avec la vue et aussi, à l'occasion, avec la manipulation industrielle de l'or. Les Égyptiens recevaient primitivement le précieux métal, dont le nom *nub*, se retrouve constamment sur leurs monuments, de l'Éthiopie septentrionale, appelée pour cette raison pays de *Nub*, c'est-à-dire de l'or, ou Nubie. Il y avait des fonctionnaires qui rapportaient de là le « minerai d'or », et qui portaient les titres de « surveillant de la maison de l'or » et d' « intendant des pays de l'or ». Ce pays en effet renfermait les gisements aurifères les plus riches que l'Égypte ait connus. « L'or s'y trouve en pépites, dans des poches perdues au milieu du quartz blanc ; il y est mêlé à des oxydes de fer et de titane dont les anciens n'ont point tiré parti. L'exploitation, commencée de temps immémorial par les Ouaouaiou qui habitaient la région, était des plus simples : on en rencontre partout la trace au flanc des ravins. Les galeries s'enfoncent à cinquante ou soixante mètres de profondeur en suivant la direction naturelle des filons. Le quartz détaché, on en jetait les débris dans des mortiers de granit, on les pilait, on pulvérisait ensuite les débris sur des meules analogues à celles qu'on employait pour broyer le grain, on triait les résidus sur des tables en pierre, puis on lavait le reste dans des sébiles en bois de sycomore, jusqu'à ce que les paillettes se fussent déposées. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 480. Cf. Agatharchide, dans Müller-Didot, *Geographi Græci minores*, t. I, p. 123-129 ; Diodore de Sicile, III, 12-14. Les Égyptiens n'avaient pas de colonies permanentes dans le pays de l'or ; mais, presque chaque année, un détachement de troupes allait chercher le métal recueilli depuis le voyage précédent. D'autres expéditions se rendaient au Pouanît, sur la côte sud-ouest de la mer Rouge. Là, « les indigènes récoltaient l'or dans les terrains d'alluvion que le Tacazzé, le Nil Bleu et ses affluents arrosent. Leurs femmes s'occupaient à recueillir les pépites, qui sont souvent assez grosses ; elles les serraient dans de petits sachets en cuir, les échangeaient aux marchands contre les produits de l'industrie égyptienne, ou les livraient aux orfèvres pour en façonner des boucles d'oreilles, des anneaux de nez, des bagues, des bracelets d'une facture assez fine. L'or se trouve associé à plusieurs autres métaux, dont on ne savait pas le séparer ; le plus pur avait une teinte jaune clair qu'on estimait par-dessus tout ; mais l'or allié à l'argent, dans la proportion de 80 p. 100, l'électrum, était encore recherché, et les ors grisâtres mêlés de platine servaient à fabriquer des bijoux communs. » Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 492 ; cf. Cailliaud, *Voyage à Méroé*, t. III, p. 16-19. Les rois d'Égypte employaient cet or pour le culte des dieux et pour la dotation de leurs serviteurs dévoués. Il n'est pas étonnant qu'après son voyage en Égypte, Abraham soit devenu riche en or. Gen., XIII, 2. Les princes de la XII[e] dynastie, ses contemporains, exploitaient depuis longtemps la Nubie et le Pouanît. L'exploitation avait d'ailleurs commencé dès la V[e] et la VI[e] dynasties. Sous la XIX[e], il y eut une recrudescence d'activité dans les mines voisines de la mer Rouge. Séti I[er] envoya des ingénieurs pour renouveler l'exploitation. On lit dans une inscription d'un temple de la région, celui du bourg de Radésiéh : « Désormais nous pouvons cheminer en paix et atteindre vivants notre but ; maintenant que les sentiers difficiles sont ouverts et que la route est devenue bonne, on peut amener l'or, comme notre seigneur et maître nous l'a ordonné. » Cf. Chabas, *Les inscriptions des mines d'or*, in-4°, Chalon-sur-Saône, 1862, p. 5-6. Des plans reproduisaient l'état des mines. Sur l'un d'eux, qui constitue la plus ancienne carte qui nous soit parvenue (fig. 488), les terrains sont peints en rouge vif, les montagnes en ocre sombre, les chemins marqués de pas indiquant la direction, tandis que des légendes font connaître les noms locaux. Cf. Chabas, *Les inscriptions des mines d'or*, p. 30-32 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6[e] édit., t. I, p. 472-474 ; t. II, p. 551-557.

5° Les Égyptiens surent de bonne heure traiter l'or par des procédés variés. On ne recourait directement à la fusion que quand les objets à obtenir n'avaient qu'un faible volume. Par le martelage, on exécutait les reliefs désirés et l'on fabriquait les plaques destinées à recouvrir différents ouvrages de bois. L'or se prête aisément à ces transformations, grâce à sa très grande ductilité et à sa faible dureté, inférieure à celles de l'argent et du cuivre. La nature des travaux importants exécutés au désert prouve que les ouvriers hébreux s'étaient initiés en Égypte à l'art de traiter l'or. « L'idée d'appliquer l'or et les métaux nobles sur le bronze, sur la pierre ou sur le bois, était déjà ancienne en Égypte, au temps de Khéops... Ils recouvraient d'or les portes des temples, le soubassement des murs, les bas-reliefs, les pyramidions d'obélisque, les obélisques entiers... C'étaient des lames forgées à grands coups de marteau sur l'enclume. Pour les objets de petite dimension, on se servait de pellicules, battues entre deux morceaux de parchemin. Le musée du Louvre possède un véritable livret de doreur, et les feuilles qu'il renferme sont aussi fines que celles des orfèvres allemands au siècle passé. On les fixait sur le bronze au moyen d'un mordant ammoniacal. S'il s'agissait de quelque statuette en bois, on commençait par coller une toile fine ou par déposer une mince couche de plâtre, et l'on appliquait l'or ou l'argent par-dessus ce premier enduit... Le bronze et le bois doré ne suffisaient pas toujours aux dieux : c'était de l'or massif qu'il leur fallait et on leur en donnait le plus possible... La quantité de métal ainsi consacrée au service de la divinité était considérable. Si on y trouvait beaucoup de figures hautes de quelques centimètres à peine, on en trouvait beaucoup aussi qui mesuraient trois coudées et plus. Il y en avait d'un seul métal, or ou argent ; il y en avait qui étaient partie en or, partie en argent ; il y en avait enfin qui se rapprochaient de la statuaire chryséléphantine des Grecs, et où l'or se combinait avec l'ivoire sculpté, avec l'ébène, avec les

pierres précieuses. » Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 296-299. En Égypte, on ne frappait ni monnaies ni médailles. L'or pris en butin était donc fondu en lingots ou employé à fabriquer de la vaisselle et des bijoux. Voir t. II, fig. 387, col. 1075, la coupe d'or donnée par Thothmès III à l'un de ses officiers, Amenhotep III, avait reçu d'un gouverneur d'Éthiopie un surtout en or (fig. 489), en partie reproduit, t. II, fig. 34, col. 91, et représentant la cueillette des dattes dans un bois de palmiers, avec des hommes conduisant deux girafes, d'autres qui implorent la pitié des soldats égyptiens et des prisonniers nègres. « La passion des métaux précieux était poussée si loin sous les Ramessides, qu'on ne se contenta plus de les employer au service de la table. Ramsès II et Ramsès III avaient des trônes en or, non point plaqués sur bois, mais massifs et garnis de pierreries. » Maspero. *L'archéologie égyptienne,* p. 304.

6º Dès l'époque du désert, on voit les Hébreux utiliser l'or en plaque, *zâhâb miqšâh,* « l'or tourné, » τορευτόν, *ductile,* pour la fabrication des chérubins de l'Arche, Exod., XXV, 18; XXXVII, 7, et du candélabre d'or. Exod., XXV, 31, 36; XXXVII, 17, 22; Num., VIII, 4. Il est question de placages d'or à propos de l'Arche, Exod., XXV, 11, 12; de la table des pains de proposition, Exod., XXV, 24, 28; des colonnes soutenant le rideau du Tabernacle, Exod., XXXVI, 38; des statues idolatriques. Is., XXX, 22; XL, 19; Bar., VI, 23; Hab., II, 19, etc. — Le premier travail exécuté par les ouvriers hébreux fut le veau d'or, pour la fabrication duquel les femmes et les enfants israélites sacrifièrent leurs boucles d'oreilles. On le façonna *bahéret,* « au burin, » et on fit un veau *massêkâh,* « fondu. » Exod., XXXII, 4. Il est probable que les deux termes sont intervertis et qu'il faut traduire : « Aaron façonna l'or au burin après avoir fait un veau à la fonte. » Les Septante traduisent : « Il les façonna au burin, γραφίδι, et en fit un veau fondu. » La Vulgate rend différemment le texte : « Il le façonna par un travail du fusion, *opere fusorio,* et leur fit un veau de fonte, *conflatilem.* » Les versions syriaque et chaldaïque rendent le mot *héret,* qui ne se retrouve plus que dans Isaïe, VIII, 1, avec le sens de « stylet », par des mots qui signifient « forme », c'est-à-dire moule dans lequel on coule le métal en fusion. C'est le sens reproduit équivalemment par la Vulgate. Plus loin, Exod., XXXII, 20, il est dit que Moïse brûla le veau d'or, le broya pour le réduire en poudre et fit boire par les Israélites cette poudre mélangée à l'eau. C'était faire comprendre aux coupables que leur idole n'avait pas plus de valeur que le veau vivant qui sert de nourriture à l'homme. Pour expliquer que le veau d'or ait pu être réduit en poudre, plusieurs auteurs ont supposé qu'il était de bois plaqué d'or. Cf. Rosemmüller, *In Exod.,* Leipzig, 1795, p. 627. Mais le texte se prête peu à cette explication, et d'ailleurs la difficulté se réduit à une question de plus ou de moins, puisqu'il fallut pulvériser le placage d'or de même façon que la figure entière. Cf. Deut., IX, 21. Il ne peut être ici question de calcination, ou traitement du métal par le feu au contact de l'air, ayant pour effet de l'oxyder et de le réduire en poudre; l'or est un des rares métaux qui résistent à cette opération. Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, Paris, 1821, 11e édit., t. I, p. 304, oppose à Voltaire un procédé pour rendre l'or



488. — Carte égyptienne des pays aurifères. D'après Chabas, *Inscriptions des mines d'or,* pl. II.

potable. Si on fait fondre dans un creuset trois parties de sel de tartre et deux parties de soufre, une partie d'or se fond parfaitement dans ce mélange. Le composé ainsi obtenu peut être ensuite pulvérisé et dilué dans une eau qui devient rougeâtre, a mauvais goût, mais peut se boire. Le sel de tartre est un dépôt produit par le vin. Il est de toute évidence que ce procédé n'a pu être employé par Moïse au désert. Encore moins pouvait-il connaître l'eau régale, composée d'acide sulfurique et d'acide chlorhydrique et dissolvant l'or. Ces moyens chimiques étaient alors totalement inconnus. Il ne peut donc s'agir que d'une pulvérisation mécanique, ainsi que l'indique le verbe *'êkot,* « broyer » comme dans un mortier. Deut., IX, 21. Chacun sait que, par un battage suffisant, l'or peut être réduit en feuilles minces facilement réductibles en poussière. Au désert, ni les pierres dures, ni les bras, ni le temps ne manquaient pour amener à l'état de poussière le veau c'est le Temple qui sanctifie l'or et, par conséquent, lui est supérieur. Matth., XXIII, 16, 17. Isaïe, II, 7; LX, 17, avait prédit qu'à l'époque de la restauration, le pays serait rempli d'or et d'argent, ce qui doit s'entendre dans le sens spirituel. — 2° A la guerre, l'or constituait un butin que le vainqueur s'appropriait avec soin. La loi mosaïque avait prévu le cas; l'or, ainsi que les autres métaux pris à la guerre, devaient être passés par le feu pour pouvoir être gardés légitimement par les Israélites. Num., XXXI, 22, 23. Exception était faite pour l'or provenant des idoles; il n'était pas permis de le conserver. Deut., VII, 25. L'or pris à Jéricho dut être consacré à Jéhovah, Jos., VI, 19, 24, sans doute comme prémices de la conquête du pays de Chanaan, et Achan paya de sa vie le détournement d'un lingot d'or qui l'avait tenté dans le butin. Jos., VII, 21. Après sa victoire sur les Madianites, Gédéon réclama pour sa part de butin les anneaux d'or pris sur l'ennemi, et il y en



489. — Surtout en or. Tombeau de Houi. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Blatt. 118.

d'or, quel qu'ait été son volume. — Sur la valeur relative de l'or, voir ARGENT, t. I, col. 946.

II. L'OR OBJET DE POSSESSION ET DE CONQUÊTE. — 1° L'or, que ses qualités rendent si précieux, a toujours été regardé par les hommes comme un élément de richesse, à raison de la possibilité qu'il ménage de pouvoir se procurer par l'échange toutes sortes d'objets utiles. Il est parlé de la richesse en or d'Abraham, Gen., XIII, 2; XXIV, 35; de Joseph, Gen., XLIV, 8; des Israélites, s'ils restent fidèles à Dieu, Deut., VIII, 13; Jos., XXII, 8; des princes en général, Job, III, 15; des rois d'Israël, auxquels il est recommandé de n'avoir pas trop d'or, Deut., XVII, 17; de Salomon, Eccle., II, 8, qui a amassé l'or comme l'étain, Eccli., XLVII, 20; d'Ézéchias, qui mit une vaine complaisance à montrer ses trésors, IV Reg., XX, 13; II Par., XXXII, 27; Is., XXXIX, 2; des rois de Tyr, Ezech., XXVIII, 4, ville dans laquelle l'or est commun comme la boue des rues, Zach., IX, 3; cf. Is., XIII, 12; de Ptolémée, fils d'Abobus. I Mach., XVI, 11, etc. Il y avait beaucoup d'or dans le temple d'Élymaïde, I Mach., VI 1, et surtout dans le Temple de Jérusalem. II Mach., III, 11. Les Juifs avaient tant d'estime pour cet or de leur sanctuaire que, d'après eux, le serment fait par cet or liait, tandis que le serment fait par le Temple lui-même ne comptait pas. Notre-Seigneur leur fit honte en leur rappelant que eut un poids de dix sept cents sicles. Gédéon employa cet or à se faire un éphod. Jud., VIII, 24-27. A Rabbath, David s'empara de la couronne d'or du roi des Ammonites; elle pesait un talent. II Reg., XII, 30. Benadad, roi de Syrie, se promettait de mettre la main sur l'or et l'argent d'Achab, roi d'Israël; mais il fut vaincu par ce dernier. III Reg., XX, 3, 7. L'or se trouvait dans le butin laissé par les Syriens devant Samarie, IV Reg., VII, 8; dans le pillage que Joas, roi d'Israël, exerça à Jérusalem, IV Reg., XIV, 14; II Par., XXV, 24; dans le butin de Judith sur Holoferne, Judith, XV, 14; dans le pillage des idoles par les voleurs, Bar., VI, 57. Les prophètes annoncent que l'or sera prls ou convoité par Gog, Ezech., XXXVIII, 13; par les ennemis de l'Égypte, Dan., XI, 8, 43; les Phéniciens et les Philistins, Jo., III, 5; les conquérants de Ninive, Nah., II, 9, et les Israélites triomphants de leurs voisins. Zach., XIV, 14. Antiochus s'empara de tout ce qu'il y avait d'or à Jérusalem. I Mach., I, 24. Judas enleva beaucoup d'or et d'argent aux troupes de Gorgias. I Mach., IV, 23. Lysimaque et Ménélas pillaient les vases d'or de Jérusalem. II Mach., IV, 39. — 3° D'autres fois, il fallait donner de l'or aux ennemis pour se débarrasser d'eux. Asa, roi de Juda, livre à Bénadad, roi de Syrie, tout ce qu'il y a d'or dans son palais et dans le Temple. III Reg., XV, 18, 19; II Par., XVI, 2, 3. Achaz agit de même pour se

ménager les bonnes grâces de Téglathphalasar, roi d'Assyrie. IV Reg., xvi, 8. Ézéchias livre à Sennachérib une partie de son or et de celui du Temple. IV Reg., xviii, 14, 16. Joachaz est obligé de payer à Néchao, roi d'Égypte, une forte contribution d'or. IV Reg., xxiii, 33, 35; II Par., xxxvi, 3. — 4° Une préoccupation contraire se manifeste en quelques rares circonstances. Les Gabaonites, au temps de David, assurent qu'ils ne disputent pas pour de l'or ou de l'argent, II Reg., xxi, 4; Isaïe, xiii, 17, dit que les Mèdes ne font pas cas de l'argent et ne convoitent pas l'or, pour signifier que Babylone, menacée par eux, ne pourra les éloigner en leur payant une rançon. — 5° Notre-Seigneur recommande à ses apôtres de ne prendre avec eux ni or ni argent, Matth., x, 9, pour marquer que les richesses ne doivent pas compter parmi leurs moyens d'action. Saint Pierre n'avait ni or ni argent, Act., iii, 6, et saint Paul ne convoitait l'or de personne. Act., xx, 33.

III. L'or employé dans le culte mosaïque. — 1° « A moi est l'argent, à moi est l'or, dit Jéhovah des armées. » Agg., ii, 9. Il était donc naturel que l'or fût employé à son service, pour donner aux Hébreux une haute idée de son culte et leur montrer que la majesté de Jéhovah ne le cédait en rien à celle des dieux de l'Égypte et de la Chaldée. Suivant les prescriptions de Dieu même, Exod., xxv-xxx, l'or fut largement utilisé dans le mobilier sacré du Tabernacle. Les Israélites furent d'abord invités à en apporter dans ce but. Exod., xxxv, 5, 22. Béséléel fut rempli de l'esprit de Dieu pour le travailler, Exod., xxxv, 32, et les offrandes furent si abondantes qu'on fut obligé de les arrêter. Exod., xxxvi, 6. On fit en or le placage des planches et des traverses du Tabernacle et les anneaux des barres, Exod., xxxvi, 34, 36, 38; le revêtement intérieur et extérieur de l'Arche, toute sa garniture, le propitiatoire et les chérubins, le revêtement de la table des pains et tous ses accessoires, le chandelier et ses ornements, le revêtement de l'autel des parfums et ses accessoires. Exod., xxxvii, 2-28. L'or employé à ces différents ouvrages se monta à vingt-neuf talents et sept cent trente sicles. Exod., xxxviii, 24. Cette quantité représente, d'après une appréciation probable, 1243 kilogrammes 823 grammes d'or, qui vaudraient aujourd'hui 4 284 304 francs. D'après de Hummelauer, *In Exod.*, Paris, 1897, p. 348, la valeur ne serait que de 3 855 733 francs. L'or fut encore employé pour l'éphod du grand-prêtre, la ceinture, le pectoral et leurs accessoires, ainsi que la lame ou diadème. Exod., xxxix, 2-30. — Dans les temples idolâtriques de l'époque, l'or était employé avec une prodigalité bien plus grande encore. Il est accumulé aujourd'hui dans les temples de l'Inde, sous toutes sortes de formes, dans des proportions qui défient l'évaluation. Cf. P. Loti, *L'Inde*, Paris, s. d., p. 204-208, 430-432. Par son éclat et ses autres qualités, l'or symbolisait chez les Hébreux la lumière divine avec sa pureté et sa majesté; il était comme une image visible des attributs de Jéhovah. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. i, p. 256-261, 281-283. — 2° Dans le Temple de Salomon, des placages d'or à profusion ornaient la construction elle-même et son mobilier. III Reg., vi, 20-35. Hiram fabriqua en or l'autel des parfums, la table des pains, les chandeliers, les bassins et la plus grande partie des ustensiles. III Reg., vii, 48-50. David avait préparé les modèles de tous ces objets et laissé l'or nécessaire à leur fabrication. I Par., xxii, 14; xxviii, 14-18. Il avait amassé dans ce but 100 000 talents d'or, somme qui représenterait aujourd'hui plus de 14 milliards. I Par., xxii, 14. Le chiffre a évidemment souffert dans les transcriptions. Une pareille quantité d'or est sans proportion avec les autres évaluations mentionnées à cette époque. Ainsi, sur son propre trésor, David avait donné pour le Temple 3 000 talents d'or, et les princes d'Israël 5 000 talents. I Par., xxix, 4, 7. La flotte de Salomon ne rapporta d'Ophir la première fois que 420 talents d'or, et les autres années 666 talents. III Reg., ix, 28; x, 14. Plus tard, il est vrai, à en croire les historiens, Alexandre aurait trouvé à Ecbatane 120 000 quintaux (12 000 000 de livres) d'or, à Persépolis 120 000 talents d'or, 50 000 à Suse, etc. Cf. Diodore de Sicile, xvi, 57; Quinte Curce, 5, 6, 9; Pline, *H. N.*, xxvii, 3. Mais il s'agissait là de cités appartenant à des empires qui avaient fait de nombreuses guerres de conquêtes. D'ailleurs, la valeur du talent d'or n'est pas déterminée avec une suffisante précision. Il n'en est pas moins certain que le Temple de Salomon était extraordinairement riche en ustensiles, en meubles et en ornements d'or. — 3° Au retour de la captivité, les Israélites rapportèrent avec eux pour le temple 5 400 objets d'or et d'argent. I Esd., i, 4. Les chefs de familles offrirent pour la construction 61 000 dariques d'or, soit plus de 1 800 000 francs. I Esd., ii, 69. Artaxerxès et les grands de Babylone firent d'autres offrandes d'or pour le Temple. I Esd., vii, 15-18. Esdras put remettre ainsi 100 talents d'or et vingt coupes d'or valant mille dariques. I Esd., viii, 26, 27, 32-34. Des offrandes volontaires montèrent encore à 41 000 dariques d'or. II Esd., vii, 70-72. — 4° Le Temple d'Hérode avait neuf portes toutes plaquées d'or et d'argent. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 3. A l'intérieur, tout était éclatant d'or, la porte du parvis, ses lambris, et la vigne d'or qui la surmontait. *Ibid.*, 4. La toiture était faite de pesantes lames d'or, qui tranchaient sur la blancheur du marbre et brillaient au soleil. Des tiges d'or empêchaient les oiseaux de se poser sur cette toiture. *Ibid.*, 6. Après la prise de Jérusalem, on vit paraître à Rome, pour le triomphe de Vespasien et de Titus, la table d'or, qui pesait plusieurs talents, et le chandelier d'or. *Ibid.*, VII, v, 5.

IV. L'or employé dans les cultes idolatriques. — 1° Chez les Hébreux, la Loi défendait expressément de faire des dieux d'argent et d'or. Exod., xx, 23. Cette loi n'était pas encore promulguée quand Aaron fabriqua le veau d'or, pour satisfaire les désirs du peuple. Exod., xxxii, 4, 24, 31. Plus tard, Jéroboam fit deux veaux d'or qu'il plaça l'un à Béthel, l'autre à Dan, aux deux extrémités de son royaume schismatique, pour détourner les Israélites de se rendre à Jérusalem. III Reg., xii, 28; Tob., i, 5. — 2° Les idolâtres offraient de l'or à leurs dieux, Dan., xi, 38; Ose., ii, 8, et se fabriquaient des idoles d'or et d'argent dont les écrivains sacrés font fréquemment mention avec moquerie. Deut., xxix, 17; Ps. cxiv (cxiii), 4; cxxxv (cxxxiv), 15; Sap., xiii, 10; Is., ii, 20; xxxi, 7; xlvi, 6; Jer., x, 4, 9; Bar., vi, 3, 8, 9; Ezech., xvi, 17; Ose., viii, 4; Act., xvii, 29, etc. En renvoyant l'Arche, les Philistins offrirent en ex-voto au Dieu d'Israël cinq tumeurs d'or et cinq souris d'or. I Reg., vi, 5. Dans leur pensée, ces présents ne s'adressaient qu'au Dieu d'Israël, qui n'était pas pour eux le vrai Dieu, mais simplement un dieu particulier protégeant le peuple qui l'invoquait. — 3° Il faut encore ranger parmi les œuvres idolâtriques la statue d'or, que le roi Nabuchodonosor fit dresser dans la plaine de Doura et qu'il commanda à ses sujets d'adorer. Dan., iii, 1-6. La statue avait soixante coudées (environ trente mètres) de haut et six (trois mètres) de large. Il est de toute évidence qu'en appelant ce colosse « statue d'or », Daniel ne songe pas à une statue d'or massif. Hérodote, i, 183, mentionne, dans le grand temple de Babylone, une statue d'or représentant le dieu assis, et près d'elle une table, un trône et un marchepied en or, le tout valant 800 talents d'or (environ 60 588 000 francs d'aujourd'hui, d'après la valeur du talent euboïque employé par l'historien). Il parle ensuite d'un autel d'or, puis d'une statue d'or massif de douze coudées de haut. Mais rien n'oblige à admettre que la statue de soixante coudées ressemblât à cette dernière. Les écrivains sacrés, se conformant d'ailleurs en cela au langage courant, appel-

lent objets d'or des objets qui ne sont que plaqués d'or. Ainsi l'autel des parfums, qui est en bois couvert de lames d'or, est appelé « autel d'or ». Exod., xxxvii, 25; xl, 5, 26. Il est donc légitime de penser que la statue de Nabuchodonosor n'était qu'une statue d'argile étayée avec du bois et plaquée d'or, comme celles dont parle Isaïe, xl, 19, 20. Mais, même en cet état, elle représentait encore une valeur énorme. « Ces statues colossales d'or étaient tout à fait dans les usages babyloniens. Diodore de Sicile, ii, 9, décrit, avec des détails d'une précision qui ne peut s'expliquer que provenant d'un document réel, et en conformité avec les règles de la représentation des divinités chaldéo-babyloniennes, les trois statues qui, jusqu'au pillage de Xerxès, couronnaient la pyramide de Babylone, È-saggadhou, et qui, avec les autels placés devant et les autres accessoires, formaient une masse d'or de 5850 talents, 143559 kilogrammes, c'est-à-dire en poids 430 millions 677000 francs de notre monnaie... Sous Nabuchodonosor, la masse de métaux précieux que le pillage d'une grande partie de l'Asie antérieure avait fait affluer à Babylone, et que le roi, d'après le témoignage de Bérose, *Fragm.*, 14, employa pour la décoration des édifices sacrés, dépasse l'imagination, d'après les documents les plus authentiques. Prenons, par exemple, la grande inscription de la Compagnie des Indes, où ce monarque a raconté une partie de ses travaux dans sa capitale. H. Rawlinson, *Cun. Insc. W. A.*, t. i, pl. 53-58. Nous y voyons qu'il a fait plaquer « en or pur d'un poids immense » un autel monumental transporté par ses soins devant la pyramide de Babylone, et revêtir intérieurement « d'or battu au marteau, brillant comme le levant et le couchant », tout le sanctuaire supérieur de la pyramide de Borsippa. C'est dans ce sanctuaire qu'Hérodote vit lui-même les objets d'or dont il parle plus haut. « L'érection de la statue d'or, au chapitre iii de Daniel, devient un fait parfaitement vraisemblable au milieu de tous ces autres faits. Il a pleinement le cachet de l'époque. » Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris, 1875, p. 192-196. Cf. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. ii, 1re part., p. 215-222; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iv, p. 297-304. Il n'est pas impossible que l'or emporté de Jérusalem ait contribué à l'érection de la statue. Les Talmudistes prétendent même que, en accomplissement d'une prophétie d'Ézéchiel, vii, 19, l'or provenant du Temple fut placé tout à fait à la base. Mais c'est là une allégation fantaisiste.

V. L'or donné en présent ou en paiement. — L'or est souvent offert en hommage à quelqu'un que l'on révère, que l'on craint ou dont on attend quelque avantage. II Par., ix, 24; Ps. lxxii (lxxi), 15; Is., lx, 6; I Mach., x, 60; xi, 24; xv, 26, etc. C'est l'un des trois présents des mages à Notre-Seigneur. Matth., ii, 11. — 2° On l'offre ou on le donne à quelqu'un pour qu'il accomplisse une chose que l'on désire, Num., xxii, 18; xxiv, 13; pour le doter, II Par., xxi, 3; pour payer un achat. I Par., xxi, 25; Ezech., xxvii, 22; I Mach., iii, 41, etc. A leur sortie d'Égypte, les Hébreux emportèrent avec eux des objets d'or et d'argent mis entre leurs mains par les Égyptiens. Exod., iii, 22; xi, 2; xii, 35; Ps. cv (civ), 37. Ces objets constituaient une légitime rémunération des travaux exécutés par eux au bénéfice de leurs oppresseurs. Voir Emprunt, t. ii, col. 1765. — 3° L'or ne peut pourtant racheter de la colère de Dieu. Ezech., vii, 19; Soph., i, 18. Ce n'est pas par l'or, mais par le sang de Jésus-Christ que les fidèles ont été rachetés. I Pet., i, 18. — Sur l'or employé dans les monnaies, voir Monnaie, col. 1234.

VI. L'or dans l'usage domestique. — 1° Salomon le premier, parmi les Israélites, employa l'or en grande quantité dans l'ameublement de ses palais. De son temps, est-il dit hyperboliquement, « l'or était commun comme les pierres à Jérusalem. » II Par., i, 15. Il se fit faire un trône d'ivoire couvert d'or pur avec un marchepied d'or, III Reg., x, 18; II Par., ix, 17, 18; cinq cents boucliers d'or, dont deux cents grands et trois cents petits, III Reg., x, 16, 17; II Par., ix, 15, 16, et toute une vaisselle d'or pour la maison du Bois-Liban. III Reg., x, 21; II Par., ix, 20. Les boucliers furent bientôt après pillés par Sésac, roi d'Égypte, III Reg., xiv, 26; II Par., xii, 9, et plus tard, tout ce qui restait de l'or accumulé par Salomon dans ses palais et dans le Temple devint la proie de Nabuchodonosor et des Chaldéens. IV Reg., xxiv, 13; xxv, 15. — 2° Les auteurs sacrés mentionnent encore un grand nombre d'objets servant au luxe, à la parure, à différents usages, et dans la confection ou la composition desquels entre l'or : des anneaux, Jud., viii, 24, 26; Prov., xi, 22; des couronnes, II Reg., xii, 30; Esth., viii, 15; I Mach., x, 20; Apoc., xiv, 14; des colliers, Gen., xli, 42; des boucles d'oreilles, Gen., xxiv, 22; Exod., xxxii, 2; Job, xlii, 11; des bijoux, Gen., xxiv, 53; Prov., xxv, 11; Ezech., xvi, 13; I Mach., ii, 18; des ceintures, Dan., x, 5; Apoc., xv, 16; des vêtements tissés d'or, Esth., xv, 9; II Mach., v, 2; de la vaisselle, I Mach., xv, 32; des coupes, Esth., i, 7; I Mach., xi, 58; des lits, Esth., i, 6; des pavillons tissus d'or et de pourpre, Judith, x, 19; des sceptres, Esth., iv, 11; des chandeliers, Apoc., i, 12, 13; des encensoirs. Heb., ix, 4; Apoc., viii, 3, etc. — 3° Daniel, ii, 32, 35, 45, parle d'une statue à tête d'or vue en songe par Nabuchodonosor. Zacharie, iv, 12, voit dans une vision un entonnoir d'or d'où l'or découle, etc. — 4° Saint Paul ne veut pas que l'or figure dans la parure des chrétiens. I Tim., ii, 9. Saint Pierre fait la même recommandation. I Pet., iii, 3.

VII. L'or au point de vue moral. — 1° Malgré la valeur de l'or, il y a des biens d'un ordre très supérieur : la loi de Dieu, Ps. xix (xviii), 11; cxix (cxviii), 72, 127; la sagesse, Job, xxviii, 15; Prov., viii, 10, 19; xvi, 16; xx, 15; xxii, 1; Sap., vii, 9; Eccli, xl, 25; Bar., iii, 30; l'aumône, Tob., xii, 8; l'assistance du prochain, Eccli., xxix, 14; l'épouse vertueuse, Eccli., vii, 21; l'ami, Eccli., vii, 20; et même la santé. Eccli., xxx, 15. — 2° On compare aussi à l'or la sagesse, Prov., iii, 14; l'instruction, Eccli., xxi, 24; la musique dans un festin, Eccli., xxxii, 7, 8; la tête du bien-aimé, Cant., v, 11; le grand-prêtre Simon. Eccli., l, 10. Les fils de Jérusalem pris par les Chaldéens sont assimilés à l'or, mais à l'or terni. Lam., iv, 1, 2. Il faut garder ses paroles comme on garde son or, c'est-à-dire les surveiller de très près. Eccli., xxviii, 29. L'or avec lequel on bâtit l'édifice spirituel au-dessus du fondement, qui est Jésus-Christ, représente les œuvres les plus excellentes de la vie chrétienne. I Cor., iii, 12. — 3° L'or exerce une fascination dont le serviteur de Dieu doit se défier. Il perd beaucoup de personnes et même des rois. Eccli., viii, 3. Celui qui l'aime se défend difficilement du péché. Eccli., xxxi, 5-8. Il en est qui mettent leur confiance dans l'or. Bar., iii, 18. Job, xxxi, 24, agissait tout autrement. Cf. Eccli, xxxi, 8. L'or des riches se rouille, c'est-à-dire se perd et ne les suit pas dans l'autre vie. Jacob., v, 3. Cependant, il y a une acquisition légitime de l'or, et l'instruction le procure en abondance. Eccli., li, 36. — Voir Avarice, t. i, col. 1285; Richesse. H. Lesêtre.

ORACLE (hébreu : *debir;* Septante : τὸ δαβίρ; Vulgate : *oraculum*), le lieu du sanctuaire dans lequel Jéhovah se faisait entendre à Moïse et ensuite au grand-prêtre. — A proprement parler, Jéhovah faisait entendre sa voix entre les chérubins placés sur le propitiatoire de l'Arche. Exod., xxv, 22; xxx, 6. L'Arche elle-même était placée dans le *debir*, petit sanctuaire qui occupait la partie la plus retirée du Tabernacle et ensuite du Temple. Les Septante se contentent de

rendre phonétiquement le mot hébreu, comme représentant une chose qui n'avait pas son équivalent chez les Grecs. Aquila et Symmaque le traduisent par χρηματιστήριον, « résidence d'un oracle. » Cf. Diodore de Sicile, I, 1. Saint Jérôme le rend dans la Vulgate par *oraculum*. Ailleurs, *In Epist. ad Ephes.*, I, t. XXVI, col. 476, il dit que *debîr* serait traduit plus exactement par λαλητήριον, *locutorium*, que notre mot « parloir » rendrait littéralement. Saint Jérôme fait venir *debir* du verbe *dâbar*, « parler. » C'est pourquoi, à propos du propitiatoire, il ajoute « c'est-à-dire l'oracle », Exod., XXXVII, 6, ou appelle directement « oracle » le propitiatoire. Exod., XXV, 18, 20; XL, 18; Lev., XVI, 2; etc. Là où l'hébreu dit « parler avec Jéhovah » il traduit « consulter l'oracle ». Num., VII, 89; II Reg., XXI, 1. Le saint docteur s'exprimait ainsi pour donner aux lecteurs de la Bible quelque idée de ce qui se passait auprès de l'Arche, en rapprochant ce phénomène divinement surnaturel de l'*oraculum* idolâtrique. Cf. Cicéron, *De divinat.*, I, 19. Mais il est loin d'être certain que *debîr* emprunte au verbe *dâbar* le sens de parole. La même racine, en arabe et en syriaque, a aussi le sens d' « être en arrière », et dans les lettres de Tell-el-Amarna, l'assyrien *dubburu* veut dire « repousser, chasser ». Le *debîr* serait donc simplement la « partie postérieure », l'arrière du Temple. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 318; Buhl, *Gesenius' Handwörterb.*, p. 166. C'est là du reste ce qui ressort clairement de l'identification faite par le texte sacré entre *debîr hab-bâyit*, « l'arrière de la maison, » et *qodêš haq-qŏdâšîm*, « le Saint des saints. » III Reg., VIII, 6. Là encore saint Jérôme traduit l'hébreu *debîr hab-bâit* par « l'oracle de la maison ». En réalité, il y avait entre le *debîr* et le propitiatoire ou oracle proprement dit la différence qui sépare le contenant du contenu. Voir PROPITIATOIRE. — Le *debîr* du Tabernacle avait dix coudées dans tous les sens, Exod., XXVI, 22; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 4, et celui du Temple de Salomon vingt coudées. II Par., III, 8. Il ne contenait absolument que l'Arche et était fermé par un voile, en avant duquel on plaçait la table des pains de proposition, le chandelier et l'autel des parfums. Exod., XXVI, 33-35. Le grand-prêtre ne pénétrait à l'intérieur qu'une fois l'an, à l'occasion de la fête des Expiations. Num., XVI, 13; Heb., IX, 17. Mais il s'agit ici d'une cérémonie solennelle. Le grand-prêtre et les prêtres entraient dans le Saint des saints quand il y avait nécessité, comme, par exemple, pour l'entretien du lieu, le soin de l'Arche, etc. Le second Temple ne possédait plus l'Arche d'alliance; le *debîr* était donc vide. Pompée y pénétra après la prise de Jérusalem, « d'où l'information qu'il n'y avait à l'intérieur aucune image de dieux, mais un emplacement vide et de vains mystères. » Tacite, *Hist.*, V, 9. Quand Titus entra dans le Temple à son tour, il ne put que jeter un rapide regard sur le Saint, τὸ ἅγιον, et les objets qui s'y trouvaient; il n'est pas dit qu'il se soit avancé jusqu'au Saint des saints. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IV, 7. A la place de l'Arche, il y avait seulement dans le *debîr* une pierre appelée *'ébén šitiyâh*, « pierre de position, » qui s'élevait de trois doigts au-dessus du sol. *Yoma*, V, 2. Les Musulmans prétendent que cette pierre est conservée dans la mosquée d'Omar, appelée pour cette raison El-Qoubbet es-Sakrah, « coupole du rocher. » Cf. Chauvet-Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1890, p. 278. Ce rocher, qui occupe presque toute la surface située sous la coupole, n'est autre chose que le sommet du mont Moriah, et servait probablement de base à l'autel des holocaustes. Cf. V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 368; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 26, 39, 63; C. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 56. Voir TEMPLE. — Dans Ézéchiel, XXI, 23, la Vulgate emploie le mot « oracle » dans un passage où il n'est question que de divination. Voir t. II, col. 1444. — Pour l'oracle de Béelzébub, IV Reg., I, 2-3, voir BÉELZÉBUB, t. I, col. 1547. — L'Écriture condamne la consultation des oracles idolâtriques. Ose., IV, 12; Hab., II, 119; Sap., XIII, 17.

H. LESÊTRE.

ORAGE (hébreu : *galgal, sôfâh, sa'ar, s'ârâh, sa'ävâh, šô'âh;* Septante : καταιγίς, συσσεισμός, χειμών; Vulgate : *procella, tempestas, turbo*), perturbation atmosphérique, accompagnée de grand vent, de pluie, de grêle, d'éclairs et de tonnerre, ou seulement de quelques-uns de ces phénomènes. L'orage a son siège dans des nuées épaisses amenées par un vent fort, que l'auteur de Job, XXXVII, 10, appelle *nišmat'êl*, « souffle de Dieu, » πνοὴ Ἰσχυροῦ, *flante Deo*. Voir VENT.

1° *Les orages en Palestine.* — 1. D'avril à novembre, il ne pleut pour ainsi dire jamais en Palestine; il est même très rare, durant cette période, que quelques nuages apparaissent dans le ciel. En hiver, pendant la saison des pluies, de novembre à la fin de mars, les orages ne sont pas rares; en dehors de cette saison, ils sont inconnus. Aussi les Israélites regardent-ils comme une merveille que Samuel ait pu obtenir la production d'un orage pendant la moisson des blés, c'est-à-dire en avril ou en mai. I Reg., XII, 17, 18. Ce sont les vents d'ouest qui amènent la pluie en Palestine; des orages éclatent soit quand ces vents se rencontrent avec des vents opposés, soit quand l'air chaud et humide s'élève dans les hauteurs de l'atmosphère et s'y condense. Quelques fois l'orage a son contre-coup sur des régions qui ne l'ont pas subi. L'eau déversée en abondance par les nuées orageuses roule torrentiellement dans les vallées et peut aller causer des désastres à une assez grande distance. Voir INONDATION, t. III, col. 883. — 2. Les auteurs sacrés parlent assez souvent des orages et énumèrent les différents phénomènes qui les composent. David décrit ainsi un orage, dont il fait l'accompagnement d'une théophanie. C'est Jéhovah qui se manifeste :

> Il incline les cieux et descend;
> Un nuage sombre est sous ses pieds.
> Porté sur le chérubin, il s'élance,
> Il plane sur les ailes du vent.
> Des ténèbres, il fait son manteau,
> Sa tente est d'eaux obscures et de nuages épais.
> De la splendeur qui l'entoure partent les nuées,
> Avec la grêle et les charbons ardents.
> Alors Jéhovah tonne dans les cieux,
> Le Très-Haut fait retentir sa voix.

Ps. XVIII (XVII), 10-14. Un autre Psaume, XXIX (XXVIII), 3-9, décrit plus spécialement le tonnerre et ses effets. Voir TONNERRE. Les auteurs ont observé le développement des orages et des ouragans. Ils n'en savent pas l'origine : l'ouragan sort de retraites cachées, Job, XXXVII, 9, et il échappe à l'œil de l'homme. Eccli., XVI, 21. On pouvait cependant les présager. Un ciel qui dès le matin paraît rouge et chargé, πυρράζει στυγνάζων, *rutilat triste*, annonçe de l'orage pour la journée. Matth., XVI, 3. Au commencement, il s'élève un vent violent qui chasse devant lui la poussière et tous les objets légers, Job, XXI, 18; Ps. LVIII (LVII), 10; LXXXIII (LXXXII), 14; Is., XVII, 13; XXIX, 5; XL, 24; Sap., V, 15; et parfois brise tout sur son passage. Job, IX, 17. Puis soudain, en un instant, c'est le fracas, le tonnerre, la pluie, la grêle, le tourbillon, le feu de la foudre. Is., XXVIII, 3; XXIX, 6; XXX, 30; Ezech., XIII, 11, 13. Tous ces effets sont si terrifiants, surtout dans un pays chaud et montagneux, que les écrivains sacrés y reconnaissent comme une intervention directe de Dieu. Ps. L (XLIX), 3; Nah., I, 3. Il y a ordinairement orage dans les cas où les auteurs sacrés mentionnent la chute de la grêle, comme à la septième plaie d'Égypte, Exod., IX, 24; à la bataille de Gabaon. Jos., X, 11, etc. Voir GRÊLE, t. III, col. 336. Saint Jean s'inspire des idées des anciens écrivains de la Bible, quand il décrit la manifestation

de Dieu au milieu des phénomènes de l'orage. Apoc., IV, 5.

2° *Les orages dans la Bible.* — 1. Au sens propre et historique, les Livres Saints ne parlent guère des orages, tant ce phénomène était à leurs yeux commun et passager. Il est au contraire tout à fait exceptionnel en Égypte, où il ne se produit à peu près jamais d'orages proprement dits, et où l'on ne connaît guère que des averses de pluie et des éclairs de chaleur. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 333. C'est ce qui rendit plus effrayante pour les Égyptiens la septième plaie, durant laquelle tombèrent sur le pays « la grêle et du feu mêlé à la grêle », Exod., IX, 24, c'est-à-dire avec la grêle des coups de foudre fréquents et meurtriers. Dans la presqu'île Sinaïtique, de violents orages se déchaînent de temps en temps, entre décembre et mai. « Parfois, après des mois de sécheresse absolue, un orage éclate dans les parties hautes du désert. Le vent se lève soudain et souffle en bourrasque, des nuages épais, venus on ne sait d'où, crèvent aux grondements incessants du tonnerre; il semble que le ciel fonde et s'écroule sur les montagnes... Au bout de huit ou dix heures, l'air s'éclaircit, le vent tombe, la pluie s'arrête. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 348. Quand Dieu donna sa loi à Moïse sur le mont Sinaï, il voulut qu'un grandiose orage signalât sa présence. Nuées épaisses, éclairs, tonnerre, tremblement de terre, projection d'une fumée qui semblait jaillir du sein d'une fournaise, la montagne paraissant en feu et la flamme s'élevant jusque dans les profondeurs du ciel, Exod., XIX, 16, 18; Deut., IV, 11, tout était combiné pour inspirer au peuple une profonde idée de la puissance du divin législateur et lui faire redouter les châtiments qu'attirerait la désobéissance. Les Hébreux craignirent de mourir si Dieu continuait à leur parler dans un si formidable appareil. Exod., XX, 18-20. On était alors au troisième mois depuis la sortie d'Égypte, Exod., XIX, 1, cinquante jours après la Pâque, d'après la tradition juive, par conséquent vers la fin de mai, c'est-à-dire à une époque à laquelle ne se produisaient plus guère les orages naturels. Mais cette circonstance du temps n'étonnait pas par elle-même, parce que les Hébreux n'étaient pas encore habitués au climat de la presqu'île. — 2. Le Nouveau Testament ne mentionne pas d'orages. Un jour, peu avant la Pâque, des Juifs crurent entendre le tonnerre dans le Temple; c'était seulement une voix venue du ciel pour glorifier Jésus. Joa., XII, 28, 29. On a voulu expliquer par un orage l'apparition des langues de feu au jour de la Pentecôte, Act., II, 2, 3, et la conversion subite de saint Paul sur le chemin de Damas. Act., IX, 3. Cf. Renan, *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 63-67, 179-183. Mais les textes ne mentionnent pas d'orages en ces occasions, et les orages ne produisent pas les effets énumérés par les écrivains sacrés, don des langues, changement d'hommes ignorants et timides en apôtres intrépides et instruits, transformation d'un persécuteur acharné en humble disciple, etc. Cf. Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains*, Paris, 1897, p. 25-42. — 3. Au sens figuré, l'orage est l'image soit du châtiment qui fond inopinément sur les impies, Jer., XXIII, 19; XXX, 23; Sap., V, 24, 28, soit des ennemis qui surviennent à l'improviste et dévastent tout. Is., XXVIII, 2.

H. LESÊTRE.

ORANGER. On a cherché quelquefois à identifier l'oranger avec le *tappuah*, arbre aux fruits parfumés et savoureux. Cant., II, 3, 5; VII, 9; VIII, 5; Prov., XXV, 11. Mais l'oranger ne fut connu dans la région méditerranéenne qu'après l'ère chrétienne, et même ne paraît pas avoir été introduit dans l'Asie occidentale avant la domination des Arabes. Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 146, 148. Voir POMMIER.

ORATOIRE (Vulgate : *oratorium*), lieu où l'on se retire pour prier. — Il est dit de Judith qu'avant d'aller trouver Holoferne, elle entra dans son oratoire pour prier. Judith, IX, 1. Les textes grecs ne mentionnent pas d'oratoire dans ce passage. En réalité, les Israélites qui voulaient prier en particulier accomplissaient cet acte dans une chambre de leur maison, ordinairement dans la chambre haute. III Reg., XVII, 19-23; IV Reg., IV, 10, 33; Dan., VI, 10; Act., X, 9; etc. Voir MAISON, col. 589, 590. L'oratoire de Judith n'était pas d'autre nature. Notre-Seigneur recommande à celui qui veut prier en particulier d'entrer dans sa chambre, d'en fermer la porte et de s'adresser en secret au Père qui l'écoutera. Ces conditions seront favorables au recueillement et à la ferveur de la prière. Mais la recommandation du Sauveur a surtout pour but de faire éviter l'ostentation qui rend la prière stérile. Le disciple du divin Maître ne doit pas imiter les hypocrites qui prient publiquement dans les synagogues et au coin des places pour se faire voir. Matth., VI, 5, 6. — La synagogue servait aussi d'oratoire aux Juifs, d'où le nom de προσευχή, « prière, » qu'ils lui donnaient. Cf. Act., XVI, 13; Philon, *In Flacc.*, 6, édit. Mangey, t. II, p. 523; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 23; *Vita*, 54; III Mach., VII, 20; Juvénal, *Sat.*, III, 296, etc. — La προσευχή, que Philon, *Vita Mosis*, III, 27, t. II, p. 168, appelle aussi προσευκτήριον, « oratoire, » était souvent établie au bord d'un cours d'eau, pour la facilité des ablutions légales. Les Juifs y faisaient, ordinairement en plein air, ce que Tertullien, *Ad nation.*, I, 13, t. I, col. 579, appelle des *orationes littorales*. Cf. Tertullien, *De jejun.*, 16, t. II, col. 976; S. Épiphane, *De hæres.*, LXXX, 1, t. XLI, col. 757. Tel était l'oratoire dont parlent les Actes, XVI, 13. Situé hors de la ville de Philippes, probablement sur la voie Égnatia, il avoisinait les bords du Gangitès. — Maimonide, *Hilchoth Tephilla*, IV, 1, dit que « cinq choses sont à observer quand arrive le moment de la prière : la pureté des mains, le soin de se couvrir, la pureté du lieu où se fait la prière, l'éloignement de tout ce qui pourrait distraire et la ferveur du cœur ». Il fallait donc que, même en plein air, l'oratoire fût exempt de toute impureté. Une inscription grecque de la Basse-Égypte constate que Ptolémée Évergète, probablement Ptolémée III, accorda le droit d'asile à une προσευχή. A l'inscription grecque sont ajoutés les mots latins : *Regina et rex jusser(unt)*, « ordre de la reine et du roi, » dus, croit-on, à l'intervention de Zénobie et de Vaballathus. Cf. *Corp. inscript. lat.*, t. III, suppl. n. 6583; Mommsen, *Ephemeris epigraphica*, t. IV, 1881, p. 25. D'après la manière dont s'expriment les anciens auteurs juifs, il ne paraît pas qu'il ait existé de différence essentielle entre la προσευχή et la synagogue, qui était, elle aussi, un oratoire en certaines occasions. La προσευχή, des Actes, XVI, 13, est visiblement le lieu où les Juifs s'assemblent le jour du sabbat et où saint Paul peut prêcher, et Philon entend toujours ce nom dans le sens de synagogue. Voir SYNAGOGUE. Cf. J. Ayre, *The Treasury of Bible Knowledge*, Londres, 1879, p. 732; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., p. 224-225; Schürer, *Geschichte des jüdisches Volkes im Zeitalter J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 443-448.

H. LESÊTRE.

ORATORIENS (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. Dans son oraison funèbre du P. Bourgoing, Bossuet disait des oratoriens : « Ils ont toujours en mains les Saints Livres pour en rechercher sans relâche la lettre par l'étude, l'esprit par l'oraison, la profondeur par la retraite, l'efficace par la pratique, la fin par la charité à laquelle tout se termine et qui est l'unique trésor du chrétien. » Batterel, *Mémoires*, t. II, p. 325. En effet, l'étude de l'Écriture Sainte devait à l'Oratoire passer avant toutes les autres. « En établissant dès l'origine que chaque jour les membres

de sa compagnie liraient quelques pages du texte sacré, sans traduction, sans commentaires, sans aucun appareil scientifique, avec le seul secours du Saint-Esprit pieusement invoqué et de leur attention fidèlement appliquée, M. de Bérulle avait préparé admirablement ses disciples à une science approfondie des saintes Lettres. Comment, en effet, ne point sortir de cette lecture journalière avec l'ardent désir de s'y plonger de nouveau pour en mieux saisir le sens, pénétrer la moelle, goûter l'esprit? » Houssaye, *Le Père de Bérulle*, t. III, p. 392. Aussi, dès le début, parmi les premiers oratoriens, plusieurs se distinguèrent par leurs travaux sur la Sainte Écriture. Le fondateur de l'Oratoire lui-même, ses ouvrages le prouvent, avait une connaissance approfondie des saintes Lettres. Il faut noter aussi que c'est grâce à son intervention que put paraître la *Polyglotte* de Le Jay. Par la fondation des grands séminaires à laquelle l'Oratoire eut tant de part, fut aussi favorisée l'étude de l'Écriture Sainte : les conférences, entre autres, du séminaire de Saint-Magloire, furent célèbres dans la France entière. Enfin l'arrivée à Paris des manuscrits « hébreux, chaldaïques, arabes, syriaques sur l'Écriture », Batterel, t. I, p. 181, rapportés d'Orient par un des premiers oratoriens, le P. Achille de Harlay, fut une des causes de l'essor que prirent en France au XVIIe siècle les études en question.

On trouvera dans les notices particulières qui leur sont consacrées dans ce *Dictionnaire* des renseignements détaillés sur les principaux exégètes oratoriens. Ici nous voulons seulement donner une vue d'ensemble de ces travaux.

I. TRAITÉS D'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE L'ÉCRITURE SAINTE. — *1. RÈGLES D'HERMÉNEUTIQUE.* — Bence, *Manière de lire utilement l'Écriture Sainte*, à la suite de son *Manuale in S. Evangelium*, Lyon, 1626; Neercassel, *Tractatus de lectione scripturarum... Accedit dissertatio de interprete Scripturarum*, Utrecht, 1667 (traduit en français); Eymery, *Dissertation sur les prolégomènes de Walton très utiles à ceux qui veulent entendre les Saintes Écritures*, Liège, 1699; Lamy, *Apparatus ad biblia sacra*, Grenoble, 1687 (traduit en français et en anglais); Rufin, *Exhortation à la lecture de l'Écriture Sainte*, Amsterdam, 1718; Houbigant, *Prolegomena in Scripturam Sacram*, Paris, 1746; de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du N. T.*, Paris, 1861.

II. ÉDITION ET CRITIQUE DES TEXTES. — Morin, *Biblia græca sive Vetus Testamentum secundum Septuaginta...*, Paris, 1628; *Pentateuchus hebræo-samaritanus...*, Paris, 1632 (dans la *Polyglotte* de Paris); *Exercitationes biblicæ de hebræi græcique textus sinceritate*, Paris, 1633; Lelong, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1709; *Discours historique sur les... Bibles polyglottes*, Paris, 1713; de Bysance († en 1722), *Notice sur les mss. hébreux de la bibliothèque de l'Oratoire*; Houbigant, *Biblia hebraïca*, Paris, 1753; *Veteris Testamenti versio nova ad hebraicam veritatem facta*, Paris, 1753; *Proverbia, Ecclesiastes*, 1763; *Notæ criticæ in universos V. T. libros*, Francfort, 1777; *Psalmorum versio vulgata et versio nova ad hebraicam veritatem facta*, Paris, 1746; de Valroger, *Étude sur une ancienne version syriaque des Évangiles... découverte par Cureton*, Paris, 1859.

III. TRADUCTION EN LANGUES VULGAIRES. — Amelotte, *Le N. T. de N.-S. J.-C., traduit en français sur l'ancienne édition latine*, Paris, 1666-70; réédité des centaines de fois; Passavant († 1713), *Le livre de la Genèse, Les psaumes de David, Le N. T.*, traduit en français; Lalouette, *Histoire des traductions françaises de l'Écriture Sainte... avec les changements que les protestants y ont faits*, Paris, 1692.

IV. GRAMMAIRES ET LEXIQUES. — Morin, *Opuscula hebræo-samaritana scilicet grammatica samaritana*, Paris, 1657; Thomassin, *La méthode d'étudier les grammaires ou les langues par rapport à l'Écriture Sainte, en les réduisant toutes à l'hébreu*, Paris, 1650; *Glossarium universale hebraicum*, Paris, 1697; Renou, *Methodus hebraicus et radices hebraicæ... ad instar radicum græcarum*, Paris, 1708, édité par Lelong qui publia aussi un *Supplément à l'histoire des dictionnaires hébreux de Wolfius*, dans le *Journal des Savants* du 17 janvier 1707; Houbigant, *Racines hébraïques sans points voyelles ou dictionnaire hébraïque par racines*, Paris, 1732.

V. CONCORDANCES. — Vignier (Jérôme), *Concorde évangélique*, Paris, 1662; Leprevost d'Herbelay, *Vie de J.-C. ou concorde des 4 évangélistes*, Paris, 1653; Mauduit, *L'Évangile analysé suivant l'ordre historique de la concorde*, Paris, 1762.

II. COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE. — *I. COMMENTAIRES GÉNÉRAUX.* — De Carrières, *La Sainte Bible traduite en français avec un commentaire littéral*, Paris, 1701-1716. Indéfiniment réédité. Notons ici que le P. de Carrières fonda à l'Oratoire une bourse d'études d'Écriture Sainte dont le premier titulaire devait être le P. Houbigant.

II. COMMENTAIRES PARTICULIERS. — Senault, *Paraphrase sur Job*, Paris, 1637; Daniel, *Analyse du livre de Job*, Lyon, 1710; Guilleminet, *Le livre de la Sagesse en français, avec des réflexions sur chaque sujet*, Paris, 1712; Dorron, *Jésus-Christ révélé dans les Saintes Écritures, principalement dans les Prophètes*, Paris, 1658; Cadenet, *Paraphrase dévote, pieuse, littérale et mystique sur les Psaumes*, Paris, 1660; Leprevost d'Herbelay, *Paraphrase littérale des Psaumes*, Paris, 1665; Loriot, *Les Psaumes de David expliqués par des considérations morales*, Paris, 1700; Vignier (Henry), *Les Psaumes de David avec des sentiments de piété sur chaque verset, pour en faciliter la méditation*, Paris, 1703; Molinier, *Les Psaumes de David interprétés selon l'hébreu*, Paris, 1717; Duranty de Bonrecueil, *Psaumes de David expliqués par Théodoret, saint Basile et saint Jean Chrysostome*, Paris, 1741; Calabre, *Homélie ou paraphrase du Psaume L Miserere*, Paris, 1695; Bizault, *Explication du Psaume L Miserere*, Paris, 1754. — Bence, *Manuale in sanctum J. C. D. N. Evangelium*, Lyon, 1626; Bourgoing, *Veritates et sublimes excellentiæ Verbi Incarnati...*, Anvers, 1629 (la 3e partie est une explication des Évangiles de l'année); Amelote, *Notae in Evangelium Matthæi*, Paris, 1688; Levassor, *Paraphrase sur l'Évangile de saint Matthieu*, Paris, 1688; *Paraphrase sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, 1689; Mauduit, *Analyse de l'Évangile*, Paris, 1694; Bourée, *Explications des épîtres et des évangiles des dimanches et fêtes*, Lyon, 1697; Guibaud, *Explication du N. T.*, Paris, 1785; Gratry, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1863, 1865. — Bence, *Manuale in omnes S. Pauli Epistolas, in omnes Epistolas catholicas*, Lyon, 1628; Marchetty, *Paraphrase sur les Épitres de saint Pierre*, 1639; Levassor, *Paraphrase sur les Épitres*, Paris, 1689; Mauduit, *Analyse des Épitres...*, Paris, 1691. — Mauduit, *Analyses des Actes des Apôtres*, Paris, 1637. — Hervé, *Apocalypsis... explicatio historica*, Lyon, 1684; Mauduit, *Analyse de l'Apocalypse*, Paris, 1714.

III. HISTOIRE SACRÉE, APOLOGÉTIQUE, ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. — *I. HISTOIRE SACRÉE.* — Lebrun, *Essai de la concordance du temps avec des tables pour la concordance des ères et des époques*, Paris, 1700; Reyneau, *Histoire des premiers temps du monde d'accord avec la physique et la loi de Moyse*, Paris, 1784; Mérault, *Rapport sur l'histoire des Hébreux, rapprochée des temps contemporains*, Orléans, 1815; de Valroger, *L'âge du monde et de l'homme d'après la Bible et l'Église*, Paris, 1869. — Lamy, *Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs...*, Rouen, 1693 (cet ouvrage fut le point

de départ de nombreuses polémiques); Lebrun, *Dissertation sur l'apparition du prophète Samuel à David, et sur les moyens par lesquels on consultait Dieu dans l'ancienne loi,* Paris, 1737. — Amelotte, *La Vie de Jésus-Christ,* Paris, 1669; de Bralion, *Histoire chrétienne, laquelle comprend celle des vies de J.-C. et de la Sainte Vierge,* Paris, 1650; Jourdain, *Verbi incarnati J. C. D. N. verba,* Paris, 1654.

II. APOLOGÉTIQUE ET ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. — De Valroger, *Les doctrines hindoues... mises en rapport avec les traditions bibliques,* dans les *Annales de philosophie de 1839; Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique,* Paris, 1847. E. Gault (†1640) a édité la *Description de la Terre Sainte* d'Adrichomius et publié une *Généalogie des Hérodes,* d'après Batterel, I, 123; de Souvigny, *Trattato del computo ecclesiastico,* Rome, 1641; Lamy, *Apparatus ad Biblia sacra in quo de Hebraeorum gente, legibus,* Grenoble, 1687; *De tabernaculo fœderis,* Paris, 1720, édité par le P. Desmolets qui y a ajouté une *De templo Salomonis historicis critici dissertatio.* — Peut-être sera-t-on surpris de ne voir mentionnés ici ni Quesnel, ni Richard Simon, mais l'un et l'autre ne faisaient plus partie de l'Oratoire quand parurent leurs trop fameux ouvrages qui ont fait de l'un le père de l'exégèse rationaliste et de l'autre le chef de file du second jansénisme. Voir leurs articles respectifs.

APPENDICE. — *Liste alphabétique des oratoriens philippins qui ont écrit sur les choses bibliques.* — Barcellona, *Parafrasi dei Profeti,* 1827; *Parafrasi dei Evangelisti,* 1831; Becillo, *Evangeliorum connexio,* 1622; Bianchini, *Vindiciæ canonicorum scripturarum,* 1740; *Evangeliorum quadruplex latinæ versionis antiquæ,* 1749; Bozio (Th.), *Annales Antiquitatum ab orbe condito,* 1637; Ferretti Mastai (A.), *Gli Evangelii uniti tradetti e commentati,* 1817; Giustiniano, *De S. Scripture ejusque usu ac interpretibus commentarius,* 1614; *Tobias explanationibus historicis... illustratus,* 1622; Lanceo (A.), *Monita moralia sacræ scripturæ ad suos titulos reducta,* 1652; de Magistris, *Daniel secundum 70 ex tetraplis Origines nunc primum editus,* 1772; Magri, *Hierolexicon,* 1677; Massini, *Vite de' santi dell' antico Testamento,* 1786; Ant. Pereira de Figueiredo, *O Velho e Novo Testamento,* traduction portugaise de la Bible, 23 in-8°, Lisbonne, 1778-1790; Speranza, *Scripturæ Sacræ variis translationibus... elucidatus,* 1641. A. INGOLD.

ORDINATION, rite au moyen duquel est conféré le sacrement de l'ordre. — 1° L'imposition des mains est le signe extérieur employé pour la collation du sacrement. Il n'apparaît pas à ce titre dans l'Évangile; mais les Apôtres s'en servent pour la première fois quand ils veulent ordonner les diacres. Act., VI, 6. Les ministres d'Antioche imposent les mains à Saül et à Barnabé pour les ordonner. Act., XIII, 2. Saint Paul rappelle à Timothée la grâce qu'il a reçue quand l'assemblée des prêtres (πρεσβυτέριον) lui a imposé les mains. I Tim., IV, 14. Il était au nombre de ces prêtres, ou bien il avait lui-même conféré à Timothée l'ordination épiscopale, car il dit à son disciple : « Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains. » II Tim., I, 6. — 2° Comme l'imposition des mains a des significations multiples, voir IMPOSITION DES MAINS, t. III, col. 850, des paroles spéciales devaient en déterminer le sens quand il s'agissait de l'ordination. Aussi est-il dit que ceux qui ordonnent prient avant d'imposer les mains, c'est-à-dire qu'ils confèrent les pouvoirs d'ordre sous forme déprécatoire. Act., VI, 6; XIII, 3. — 3° L'imposition des mains apparaît déjà dans l'Ancien Testament comme le signe de la transmission d'un pouvoir. Num., VIII, 10; XXVII, 18; Deut., XXXIV, 9. Dans le Nouveau, elle sert à faire descendre le Saint-Esprit, Act., VIII, 17; XIX, 6; dans l'ordination, en particulier, elle indique la transmission du pouvoir d'ordre et le don du Saint-Esprit. Act., XX, 28. — 4° On pouvait désirer l'ordination, I Tim., III, 1, à condition d'avoir entendu l'appel divin. Heb., V, 4. Mais l'évêque ne devait ordonner qu'après examen. I Tim., V, 22. Saint Paul indique en détail les conditions que doit remplir celui qui veut être ordonné. Il exclut le bigame, celui qui est adonné au vin, le violent, le néophyte, l'arrogant, l'homme d'argent, le mauvais administrateur de sa propre maison, celui qui ne jouit pas d'une considération suffisante au dehors. Il réclame du candidat l'habitude des vertus, et la possession des qualités naturelles, le sens rassis, la circonspection, la bonne tenue, l'hospitalité, la capacité pour l'enseignement, la douceur, le désintéressement, le zèle, la justice, la sainteté, l'empire sur ses passions, l'attachement à la vraie doctrine. I Tim., III, 1-10; Tit., I, 5-9. Tous les pasteurs ne réalisèrent pas cet idéal de leur ordination, témoins Diotréphès, III Joa., 9, et les évêques de Sardes et de Laodicée. Apoc., III, 1-4, 15-17. H. LESÊTRE.

ORDRE, sacrement par lequel sont consacrés les ministres de l'Église.

1° *Ministres distincts des fidèles.* — 1. On voit par le saint Évangile que Jésus-Christ s'entoure d'un certain nombre de disciples qu'il distingue des autres et qu'il appelle Apôtres. Matth., X, 2-4; Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-16; Marc., IV, 10; etc. Il les initie à l'avance à la fonction de prédicateurs qu'ils auront à remplir, Matth., X, 1-42; Marc., VI, 7-11; Luc., IX, 1-5; il s'assure de leur fidélité quand tous les autres l'abandonnent, Joa., VI, 68-71; il les prend seuls avec lui pour célébrer la dernière Pâque, Matth., XXVI, 17-29; Marc., XVI, 12-25; Luc., XXII, 7-20; Joa., XIII, 1-30, etc.; en un mot, il les met visiblement à part de tous les autres qu'il appelle simplement ses disciples. Voir APÔTRES, t. I, col. 782-785. — 2. Les Apôtres parlent et agissent en hommes qui occupent un rang et exercent des fonctions particulières dans l'Église. Ils se donnent comme les témoins choisis d'avance par Dieu pour prêcher au peuple et attester la divinité de Jésus-Christ. Act., X, 41-42. Ils font des règlements qui s'imposent aux fidèles. Act., XV, 28, 29; I Cor., XI, 17, 34, etc. Ils écrivent en qualité de chefs par la volonté de Jésus-Christ. I Tim., I, 1; II Tim., I, 1, etc. Ils se présentent comme les ambassadeurs du Christ, Dieu lui-même exhortant par leur bouche. II Cor., V, 20. Saint Paul écrit aux fidèles de Corinthe qu'ils sont le corps et les membres du Christ, mais que Dieu a établi dans son Église des apôtres en première ligne, ensuite des prophètes, puis des docteurs, des pasteurs, des évangélistes, par conséquent des ministres chargés de gouverner spirituellement et d'instruire les simples fidèles. I Cor., XII, 28; Eph., IV, 11. Il recommande aux pasteurs de l'église d'Éphèse de veiller sur tout le troupeau à la tête duquel le Saint-Esprit les a établis évêques (ἐπισκόπους). Act., XX, 28. Voir ÉVÊQUE, t. II, col. 2125. Paul et Barnabé instituent des prêtres (πρεσβυτέρους) dans chaque église qu'ils fondent. Act., XIV, 22. Saint Paul rappelle à Tite le devoir qu'il a d'établir des prêtres dans chaque ville de Crète. Tit., I, 5, etc. De tous ces textes, il ressort nettement que Jésus-Christ a voulu qu'il y eût dans son Église un corps constitué de pasteurs distincts des fidèles par leur charge et leur dignité. — 3. A ces textes, on en oppose d'autres qui semblent nier toute distinction entre les membres de l'Église. Saint Paul écrit aux Galates, III, 28 : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus. » Mais il est clair, par le contexte, que l'Apôtre parle ici de l'égalité de tous au regard de la foi et de la vie en Jésus-Christ, et non de l'égalité au point de vue des pouvoirs et des emplois dans l'Église. L'Apôtre ne peut se contredire et supposer en cet endroit une éga-

lité contraire aux principes hiérarchiques qu'il a rappelés dans les textes précédents. En dehors de ce seul point de vue de la foi et de la vie en Jésus-Christ, il est manifeste qu'il y a toujours distinction entre Juif et grec, entre homme libre et esclave, entre homme et femme, par conséquent aussi entre pasteur et simple fidèle. — Saint Pierre écrit de son côté que les fidèles sont des pierres vivantes, destinées à entrer dans la structure de l'Église, « pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus-Christ », qu'ils sont « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte ». I Pet., II, 5, 9. Saint Jean ajoute que Jésus-Christ « nous a faits rois et prêtres de Dieu ». Apoc., I, 6. Mais ce sacerdoce ne doit pas plus se prendre dans le sens strict que la royauté. Déjà le Seigneur avait dit à tous les enfants d'Israël : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » Exod., XIX, 6. Ces paroles ne promettaient nullement le sacerdoce proprement dit à chaque Israélite. La preuve en est qu'aussitôt après Dieu institua le sacerdoce aaronique et lui assigna ses fonctions liturgiques. Exod., XXVIII-XXIX. Il en est de même du sacerdoce dont parle saint Pierre; c'est une certaine participation à la vie spirituelle de Jésus-Christ, souverain prêtre, participation qui permet d'entrer dans la structure du temple spirituel qui est l'Église, qui donne le pouvoir d'offrir des sacrifices spirituels, mais non celui d'offrir le sacrifice eucharistique, d'enseigner, de commander dans l'Église, etc. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De civ. Dei*, XX, 10, t. XLI, col. 676, expliquant le texte de l'Apocalypse, XX, 6 : « Ils seront prêtres de Dieu et du Christ et régneront avec lui mille ans : cela n'est point dit seulement des évêques et des prêtres, qui déjà sont proprement appelés prêtres dans l'Église; mais de même que tous les chrétiens tirent leur nom du chrême mystique, ainsi tous sont prêtres en tant que membres de ce prêtre » qui est Jésus-Christ. Cf. Hurter, *Theol. dogmat. compend.*, Inspruck, 1879, t. III, p. 414-415. Sur la distinction des prêtres et des laïques dans l'Église, voir Petau, *De eccles. hierarch.*, III, II, III.

2° *Pouvoirs attribués à ces ministres.* — 1. Notre-Seigneur donne à ses ministres le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire d'exercer l'autorité dans son Église avec l'assurance que leurs décisions seront ratifiées dans le ciel, par conséquent consacrées par l'autorité de Dieu même. Voir Lien, col. 248. Ce pouvoir est attribué à saint Pierre, Matth., XVI, 19, et à tous les autres Apôtres. Matth., XVIII, 18. A la dernière Cène, Jésus, après avoir changé le pain en son corps, dit aux Apôtres : « Faites ceci en mémoire de moi. » Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 25. Le soir même de sa résurrection, il leur communique le Saint-Esprit, avec le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. Joa., XX, 22, 23. Avant de monter au ciel, il leur commande de s'en aller enseigner les nations, de les baptiser, de leur apprendre à garder ses préceptes. Il ajoute : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du temps, » montrant par là que les pouvoirs qu'il confère ne finiront pas avec la vie des Apôtres, mais qu'ils doivent se perpétuer autant que l'humanité sur la terre. Matth., XXVIII, 18-20; Marc., XVI, 15; Luc., XXIV, 47. Enfin, il les constitue ses témoins officiels pour prêcher en son nom dans tout l'univers. Luc., XXIV, 48; Act., I, 8. — 2. Avec le temps, les Apôtres sont amenés à créer une classe de ministres qui prennent le nom de diacres et exercent dans l'Église des fonctions déterminées. Act., VI, 1-6. Voir Diacre, t. II, col. 1401. Puis, quand la foi nouvelle se propage, le ministère des simples prêtres apparaît distinct de celui qui est réservé aux évêques. Voir Évêque, t. II, col. 2122-2125. Ainsi quand les Samaritains sont baptisés par ceux qui leur ont apporté la foi, Pierre et Jean vont leur imposer les mains pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit. Act., VIII, 14-17. Philippe instruit et baptise l'eunuque de la reine Candace; mais là s'arrête son pouvoir, et il ne fait pas descendre le Saint-Esprit sur le néophyte. Act., VIII, 39.

3° *Sacrement de l'ordre.* — 1. D'après la doctrine de l'Église, *Conc. Trid., Sess. VII, can.* 1, Jésus-Christ a institué tous les sacrements, ce qu'on entend d'une institution immédiate, mais avec une certaine latitude, en ce sens que Jésus-Christ aurait laissé à son Église le soin de fixer le détail du rite sacramentel, ce qui paraît assez probable pour le sacrement de l'ordre. Les Évangiles ne fournissent aucune indication précise sur l'institution du rite extérieur de ce sacrement. A la Cène, Jésus-Christ dit aux Apôtres : « Faites ceci en mémoire de moi. » Le soir de sa résurrection, Notre-Seigneur souffle sur eux, leur communique le Saint-Esprit et leur confère le pouvoir de remettre les péchés. Joa., XX, 21-23. Il semblerait au premier abord qu'il y a là un rite sacramentel, avec signe extérieur et collation d'une grâce *gratis data*. Mais il n'en est rien; le souffle n'a pas été retenu par les Apôtres comme signe sacramentel, et le pouvoir que Notre-Seigneur confère en cette occasion n'est que l'un de tous ceux que comporte le sacrement de l'ordre. — 2. Avant la Pentecôte, les Apôtres n'exercent aucun pouvoir sacerdotal. Saint Pierre parle et agit en chef, sans doute; mais lui et les autres se contentent de prier en attendant le Saint-Esprit. Act., I, 14, 15. C'est seulement après la Pentecôte qu'ils exercent effectivement leur ministère de prédicateurs, Act., II, 14, et d'évêques qui baptisent, Act., II, 41, confirment, Act., VIII, 17, etc. Ils savaient donc qu'ils étaient investis du pouvoir de faire toutes ces choses, et ce pouvoir, ils n'avaient pu le recevoir que de Jésus-Christ. Autrement, nous trouverions l'origine de l'institution de l'épiscopat et du sacerdoce dans les Actes des Apôtres, comme nous trouvons celle du diaconat. Il importe donc peu que nous ne rencontrions dans l'Évangile aucune mention expresse du rite du sacrement destiné à transmettre les pouvoirs ecclésiastiques. Nous savons que l'Évangile est loin de contenir tout ce que Jésus a fait. Joa., XXI, 25. D'autre part, nous constatons que Notre-Seigneur a ordonné à ses Apôtres d'exercer ces pouvoirs, en prêchant, en baptisant, en consacrant, en remettant les péchés, etc.; que les Apôtres les ont exercés ensuite et qu'ils les ont communiqués à d'autres, Act., VI, 6; XIV, 22; I Tim., IV, 14; V, 22; II Tim., I, 6, etc., toutes choses qui ne pourraient se constater si l'institution divine n'avait précédé. — Sur le rite sacramentel qui sert à conférer l'épiscopat, le sacerdoce ou le diaconat, voir Ordination, col. 1853. H. Lesêtre.

OREB (hébreu : *'Orêb*, « corbeau; » Septante : Ὠρήβ), nom d'un des chefs madianites qui envahirent la Palestine du temps de Gédéon et du rocher auprès duquel il fut massacré.

1. OREB, scheik madianite, qui, avec Zeb, « le loup, » et les deux rois Zébée et Salmana, ravageait la Palestine et fut battu par Gédéon. Zébée et Salmana étaient à la tête des Madianites et le texte leur donna le titre de *melakîm* ou rois. Jud., VIII, 5. Oreb et Zeb sont seulement appelés *śarîm*, « princes. » Jud., VII, 25; VIII, 3. Lorsque les Madianites eurent été battus par les trois cents soldats de Gédéon, Oreb et Zeb s'enfuirent avec les leurs, mais les gués du Jourdain par lesquels ils devaient nécessairement passer pour retourner dans leurs pays, furent interceptés par les Éphraïmites qui en firent un grand carnage. Oreb fut tué au rocher qui prit son nom et Zeb au pressoir qu'on appella « le pressoir de Zeb ». Jud., VII, 25; VIII, 3. Le livre des Juges ne mentionne expressément dans ces passages que la mort d'Oreb et de Zeb, mais Isaïe, X, 26, com-

pare le désastre de Madian en cette circonstance à celui des Égyptiens poursuivant les Hébreux au passsage de la mer Rouge. Cf. Ps. LXXXIII (LXXXII), 12. Voir GÉDÉON, t. III, col. 148.

2. OREB (ROCHER D') (hébreu : *Sûr 'Ôrêb;* Septante : Σοὺρ Ωρήβ. Jud., VII, 25; τόπος θλίψεως, Is., X, 26; Vulgate : *Petra Oreb*), nom donné au rocher auprès duquel fut tué le chef madianite Oreb. Il n'est pas possible aujourd'hui de l'identifier. Quelques exégètes, comme Gesenius, *Thesaurus*, p. 1064, l'ont placé à l'est du Jourdain, mais le texte des Juges, VII, 25, indique clairement que ce rocher était à l'ouest du fleuve et probablement non loin de ses rives.

OREILLE (hébreu : *'ozén;* Septante : οὖς, ὠτίον; Vulgate : *auris, auricula*), organe de l'audition.

I. *L'organe extérieur.* — 1° L'oreille est faite pour percevoir les sons. Elle saisit les plus faibles bruits, Judith, XIV, 14; Job, IV, 12, et distingue les paroles. Job, XII, 11; XXXIV, 3. C'est Dieu qui lui a donné cette faculté, Prov., XX, 12, et qui la lui a donnée libéralement, car l'oreille ne se lasse pas d'entendre. Eccle., I, 8. Cependant, pour le vieillard, « disparaissent toutes les filles du chant, » parce qu'il devient sourd avec l'âge. Eccle., XII, 4. Pour éviter d'entendre, les oreilles ne peuvent pas se fermer d'elles-mêmes, comme les yeux se ferment au moyen des paupières; il faut les boucher avec les mains. C'est ce que firent les Juifs en entendant le discours de saint Étienne. Act., VII, 56. Obligés par l'usage à déchirer leurs vêtements quand ils entendaient un blasphème, voir BLASPHÈME, t. I, col. 1807; DÉCHIRER SES VÊTEMENTS, t. II, col. 1337, les Juifs s'exemptaient des conséquences de cette prescription en se bouchant les oreilles et en poussant des cris. — 2° Les oreilles des sourds devaient s'ouvrir à l'époque du Messie. Is., XXXV, 5. Notre-Seigneur réalisa la prophétie en guérissant des sourds, ce qu'il fit spécialement quand une fois il mit les doigts dans les oreilles d'un sourd et leur commanda de s'ouvrir. Marc., VII, 33, 34. — 3° On ornait l'oreille au moyen de boucles d'or. Gen., XXXV, 4; Exod., XXXII, 2; Ezech., XVI, 12, etc. Dans la consécration d'Aaron et de ses fils, Moïse dut mettre sur le lobe de leur oreille droite du sang du bélier offert en sacrifice. Exod., XXIX, 20; Lev., VIII, 23, 24. Une cérémonie semblable avait lieu pour la purification du lépreux. Lev., XIV, 14, 17, 25, 28. Le rite employé pour le grand-prêtre et ses fils indiquait qu'ils devaient être toujours prêts à écouter Jéhovah et à obéir à ses ordres. Cf. Bahr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 425. Sur le rite employé pour le lépreux, voir LÈPRE, col. 184. — 4° Les oreilles pouvaient subir différents accidents extérieurs. On les perçait naturellement pour y suspendre divers ornements. Quand un esclave désirait rester à perpétuité chez son maître, sans profiter de la libération que lui assurait le retour de l'année jubilaire, le maître le menait devant Jéhovah, comme pour prendre Dieu à témoin de l'engagement contracté, puis il le faisait revenir à la maison et, auprès de la porte, il lui perçait l'oreille avec un poinçon. Exod., XXI, 6; Deut., XV, 17. D'après ce second texte, l'oreille était fixée sur la porte avec le poinçon. C'était une manière d'indiquer que l'esclave était pour toujours attaché à la maison par l'oreille, c'est-à-dire l'obéissance. Ce rite était usité chez d'autres peuples pour signifier la sujétion à laquelle se vouait quelqu'un soit envers un maître, soit envers les dieux. Cf. Arbiter Pétrone, *Satir.*, LXIII; Juvénal, *Sat.*, I, 102; Plutarque, *Sympos.*, II, 1; Rosenmüller, *In Exod.*, Leipzig, 1785, p. 532-533. Au Psaume XL (XXXIX), 7, le serviteur de Dieu lui dit, d'après l'hébreu : « Tu m'as percé les oreilles... Je veux faire ta volonté. » Il est possible qu'il y ait là une allusion à la condition d'esclave volontaire et perpétuel, qui n'existe plus que pour faire la volonté de son maître. Mais les textes législatifs ne parlent que d'une oreille, et ici il est question des deux. L'expression serait donc plutôt à prendre dans un sens général : Tu m'as creusé des oreilles, tu m'as fait capable de t'entendre et de t'obéir. Cf. Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1873, t. I, p. 323. La Vulgate confirme ce second sens : *Aures autem perfecisti mihi,* « tu m'as façonné des oreilles. » Mais on lit dans les Septante : σωμα δέ κατηρτίσω μοι, et dans le Psautier romain : *corpus autem perfecisti miki,* « tu m'as façonné un corps. » Il est fort peu probable que, par une confusion de lecture, on ait substitué CΩMA à ΩTIA, car déjà dans l'Épître aux Hébreux, X, 5, on trouve reproduit le texte des Septante. Le sens ne diffère pas, quant au fond, entre les deux textes. Les Septante, reconnaissant le caractère messianique du passage, ont remplacé une métaphore peu intelligible en elle-même par une expression plus aisée à saisir. En venant sur la terre, le Messie reçoit un corps, une nature humaine, qui doit lui permettre d'obéir à la volonté du Père. Cf. V. Thalhofer, *Erklärung der Psalmen*, Ratisbonne, 1880, p. 246. — Ézéchiel, XXIII, 25, annonce à Jérusalem que les Chaldéens lui couperont le nez et les oreilles. Saint Jérôme, *In Ezech.*, VII, 23, t. XXV, col. 220, reconnaît ici le châtiment d'une femme adultère que l'on défigure pour qu'elle cesse de plaire aux complices de ses désordres. Les mutilations de cette nature étaient fréquemment infligées aux vaincus par les Assyriens, les Chaldéens, les Perses et les autres peuples asiatiques. On sait que le mage Gaumâta, qui avait une ressemblance étonnante avec Smerdis, fils de Cyrus, réussit à régner pendant quelques mois à la place de ce dernier, et ne fut démasqué que grâce à sa privation d'oreilles, celles-ci lui ayant été coupées antérieurement pour quelque méfait. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 673. Chez les Égyptiens, on coupait le nez et les oreilles à ceux qui s'étaient rendus coupables de certains délits. Cf. Diodore de Sicile, I, 60, 78; Hérodote, II, 162; Devéria, *Le Papyrus judiciaire de Turin,* p. 64-65, 116-121; Maspero, *Une enquête judiciaire,* p. 86; *Histoire ancienne,* t. I, p. 337; t. II, p. 288. Chez les Assyriens, on procédait de même. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 638. — A Gethsémani, saint Pierre coupa d'un coup d'épée l'oreille d'un serviteur du grand-prêtre, Malchus, que Notre-Seigneur guérit aussitôt. Matth., XXVI, 51; Marc., XIV, 47; Luc., XXII, 50, 51; Joa., XVIII, 10, 26. — 5° Le berger arrache quelquefois un bout d'oreille de sa brebis à la gueule du lion. Am., III, 12. Il était fort imprudent de prendre un chien, surtout un chien d'Orient, par les oreilles, ou, d'après les Septante, par la queue. Prov., XXVI, 17. — Les idoles ont des oreilles, mais sont incapables d'entendre. Ps. CXIV (CXIII), 6; Sap., XV, 15. — Il faut entourer d'une haie d'épines son domaine, d'après les Septante, ses oreilles, d'après la Vulgate. Eccli., XXVIII, 28. Le second sens paraît plus en harmonie avec le contexte. Il y aura eu confusion, dans la lecture de l'hébreu, entre און, *'ôn,* « possession, » et אזן, *'ozén,* « oreille. »

II. *L'organe intérieur*, c'est-à-dire l'attention et l'intelligence pour écouter, comprendre et même exécuter ce qu'énoncent les paroles perçues par l'organe extérieur. 1° Différentes locutions se rapportent à ces actes. « Parler à l'oreille » de quelqu'un, c'est s'adresser directement à lui. Gen., XX, 8; XLIV, 18; L, 4; Exod., X, 2; XVII, 44; Deut., V, 1; XXXII, 44; Jos., VI, 5, 20; Jud., V, 3; I Reg., VIII, 21; XXV, 4, etc. C'est ainsi que le cri de la prière vient aux oreilles de Dieu, II Reg., XXIII 7; Ezech., VIII, 18; IX, 1; Jacob., V, 4, etc.; et qu'une nouvelle monte aux oreilles, IV Reg., XIX, 28; Is., XXXVII, 29, ou arrive aux oreilles. Act., XI, 22. — 2° « Ouvrir l'oreille » de quelqu'un, c'est lui faire un

révélation, l'informer d'une chose. I Reg., IX, 15; XX, 13; II Reg., VII, 27; I Par., XVII, 25; Job, XXXIII, 16; XXXVI, 10, 15, etc. Un mythe chaldéen présente une expression analogue : « Éa a fait une large oreille à Adapa, » c'est-à-dire lui a donné l'intelligence. Jensen, *Mythen und Epen,* Berlin, 1900, p. 92-101. « Entendre de ses oreilles, » c'est être averti directement et personnellement d'une chose. II Reg., VII, 22; I Par., XVII, 20; Job, XXVIII, 22; Ps. XLIV (XLIII), 2, etc. Une chose « accomplie aux oreilles » est celle dont les oreilles constatent la réalisation. Luc., IV, 21; VII, 1. Ce qu'on a « entendu à l'oreille » est un enseignement reçu en particulier et destiné à être ensuite publié. Matth., X, 27; Luc., XII, 3. Chaque matin, le Seigneur éveillait l'oreille du prophète, c'est-à-dire le rendait attentif à ses révélations. Is., L, 4, 5. — 3° L'oreille peut se comporter de différentes manières par rapport aux paroles qui lui parviennent. « Prêter l'oreille, » Job, VI, 28; XIII, 17; Eccli., VI, 34, etc., ou « incliner XVIII (XVII), 45, c'est obéir sur-le-champ. « Ce que l'oreille n'a pas entendu, » c'est-à-dire ce dont l'homme ne peut recevoir même l'idée, c'est le bonheur du ciel. I Cor., II, 9. — Quand on apprend une nouvelle qui jette dans la stupeur, on dit que « les oreilles tintent », I Reg., III, 11; IV Reg., XXI, 12; Jer., XIX, 3, ou en « sont assourdies ». Mich., VII, 16. Sous l'empire d'une violente émotion, le cœur a des mouvements brusques qui refoulent le sang avec violence aux extrémités et produisent des tintements dans les oreilles. L'oreille du méchant entend des bruits effrayants, Job, XV, 21, parce que le remords lui est une cause de menaces et de terreurs. Des « oreilles incirconcises » indiquent la mauvaise disposition du cœur à l'égard de la vérité. Jer., VI, 10; Act., VII, 51. L'oreille ne doit pas se désintéresser du reste du corps, I Cor., XII, 16, c'est-à-dire que le chrétien, en communion avec ses frères, ne doit pas vivre comme s'il n'avait qu'à s'occuper de soi. — Il est dit de Banaïas que David le mit *'al-mišma'tô,* « à son



490. — Orfèvres. D'après Wilkinson, *The Manners and Customs,* t. II, p. 234, fig. 413. — 1 et 2 fabriquent des bijoux, — 3 souffle le feu pour fondre l'or, — 4 et 5 pèsent l'or, — 6. Scribe, — 8 et 9 lavent l'or. A leur droite est le directeur des travaux. Les autres ouvriers à droite préparent l'or avant qu'il soit mis en œuvre.

l'oreille », IV Reg., XIX, 16; II Par., VI, 40; II Esd., I, 6, 11; Ps. XXXI (XXX), 3; XLV (XLIV), 11; Jer., XVII, 23; XXXV, 15; Bar., II, 16, etc., marque l'attention bienveillante avec laquelle on accueille une parole ou une demande. Ainsi Dieu, II Par., VI, 40; VII, 15; Ps. V, 2; XVII (XVI), 1, 6, etc., et quelquefois l'homme, II Esd., VIII, 3, etc., ont l'oreille attentive à la prière. L'oreille qui entend est prise pour l'intelligence qui comprend. Deut., XXIX, 4. De là l'expression fréquente dans le Nouveau Testament : « Entende qui a des oreilles pour entendre. » Matth., XI, 15; XIII, 9, 43; Marc., IV, 9, 23; VII, 16; Luc., VIII, 8; XIV, 35; Apoc., II, 7; III, 6; XIII, 9, etc. Par contre, « fermer les oreilles, » Prov., XXI, 13; Is., XXXIII, 15, comme la vipère sourde ferme les siennes à la voix de l'enchanteur, Ps. LVIII (LVII), 5; « détourner ses oreilles, » Prov., XXVIII, 9; Lam., III, 56; « avoir les oreilles alourdies, » Is., VI, 10; LIX, 1; Zach., VII, 11; Matth., XIII, 15; « avoir des oreilles et ne pas entendre, » Ezech., XII, 2; Marc., VIII, 18; Act., XXVIII, 26, 27; Rom., XI, 8, etc., sont des expressions qui marquent la mauvaise volonté avec laquelle on refuse d'apprendre, de croire ou d'obéir. — 4° Quelques autres locutions bibliques sont empruntées aux fonctions de l'oreille. « L'oreille jalouse entend tout, » Sap., I, 10, ce qui se rapporte à Dieu auquel rien n'échappe. L'oreille qui cherche la sagesse indique un esprit curieux de s'instruire. Prov., XVIII, 15; XXIII, 12. « Obéir à l'audition de l'oreille, » II Reg., XXII, 45; Ps. audition, » II Reg., XXIII, 23; I Par., XI, 25, c'est-à-dire en fit son confident, son conseiller. D'après les Septante, il le mit πρὸς τὰς ἀκοὰς αὐτοῦ, « à ses audiences, » et, dans les Paralipomènes, ἐπι τὴν πατριὰν αὐτοῦ, « vers sa patrie, » traduction qui suppose un tout autre texte hébreu. D'après la Vulgate, il fit de lui son *auricularius,* son auditeur, le plaça *ad auriculam suam,* « près de son oreille, » ce qui rend bien le texte hébreu. Dans un sens un peu différent, les rois de Perse avaient « beaucoup d'yeux et beaucoup d'oreilles ». On appelait de ce nom des fonctionnaires qui parcouraient les provinces pour en contrôler ou en réformer l'administration. Voir ŒIL, col. 1748; Xénophon, *Cyropæd.,* VIII, 2, 10. — Le mot *'ozén* entre dans la composition de plusieurs noms propres : Azanias, *'ăzanyâh,* « Jéhovah entend, » lévite du temps de Néhémie, II Esd., X, 9; *Azanoth-Thabor,* « oreilles du Thabor, » ville de la tribu de Nephthali, Jos., XIX, 34; voir t. I, col. 1298; Ozni, *'ozni,* « l'homme aux oreilles, » nom d'un fils de Gad, Num., XXVI, 16; et Ozensara, *'uzzên šê'ĕrâh,* « oreille de Sara, » fille d'Éphraïm, nom donné à une ville. I Par., VII, 24.

H. LESÈTRE.

ORFÈVRE (hébreu : *ṣoréf, mesârêf,* du verbe *ṣâraf,* « fondre et épurer les métaux; » Septante : χρυσοχόος, χρυσουργός, ἀργυροχόος, ἀργυροκόπος, χωνεύων, « fondeur, » πυρωτής; Vulgate : *aurifex, argentarius*), ouvrier qui travaille les métaux précieux (fig. 490). —

Après la sortie d'Égypte, dès le séjour au désert, il se trouve déjà parmi les Israélites des ouvriers capables de faire le veau d'or, Exod., XXXII, 4, et les différents objets en or destinés au service du Tabernacle. Exod., XXXVIII, 24-27. Voir Bésélééel, t. I, col. 1639. A l'époque des Juges, Michas charge un orfèvre de lui fondre une idole d'argent. Jud., XVII, 4. L'orfèvre dégageait l'argent des scories et en fabriquait un vase. Prov., XXV, 4. Isaïe, III, 18-21, parle en détail des objets de bijouterie dont se paraient les femmes de Jérusalem et qui supposent assez avancé l'art des orfèvres. Ceux-ci sont pris à parti à cause des idoles d'or ou plaquées d'or qu'ils fabriquaient. Is., XL, 19; XLVI, 6; Bar., VI, 45; Sap., XV, 9. Au retour de la captivité, les orfèvres prirent part comme les autres à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 8, 30, 31. Malachie, III, 2, 3, compare le Messie futur au fondeur qui épure l'or et l'argent. — A Éphèse, une émeute contre saint Paul fut suscitée par l'orfèvre Démétrius, qui fabriquait de petits temples de Diane en argent. Act., XIX, 24. Voir Diane, t. II, col. 1408; Argent, t. I, col. 945; Or, col. 1836.

H. Lesêtre.

ORFRAIE, oiseau de proie, le même que l'aigle de mer ou pyrargue. Voir Aigle de mer, t. I, col. 305. Le nom d'orfraie lui est plus particulièrement donné pendant ses deux premières années, alors que sa queue d'abord noirâtre ne passe pas encore au blanc. Il y a deux sortes d'orfraie, l'*haliaëtus albicilla,* extrêmement rare sur les côtes syriennes, quoique se trouvant parfois dans la Basse-Égypte, et le *pandion haliaëtus,* qui se trouve, bien qu'en petit nombre, dans tous les endroits de la Palestine où il rencontre des conditions favorables à son genre de vie. On le voit près des rivières qui coulent dans le voisinage de la côte, au milieu des rochers du rivage, dans la vallée du Jourdain et autour du lac de Génésareth. C'est l'aigle pêcheur proprement dit; mais il préfère pêcher au bord de la mer. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 183; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 356.

H. Lesêtre.

ORGE (hébreu : *śeʿôrâh;* Septante : κριθή; Vulgate : *hordeum*), une des céréales de Palestine.

I. Description. — De toutes les céréales, c'est celle dont la culture remonte à la plus haute antiquité et qui se trouve encore actuellement la plus répandue à la surface du globe. Elle doit cet avantage à l'extrême rapidité de sa croissance, qui lui permet d'atteindre sa maturité au bout de quelques mois après le semis, se contentant des étés courts du Nord, et pouvant être récoltée avant la saison brûlante du Midi.

Le genre *Hordeum* est caractérisé entre toutes les autres graminées par son épi dont l'axe porte un groupe de trois épillets uniflores sur chacune de ses dents. Dans l'orge sauvage un seul de ces épillets est fertile, et les grains se trouvent ainsi superposés sur deux rangs, d'où le nom de *H. distichum.* Mais la culture a obtenu des races dans lesquelles les épillets collatéraux sont plus ou moins développés, de façon que l'épi porte quatre ou six rangées de grains. Toutes ces orges étaient connues des anciens, mais celle dont la culture a dû précéder les autres, au moins chez les peuples sémitiques, est l'orge à deux rangs, dont le type spontané, décrit par Boissier sous le nom de *H. Ithaburense* (fig. 491), ne se sépare de l'*H. distichum* que par la fragilité du rachis de l'épi, par les glumes ordinairement plus velues et dépassant les glumelles, enfin par les arêtes plus longues atteignant 15 centimètres. Elle habite les régions désertiques de l'Arabie Pétrée, autour du Sinaï, du Thabor, ainsi que les montagnes du Liban.

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Nom et identification.* — En hébreu l'orge se dit *śeʿôrâh,* d'une racine qui signifie « être velu, couvert de poils », par allusion à la longue barbe de son épi. L'identification ne souffre aucune difficulté, les langues sémitiques ayant conservé le même nom : en araméen *seʿârâ', seʿortâ;* en syriaque *seʿorto';* en arabe *saʿir,* et les versions, comme les Septante et la Vulgate, rendant toujours le mot hébreu par κριθή et *hordeum.* I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 277. D'ailleurs le contexte des passages où se rencontre le mot *śeʿôrâh* demande cette signification. Le pluriel *śeʿorîm* se dit des grains d'orge. Ils sont également désignés quelquefois par le collectif hébreu *bar,* le grain séparé de la paille, terme il est vrai qui convient aussi et plus souvent au grain de blé. Il y



491. — *Hordeum Ithaburense.*

a lieu de remarquer qu'en persan le mot *bâr* désigne l'orge. Cf. le cymrique *barlys* c'est-à-dire « herbe-bar », et l'anglais *barley* pour l'orge. A. Pictet, *Les origines indo-européennes,* 2e édit., Paris, s. d., t. I, p. 335. Sous le terme général *dâgân,* les céréales, l'orge se trouve parfois comprise, cf. t. II, col. 437.

2° *Pays bibliques producteurs de l'orge.* — 1. La première mention, qui est faite de l'orge dans la Sainte Écriture, se rapporte à l'Égypte. C'est au sujet de la septième plaie. Exod., IX, 31. Un terrible orage accompagné de grêle ravagea la vallée du Nil et détruisit les récoltes d'orge et de lin. On était à la saison où l'orge monte en épis, c'est-à-dire au mois de mars. Les conséquences du fléau durent être considérables, l'orge étant abondamment cultivée dans toute l'Égypte. C'est encore la céréale la plus répandue dans ce pays. P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte,* dans la *Description de l'Égypte; État moderne,* t. II, Paris, 1812, p. 525. Dans des tombeaux de la XIIe dynastie, et même dans des sépultures con-

emporaines des pyramides ont été trouvés des grains et des pains d'orge. V. Loret, *La Flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 23. Les espèces ainsi découvertes sont l'*Hordeum vulgare* et l'*H. hexastichum*. Le nom égyptien de l'orge n'est pas *bôti*, comme l'ont cru quelques égyptologues (c'est le nom de l'épeautre ou du doura), mais bien *ati*, , devenu ιωτ en copte. D'après Hérodote, II, 36, 77, les anciens Égyptiens se gardaient de manger du pain d'orge ou de blé, mais se nourrissaient d'épeautre. Athénée, III, 29, Diodore de Sicile, I, 14, disent le contraire, et d'après ce dernier, I, 34, nous savons que les habitants de la vallée du Nil n'avaient aucune répugnance pour la boisson fermentée faite avec de l'orge. Du reste les peintures funéraires témoignent contre Hérodote (t. I, col. 1815). La remarque de cet historien pourrait bien ne s'appliquer qu'à certaines provinces où la défense tiendrait à des pratiques superstitieuses et à la consécration de ces céréales à quelque divinité.

2. La Bible fait également allusion à l'orge de Babylonie c'est sur les bords du fleuve Kebar que le prophète Ézéchiel, IV, 9, reçoit l'ordre de mélanger à du blé une certaine quantité d'orge, de fèves, de lentilles, de millet et d'épeautre, cinq espèces de grains de nature inférieure, dont plusieurs ne servent à faire du pain que dans les cas de détresse. Plus loin, XIII, 19, Jéhovah reproche aux faux prophètes de l'avoir déshonoré auprès de son peuple pour une poignée d'orge. Si l'on en croit Hérodote, I, 193, les rives du Tigre et de l'Euphrate étaient extraordinairement fertiles en blé et en orge, qui y atteignaient des dimensions considérables. Cf. t. I, col. 1814. D'après plusieurs explorateurs modernes, Hérodote n'aurait pas exagéré. Car on voit en ces régions jusqu'à 30 et 40 épis naître d'un seul grain d'orge. Delattre, *Travaux hydrauliques en Babylonie*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 20 octobre 1888, p. 451.

3. La Palestine est célébrée comme une terre féconde en blé et en orge. Deut., VIII, 8. Elle produisait des céréales en abondance, *rôb dâgân*. Gen., XXVII, 28, 37. Ce terme général qui revient fréquemment, convient à l'orge aussi bien qu'au blé. Cf. t. I, col. 1815. Fréquemment aussi le nom spécial de l'orge *śe'ôrâh* est mentionné dans les textes. Quand Ruth s'en va glaner dans les champs de Booz, c'est de l'orge qu'elle ramasse. Ruth, I, 22; II, 17, 23; III, 2, 15. Absalom envoie mettre le feu dans le champ d'orge de Joab situé à côté du sien. II Reg., XIV, 30. Élisée annonce qu'après la levée du siège de Samarie par les Syriens, les Israélites qui avaient tant souffert de la famine auront deux *se'ah* d'orge pour un sicle. IV Reg., VII, 1.

Dans un champ d'orge, à Phésdomim, Éléazar, un des trois chefs des *gibborim* battit les Philistins. I Par., XI, 13. Pour la nourriture des ouvriers d'Hiram employés à couper le bois destiné aux constructions de Salomon, celui-ci faisait donner vingt mille *cors* d'orge et autant de froment. II Par., II, 10. Après la défaite des Ammonites, Joatham leur impose en tribut dix mille *cors* d'orge, II Par., XXVII, 5. Maintenant encore, même sous la domination musulmane, « la Palestine offre quantité de plaines fertiles en blé, en orge, en doura, etc., là où les bras ne manquent point à l'agriculture. » A. J. Delattre, *Le sol en Égypte et en Palestine*, dans les *Études religieuses* des Jésuites, nov. 1892, p. 403. On peut juger de ce qu'elle devait produire lorsqu'elle était soigneusement cultivée par une population nombreuse. Mais des fléaux comme celui des sauterelles pouvaient anéantir en un instant la plus belle récolte. Joel, I, 11.

3° *Semailles et moissons*. — 1. Dans la vallée du Nil on semait l'orge en novembre, avec quelques jours de différence en plus ou en moins suivant les régions. P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture*, dans *Description de l'Égypte. État moderne*, t. II, Paris, 1812, p. 525. C'est à peu près à la même époque en Palestine, un mois avant le blé. Talmud de Babylone, *Berakoth*, 18 2. L'orge est semé soit à la volée, soit avec soin par rangées en distançant les grains. Is., XXVIII, 25. La moisson se faisait dès le premier mois de l'année : elle s'ouvrait par une cérémonie le 16 Nisan ou deuxième jour de la Pâque. Au premier soir du 16 Nisan, à la manière juive de compter, aussitôt après le coucher du soleil, on fauchait une gerbe d'orge dans un champ voisin de Jérusalem, et le 16 au matin on l'offrait dans le temple comme prémices de la moisson de l'année. Lev., XXIII, 10-12. L'époque régulière de la moisson servait de date : « Au temps de la moisson des orges. » Ruth, I, 22; II, 23; II Reg., XXI, 9; Judith, VIII, 2.

2. La moisson de l'orge se faisait comme celle du blé, t. I, col. 1817. On coupait l'orge à la faucille et on la mettait en gerbes. Le mari de Judith, Manassès surveillait les moissonneurs qui liaient les gerbes dans les champs. Judith, VIII, 2. On fait allusion au battage et au vannage de l'orge. Ruth., II, 17; III, 2. La récolte était ensuite renfermée dans des greniers; on avait aussi la coutume de cacher l'orge dans des fosses creusées au milieu des champs. Jer., XLI, 8. P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture*, dans la *Description de l'Égypte, État moderne*, t. II, p. 525.

4° *Usages domestiques et oblations*. — Le pain d'orge est un des plus anciens aliments, observe Pline, *H. N.*, XVIII, 14. Les hébreux en faisaient usage, comme en témoignent plusieurs textes de l'Écriture. Ainsi on apporte à David dans sa fuite de l'orge en nature ou en farine. II Reg., XVII, 28. Durant la famine on apporte à Élisée vingt pains d'orge et des épis dans un sac. IV Reg., IV, 43. Salomon fournissait du blé et de l'orge aux serviteurs du roi Hiram qui travaillaient pour lui. II Par., II, 15. Les pains multipliés par Jésus-Christ pour les cinq mille hommes qui l'avaient suivi au désert étaient cinq pains d'orge. Joa., VI, 9. On mangeait l'orge comme le blé sous plusieurs formes. Ou bien on grillait les grains au feu et on les mangeait sans autre accommodement, Lev., II, 14; IV Reg., IV, 43; ou bien on les réduisait en farine qu'on appelle *qémah śe'ôrim*. Num., V, 15. (Le mot *qémah* employé seul, sans détermination spéciale, se dit de la farine de froment.) Et la farine pétrie et cuite au four donnait le pain d'orge, pain qui n'était pas très estimé, et était la nourriture des pauvres ou du temps de détresse. L'orge est évaluée deux fois moins que le blé, IV Reg., VII, 1, 16, 18, et trois fois moins dans l'Apocalypse, VI, 6. Jud., VII, 13; IV Reg., IV, 42; Ezech., IV, 9; XIII, 19; Joa., VI, 13. On l'employait surtout pour la nourriture des animaux. Les intendants de Salomon faisaient venir l'orge et la paille pour les chevaux de trait et de course. IV Reg., IV, 28. C'est la nourriture habituelle des chevaux en Palestine, en Égypte et en général en Orient où l'on ne cultive pas l'avoine. Aussi les Rabbins appellent-ils l'orge la nourriture des bêtes. *Mischna Pesach.*, 3. Cf. Pline, *H. N.*, XVIII, 14. C'est à cause de l'infériorité de cette céréale, qu'au lieu de l'oblation ordinaire de fleur de farine de blé, on ne devait offrir pour la femme soupçonnée d'adultère que de la farine d'orge. Num., V, 15. Pour racheter un champ consacré à Dieu, si l'on voulait payer le prix en argent, on faisait l'estimation d'après la quantité de grain nécessaire pour l'ensemencer, à raison de cinquante sicles d'argent pour un *homer* d'orge. Lev., XXVII, 16. D'après Ezech., XLV, 13, dans le temple à venir, au sujet des offrandes à prélever, pour un *homer* d'orge on devait prendre le sixième d'un épha. Cf. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 239-247. E. LEVESQUE.

ORGUEIL (hébreu : *gê'âh, ga'ăvâh, gâ'ôn, gê'ût, gôbah, gabhût, gêvâh, zâdôn, mârôm, 'ebrâh, rahab,*

sahaṣ; chaldéen : *gêvâh;* Septante : ὑπερηφανία, ὕβρις, ἰταμία; Vulgate : *superbia, arrogantia, jactantia*), sentiment exagéré de sa propre valeur. Les douze noms qui servent à désigner ce vice en hébreu indiquent que, chez les Israélites, l'orgueil comportait beaucoup de nuances et de formes différentes. La Sainte Écriture parle fréquemment de l'orgueil et des châtiments qui l'attendent. — 1° *Ses caractères.* 1. L'orgueil est naturel à l'homme. II Tim., III, 2. Il est au-dedans du cœur, Marc., VII, 22, et constitue l'une des trois concupiscences. I Joa., II, 16. Il commence à se manifester quand on se détourne de Dieu et qu'on commet le péché. Eccli., X, 14, 15. Chez le méchant, il s'élève jusqu'aux nues. Job, XX, 6; II Thes., II, 4. — 2. Il est souvent joint à la sottise, Prov., XIV, 3, à l'incrédulité, I Tim., VI, 4, à l'insouciance, Eccli., XXXII, 22, et surtout à la méchanceté. Ps. XXXI (XXX), 19; CXIX (CXVIII), 51; CXXIII (CXXII), 4; Prov., XXI, 24; I Mach., II, 47, 49. Job, XXXV, 12, mentionne l'orgueilleuse tyrannie du méchant, pour qui l'orgueil est une parure et la violence un vêtement, Ps. LXXIII (LXXII), 6, et qui, comme la perdrix enfermée dans une cage pour attirer les autres oiseaux, travaille à faire tomber les autres dans le mal. Eccli., XI, 32. Pendant que le méchant s'enorgueillit ainsi, le malheureux se consume. Ps. X, 2. — 2° *Ses conséquences.* L'orgueil entraîne après lui l'ignominie, Prov., XI, 2; l'humiliation, Prov., XXIX, 23; des querelles, Prov., XIII, 10, qui font couler le sang, Eccli., XXVII, 16, et la ruine. Prov., XVI, 18. Cette ruine s'étend à l'autre vie et fait dire aux méchants : « A quoi nous a servi l'orgueil? » Sap., V, 8. Ils sont ainsi pris dans leur propre orgueil. Ps. LIX (LVIII), 13. — 3° *Haine de Dieu pour l'orgueil.* Cette haine est souvent affirmée soit de la sagesse, Prov., VIII, 13; Eccli., XV, 7, soit de Dieu lui-même. IV Reg., XIX, 28; Is., XXXVII, 29; Judith, IX, 16; Ps. CI (C), 5; Prov., XVI, 5; Eccli., X, 7; XVI, 9; Am., VI, 8; Rom., I, 30. Il est dit dans les Proverbes, III, 34, que Dieu « se moque des moqueurs et donne sa grâce aux humbles ». En reproduisant ce verset d'après les Septante, saint Jacques, IV, 6, et saint Pierre, I, V, 5, disent que « Dieu résiste aux orgueilleux ». — 4° *La vengeance divine.* 1. Elle est fréquemment appelée contre les ennemis orgueilleux. Ps. LXXIV (LXXIII), 23; XCIV (XCIII), 2; CXIX (CXVIII), 78, 122; Eccli., LI, 14; Judith, VI, 15; VIII, 17; IX, 12; XIII, 28; II Mach., I, 28; etc. — 2. Dieu porte la peine de mort contre celui qui, par orgueil, n'écoute pas le prêtre. Deut., XVII, 12, 13. Il menace les orgueilleux, Ps. CXIX (CXVIII), 21; Is., XIII, 11; leur annonce son jugement futur, Eccli., XXI, 5; les punit sévèrement, Ps. XXXI (XXX), 24; renverse leur maison, Prov., XV, 25; les abaisse à son jour, Is., II, 12; Dan., IV, 34; Matth., XXIII, 12; Luc., XIV, 11; XVIII, 14; et les disperse. Luc., I, 51. — 3. La vengeance divine éclate en particulier contre l'orgueil d'Israël rebelle, Lev., XXVI, 19; d'Éphraïm, Is., XXXIII, 1, 3; Ose., VII, 10; de Juda et de Jérusalem, Jer., XIII, 9, 17; Ezech., VII, 10, 24; XVI, 56; XXIV, 21; XXXIII, 28; de Sodome, Ezech., XVI, 49; de Tyr, Is., XXIII, 9; de Moab, Is., XVI, 6; Jer., XLVIII, 29; de Moab et d'Ammon, Soph., II, 10; d'Édom, Abd., 3; des Chaldéens, Is., XIII, 11; de l'Égypte, sur le secours de laquelle on a tort de compter, Is., XXX, 7; Ezech., XXX, 6, 18; XXXII, 12; des Philistins, Zach., IX, 6; de l'Assyrie, Zach., X, 11; des Syriens, I Mach., III, 20; d'Antiochus qui, dans l'enivrement de son cœur, s'imaginait pouvoir rendre navigable la terre ferme et faire marcher sur la mer. II Mach., V, 21; VII, 36; IX, 7, 8; de Capharnaüm, Matth., XI, 23; de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 7, 8. Cf. Is., XIV, 13-15. — 5° *Fuite de l'orgueil.* L'orgueil n'est pas fait pour l'homme, Eccli., X, 22, puisque celui-ci n'est que terre et poussière. Eccli., X, 9; cf. XXV, 4. Éliu pense que Dieu éprouve l'homme précisément pour le retirer de l'orgueil. Job, XXXIII, 17. Tobie, IV, 14, recommande de ne céder à l'orgueil ni dans son cœur ni dans ses paroles. Il faut éviter la compagnie des orgueilleux, car, en les fréquentant, on leur devient semblable. Eccli., XIII, 1. Les ministres de l'Église doivent surtout être exempts d'orgueil. I Tim., III, 6; Tit., I, 7. Voir HUMILITÉ, t. III, col. 777.

H. LESÊTRE.

1. ORIENT (hébreu : *'ûr,* de *'ôr,* « lumière, » le côté d'où vient la lumière à la suite de la nuit; *môṣâ',* « sortie, » et *mizrâḥ,* « sortie du soleil; » *qâdim,* « ce qui est devant; » *lifnê,* « ce qui est en face, » et surtout *qédém;* Septante : ἀνατολή, souvent employé au pluriel ἀνατολαί, ἔξοδος; Vulgate : *ortus solis, oriens*), partie de l'horizon du côté de laquelle le soleil se lève. — Pour s'orienter, les Israélites se tournaient du côté du soleil levant, d'où les expressions, *qâdim,* « ce qui est devant soi, » Ezech., XLVII, 18; XLVIII, 1; *lifnê,* « en face, » Gen., XXIII, 17; *'al penê,* « vis-à-vis, » Gen., XVI, 12; XXV, 18, etc., pour désigner l'orient; *'âḥôr,* « par derrière, » Job, XXIII, 7, 8; Is., IX, 11, pour désigner l'occident; *šemʼol,* « à gauche, » Gen., XIV, 15; Job, XXIII, 9, pour désigner le nord. Comme la lumière du soleil apparaît d'abord à l'orient, celui-ci est appelé *'ûr* (Vulgate : *in doctrinis*), par opposition aux « îles de la mer », qui indiquent l'occident. Is., XXIV, 15. Le lever du soleil et son coucher, c'est-à-dire l'orient et l'occident, marquent les deux extrémités de l'horizon et figurent des choses très éloignées l'une de l'autre. Gen., XXVIII, 14; Ps. XIX (XVIII), 7; CIII (CII), 12; CXIII (CXII), 3; Is., XLIII, 5; Zach., VIII, 7; Bar., IV, 37; Matth., VIII, 11; Luc., XIX, 29. Les « fils de l'Orient », *benê qédém,* υἱοί τῶν ἀνατολῶν, υἱοί Κεδέμ, *orientales, filii orientis,* sont les peuples qui, par rapport aux Israélites, se trouvaient à l'orient, et particulièrement les Arabes. Job, I, 3; Jer., XLIX, 28, etc. Les Mages venaient d'orient, c'est-à-dire de Perse et de Médie. Matth., II, 1. Voir MAGES, col. 546. La mer orientale est la mer Morte. Jos., II, 20; Zach., XIV, 8. — Deux fois, dans Zacharie, III, 8; VI, 12, le Messie est caractérisé par le nom de *ṣémah,* « germe, » le rejeton par excellence de David. Les versions traduisent par ἀνατολή, *oriens,* « orient, » en prenant le mot hébreu dans le sens de petite plante qui commence à apparaître. Zacharie, père de Jean-Baptiste, appelle le Sauveur ἀνατολή, *oriens,* Luc., I, 78, le comparant ainsi au soleil qui apparaît à l'orient pour illuminer la terre.

H. LESÊTRE.

2. ORIENT (hébreu : *ṣémah,* « germe, rejeton; » Septante : ἀνατολή), nom donné par la Vulgate au Messie futur, dans la traduction de Zacharie, III, 8; VI, 12. Cf. Luc., I, 78. Voir GERME, t. III, col. 212.

ORIENTAUX (hébreu : *benê-Qédém,* « les fils de l'Orient : » Septante : γῆ ἀνατολῶν, Gen., XXIX, 1; οἱ υἱοὶ ἀνατολῶν, Jud., VI, 3, 33; VII, 12; οἱ ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν, Job, I, 3, et Is., XI, 14; οἱ υἱοὶ Κεδέμ, Jer., XLIX, 28, et Ezech., XXV, 4, 10; ἀρχαῖοι ἄνθρωποι, III Reg., IV, 30 (hébreu, V, 10); Vulgate : *Orientales,* généralement; *filii orientis,* Is., XI, 14; Jer., XLIX, 28; Ezech., XXV, 10; *filii orientales,* XXV, 4), nom donné aux nomades vivant à l'orient du pays de Chanaan.

I. DONNÉES BIBLIQUES. — 1° *Indications géographiques et ethnographiques.* — D'après son acception ordinaire, l'Orient, *Qédém,* embrassant en général toutes les contrées situées à l'orient du pays habité par les Israélites, le nom d'« Orientaux » devrait de même désigner indistinctement tous les peuples de ces contrées, et il gardait sans doute cette signification dans l'usage; toutefois, dans le langage des auteurs et des personnages bibliques, « les fils de l'Orient » et « le pays d'Orient », *'éréṣ-Qédém,* a une signification beaucoup plus restreinte. Quand Abraham voulant séparer les fils d'Agar et de Cétura de son fils Isaac auquel il

réservait l'héritage de la Terre Promise, en leur remettant une part de ses troupeaux et de ses autres richesses. Gen., XXV, 6, et les envoyait à la terre d'Orient, il ne leur désignait sans doute pas d'autre pays que celui où l'histoire montrera constamment les descendants d'Ismaël et les diverses tribus descendues ou nommées des enfants de ces deux femmes du patriarche, la région où n'ont cessé de se tenir les nomades communément sémites, à l'est du pays de Chanaan. Le territoire le plus éloigné où la Bible nous fait voir « les fils de l'Orient » est le district mésopotamien de Paddan-Aram, au nord-est de Chanaan, sur la rive gauche de l'Euphrate, où s'était développée la descendance d'Aram et où se trouvait la famille de Nachor, frère d'Abraham :



492. — Bédouin oriental.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

c'est là « la terre des fils d'Orient », *'éréṣ benê-Qédém,* où vécut Jacob, quand il fut obligé de s'éloigner de Chanaan, pour se soustraire au ressentiment de son frère Ésaü. Gen., XXIX, 1. On retrouve les fils de l'Orient descendants d'Aram avec Job, le plus grand parmi tous les *benê-Qédém,* dans la terre de Hus, Job, I, 3.

2° *Caractère des Orientaux.* — Les auteurs sacrés ne semblent pas attacher au nom *benê-Qédém* uniquement la signification d' « habitants de la région orientale », en rangeant parmi eux les Amalécites et les Madianites qui habitaient au sud du pays d'Israël, ils indiquent qu'ils lui attribuent un sens plus étendu. Ont-ils entendu dire aussi « le peuple ancien », signification comportée par l'étymologie du nom et à cause de leur antiquité relative et à cause de leur genre de vie qui paraît celui des peuples primitifs? Rien dans l'Écriture ne l'indique positivement. Ce qui est certain c'est que le *bén-Qédém* est, parmi les fils d'Adam, un homme de caractère et de mœurs spéciales : c'est l'habitant du désert adonné à la vie pastorale, vivant sous la tente qu'il transporte à son gré, se servant dans ses voyages et ses courses, ses guerres et ses razzias qui sont une partie de sa vie, du chameau pour monture, et toujours armé de l'arc, en un mot, c'est le nomade scénite des écrivains classiques, le Bédouin d'aujourd'hui, dont l'appellation plurielle et collective est *el-'Arab,* « les Arabes, » le même nom qui dans la Bible est le synonyme le plus ordinaire, le plus général de *benê-Qédém.* Cf. Gen., XVI, 12, XXXVII, 25; Exod., II, 16-17; III, 1; Num., XXXI, 9; Jud., VI, 5; VIII, 11, 21; I Reg., XV, 15; I Par., V, 10; XXVII, 30; II Par., XVII, 11; XXI, 16, XXII, 1; Job, I, 3; Cant., I, 4; Is., XIII, 20; XXI, 13, 17; LX, 6; Jer., XXV, 23-24; XLVIII, 28-29; Ezech., XXVII, 21. Voir ARABE, t. I, col. 828.

II. GÉOGRAPHIE. — *Étendue et limites de la terre des benê-Qédém.* — Le pays des Orientaux, d'après les indications précédentes, comprenait toute la contrée s'étendant depuis Harran et la Mésopotamie, jusqu'à et y compris le pays des Madianites au sud, situé sur le rivage de la mer Rouge, et depuis le désert de Sur et les pays de Galaad et de Basan à l'ouest, jusqu'à l'Euphrate à l'est. Ce fleuve qui paraît être la frontière la mieux déterminée de ce territoire, ne l'est cependant pas en tant que limite précise et extrême, puisque les *benê-Qédém* occupent la Mésopotamie sur la rive gauche ou orientale, au moins dans la partie la plus septentrionale. S'il était possible d'assigner des bornes fixes à la



493. — Bédouin oriental.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

Mésopotamie, aucune indication certaine ne le permettrait pour la partie de la rive droite. Au sud, faut-il considérer le Néged actuel comme contrée laissée aux tribus orientales ou déjà comme district de la terre de *Kus* ou d'Éthiopie? Le nom de *Hénathia* que l'on trouve aujourd'hui attaché à une région du Néged et qui rappelle celui d'Hénoch, petit-fils de Céthura, permet du moins d'attribuer la partie septentrionale de ce district aux fils de l'Orient. La frontière occidentale dut être d'une constante mobilité; le désert de Sur qui marque de ce côté la limite du territoire occupé par les fils d'Ismaël, se trouva possédé tantôt par des peuplades recensées parmi les *benê-Qédém,* comme les Amalécites, tantôt par d'autres qui en paraissent exclues. Si nous les trouvons, avec les Madianites, dans les pays de Moab et de Séhon, l'occupation de cette dernière contrée par les Israélites les fera reculer plus à l'orient. Il en sera de même au pays de Basan et sans doute sur tout le périmètre de la terre des *benê-Qédém,* quand les populations qui les entourent sont assez fortes pour leur faire respecter les bornes qu'elles se sont posées. Quand au contraire elles sont affaiblies, les *benê-Qédém* les débordent soit pour occuper simultanément les terres limitrophes dans lesquelles ils s'avancent plus ou moins, soit pour en faire leur domaine exclusif, comme il est arrivé pour tout le pays de Galaad, la vallée même du Jourdain et aux régions au sud d'Hébron, à la captivité de Babylone et depuis les croisades jusqu'à nos jours. La plus grande partie des contrées où nous voyons circuler les *béné-Qédém* peut cependant être considérée comme leur terre propre, elle demeure dès les

temps les plus reculés en leur constante possession.

C'est la partie désignée simplement dans les Livres Saints sous les noms de « désert ». Cf. Jos., I, 4; I Par., V, 9; II Par., VIII, 4; Judith II, 13 (grec, 23); Job, I, 19; Jer., XXVII, 24. Cette contrée les Grecs et les Romains l'appelèrent « l'Arabie déserte » et elle est connue aujourd'hui sous celui de *Hamâd* ou de *Badiêt eš-Šâm*, « le désert de Syrie, » auquel il faut ajouter la région désignée du nom de *Šammar* avec la partie septentrionale du *Nedjed*, s'étendant environ du 26e degré de latitude nord au 36e degré et du 36e de longitude orientale de Paris au 48e, ou d'Alep au Hedjâz et au Nedjed, et du chemin du pèlerinage musulman de Damas à la Mecque jusqu'à l'Euphrate et aux abords du golfe Persique. Ce territoire embrasse un espace à peu près double de celui de la France et de près d'un million de kilomètres carrés de superficie.

III. Relations des *benê-Qédêm* avec les Israélites. — Abraham et Jacob, dans leur voyage de Mésopotamie à Chanaan, durent traverser une grande partie de la terre des *benê-Qédêm*. Ces patriarches, pasteurs et nomades vivant sous la tente, avec leurs chameaux et leurs troupeaux, ils durent être considérés comme des frères à la recherche de pâturages. Cf. Gen., XII, XXIV, XXXI. — Moïse fuyant de l'Égypte fut bien accueilli par le prêtre pasteur de Madian. Exod., II, 15-21; XVIII; Num., X, 29-32; I Reg., XV, 6. — Les Amalécites avaient inauguré contre Israël les hostilités qui devaient être l'état presque constant entre le peuple de Dieu et les tribus du désert, en attaquant la caravane des fils d'Israël se dirigeant vers le Sinaï. Exod., XVII, 8, 16; Deut., XXV, 17-19. La même tribu, avec les Madianites, est à la tête de tous les *benê-Qédem*, dans la campagne d'incursion qu'ils poursuivent pendant sept années sur le territoire d'Israël, jusqu'à ce que Gédéon, suscité par l'Ange de Dieu, y mette fin par l'extermination des guerriers orientaux. Jud., VI-VIII. Voir Gédéon, t. III, col. 146. La première expédition de Saül, après avoir brisé l'orgueil des Philistins à Machmas, fut de se porter au désert entre Hévila et Sur, pour y exercer la vengeance du Seigneur et y poursuivre Amalec jusqu'à l'extermination. I Reg., XV. Vers la même époque, les Israélites de la Transjordane attaqués par les tribus de l'est, les Agaréens, les Ituréens, Naphis et Nadab, s'unissent pour marcher contre eux. Ils les vainquirent, en firent un terrible carnage, s'emparèrent de tous leurs troupeaux et des personnes qui restaient et s'établirent à leur place dans toute la partie du désert qui est en face de Galaad. Ils en jouirent ainsi jusqu'à leur déportation en Assyrie, au temps d'Achaz, roi de Juda. I Par., V, 8-22. David, en soumettant tous les pays jusqu'à l'Euphrate, II Reg., VIII, 12, 14, et I Par., XVIII, 3, 11-13, comprit dans son empire la terre des *benê-Qédem*. Amalec et Édom sont spécialement inscrits, *ibid.*, parmi les peuples tributaires, ou les pays où le roi établit des garnisons. Les meilleures relations s'établirent entre les fils de l'Orient et le successeur de David, leur suzerain. Leurs rois lui apportaient en abondance l'or et l'argent. III Reg., IV, 30 (hébreu, V, 10), 34; X, 1, 15; cf. IV, 24 (hébreu, V, 4); II Par., IX, 1, 14; Eccli., XLVII, 17-18. — Aujourd'hui encore Salomon est souvent le sujet des entretiens des fils du désert et l'objet de leur admiration. — On les trouve ensuite soumis au roi Josaphat à qui ils servent un tribu en nature de 700 béliers et autant de boucs. II Par., XVII, 11. Cette déférence était sans doute particulière à quelques tribus du sud et transitoire, car les Orientaux n'avaient pas dû négliger l'occasion du schisme entre Israël et Juda, pour reprendre leur indépendance. De fait, on les voit ordinairement disposés à continuer leurs incursions sur le territoire de leurs voisins, comme au temps des Juges, ou alliés à leurs ennemis. Ps. LXXXII, 6-8; IV Reg., XXIV, 2; II Par., XX, 10; XXI, 16-17; XXII, 1; XXVI, 7; II Esd., II, 19; IV, 1-8; VI, 1-16; I Mach., V, 39; XII, 31.

Judas Machabée ayant rencontré, près de Jamnia, un groupe de cinq mille nomades, Νομάδες, avec cinq cents cavaliers, alliés des Gréco-Syriens, et les ayant battus, ils implorèrent la commisération du héros et lui demandèrent de faire alliance avec lui, s'engageant à lui payer un tribut en bétail et à lui prêter leur concours. Considérant les avantages qu'il pouvait retirer d'eux, Judas accepta la proposition; l'alliance fut conclue et les nomades retournèrent à leurs campements. II Mach., XII, 10-12.

IV. Les Orientaux dans les prophètes. — En portant leurs regards sur les peuples entourant la terre d'Israël, les prophètes ne pouvaient manquer de les arrêter sur les fils de l'Orient. Leurs prophéties concernant les habitants du désert semblent avoir en vue deux périodes : la période contemporaine ou voisine et les temps messianiques. Les prophéties d'Isaïe regardant Duma, XXI, 11-12, celle contre l'Arabie, *ibid.*, 13-17, où sont visées spécialement les tribus de Dadan, Théma (hébreu) et Cédar, paraissent faire allusion aux attaques que ces groupes eurent à subir de la part des Assyriens. Le livre de Judith mentionne brièvement quelques-unes de ces attaques, I, 8; II, 13; III, 14. Jérémie reprend les mêmes prédictions, mais pour la partie qui sera accomplie par les Chaldéens et Nabuchodonosor. Il s'adresse aussi à Dadan et à Théma et il leur adjoint Buz et tous ceux qui ont la chevelure coupée en rond, à tous les rois des Arabes et de l'Arabie et à tous ceux qui habitent le désert, XXV, 23-24; cf. IX, 26. « Pour Cédar et le royaume de Hazor, » le prophète a une mention spéciale, XLIX, 28-33.

Les documents assyriens et l'histoire depuis le IXe siècle au VIe avant Jésus-Christ, sont en quelque sorte le commentaire de ces prophéties. Voir Arabie, *Histoire*, 2o et 3o, t. I, col. 864-866, Cédar, t. II, col. 359-360; Dadan, col. 1203; Asor 5, t. I, col. 1110, et Théma. Ézéchiel présente, XXVII, 15, 20, 22, les fils de Dadan, Cédar et toute l'Arabie en pleine prospérité dans leur commerce avec Tyr, et sa prophétie annonce le développement territorial des fils de l'Orient, qui seront l'instrument de Dieu contre Ammon et Moab, Séir ou Édom. Ezech., XXV, 1-11. Voir Ammonites, t. I, col. 498; Moab, col. 1171-1177; Nabuthéens, col. 1446.

V. Bibliographie. — Maçoudi, *Les prairies d'or*, arabe et français, édit. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 8 in-8o, Paris, 1861-1864, t. I, ch. XXXVII-XXXVIII; t. III, p. 78-114; Ed-Dimisqy, *Cosmographie*, édit. M. A. F. Mehrer, in-4o, Saint-Pétersbourg, 1866, l. IX, p. 246-255; S. O. Kley, *The history of the Saracens*, 3e édit., 2 in-4o, Cambridge, 1754; Gust. Le Bon, *La civilisation des Arabes*, in-4o, Paris, 1884; Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. IX, *L'Asie antérieure*, c. VI, *Arabie*, Paris, 1884, p. 827-928, et les ouvrages indiqués à Arabe, t. I, col. 835.

L. Heidet.

ORIGÈNE (Ὠριγένης). Par le nombre et l'importance de ses écrits, par l'impulsion qu'il donna à la science biblique, comme chef du Didascalée d'abord puis de l'école de Césarée, par l'influence prodigieuse qu'il exerça sur les écrivains ecclésiastiques des âges suivants et aussi par les controverses dont il fut l'objet, Origène occupe une place unique dans l'histoire de l'exégèse. Nous n'avons à parler ici que de l'exégète. Il ne sera donc question, si ce n'est en passant, ni du théologien, ni de l'apologiste, ni du prédicateur, ni du critique. Voir Hexaples, t. III, col. 689-701.

I. Biographie sommaire et chronologie des œuvres. — 1. *Origène à Alexandrie*. — 1o *Points de repère*. — La source principale pour la biographie d'Origène est le sixième livre de l'*Histoire* d'Eusèbe, t. XX, col. 521-601. Celui-ci, avec la collaboration de saint Pamphile, avait composé en six livres l'*Apologie* de son héros; il avait réuni plus de cent de ses lettres et il possédait à Cé-

sarée ses écrits autographes, munis d'annotations précieuses de sa propre main. Il était donc très bien informé et le soupçon de partialité dont il peut être l'objet porte sur les appréciations et non sur la suite ou la date des faits eux-mêmes. Les renseignements complémentaires fournis par saint Jérôme, saint Épiphane, Rufin, Photius et autres, quelque intéressants qu'ils puissent être, ont beaucoup moins d'importance et dérivent probablement en majeure partie de l'*Apologie.* — Des témoignages concordants nous permettent de fixer la naissance d'Origène à l'année 185 (ou 186), sa mort à l'année 253 (ou 254) et son départ définitif d Alexandrie à l'année 231. Au moment où il devint orphelin par le martyre de Léonide, la dixième année de Septime-Sévère (commencée le 2 juin 202), il était « très jeune, tout enfant, n'ayant pas plus de dix-sept ans ». Eusèbe, *H. E.*, VI, 1 et 2. Il mourut à Tyr, sous Gallus, âgé de soixante-neuf ans révolus. Eusèbe, *H. E.*, VII, I. Il y a là un léger désaccord : Gallus fut tué en 253 et les *soixante-neuf ans révolus* d'Origène, même en le faisant naître en 185, nous mèneraient en 254. Cette dernière date est à préférer, car il est probable qu'Eusèbe a fait plus d'attention à l'âge exact de son héros qu'à l'année précise où il est mort. Quant au départ d'Alexandrie il eut lieu la dixième année d'Alexandre Sévère et peu de temps avant la mort du patriarche Démétrius, Eusèbe, *H. E.*, VI, III, 6, c'est-à-dire en 231.

2° *Les maitres d'Origène.* — Le premier fut Léonide son père qui, non content de lui enseigner les belles-lettres, lui faisait chaque jour apprendre par cœur et réciter des passage de l'Écriture. Il est certain que l'enfant suivit les leçons de catéchèse de Clément, mais seulement jusqu'à la persécution de 202, époque à laquelle Clément quitta Alexandrie pour n'y plus revenir. Au contraire il est douteux qu'il ait jamais entendu Pantène, bien que ce dernier soit rentré, dit-on, à Alexandrie après ses missions parmi les Indiens. Cependant la lettre d'Alexandre de Jérusalem à Origène où il lui rappelle qu'il doit à Pantène et à Clément de l'avoir connu, favorise cette hypothèse, Eusèbe, *H. E.*, VI, 14. Porphyre dit qu'Origène fréquenta l'école d'Ammonius Saccas, Eusèbe, *H. E.*, VI, 19, et qu'il y profita beaucoup. Le fait est très vraisemblable et l'on n'a aucune raison de le contester. Le même Porphyre donne la liste suivante des auteurs préférés d'Origène : Platon en première ligne; puis Numénius et Cronius, Apollophane et Longin, Modérat, Nicomaque et autres pythagoriciens, enfin Chérémon le Stoïcien et Cornutus. Origène cite en effet assez souvent Platon et quelquefois Numénius et Chérémon. Dans une lettre dont Eusèbe, *H. E.*, VI, 12, nous a conservé un fragment, il expliquait pour quelles raisons il s'était adonné à l'étude de la philosophie et disait avoir trouvé à l'école du *Maître,* sans doute Ammonius Saccas, son successeur Héraclas qui la fréquentait déjà depuis cinq ans. Il apprit aussi l'hébreu dès sa jeunesse. S. Jérôme, *De Vir. ill.* 54, t. XXIII, col. 665. Son maître, auquel il fait maintes fois allusion, *De princip.*, I, 3, 4; IV, 26, t. XI, col. 148, 400, est inconnu. Saint Jérôme nous apprend, *Adv. Rufin.*, I, 13, qu'il avait entendu le patriarche des Juifs, Huillus. Dans Origène ce nom est écrit Ἴουλλος. Un autre mot de saint Jérôme, *Epist.* XXXIX, 1, t. XXII, col. 466, a fait supposer que sa mère elle-même était juive et savait l'hébreu. Quoi qu'il en soit, Origène ne semble pas avoir acquis une connaissance très approfondie de cette langue. Cependant ses étymologies fautives et le peu de soin qu'il a de recourir au texte original, en cas de divergence avec le grec, ne prouvent rien. La version des Septante faisait seule autorité dans l'Église et, quant aux étymologies, l'exemple de Platon et de Varron nous montre avec quelle liberté les anciens, même les plus savants, traitaient la science des mots. Cf. Redepenning, *Origenes,* t. I, p. 458-461.

3° *Enseignement au Didascalée* (203-231). — Tout en poursuivant ses études philosophiques et théologiques, Origène s'occupait activement des catéchumènes que l'éloignement de Clément avait laissés sans maître. Cette charge qu'il avait prise spontanément durant la persécution de l'an 202 lui fut officiellement confirmée l'année suivante par le patriarche Démétrius. Douze ou quinze ans plus tard, il s'associa un de ses condisciples à l'école d'Ammonius du nom d'Héraclas, afin de vaquer plus librement à ses propres études. Vers la même époque (218), il convertit Ambroise qui mit généreusement à sa disposition une armée de secrétaires et de calligraphes, avec toutes les ressources que pouvait exiger la diffusion de ses ouvrages. Jusque-là Origène, bien que déjà célèbre comme professeur, n'avait encore rien publié. Eusèbe, *H. E.*, VI, 17-18. — Cinq longs voyages interrompirent l'enseignement au Didascalée : 1. Voyage à Rome vers 213 (sous Zéphyrin et Caracalla, Eusèbe, *H. E.*, VI, 14) « pour voir la plus ancienne des églises ». A Rome, où il demeura peu de temps, Origène aurait assisté à une homélie de saint Hippolyte. On suppose que la découverte à Nicopolis d'une cinquième version des Septante date de cette époque. Eusèbe, *H. E.*, VI, 16. — 2. A peine de retour, Origène dut se rendre en Arabie, sur les instances du gouverneur qui, désireux de le voir et de l'entendre, avait écrit à cet effet au patriarche. Eusèbe, *H. E.*, VI, 12. — 3. Pendant que la persécution de Caracalla ensanglantait l'Égypte (215 ou 216), il vint à Césarée de Palestine où l'évêque Théoctiste l'invita à prêcher dans l'église, quoiqu'il fût encore simple laïque. — 4. Probablement en 218, Mammée, mère de l'empereur Alexandre-Sévère, le manda auprès d'elle à Antioche. Eusèbe, *H. E.*, VI, 21. — 5. Enfin vers 230 (sous Pontien de Rome et Zébinus d'Antioche, Eusèbe, *H. E.*, VI, 23) des affaires ecclésiastiques l'appelèrent en Grèce. C'est en passant à Césarée qu'il fut ordonné prêtre par Théoctiste, évêque de cette ville, assisté de l'évêque de Jérusalem, saint Alexandre. Au cours de ce voyage il visita Éphèse et Antioche. Mais, à son retour à Alexandrie, il trouva Démétrius vivement irrité contre lui et résolu à le perdre. Deux conciles rassemblés par le patriarche prononcèrent l'un son exil, l'autre sa déposition. Photius, *Biblioth.*, 118, t. CIII, col. 397. Origène n'attendit pas la seconde sentence; il devança même probablement la première, en se réfugiant à Césarée.

4° *Ouvrages composés à Alexandrie.* — Jusqu'en 218, Origène s'occupa surtout de travaux critiques. Saint Épiphane dit expressément que les *Hexaples* furent son premier ouvrage. *Contra hær.*, LXIV, 3, t. XLI, col. 1073, S'il écrivit, ce fut pour son propre compte et non en vue de la publicité. Entre 218 et 231 il composa, sans qu'on puisse dire exactement dans quel ordre, les deux livres sur la Résurrection, le *Periarchon,* les *Stromates,* un commentaire sur les Lamentations, une explication des 25 premiers Psaumes, huit livres du commentaire sur la Genèse, cinq livres du commentaire sur saint Jean. Il menait sans doute de front plusieurs de ces ouvrages et nous savons que le commentaire sur saint Jean et les Hexaples l'occupèrent presque toute sa vie.

II. ORIGÈNE A CÉSARÉE. — 1° *Enseignement à Césarée.* — 1. Accueilli avec honneur par Théoctiste de Césarée qui l'avait ordonné prêtre Origène fut invité à continuer dans la métropole de la Palestine l'enseignement si brillamment inauguré à Alexandrie. La nouvelle école fut bientôt très fréquentée. Au nombre des disciples d'Origène on compta entre autres saint Athénodore et son frère saint Grégoire le Thaumaturge qui prononça en quittant son maître, après un séjour de cinq ans, le célèbre panégyrique où il retrace, au milieu d'éloges d'un enthousiasme et d'une exubérance juvéniles, un intéressant portrait d'Origène professeur. Quatre voyages interrompirent l'enseignement d'Ori-

gène à Césarée. 1. Vers 235 il céda aux instances de son ami saint Firmilien, métropolitain de Césarée en Cappadoce, qui le retint longtemps auprès de lui. S. Jérôme, *De viris ill.*, II, 54, t. XXIII, col. 665. Peut-être ce voyage coïncida-t-il avec la persécution de Maximin. Ainsi s'expliquerait le détail fourni par Pallade, *Hist. Laus.*, 147, t. LXXIII, col. 1213, qu'Origène passa deux ans dans la maison d'une dame chrétienne de Césarée de Cappadoce nommée Julienne et y trouva les écrits du traducteur Symmaque. — 2. Vers 240 il se rendit à Athènes et vit à Nicomédie son ami Ambroise. Eusèbe, *H. E.*, VI, 32. — 3. Vers la même époque il fut invité par les évêques réunis en concile à Bostra qui avaient condamné l'évêque de cette ville, appelé Bérylle, sans réussir à le convaincre. Origène fut plus heureux. Eusèbe, *H. E.*, VI, 33. — 4. Entre 246 et 249 il gagna de nouveau l'Arabie pour réfuter et convertir certains hérétiques qui prétendaient que l'âme meurt avec le corps et ressuscite avec lui. Eusèbe, *H. E.*, VI, 37. En outre ses lettres et ses écrits signalent sa présence à Jérusalem, à Jéricho, à Antioche, à Éphèse, etc. Le renseignement donné par saint Épiphane, *Cont. hær.*, LXIV, 3, t. XLI, col. 1073, qu'il aurait passé 28 ans à Tyr, est absolument controuvé. Origène mourut à Tyr, mais il y résida peu de temps. D'ailleurs 23 ans tout au plus s'écoulèrent entre son exil et sa mort.

2° *Ouvrages composés à Césarée.* — D'abord le commentaire sur saint Jean, à partir du livre VI. Au commencement de ce livre, Origène fait une touchante allusion aux tempêtes soulevées contre lui et au calme qui leur succéda. Pendant la persécution de Maximin, vers 235 ou 236, fut composée l'Exhortation au martyre adressée à Ambroise et à Protoctète, prisonniers pour la foi. Origène écrivit ensuite son commentaire sur Isaïe. Pendant son voyage en Grèce, entre 238 et 244, il acheva son commentaire sur Ézéchiel et commença l'explication du Cantique des cantiques. A la même époque, il envoya de Nicomédie sa réponse à Jules Africain. Mais ses ouvrages les plus célèbres datent de sa vieillesse. Ce fut après l'âge de soixante ans, quand il eut autorisé les sténographes à recueillir ses homélies, Eusèbe, *H. E.*, VI, 36, faute de temps pour les dicter, qu'il composa son Commentaire sur saint Matthieu en 25 livres, son Commentaire sur les petits Prophètes et sa réfutation de Celse (probablement en 248). Après la persécution de Dèce il n'écrivit plus que des lettres.

II. PRINCIPES D'EXÉGÈSE. — Il ne sera pas inutile d'énumérer ici les principaux passages ayant trait à l'inspiration, au sens et à l'interprétation de l'Écriture, la plupart des critiques commettant la double faute de juger le système d'Origène sur des citations tronquées et sans tenir compte de sa terminologie. — 1. *Textes conservés en grec : Periarchon*, IV, 1-27, t. XI, col. 341-402; *Contra Cels.*, IV, 49-51; VII, 20, t. XI, col. 1108-1113, 1449-1452 (défense de l'allégorie scripturaire); *In Matt.*, XV, 1-3; XVI, 12-13, t. XIII, col. 1253-1261, 1409-1417 (la lettre et l'esprit, avec application aux aveugles de Jéricho); *In Joa.*, X, 2-4, t. XIV, col. 309-316 (solution des antilogies). De plus les quatorze premiers chapitres de la *Philocalie* composés en très grande partie d'extraits d'ouvrages aujourd'hui perdus. — 2. *Textes conservés seulement dans une traduction latine. In Gen.*, hom. II, 6, t. XII, col. 173-174 (les trois sens); *In Gen.*, hom. XVII, t. XII, col. 253-262; *In Levit.*, hom. V, 1-5, t. XII, col. 447-456 (les trois sens); *In Levit.*, hom. VII, 4-7, t. XII, col. 483-492 (le sens spirituel de la Loi); *In Num.*, hom. IX, 7, t. XII, col. 632-633 (les trois sens); *In Num.*, hom. XI, 1-3, t. XII, col. 640-647 (règles pour le sens spirituel de la Loi); *In Is.*, hom. VI, 3-4, t. XIII, col. 240-243 (nécessité du sens spirituel); chap. VI de l'*Apologie* de saint Pamphile, t. XVII, col. 590-595 (l'Écriture se vérifie le plus souvent à la lettre).

I. INSPIRATION DE L'ÉCRITURE. — Le fait même de l'inspiration est sans cesse affirmé. Les Livres Saints sont inspirés de Dieu (θεόπνευστοι, ἐμπνευστοι); ils sont saints et sacrés (ἅγια βιβλία, ἱερὰ γραμματα); ils sont divins (θεῖοι λόγοι, θεία γραφή, θεῖα βιβλία ou γράμματα). Inspiration et divinité des saints Livres sont pour Origène deux notions équivalentes : aussi a-t-il coutume de prouver l'inspiration par la divinité et il aime à prouver la divinité de l'Écriture par la divinité du christianisme. Le titre du quatrième livre du Periarchon est : Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας Γραφῆς et le but déclaré de l'auteur est de montrer que l'Écriture est divine (περὶ των γραφῶν ὡς θείων... ὡς περὶ θειων γραμμάτων), *Periarch.* IV, 1, t. XI, col. 341-344; la conclusion est qu'en démontrant la divinité de Jésus on a démontré que les Écritures qui le prophétisent sont inspirées, *Ibid.*, IV, 6, t. XI, col. 352, et Origène a bien confiance d'avoir ainsi prouvé sa thèse (Μετὰ τὸ εἰρηκέναι περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἰναι τὰς θείας Γραφάς). *Ibid.*, IV, 8, t. XI, col. 356. Du reste l'équation divinité = inspiration se trouve énoncée ailleurs. Cf. *In Num.*, hom. XXVI, 3, t. XII, col. 774, etc. En résumé, d'après Origène, l'Écriture est inspirée parce qu'elle est la parole de Dieu et l'œuvre de Dieu. Peut-être la meilleure définition des Livres sacrés est-elle qu'ils sont divins en tant qu'écrits par la grâce céleste (ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα, *Periarch.*, IV, 6, t. XI, col. 352) ou qu'à la différence des ouvrages humains ils sont le produit d'une motion spéciale de Dieu (θείων καὶ ἐκ θεοφορίας ἀπηγγελμένων, *Contra Cels.*, III, 81, t. XI, col. 1028). — Quant au *mode* de l'inspiration, la question n'est pas traitée *ex professo* et il est difficile de tirer un système des indications répandues çà et là. C'est Dieu le Père qui est la source première de l'inspiration comme de tout le reste, mais c'est le Fils en tant que médiateur universel et c'est proprement le Saint-Esprit en tant que l'inspiration, œuvre de sainteté et de salut, entre dans sa sphère spéciale. On reconnaît là le subordinatianisme au moins apparent d'Origène. La formule la plus caractéristique est celle-ci : Les Livres sacrés ne sont pas des ouvrages humains, ils ont été écrits *par* (ἐξ) inspiration de l'Esprit-Saint, *par* (en grec datif) la volonté du Père universel, *par* (διά) Jésus-Christ : Μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τας ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, βουλήματι τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ταύτας ἀναγεγράφθαι. *Periarch.*, IV, 9, t. XI, col. 360. En vertu de cette théorie, l'Esprit-Saint parle directement dans l'Écriture bien qu'elle soit aussi à un autre point de vue la parole et l'œuvre du Père et du Fils. Cf. *Fragment. in Act.*, hom. IV, t. XIV, col. 832. — Origène suppose toujours que le *sujet* de l'inspiration est saint et c'est une conséquence de ses idées sur l'habitation du Saint-Esprit. L'hagiographe est *rempli* du Saint-Esprit et voilà ce qui constitue principalement son inspiration, laquelle est surtout, au gré d'Origène, une illumination de l'intelligence. *Contra Cels.*, I, 48, t. XI, col. 749. Mais le catéchiste alexandrin s'élève partout avec vigueur contre la théorie qui assimile les prophètes aux devins et leur attribue la fureur sacrée (μανία) dont ces derniers étaient possédés. Il ne repousse pas avec moins de force l'extase prophétique des montanistes. Tout mouvement désordonné du corps et tout état anormal de l'âme, indignes du Dieu inspirateur, manifestent la présence des esprits mauvais.

II. LES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE. — L'exposition la plus complète du triple sens scripturaire se lit dans le *Periarchon*, IV, 11-22, t. XI, col. 364-392, dans l'homélie V, 1 et 5, sur le Lévitique, t. XII, col. 447 et 455, et dans l'homélie XI, 1-2, sur les Nombres, t. XII, col. 641-645. « L'homme se compose d'un corps, d'une âme et d'un esprit : de même l'Écriture octroyée par Dieu pour le salut des hommes : Ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ

ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν Γραφή. » T. xi, col. 365. *Triplicem in divinis Scripturis intelligentiæ inveniri sæpe diximus modum, historicum, moralem et mysticum : unde et corpus inesse ei, et animam, ac spiritum intelleximus. In Levit.*, homil. v, 5, t. xii, col. 456. Dans ce dernier passage le triple sens biblique est figuré par les trois instruments qui servaient à cuire la viande des sacrifices : le four, le gril et la poêle. Ailleurs nous trouvons d'autres symboles, par exemple les trois étages de l'arche, *In Gen.*, hom. ii, 6, les trois pains prêtés par l'ami. Luc., xi, 5, etc. Il est notoire que cette terminologie a été inspirée à Origène par la trichotomie de Platon. On ne peut guère douter que la gradation des sens scripturaires ne réponde à la gradation du composé humain : corps, âme et esprit. Cependant, chose curieuse, l'ordre est différent dans plusieurs homélies traduites par Rufin et le sens moral qui est l'*âme* de l'Écriture occupe le troisième rang, le plus élevé. *In Gen.*, hom. ii, 5, t. xii, col. 173 (*expositio historica, mystica, moralis*); hom. xi, 3, t. xii, col. 224 (*secundum litteram, secundum spiritum, et si moralem locum contigero*); hom. xvii, 9, t. xii, col. 262 (*secundum historiam, secundum mysticum intellectum, etiam moralem sermonem*). — Origène n'a jamais dit bien nettement ce qu'il entend par le corps, l'âme et l'esprit de l'Écriture. La définition la plus claire se trouve, à notre avis, dans un passage tiré de l'homélie v sur le Lévitique et conservé en grec par les auteurs de la *Philocalie*, t. xii, col. 421 (rapporté par erreur à l'homélie ii; la traduction de Rufin se lit col. 447) : « Puisque l'Écriture se compose, pour ainsi dire, d'un corps visible, d'une âme intelligible et d'un esprit qui contient les figures et l'ombre des choses célestes, invoquons Celui qui a donné à l'Écriture le corps, l'âme et l'esprit, le corps pour ceux qui nous ont précédés, l'âme pour nous, l'esprit pour ceux qui, au siècle futur, doivent hériter de la vie éternelle » (σῶμα μὲν τοῖς πρὸ ἡμῶν, ψυχὴν δὲ ἡμῖν, πνεῦμα δὲ τοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κληρονομήσουσι ζωὴν αἰώνιον).

1° *Le sens corporel.* — Origène le désigne par divers synonymes : κατὰ τὸ γράμμα, κατὰ τὸ ῥητόν, κατὰ λέξιν, κατὰ ἱστορίαν, κατὰ τὴν σάρκα, κατὰ τὴν αἴσθησιν, etc. C'est le corps, la chair et la lettre de l'Écriture, le sens grammatical, le sens historique, le sens sensible. Rufin traduit : *corpus, littera, historia, caro litteræ, historialis consequentia, secundum litteram, expositio corporea*, etc., sans qu'on distingue entre ces divers termes aucune nuance de signification. Mais ce qu'il importe de noter c'est que le sens corporel d'Origène ne répond nullement à notre sens littéral. Ce n'est notre sens littéral que lorsque celui-ci est exprimé sans figures, par des mots qui conservent leur signification propre. Origène affirme souvent qu'il y a des endroits dans l'Écriture où le sens corporel n'existe pas; s'il se servait de notre terminologie son assertion serait non seulement absurde mais totalement inintelligible. Les exemples nombreux qu'il allègue expliquent sa pensée. Ce sont les anthropomorphismes qu'il faut prendre pour des métaphores, les récits qui, entendus à la lettre, exprimeraient quelque chose d'indigne du Dieu révélateur et où il faut par conséquent chercher une allégorie, enfin les préceptes impossibles à observer ou déraisonnables dès qu'on les interprète au sens obvie. Nous dirions, en langage moderne, que dans tous ces cas le sens *littéral* est *figuré*. Origène parle autrement en voulant dire la même chose. Cf. *Periarchon*, iv, 12-19, t. xi, col. 365-385.

2° *Le sens psychique.* — Ce sens intermédiaire, répondant à l'*âme* de la trichotomie platonicienne, a fort peu de relief. Un exemple de ce sens *psychique* ou *moral* nous est fourni par saint Paul, I Cor., ix, 9, appliquant aux ouvriers évangéliques le précepte de la Loi : « Tu ne musellera pas le bœuf qui dépique sur l'aire. » *Periarchon*, iv, 12, t. xi, col. 368. Le but de ce sens est ainsi défini dans l'homélie xvii, 9, sur la Genèse, t. xii, col. 262 : *Ut Scripturarum studiosi, non solum quid in aliis, vel ab aliis gestum sit, sed etiam ipsi intra se quid gerere debeant doceantur.* En général ce qui est capable d'édifier le commun des lecteurs ou des auditeurs appartient à ce sens moral; et voilà peut-être pourquoi dans les homélies, dont l'objet principal est l'édification des fidèles, le sens moral occupe souvent la troisième place, la première en dignité. Mais, dans la pratique, Origène néglige presque toujours le sens intermédiaire et sa trichotomie se réduit à deux termes : la lettre et l'esprit. C'est d'ailleurs plus conforme à la psychologie chrétienne et à la tradition juive. Les thérapeutes, suivant Eusèbe, *H. E.*, ii, 17, t. xx, col. 184, comparaient la législation mosaïque à un animal, dont le corps répondrait à la lettre et l'âme à l'esprit de l'Écriture (σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς λέξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν).

3° *Le sens pneumatique ou spirituel.* — Ce sens, qui comprend le plus souvent le sens psychique lui-même, est désigné par une foule de synonymes, entre lesquels il est difficile de découvrir une différence : ἀναγωγή, ἀλληγορία, περίνοια, πνευματικὴ ἐκδοχή, *sensus mysticus, allegoricus, spiritalis intelligentia*, etc. Voir Redepenning, *Origenes*, t. i, p. 365. Un grand défaut de la terminologie d'Origène c'est qu'il range dans la catégorie du sens *spirituel* les notions les plus diverses : 1. Le sens *métaphorique*, ou plus généralement, le sens *figuré*, est un sens spirituel, tandis que le sens propre rentre dans le corps ou la lettre de l'Écriture. — 2. Le sens *typique* est aussi un sens spirituel; et à cela il n'y a rien à dire. — 3. Le sens *conséquent* et même le sens *accommodatice* sont également attribués au sens spirituel, et ici le langage est complètement abusif et n'a pour excuse que l'usage ordinaire des Pères de l'Église. Il est évident que la signification matérielle des mots, indépendamment de l'intention de l'hagiographe ou du Saint-Esprit, n'est pas un sens de l'Écriture; et il faut en dire autant du sens que l'interprète ou le lecteur peut extraire, par voie d'analogie ou de conséquence, de la parole inspirée. — Origène rapporte toujours à saint Paul sa théorie du sens spirituel et cite à maintes reprises les textes suivants : Rom., xi, 4 (application *accommodatice*); I Cor., x, 4 (breuvage *spirituel*); x, 11 (significations *typiques*); Gal., iv, 21 (interprétation *allégorique*); Col., ii, 12 (la Loi, *ombre* des réalités à venir); Heb., viii, 5 (l'Ancien Testament est, par rapport au Nouveau, τύπος, εἰκών et σκιά). Nous avons vu plus haut que I Cor., ix, 9 (sens *conséquent*), était donné comme exemple du sens psychique. On voit par là que le sens *spirituel* embrasse à la fois l'accommodation, l'allégorie, la métaphore et le type proprement dit.

III. Règles d'interprétation. — 1° *Règles générales.* Elles peuvent se réduire à trois. — *A*) Expliquer l'Écriture d'une manière digne de Dieu, auteur de l'Écriture. — Cette règle est souvent formulée. *In Jer.*, hom. xii, 1, t. xiii, col. 377 : Ὃ προστάσσεται ὁ προφήτης λέγειν ὑπὸ Θεοῦ, ὀφείλει ἄξιον εἶναι τοῦ Θεοῦ. *Periarchon*, iv, 9, t. xi, col. 361 : Ἀξίως τῆς Γραφῆς. *In Numer.*, hom. xxvi, 3, t. xii, col. 774 : *Conveniens videtur hæc secundum dignitatem, immo potius secundum majestatem loquentis intelligi.* La raison en est bien simple. L'Écriture n'est pas l'œuvre des hommes mais de Dieu : il faut donc qu'elle reflète la vérité, l'unité, la plénitude et aussi la sainteté de son auteur. Par conséquent, l'interprète ne doit rien admettre de faux, rien de contradictoire, rien d'opposé à la sagesse, à la justice et aux autres perfections de Dieu. Deux passages remarquables conservés dans la Philocalie, chap. vi, t. xiii, col. 832, et chap. v, t. xiv, col. 192, mettent bien en relief l'harmonie divine des Livres Sacrés. Mais c'est le

caractère de plénitude qui frappe le plus Origène. Il en déduit la nécessité du sens spirituel, sans lequel les Écritures seraient indignes de Dieu et ne paraîtraient point toujours au-dessus des conceptions humaines. En vertu de cette plénitude il n'y a pas dans la Bible un iota ni un seul trait vide de sens. *Philoc.*, I, t. XIV, col. 1310 : μηδεμίαν κεραίαν κενὴν σοφίας Θεοῦ. Cf. *In Jer.*, hom. XXXIX, t. XIII, col. 544; *In Ps.*, I, 4, t. XII, col. 1081 : θεόπνευστον μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος. Voir encore *In Num.*, hom. XXVII, 1, t. XII, col. 782 : *Non possumus dicere quod aliquid in eis sit otiosum aut superfluum.*

B) Abandonner la lettre ou le sens corporel de l'Écriture toutes les fois qu'il en résulterait quelque chose d'impossible, d'absurde ou d'indigne de Dieu. — Cette règle n'est pas moins incontestable que la précédente dont elle peut être regardée comme un corollaire. La seule question qui se pose est de savoir ce qu'on entend par absurde, impossible et indigne de Dieu. On pourra examiner en détail les nombreux exemples où il faut abandonner, suivant Origène, le *corps* ou la *lettre* de l'Écriture pour recourir à la métaphore, à l'hyperbole, à l'allégorie ou à d'autres figures. *Periarchon*, IV, 12-17, t. XI, col. 365-375. En général les raisons données sont satisfaisantes. C'est le cas spécialement pour les anthropomorphismes qu'il faut entendre au sens figuré et pour certaines prescriptions qu'on ne doit point prendre à la lettre, comme le précepte de s'arracher l'œil qui scandalise, de tendre la joue gauche à qui vient de frapper la droite. Mais quelquefois elles sont faibles et peu décisives ou même dénuées de valeur, parce qu'elles ne se fondent que sur une prétendue impossibilité. Ainsi la permission de manger du *tragélaphe* ou du *griffon* ne peut pas, dit-il, se prendre à la lettre parce que le premier animal est fabuleux et que le second n'a jamais été capturé. La comparaison du texte original ferait évanouir cette difficulté. Il arrive aussi, quoique très rarement, qu'Origène désespérant de résoudre une antilogie se rejette sur le sens spirituel comme sur le moyen unique de sauvegarder la vérité de l'Écriture. L'exemple le plus caractéristique et le plus connu de cette exégèse hardie est le début du tome X du Commentaire sur saint Jean. L'étude de ce texte fameux exigerait des développements qui ne peuvent trouver place ici. Voir notre *Origène*, appendice II, p. 186-187. Assez souvent l'exégète alexandrin recourt encore au sens spirituel, pour rendre un récit ou un précepte dignes de Dieu.

C) Avoir toujours présent, comme principe directeur, l'enseignement de l'Église. — Cette obligation est expressément formulée dans le *Periarchon*, IV, 9, t. XI, col. 360 : ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου Ἐκκλησίας. Le fils sincère de l'Église ne doit point prêter foi aux conclusions que les hérétiques tirent de l'Écriture, *In Matth.*, ser. 46, t. XIII, col. 1667 : *Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem Ecclesiæ Dei tradiderunt nobis.* Voilà pourquoi Origène fait si souvent appel à la prédication ecclésiastique (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν), à l'enseignement ecclésiastique (ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος), à la règle de foi ecclésiastique (ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανών), et voilà pourquoi il propose ses interprétations particulières avec tant de modestie, de réserve et de circonspection. Cf. *Selecta in Ps.*, IV, 1, t. XII, col. 1351.

2° *Règles de l'allégorie.* — « L'allégorisme est moins un système qu'une tendance. C'est la tendance à substituer au sens propre une métaphore ou un symbole, à superposer au sens naturel une accommodation arbitraire tirée de quelque analogie lointaine, au sens littéral un prétendu sens spirituel que ni la tradition ni l'Écriture n'autorisent. Le milieu dans lequel vivait Origène devait fatalement l'entraîner dans l'allégorisme, où le poussait déjà son goût instinctif, nourri par ses lectures philosophiques. Pourtant il est juste de remarquer qu'il ne se réclame ni de Philon ni d'aucun écrivain profane; c'est aux auteurs sacrés et surtout à saint Paul qu'il rapporte, avec ses idées sur le sens spirituel, son exégèse allégorique. » *Origène*, 1907, p. 133. L'explication allégorique n'est pas laissée non plus à l'arbitraire de l'exégète.

A) La première règle à suivre est l'*analogie biblique.* — Nous voyons dans l'Écriture qu'il y a une Jérusalem terrestre et une Jérusalem céleste, un Israël selon la chair et un Israël selon l'esprit. Il faut en conclure que les ennemis du peuple juif représentent les ennemis du Sauveur, en général, que l'Église est préfigurée par la Synagogue. Si, peu satisfaits du sens charnel, nous attribuons un sens mystique aux prophéties concernant la Judée, Jérusalem, Israël, Juda et Jacob, nous devrons, pour être logiques, entendre aussi au sens spirituel celles qui ont pour objet l'Égypte et les Égyptiens, Babylone et les Babyloniens, Tyr et les Tyriens, Sidon et les Sidoniens, et ainsi des autres peuples. Car si les Israélites ont ce caractère figuratif, leurs ennemis l'auront également. *Periarchon*, IV, 20-22, t. XI, col. 385-392. Le principe est parfaitement juste mais l'application peut être arbitraire et le sera nécessairement dès qu'on n'aura pour se guider aucun indice tiré de la Bible, ou lorsqu'on prendra pour des indices des accidents sans portée ou sans signification, comme la répétition d'un mot, l'emploi d'une expression peu usitée, l'omission d'un détail jugé nécessaire.

B) La seconde règle à suivre est l'*analogie naturelle.* — Ici Origène — et après lui les Pères qui ont marché sur ses traces, surtout les Pères latins — est principalement redevable à Philon et à Aristobule, dont il loue volontiers la méthode allégorique, *Contra Cels.*, IV, 51, t. XI, col. 1112. C'est à Philon qu'est emprunté le symbolisme des noms, des nombres et des choses, bien que le développement, chez Origène, soit souvent indépendant et original. Le nombre *deux* est l'emblème du dualisme, de la division et du mal; *cinq* représente les sens, la chair opposée à l'esprit; *dix* est le nombre parfait du Décalogue et des fruits du Saint-Esprit. Les étymologies sont encore une source inépuisable d'allégories, grâce à une assez curieuse théorie sur la signification des noms. *Fragm. in Gen.*, t. XII, col. 116. Mais c'est dans les mœurs et la nature des êtres que réside le principal fonds d'applications mystiques. On en trouvera un exemple caractéristique dans l'homélie sur ce texte de Jérémie : « La perdrix pousse des cris; elle rassemble autour d'elle des petits qui ne sont pas les siens. » *Hom.*, XVIII, 1, t. XIII, col. 453. Tout ce morceau a été traduit par saint Ambroise, *Epist.*, XXXII, t. XVI, col. 1069-1071, qui imite largement la méthode allégorique du catéchiste d'Alexandrie, comme font aussi saint Augustin et saint Grégoire le Grand, sans parler des orateurs sacrés ou auteurs ascétiques plus rapprochés de nous.

III. Canon d'Origène. — 1° *Ancien Testament.* — Les mots « canon » et « canonique », au sens qui nous occupe ici, semblent étrangers à la terminologie d'Origène et ne se trouvent que dans les traductions latines de ses œuvres. Un livre canonique se distingue des autres par le fait d'être « inspiré », θεόπνευστος, d'appartenir au Testament (αἱ ἐν διαθήκῃ βίβλοι, ou en un seul mot, αἱ ἐνδιάθηκοι βίβλοι). Les Livres Sacrés ont pour critérium d'être reçus comme tels par les Églises, d'être κοινὰ καὶ δεδημευμένα. *In Matth.*, X, 18, t. XIII, col. 831, d'être ὁμολογούμενα, *In Matth.*, XIV, 21, t. XIII, col. 1240; c'est l'opposé du livre *apocryphe*, *In Matth.*, ser. 118, t. XIII, col. 1769. Dans son commentaire sur

le Psaume I, Origène donnait une liste des écrits de l'Ancien Testament d'après les idées judéo-palestiniennes et la théorie rabbinique des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, égales en nombre aux vingt-deux Livres Sacrés. Cette liste nous a été conservée par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 580 : cinq livres du Pentateuque, Josué, Juges avec Ruth, Samuel, Rois, Paralipomènes, Ezras comprenant les deux livres d'Esdras, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Isaïe, Jérémie avec les Lamentations et l'Épître, Daniel, Ezéchiel, Job, Esther. « En dehors de ces livres sont les Machabées, intitulés en hébreu Σαρβήθ Σαρβανὲ Ἔλ. » La citation d'Eusèbe s'arrête là. Le nombre des livres énumérés n'est en réalité que de 21, les douze petits prophètes étant omis par inadvertance. La place de quelques-uns est remarquable : Daniel vient avant Ézéchiel parmi les prophètes et ces derniers coupent en deux la série des hagiographes. Mais il ne faut pas croire que ce catalogue, où se reflète la tradition judaïque, exprime la vraie pensée d'Origène relativement au canon. Il s'en tient pour sa part au canon alexandrin. Il cite comme Écriture le deuxième livre des Machabées, *In Joa.*, XIII, 57, t. XIV, col. 509; *Periarchon,* II, I, 5, t. XI, col. 186, ainsi que Baruch, *In Exod.*, homil. VIII, 2, t. XII, col. 342, et l'Ecclésiastique, *In Joa.*, XXXII, 14, t. XIV, col. 805. Dans sa lettre à Jules Africain, il défend expressément les parties deutéro-canoniques d'Esther et de Daniel et reconnaît que les églises se servent de Tobie : ce qui est pour lui une autorité décisive, malgré l'opposition des Juifs, t. XI, col. 80. Cf. *Comment. in Rom.*, VIII, 12, t. XIV, col. 1198; *De orat.*, 11, t. XI, col. 448. Il fait également usage de Judith, t. XIII, col. 573, et l'appelle même Écriture, *In Jer.*, hom. XIX, 7, t. XIII, col. 516. Enfin il emploie fréquemment le livre de la Sagesse tout en émettant parfois quelques doutes sur sa canonicité. Cf. *In Joa.*, XXVIII, 13, t. XIV, col. 712; *Periarchon,* IV, 33, t. XI, col. 407.

2° *Nouveau Testament.* — Pour l'inspiration et la canonicité, Origène met souvent le Nouveau Testament à côté de l'Ancien et au-dessus quant à la dignité. Sanday, *Inspiration,* Londres, 1896, p. 65, a prouvé par de nombreux exemples, contre Redepenning, Jülicher et autres, qu'il n'est pas le premier à se servir de ce terme de « Nouveau Testament » mais qu'il est le premier à l'appeler « sacré » (ἱερά) bien que son maître Clément ait l'équivalent θεόπνευστος, *Strom.*, VII, 16, t. IX, col. 544, et Théophile d'Antioche le synonyme ἁγία. *Ad Autol.*, II, 22, t. VI, col. 1088. Origène, *In Jos.*, hom. VII, 1, t. XII, col. 857, énumère tous les Livres du Nouveau Testament, sans omission ni addition, à propos des trompettes de Jéricho : *Sacerdotali tuba primus in Evangelio suo Matthæus increpuit. Marcus quoque, Lucas et Joannes, suis singulis tubis sacerdotalibus cecinerunt. Petrus etiam duabus Epistolarum suarum personat tubis. Jacobus quoque et Judas. Addit nihilominus adhuc et Joannes tuba canere per Epistolas suas et Apocalypsim, et Lucas Apostolorum Acta describens. Novissime autem ille* (*Paulus*)... *in quatuordecim Epistolarum suarum fulminans tubis,* etc. Dans un passage rapporté par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, et tiré du Prologue au tome V des commentaires sur saint Jean, Origène élève quelques doutes sur la *II*ᵃ *Petri* (Μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν. Ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ) et sur la 2ᵉ et la 3ᵉ de saint Jean (Καταλέλοιπε δὲ καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι), t. XIV, col. 188-189. Mais son but en cet endroit étant de montrer que les Apôtres ont très peu écrit, il devait réduire le plus possible le nombre des livres non contestés. Du reste, *In Levit.*, hom. IV, 4, t. XII, col. 437, il cite la *II*ᵃ *Petri* sous le nom de Pierre, sans aucune hésitation; il cite de même l'Épître de Jacques, *In Joa.*, XIX, 6, et celle de Jude, *In Matth.*, X, 17; XVII, 30. On connaît son opinion sur l'Épître aux Hébreux : elle est de Paul pour le fond, mais un autre l'a rédigée. La tradition nomme soit Luc, soit Clément de Rome : Dieu seul sait ce qui en est, t. XIV, col. 1309 d'après Eusèbe, *H. E.*, VI, 25. Cf. *Epist. ad Afric.*, 9, t. XIV, col. 68). Mais assez souvent Origène la cite sans réserve sous le nom de Paul. Il n'a jamais révoqué en doute l'origine johannique de l'Apocalypse. Il n'hésite pas non plus sur l'ordre chronologique des Évangélistes : Matthieu, Marc, Luc, Jean. Cf. *Comment. in Matth.*, t. XIII, col. 829 (passage conservé par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25); *Comment. in Joa.*, VII, 16, t. XIV, col. 256. Saint Jean le dernier en date est le premier en dignité, il forme les prémices (ἀπαρχή) de l'Évangile, t. XIV, col. 32. Le Nouveau Testament d'Origène est donc exactement le nôtre.

3° *Apocryphes.* — Dans son prologue au Commentaire du Cantique des cantiques, Origène se prononce fortement contre les apocryphes, quelque autorité que semble leur conférer l'usage qu'en ont pu faire les Apôtres : *Illud tamen palam est, multa vel ab apostolis vel ab evangelistis exempla esse prolata et Novo Testamento inserta quæ in his scripturis, quas canonicas habemus, nunquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur et evidenter ex ipsis ostenduntur assumpta. Sed ne sic quidem locus apocryphis dandus est: non enim transeundi sunt termini quos statuerunt patres nostri.* Les Apôtres savaient discerner le vrai du faux et nous ne le pouvons plus. — Pour l'Ancien Testament les apocryphes suivants sont cités ou mentionnés : 1. *Livre d'Enoch; Contra Cels.*, V, 54-55, t. XI, col, 1268 (ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα); Periarchon, I, III, 3, t. XI, col, 148; IV, 35, t. XI, col. 409; *In Num.*, hom. XXVIII, 2, t. XII, col. 802 (*sed quia libelli ipsi non videntur apud Hebræos in auctoritate haberi*...); *In Joa.*, VI, 25, XIV, col. 273 (εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον). — 2. *Ascension ou Assomption de Moïse, Periarchon,* III, II, 1, t. XI, col. 303 (citée dans l'Épître de Jude); *In Jos.*, hom. II, 1, t. XII, col. 834 (*licet in canone non habeatur*). — 3. *Ascension d'Isaïe : In Matth.*, X, 18, t. XIII, col. 881 (apocryphe). — 4. *Prière de Joseph : In Joan.*, II, 25, t. XIV, col. 168 (apocryphe). — *Histoire apocryphe d'Élie; In Joan.*, VI, 7, t. XIV, col. 224; *In Matth.*, ser. 117, t. XIII, col. 1769. — 6. *Apocryphe de Jérémie : Ibid.* (*videat ne alicubi in secretis Jeremiæ hoc prophetetur*), à propos des trente deniers prédits par Zacharie, XI, 13, et non pas le Jérémie canonique comme semble le dire saint Matthieu, XXVII, 9.

Pour le Nouveau Testament nous trouvons mentionnés les livres extra-canoniques suivants. — 1. Le *Pasteur* d'Hermas est souvent cité avec éloge et presque égalé aux écrits inspirés. *Periarchon,* I, III, 3, t. XI, col. 148; IV, 11, t. XI, col. 365 (ἐν τῷ ὑπό τινων καταφρονουμένῳ βιβλίῳ τῷ Ποιμένι); *In Matth.*, XIV, 21, t. XIII, col. 1240; *In Rom.*, X, 31, t. XIV, col. 1282 (*quæ scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata*); *In Joa.*, I, 18, t. XIV, col. 53. — 2. Clément Romain. *Periarchon,* II, III, 6, t. XI, col. 194. — 3. Ép. de Barnabé, *Contra Cels.*, I, 63, t. XI, col. 777 (γέγραπται δὴ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ). — 3. Évangiles apocryphes. Dans la première homélie sur saint Luc, t. XIII, col. 1803 (fragment grec, col. 1801), Origène a le mot célèbre : *Ecclesia quatuor habet Evangelia, hæreses plurima,* Πολλοὶ μὲν οὖν ἐπεχείρησαν καὶ κατὰ Μαθίαν καὶ ἄλλα πλείονα· τὰ δὲ τέτταρα μόνα προκρίνει ἡ Θεοῦ Ἐκκλησία. Parmi ces Évangiles, il cite en particulier l'Évangile selon les Égyptiens, l'Évangile des Douze, les Évangiles selon Thomas, selon Basilide et selon Matthias. Seul, l'Évangile des Hébreux est traité avec plus d'honneur. *In Joa.*, II, 6, t. XIV, col. 131. —

4. La *Doctrine de Pierre* est expressément rejetée comme non canonique. *Periarchon*, préface, 8, t. XI, col. 119-120. — 5. Les *Actes de Paul* sont cités aussi, mais non comme écrit canonique. *Periarchon*, I, II, 3, t. XI, col. 132; *In Joa.*, XX, 12, t. XIV, col. 600.

IV. Bibliographie. — *I. Sources a consulter.* — Huet, *Origeniana* (en tête de l'édition d'Origène), Rouen, 1668. Ce savant ouvrage, réimprimé dans les éditions de Delarue, t. IV, de Lommatzsch, t. XXII-XXIV, de Migne, t. XVII, reste l'étude la plus importante sur la vie, la doctrine et les œuvres d'Origène. — Westcott, article *Origenes* dans le *Dictionary of Christian Biography*, t. IV, Londres, 1887, p. 96-142; Dale, *Origenistic Controversies, ibid.*, p. 142-146. Ces deux études, surtout celle de Westcott, sont très consciencieuses. — Harnack, *Geschichte der altchrist. Litteratur, Ueberlief. und Bestand*, Leipzig, 1893, p. 332-405 (liste des manuscrits d'Origène par Preuschen), *Chronologie*, t. II, Leipzig, 1904, p. 26-54. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 68-158. — Chevalier, *Répertoire des sources histor. du moyen âge, Bio-bibliographie*, 2e édit., fasc. VII, Paris, 1906, p. 3428-3432 (indication d'un grand nombre d'articles de revue). — Ehrhard, *Die altchrist. Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 320-351 (examen critique des travaux plus récents).

II. Nombre et catalogue des écrits d'Origène. — Saint Épiphane, *Contra hæres.*, LXIV, 63, nous apprend que la renommée attribuait à Origène la composition de 6000 livres (βίβλοι) et ce chiffre a été souvent répété depuis ou changé en 5000. Rufin en prend occasion pour se moquer de saint Épiphane. Saint Jérôme, *Contra Rufin.*, III, 23, dans sa réplique, atteste que la liste des écrits d'Origène dressée par saint Pamphile ne comprenait pas même 2000 numéros. *Ibid.*, II, 22, mais cette liste n'était sans doute pas complète. Eusèbe l'avait insérée au troisième livre de sa vie de saint Pamphile (*H. E.*, VI, XXXII, 3); elle a péri avec l'ouvrage qui la contenait. Saint Jérôme, de son côté, dans une lettre à sainte Paule, énumérait les œuvres d'Origène en regard de celles de Varron, pour montrer que le catéchiste d'Alexandrie avait plus écrit que l'auteur profane réputé le plus fécond. Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, II, 20, t. XXI, col. 599-600, ou *Epist. ad Paulam*, XXXIII, t. XXII, col. 446-449, en cite quelques passages. Heureusement la partie la plus intéressante de cette lettre, retrouvée dans un manuscrit d'Arras du XIIe siècle (*n° 854*), a été publiée par Philipps, F. Ritschl, Redepenning, Pitra, Harnack. On a découvert depuis trois nouveaux manuscrits à peu près du même âge que le précédent (Paris, Biblioth. nation., *lat. 1628* et *1629*; Bruxelles, Biblioth. royale, n° *11065*). Klostermann a donné une édition critique du fragment d'après les quatre manuscrits (tiré à part d'un article paru dans les *Sitzungsberichte der... Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1897, p. 855-870), Harnack le réimprime d'après Klostermann, dans *Die Chronol. der altchristl. Litteratur*, t. II, p. 37-48. Cette liste fourmille d'erreurs, les quatre manuscrits dérivant d'un même archétype incorrect et probablement incomplet. Cependant comme elle est notre unique autorité pour un certain nombre d'ouvrages, nous croyons indispensable de la reproduire ici en respectant scrupuleusement le texte et la syntaxe, mais en rétablissant l'orthographe usuelle. Nous l'appellerons en abrégé *Cat.* Les fragments transcrits par Rufin nous permettent de la compléter et de la corriger en quelques endroits (*op. cit.*, t. XXI, 599) : « *Scripsit in Genesim libros tredecim; mysticarum homiliarum libros duos; in Exodo excerpta; in Levitico excerpta.* » *Et post multa :* « *Item, inquit, Monobiblia; Περὶ ἀρχῶν libros duos; de Resurrectione libros duos et alios de Resurrectione dialogos duos.* »

Voici maintenant la liste en question, avec les rares variantes des quatre manuscrits :

Quorsum Varronis et Chalcenteri mentio facta sit quæritis; videlicet ut ad nostrum Adamantium nostrumque Chalcenterum veniamus : qui tanto in Sanctarum Scripturarum commentariis sudore laboravit, ut juste adamantis nomen acceperit. Vultis nosse quanta ingenii sui reliquerit monimenta? Sequens titulus ostendet :

Scripsit *in Genesi libros XIV; mysticarum* [ainsi lit Rufin, mais les manuscrits du *Catalogue* ont : *locarum et localium*] *homiliarum, lib. II; In Exodum excerpta; in Leviticum excerpta; Stromatum, lib. X; in Isaiam lib. XXXVI; item in Isaiam excerpta; in Osee de Ephraim lib. I; in Osee commentarium; in Joel lib. II; in Amos lib. VI; in Jonam lib. I; in Michæam lib. III; in Nahum lib. II; in Habacuc lib. III; in Sophoniam lib. II; in Aggæum lib. I; in principio Zachariæ lib. II; in Malachiam lib. II; in Ezechiel lib. XXIX; excerpta in Psalmos a primo usque ad quintum decimum.*

Rursum : *in Psalmo primo lib. I; in 2° lib. I; in 3° lib. I; in 4° lib. I; in 5° lib. I; in 6° lib. I; in 7° lib. I; in 8° lib. I; in 9° lib. I; in 10° lib. I; in 11° lib. I; in 12° lib. I; in 13° lib. I; in 14° lib. I; in 15° lib. I; in 16° lib. I; in 20° lib. I; in 24° lib. I; in 29° lib. I; in 38° lib. I; in 40° lib. I; in 43° lib. II; in 44° lib. III; in 45° lib. I; in 46° lib. I; in 50° lib. II; in 51° lib. I; in 52° lib. I; in 53° lib. I; in 57° lib. I; in 58° lib. I; in 59° lib. I; in 62° lib. I; in 63° lib. I; in 64° lib. I; in 65° lib. I; in 68° lib. I; in 70° lib. I; in 71° lib. I; in principio 72° lib. I; in 103° lib. II; in Proverbia lib. III; in Ecclesiasten excerpta; in Canticum canticorum lib. X et alios tomos II quos superscripsit* [peut-être : *insuper scripsit*] *in adolescentia; in Lamentationes Jeremiæ tomos V.*

Rursum : *Periarchon lib. IV; de Resurrectione lib. II et alios de Resurrectione dialogos II; de Proverbiorum quibusdam quæstionibus lib. I; dialogum adversus Candidum Valentinianum; de Martyrio librum.*

De Novo Testamento : *In Matthæum lib. XXV; in Joannem lib. XXXII; in partes quasdam Joannis excerptorum lib. I; in Lucam lib. XV; in epistolam Pauli apostoli ad Romanos lib. XV; in epistolam ad Galatas lib. XV; in epistolam ad Ephesios lib. III; in epistolam ad Philippenses lib. I; in epistolam ad Colossenses lib. II; in epistola ad Thessalonicenses 1a lib. III; in epistola ad Thessalonicenses 2a lib. I; in epistola ad Titum lib. I; in epistola ad Philemonem lib. I.*

Rursus homiliarum in Vetus Testamentum ; *In Genesi homiliæ* XVII; *in Exodo hom.* VIII; *in Levitico hom.* XI; *in Numeris hom.* XXVIII; *in Deuteronomio hom.* XIII; *in Jesu Nave hom.* XXVI; *in libro Judicum hom.* IX; *de Pascha hom.* VIII; *in primo Regum libro hom.* IV; *in Job. hom.* XXII; *in Parœmias hom.* VII; *in Ecclesiasten hom.* VIII; *in Cantico canticorum hom.* II; *in Isaiam hom.* XXXII; *in Jeremiam hom.* XIV; *in Ezechiel hom.* XII.

De Psalmis : *In Psalmo 3° hom.* I; *in 4° hom.* I; *in 8° hom.* I; *in 12° hom.* I; *in 13° hom.* I; *in 15° hom.* II; *in 16° hom.* I; *in 18° hom.* I; *in 22° hom.* I; *in 23° hom.* I; *in 24° hom.* I, *in 25° hom.* I; *in 26° hom.* I; *in 27° hom.* I, *in 36° hom.* V; *in 37° hom.* II; *in 38° hom.* II; *in 39° hom.* II; *in 49° hom.* I; *in 51° hom.* I; *in 52° hom.* II; *in 54° hom.* I; *in 67° hom.* VII, *in 71° hom.* II; *in 72° hom.* III; *in 73° hom.* III; *in 74° hom.* I; *in 75° hom.* I; *in 76° hom.* III; *in 77° hom.* IX; *in 79° hom.* IV, *in 80° hom.* II; *in 81° hom.* II; *in 82° hom.* III; *in 83° hom.* I; *in 84° hom.* II; *in 85° hom.* I; *in 87° hom.* I; *in 108° hom.* I; *in 110° hom.* I; *in*

118° hom. III; in 120° hom. I; in 121° hom. II; in 122° hom. II; in 123° hom. II; in 124° hom. II; in 125° hom. I; in 127° hom. I; in 128° hom. I; in 129° hom. I; in 131° hom. I; in 132° hom. II; in 133° hom. II; in 134° hom. II; in 135° hom. IV; in 137° hom. II; in 138° hom. IV; in 139° hom. II; in 144° hom. III; in 145° hom. I; in 146° hom. I; in 147° hom. I; in 149° hom. I. Excerpta in totum Psalterium.

HOMILIÆ IN NOVUM TESTAMENTUM : Κατὰ Μαθθαῖον *Evangelium hom. XXV; κατὰ Λουκᾶν hom. XXXIX, in Actus apostolorum hom. XVII; in epistola ad Corinthios secunda hom. XI; in epistola ad Thessalonicenses hom. II; in epistola ad Galatas hom. VII; in epistola ad Titum hom. I; in epistola ad Hebræos hom. XVIII; de Pace hom. I; exhortatoria ad Pioniam* [Paris *lat. 1628* : Proniam]; *de jejunio; de monogamis et trigamis hom. II; in Tharso hom. II; Origenis, Firmiani* [Arras *849* : Frumani. Klostermann conjecture *Africani;* ce serait plutôt : *Firmiliani*] *et Gregorii; item excerpta Origenis et diversarum ad eum epistolarum lib. II; epistola esifodorum* [peut-être : *synodorum*] *super causa Origenis in libro II°; epistolarum ejus ad diversos lib. IX; aliarum epistolarum lib. II; item epistola pro apologia operum suorum lib. II. — Videtisne et Græcos pariter et Latinos unius labore superatos?*

III. LISTE DES ÉCRITS D'ORIGÈNE. — 1.° *Commentaires suivis,* τόμοι, *volumina.* — *A*) Sur la Genèse (quatre premiers chapitres) treize livres. Eusèbe, *H. E.*, VI, 24, dit douze livres, le *Cat.* a XIV et Rufin, XIII. Saint Jérôme, *Epist. ad Damas.*, XXXVI, 9, mentionne le XIIIe livre. — *B*) Sur les Psaumes au moins quarante-six livres, d'après le *Cat.*, savoir : *un* livre sur chacun des Psaumes suivants I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XX, XXIV, XXIX, XXXVIII, XL, XLV, XLVI, LI, LII, LIII, LVII, LVIII, LIX, LXII, LXIII, LXIV, LXV, LXVIII, LXX, LXXI, LXXII, *deux* livres sur les Psaumes XLIII, L, CIII, *trois* livres sur le Psaume XLIV. Mais cette liste est sans doute incomplète. Saint Jérôme, *Epist. ad Marcel.*, XXXIV, 1, t. XXII, col. 448, dit que saint Pamphile n'a pas retrouvé le commentaire sur le Psaume CXXVI, mais sans être bien sûr que ce commentaire ait été composé et Eusèbe affirme, *H. E.*, VI, 24, t. XX, col. 577, que les commentaires sur les *vingt-cinq* premiers Psaumes ont été composés à Alexandrie. — *C*) Sur les Proverbes trois livres. En outre, d'après le *Cat. : De Proverbiorum quibusdam quæstionibus lib. I.* — *D*) Sur le Cantique des cantiques dix livres, sans compter deux autres livres composés dans sa jeunesse, d'après le *Cat.* La Philocalie, chap. VII, ne mentionne qu'un seul petit tome composé ἐν τῇ νεότητι. — *E*) Sur les Prophètes au moins quatre-vingt-cinq livres, savoir : trente sur Isaïe, (jusqu'à Is., XXX, 6), le chiffre du *Cat.* est certainement fautif, car Eusèbe, *H. E.*, VI, 32, t. XX, col. 592, et saint Jérôme, *Prol. comment. in Is.*, t. XXIV, col. 21, ne comptent que trente livres; sur les Lamentations de Jérémie cinq livres; sur Ézéchiel vinq-cinq livres, d'après Eusèbe, *H. E.*, VI, 32, et les notes du codex *Marchalianus :* le chiffre du *Cat.* est donc fautif; sur les petits Prophètes vingt-cinq livres. C'est le chiffre du *Cat.* et d'Eusèbe; mais celui-ci en remarquant qu'il n'a retrouvé que vingt-cinq livres fait entendre qu'il y en avait primitivement davantage. De fait saint Jérôme, *Prol. comment. in Malachiam,* t. XXV, col. 1543, mentionne *trois* livres d'Origène sur Malachie. Il y avait en outre un petit traité sur Osée, dont saint Jérôme, *Prol. comment. in Osee,* t. XXV, col. 819, parle ainsi : *Origenes parvum de hoc propheta scripsit libellum, cui hunc titulum imposuit* περὶ τοῦ πῶς ὠνομάσθη ἐν τῷ Ὡσηὲ Ἐφραίμ. — *F*) Sur les Évangiles soixante-deux livres au moins, savoir : vingt-cinq sur Matthieu (c'est le chiffre concordant du *Cat.*, d'Eusèbe et de saint Jérôme, bien que les manuscrits de ce dernier portent trente-six ou vingt-six dans le *Prol. hom. Orig. in Lucam,* t. XXV, col. 219), cinq sur Luc (c'est le chiffre de saint Jérôme, *loc. cit.*, mais le *Cat.* porte quinze); trente-deux sur Jean (S. Jérôme, *loc. cit.*, d'accord avec le *Cat.*). Le chiffre de 22 fourni par Eusèbe, *H. E.*, VI, 24, est évidemment fautif, puisque le 32e livre subsiste encore. Comme le commentaire ne va que jusqu'à Joa., XIII, 33, et qu'Origène, *In Matth.*, ser. CXXXIII, t. XIII, col. 1781, parle d'une explication donnée, dans le commentaire sur saint Jean, au sujet des deux voleurs crucifiés avec Jésus-Christ, il est possible que le commentaire comprît plus de trente-deux livres, peut-être trente-neuf. Cependant les extraits des Chaînes ne vont pas au delà de Joa., XIII, 33. — *G*) Sur saint Paul au moins trente-trois livres, savoir : quinze sur l'épître aux Romains; cinq sur l'Épître aux Galates (le nombre XV du *Cat.* est fautif ainsi qu'il appert du codex de l'Athos, découvert par von der Goltz); trois sur l'Épître aux Éphésiens; trois sur l'Épître aux Colossiens (nombre établi par le manuscrit de l'Athos contre le chiffre 2 du *Cat.*); trois sur I Thess.; un sur chacune des Épîtres aux Philippiens, à Tite, à Philémon et II Thess. Aucun commentaire sur l'Épître aux Hébreux n'est mentionné et les fragments cités dans les Chaînes peuvent provenir des homélies.

2. *Homélies,* ὁμιλίαι, *homiliæ* ou *tractatus.* — *A*) Sur la Genèse, dix-sept. On n'en mentionne quelquefois que seize, parce que la dernière : *De benedictionibus patriarcharum,* est comptée à part. Le *Cat.* signale encore deux homélies sur la Genèse, qualifiées de *locarum* ou de *localium* dans les manuscrits et de *mysticarum* dans Rufin, *Apol.*, II, 20. — *B*) Sur l'Exode, treize; le chiffre VIII du *Cat.* est certainement erroné, car nous possédons encore les treize hom., traduites par Rufin. — *C*) Sur le Lévitique, seize; le chiffre XI du *Cat.* est fautif pour la même raison. — *D*) Sur les Nombres, vingt-huit. — *E*) Sur le Deutéronome, treize; Cassiodore en connaissait en latin IIII ou VIII, ce qui doit être une erreur de copiste pour XIII; quoiqu'elles n'aient pas été traduites par Rufin, leur existence est prouvée par les extraits des Chaînes. — *F*) Sur Josué, vingt-six. — *G*) Sur les Juges, neuf. — *H*) Sur le premier livre des Rois, quatre. — *I*) Sur Job, vingt-deux. — *J*) Sur les Proverbes, sept. — *K*) Sur le Cantique des cantiques, deux. — *L*) Sur Isaïe, trente-deux; saint Jérôme, *Prol. comment. in Is.*, n'en connaissait que vingt-cinq ou, d'après un manuscrit, vingt-six. — *M*) Sur Isaïe, quarante-cinq; le *Cat.* dit par erreur XIIII, qui doit être pour XLV ou XLVI; nous en possédons encore vingt en grec et la XXXIXe est citée deux fois dans la *Philocalie,* chap. I et X. — *N*) Sur Ézéchiel, au moins quatorze; c'est le nombre des homélies traduites par saint Jérôme, de sorte que le chiffre XII du *Cat.* est évidemment fautif. — *O*) Sur les Psaumes, cent vingt homélies au moins : une sur chacun des Psaumes suivants : III, IV, VIII, XII, XVI, XVIII, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XLVIII, LI, LIV, LXXIV, LXXV, LXXXI, LXXXIII, LXXXV, LXXXVII, CVIII, CX, CXX, CXXV, CXXVII, CXXVIII, CXXIX, CXXXI, CXLV, CXLVI, CXLVII, CXLVIII; deux sur chacun des Psaumes suivants : XXXVII, XXXVIII, XXXIX, LII, LXXI, LXXX, LXXXIV, CXXI, CXXII, CXXIII, CXXIV, CXXXII, CXXXIII, CXXXIV, CXXXVII, CXXXIX; trois sur les Psaumes XV, LXXII, LXXIII, LXXVI, LXXXII, CXVIII, CXLIV; quatre sur les Psaumes LXXVIII, CXXXV, CXXXVIII; cinq sur le Psaume XXXVI, sept sur le Psaume LXVII, neuf sur le Psaume LXXVII. — *P*) Sur les Évangiles, soixante-quatre homélies au moins : vingt-cinq sur Matthieu, trente-neuf sur Luc (toutes, sauf six, ont pour thème les six premiers chapitres et il est possible que saint Jérôme qui les a traduites ait fait un choix). — *R*) Sur les Actes, dix-sept homélies. — *S*) Sur saint Paul le *Cat.* mentionne trente-neuf homélies : onze sur II Cor., deux sur Thess., sept sur Gal., une sur Tite, dix-huit sur Heb. — Il est singulier que le *Cat.* ne signale sur I Cor. ni commentaire ni

homélie, puisque saint Jérôme met Origène au nombre de ceux qui ont expliqué longuement cette épître, *Epist. ad Pammach.*, XLIX, 3, et qu'on retrouve encore dans les Chaînes de fréquentes explications de I Cor. — *T*) Enfin le *Cat.* mentionne huit homélies *De Pascha,* une hom. *De pace,* deux hom. *In Tharso,* et de plus *Exhortatoria ad Pioniam, De jejunio et monogamis et trigamis hom. II.* On n'a sur ces ouvrages aucun autre renseignement et l'on ne sait pas davantage ce que Rufin entend par *Monobiblia.*

3. *Scolies,* σχόλια, σημειώσεις, *excerpta, commaticum interpretationis genus.* — Nous connaissons par le *Cat.* les *excerpta* sur l'Exode, sur le Lévitique, sur les quinze premiers Psaumes, sur l'Ecclésiaste, sur quelques parties de saint Jean, sur tout le Psautier. Ces derniers ne sont sans doute pas autre chose que l'ouvrage appelé ailleurs *enchiridion,* le manuel annoté des Psaumes dont Origène faisait usage. Saint Jérôme signale encore des *excerpta* sur saint Matthieu et sur l'épître aux Galates (*Comment. in Matth. Prolog.; Comment. in Gal. Prolog.*), Rufin, des *excerpta* sur les Nombres (*Homil. in Numer., Prolog.*), et le manuscrit de l'Athos découvert par von der Goltz des σχόλια sur la Genèse.

4. *Ouvrages divers.* — *A*) *De principiis,* Περὶ ἀρχῶν, en quatre livres. — *B*) *Stromates* en dix livres. — *C*) *De resurrectione,* en deux livres et de plus deux dialogues sur la résurrection. — *D*) *Contra Celsum,* en huit livres. — *E*) *De martyrio,* adressé à son ami Ambroise. — *F*) *De oratione.* — *G*) Un dialogue contre le valentinien Candide.

5. *Lettres.* — Il n'en reste plus que deux en entier, l'une adressée à Jules Africain, l'autre à saint Grégoire le Thaumaturge. Mais on a des fragments de quelques autres: *A*) Sur Ambroise, dans Suidas, édit. Bernhardy, t. II, col. 1279. — *B*) Apologie adressée à ses accusateurs, Eusèbe, *H. E.*, VI, 19. — *C*) A ses amis d'Alexandrie, S. Jérôme, *Adv. Rufin.*, II, 18, et Rufin, *De adult. libror. Origenis.* — *D*) A Firmilien, d'après Victor de Capoue, dans Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 268. — *E*) *Ad Gobarum de undecima* (?). *Ibid.*, p. 267. — *F*) A certains prêtres, dans Galland, *Biblioth. Patr.*, t. XIV, appendice, p. 10. — D'autres lettres sont simplement mentionnées. — *A*) A son père pour l'exhorter au martyre, Eusèbe, *H. E.*, VI, 2. — *B*) Réponse à l'empereur Philippe. *Ibid.*, VI, 36. — *C*) A Severa, femme de Philippe. *Ibid.* — *D*) Au pape saint Fabien. S. Jérôme, *Epist.*, LXXXIV, 10. — *E*) A divers évêques, Eusèbe, *H. E.*, VI, 36. — *F*) A Bérylle de Bostra. S. Jérôme, *De vir. illustr.*, 60. Saint Pamphile avait réuni plus de cent lettres d'Origène, Eusèbe, *H. E.*, VI, 36, et le *Cat.* compte 14 ou 16 livres de lettres écrites par Origène ou le concernant.

6. *Ouvrages apocryphes ou faussement attribués à Origène.* — 1. Le traité *De recta in Deum fide* contre les Marcionites, traduit par Rufin et déjà cité dans la Philocalie, chap. XXIV, sous le nom d'Origène. — 2. *De visione* τετραποδῶν (S. Jérôme, *Adv. Rufin.*, I, 13). — 3. *Comment. in Job* (Paris, Bibl. nat., *grec.* 454). — 4. *Comment. in Job,* en latin (Paris, Bibl. nat., *lat.* 14464). — 5. *Comment. in Marc.* (Paris, Bibl. nat., *grec.* 939). — 6. *Scholia in orationem dominicam et cantica,* Paris, 1601. — 7. *Planctus Origenis,* existe en de nombreux manuscrits et a été publié, traduit en français, par René Benoist, Paris, 1563. — 8. *De singularitate clericorum.* — 9. *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie. — 10. Les *Philosophumena* de saint Hippolyte. — 11. Le Περὶ τοῦ πάντος de saint Hippolyte. — 12. *Le petit Labyrinthe,* Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 28. — 13. *L'exposition du Symbole,* Pitra, *Analecta sacra,* t. III, p. 584. — 14. *L'Épitaphe d'Origène composée par lui-même,* reproduite en de nombreux manuscrits. — 15. Les vingt *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum,* publiés par Mgr Batiffol, Paris, 1900. Voir dans Ehrhard, *Die altchristl. Litter.*, etc. Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 328-332, les conjectures à ce sujet. — 16. Plusieurs prétendues *Homélies d'Origène* contenues dans les lectionnaires latins du moyen âge et publiées dans l'*Homiliarius Doctorum,* Bâle, 1511-1513, ainsi que par Combefis, *Biblioth. Patrum concionatoria,* Paris, 1662. Les plus célèbres et les plus évidemment inauthentiques sont l'homélie sur la Madeleine : *Maria stabat;* et l'homélie sur le prologue de S. Jean : *Vox spiritualis aquilæ.*

IV. OUVRAGES PARVENUS JUSQU'A NOUS ET PRINCIPAUX MANUSCRITS. — 1. *Texte grec.* — *A*) *Philocalie,* recueil de morceaux choisis d'Origène par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, comprenant des extraits du *Periarchon,* du *Contra Celsum,* des Commentaires sur la Genèse, l'Exode, les Psaumes, le Cantique des cantiques, Ezéchiel, Osée, Matthieu, Jean, l'Épître aux Romains, des Homélies sur le Lévitique, Josué, Jérémie, les Actes, plus la lettre à saint Grégoire le Thaumaturge et un fragment d'origine inconnue. On en connaît un assez grand nombre de manuscrits dont les plus anciens et les meilleurs sont : Patmos *270,* Xe siècle; Venise, Marcienne, *47,* XIe s.; Paris, Bibl. nat., *suppl. grec 615,* XIIIe s. — *B*) *Contra Celsum.* Subsiste en entier; mais tous les manuscrits connus (24) dérivent d'un même archétype qui ne remonte pas au delà du XIIIe siècle (Vatican, *grec 386*). — *C*) *Comment. sur S. Matthieu.* On en possède en grec huit livres, X à XVII. Le plus ancien des manuscrits, d'ailleurs peu nombreux, date du XIIIe siècle (Munich, *grec 191*). — *D*) *Comment. sur S. Jean.* Il n'en reste que les neuf livres suivants I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII, XXXII. L'archétype de tous les manuscrits est le *Monacensis 191,* ci-dessus nommé. — *E*) *Homélies sur Jérémie,* au nombre de vingt, retrouvées dans un codex de l'Escurial (Ω, *III, 19*) du XIe ou du XIIe siècle. Les homélies XVIII et XIX, mutilées l'une à la fin l'autre au commencement, semblaient n'en faire qu'une, de sorte qu'avant Klostermann on n'en comptait que dix-neuf. — *F*) *Exhortation au martyre* conservée dans un manuscrit de Venise du XIVe siècle et dans un manuscrit de Paris (Bibl. nat., *grec* 616) de la même époque, sur lequel fut copié le codex de Bâle *A. III, 9.* — *G*) *De oratione.* Ce petit traité n'existe complet — à part quelques lacunes — que dans un manuscrit de Cambridge. — *H*) *Homélie sur la Pythonisse* dont l'archétype paraît être le *Monacensis 331* du Xe siècle. — *I*) *Lettre à Jules Africain,* conservée en de nombreux manuscrits. — *J*) *Lettre à S. Grégoire le Thaumaturge,* insérée dans la Philocalie. — *K*) Les chaînes — riche mine encore trop peu exploitée — nous rendent, à l'état fragmentaire il est vrai, un grand nombre d'œuvres perdues d'Origène. Il en sera question ci-dessous, à propos des éditions.

2. *Traductions latines.* — *A*) *Periarchon* traduit par Rufin. Il ne reste de la traduction de saint Jérôme que les extraits insérés par lui dans sa lettre à Avit, t. XXII, col. 1059-1072. — *B*) *Cent dix-huit homélies* traduites par Rufin (dix-sept sur la Genèse, treize sur l'Exode, seize sur le Lévitique, vingt-huit sur les Nombres, vingt-six sur Josué, neuf sur les Juges, neuf sur les Psaumes). — *C*) *Soixante dix-huit homélies* traduites par saint Jérôme (deux sur le Cantique des cantiques, neuf sur Isaïe, quatorze sur Jérémie — dont douze existent dans le texte original — quatorze sur Ezéchiel, trente-neuf sur S. Luc). — *D*) *Une homélie sur le Ier livre des Rois* (*De Elcana et Samuel*) traduite par un anonyme. — *E*) La traduction par Rufin des trois premiers livres du *Commentaire sur le Cantique des cantiques,* avec le commencement du quatrième. — *F*) La traduction fortement abrégée et remaniée du Commentaire sur l'*Épître aux Romains.* Des quinze livres primitifs Rufin a fait dix livres plus courts. — *G*) Une traduction anonyme

du *Commentaire sur saint Matthieu*, de XIV, 13, à XXVII, 3.

V. *ÉDITIONS.* — Si l'on ne tient pas compte d'un recueil d'homélies publié sans lieu ni date, le premier ouvrage imprimé d'Origène est une traduction latine du *Contra Celsum* par Persona, Rome, 1481 (Venise, 1514). Puis vint la traduction par Rufin des homélies sur l'heptateuque, Venise, 1503 et 1512, du Commentaire sur l'Épître aux Romains, Venise, 1506 et 1512. (Ces deux ouvrages furent publiés sous le nom de saint Jérôme qu'ils portent dans certains manuscrits.) Peu après parurent à Venise les homélies traduites par saint Jérôme (1513), le *Periarchon* (1514) et divers autres ouvrages encore inédits (1516). Les éditions des œuvres latines complètes, telles qu'on pouvait se les procurer alors, sont celles de Merlin, Paris, 1512 (1519, 1522, 1530, Venise, 1516), d'Érasme, Bâle, 1536 et 1545 (1571 avec additions par Grynæus), de Génébrard, Paris, 1574 (1604 et 1619). — Quant au texte grec, ce fut aussi le *Contra Celsum* qui fut publié tout d'abord par Hœschel, Augsbourg, 1605, ensuite la *Philocalie* par Tarin, Paris, 1618-1619 (1624), l'*Homélie sur la Pythonisse* par Léon Allatius, Lyon, 1629, les *Homélies sur Jérémie* par Cordier, Anvers, 1648. G. Spencer réédita le *Contra Celsum* et la *Philocalie* à Cambridge, 1658 (grec-latin avec notes) et 1677. La première édition générale fut celle de Huet, Rouen, 1668 (3 vol., avec longue introduction biographique, théologique et critique, *Origeniana*), réimprimée à Paris, 1679, à Cologne, 1685. Beaucoup plus complète est celle de Charles Delarue, 1er et 2e vol., Paris, 1733; 3e vol., Paris, 1740 (après la mort de l'éditeur); 4e vol., Paris, 1759 (par les soins de Charles Vincent Delarue, neveu du précédent). Depuis Huet, le traité *De oratione* avait paru à Oxford, 1686 (Amsterdam, 1694), l'*Exhortatio ad Martyrium* avait été publiée à Bâle par Wetstein, 1694, et Montfaucon avait donné une bonne édition des restes des *Hexaples* (Paris, 1715), après celles de Flaminius Nobilius (Rome, 1587) et de Drusius (Arnheim, 1622). Toutes les éditions postérieures des œuvres d'Origène, celles d'Oberthür (Wurzbourg, 1780, 1794), de Lommatzsch (Berlin, 1831-1838, en 25 vol.), de Migne (Paris, 1857), n'ont été que des reproductions plus ou moins correctes des éditions précédentes, en particulier du texte de Delarue. Il en est de même de l'édition du *Periarchon* par Redepenning (traduction de Rufin, fragments grecs et notes), Leipzig, 1836. — Il a paru depuis quelques éditions partielles : A. E. Brooke, *Commentaire sur S. Jean*, 2 vol., Cambridge, 1896; A. Jahn, *Des h. Eustathius Beurtheilung des Origenes*, Leipzig, 1886 (dans *Texte und Unters.*, t. II, avec le texte de l'*Homélie sur la Pythonisse* d'après le manuscrit de Munich, *grec* 331).

La nouvelle édition d'Origène, qui fait partie de la Patrologie grecque de Berlin, utilise toutes les ressources dont on dispose en ce moment et sera pour longtemps l'édition type. Ont déjà paru les volumes suivants : t. I et II (*Exhortation au Martyre, Contra Celsum, De oratione*), Leipzig, 1899, par P. Kœtschau; t. III (*Homélies sur Jérémie, sur la Pythonisse d'Endor, et fragments sur les Lamentations, Samuel et les Rois*), Leipzig, 1901, par E. Klostermann; t. IV (*Commentaires sur S. Jean, fragments compris*), Leipzig, 1903, par E. Preuschen. Chaque volume s'ouvre par une étude des manuscrits et contient trois tables : index des citations et allusions, des noms propres, de tous les mots intéressants au point de vue théologique, philologique, etc.

Il reste encore à étudier les innombrables fragments des chaînes bibliques, publiés en grande partie mais d'une manière insuffisante par Galland, *Biblioth. vet. Patrum*, t. XIV (supplément), par Mai, *Nova Patrum Biblioth.*, t. VII, et par Cramer, *Catenæ in Evangelia, Catenæ in Epistolas*, Oxford, 1840-1844. Une bonne édition des scolies sur les Proverbes a été donnée par Tischendorf, dans *Notitia edit. cod. Sinaitici*, Leipzig, 1860, p. 74-122. Les textes relatifs à l'Épître aux Éphésiens ont été très bien réédités par Gregg, *Journal of theol. Studies*, t. III, 1902, p. 398-420, 554-576.

VI. *TRADUCTIONS.* — Nous avons parlé des versions latines de Rufin et de saint Jérôme et d'un traducteur anonyme du *Comment. sur S. Matthieu. Le Contra Celsum* fut traduit en latin par Persona, Rome, 1481, par Gelenius, Augsbourg, 1605; le *Comment. sur S. Jean* par Ferrari du Mont-Cassin et Perionius; le *Comment. sur S. Matthieu* par Huet, Rouen, 1668; le *De oratione* par Morel, Paris, 1601, par Wetstein, Bâle, 1694, par Reading, Londres, 1728; la *Philocalie* par Génébrard, Paris, 1574, par Tarin, Paris, 1618. — L'édition latine de Caillau en 7 in-8°, Paris, 1829, contient les principaux ouvrages d'Origène mais avec des coupures.

Il a paru en français une traduction du *Contra Celsum* par E. Bouhereau, ministre protestant, Amsterdam, 1700, par l'abbé de Gourcy, Paris, 1785-1786 (dans la collection *Anciens apologistes*, t. I et II), par l'abbé de Genoude (*Les Pères de l'Église, traduits en français*, t. VIII). On la trouve dans Migne, *Démonstrations évangél.*, t. I, Paris, 1843. — La collection *Ante-Nicene christian Library*, Édimbourg, contient, t. X, 1869, et t. XXIII, 1872, la traduction anglaise par Crombie du *Periarchon*, de la lettre de Jules Africain et de la réponse d'Origène et du *Contra Celsum*; le volume supplémentaire, 1897, renferme la traduction par Menzies des Comment. sur S. Matth. et sur S. Jean.

VII. *OUVRAGES SUR ORIGÈNE.* — La bibliographie complète de ce qui s'est écrit sur Origène remplirait un volume. Nous laisserons de côté les ouvrages généraux, tels que patrologies, histoires de l'Église, histoires des dogmes, histoires des hérésies, etc., ainsi que la plupart des articles de revue. On trouvera l'indication d'un certain nombre d'articles dans Chevalier, *Bio-bibliographie*, 2e édit., fasc. VII, 1906, p. 3428-3432. Pour l'époque des Pères nous renvoyons à notre livre *Origène*, appendice III, p. 188-213; *Origène et la tradition catholique jusqu'à la fin du VIe siècle.*

1. *Biographie et théologie mêlées.* — Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés.*, t. III; Redepenning, *Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 vol., Bonn, 1841-1846; Freppel, *Origène* (cours d'éloquence professé à la Sorbonne en 1866 et 1867), 2 vol., Paris, 1868; 2e édit., 1875; Böhringer, *Klemens und Origenes*, Zurich, 1869; W. Fairweather, *Origen and greek patristic Theology* (dans *The World's Epoch-Makers*), Édimbourg, 1901.

2. *Origène théologien et exégète.* — G. Lumper, *Historia theologico-critica SS. Patrum*, Augsbourg, 1792-1793 (t. IX et X de la collection); Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart, 1835; G. Thomasius, *Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3 Jahrhunderts*, Nuremberg, 1837; P. Fischer, *Commentatio de Origenis Theologia et Cosmologia*, Halle, 1845; E. Joly, *Étude sur Origène*, Dijon, 1860; Ernesti, *Commentatio de Origene, interpretationis... grammaticæ auctore*, Leyde, 1776; C. R. Hagenbach, *Observationes historico-hermeneuticæ circa Origenis methodum interpretandi Scriptur.*, Bâle, 1823; J. J. Bochinger, *De Origenis allegorica ...interpretatione* (dissert.), Strasbourg, 1829-1830; Contestin, *Origène exégète*, dans la *Revue des sciences eccl.*, 1866-1867; Klostermann, *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien des Origenes*, dans *Texte und Untersuch. N. F.*, t. I, fasc. 3, Leipzig, 1897; Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-B., 1902; F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907.

3. *Points particuliers.* — S. Parker, *Origenian hypothesis concerning the preexistence of souls*, etc., Londres, 1667; Hœfling, *Origenis doctrina de sacrificiis christianorum*, etc., Erlangen, 1841; C. Ramers, *Des*

Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trèves, 1851; Mœller, *Gregorii Nyss. doctrina de hominis natura cum Origeniana comparata*, Halle, 1854; F. Harrer, *Die Trinitätslehre des Origenes*, Stadtamhof, 1858; U. Fermaud, *Opinion d'Origène sur l'origine du péché* (dissert.), Strasbourg, 1859; Fournier, *Idées d'Origène sur la Rédemption* (dissert.), Strasbourg, 1861; Rambouillet, *Origène et l'infaillibilité*, Paris, 1870; Dartigue, *Théodicée d'Origène* (dissert.), Genève, 1873; Lang, *Die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes*, Leipzig, 1892; G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, Tubingue, 1902 (dans *Theol. Abhandl. f. H. J. Holtzmann*).

4. *Origénisme et controverses origénistes.* — J. H. Horbius, *Historia Origeniana sive de ultima origine et progressione hæreseos*, Francfort, 1670; Doucin, *Histoire des mouvements... arrivés au sujet d'Origène et de ses doctrines*, Paris, 1700; Anonyme, *Examen de l'origénisme*, etc., Paris, 1733; (Rust,) *A letter of resolution concerning Origen*, etc., Londres, 1661; P. Halloix, *Origenes defensus*, etc., Liége, 1648; Gaupp, *Vindiciæ Orig.*, Iéna, 1827; B. Eberhard, *Die Betheiligung des Epiphanius am Streite über Origenes*, Trèves, 1859; L. Vincenzi, *In S. Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam*, etc., 5 vol., Rome, 1864-1869; Diekamp, *Die origenist. Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Munster, 1899.

5. *Origène philosophe.* — Gaudentius, *De dogmatum Origenis cum philos. Platonis comparatione*, Florence, 1639; Huber, *Philosophie der Kirchenvater*, Munich, 1859; Laforêt, *Philosophie des Pères : Origène*, dans la *Revue cath. de Louvain*, 1870; J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884. Cf. *Journal des savants*, 1884, et *Mémoires de l'Acad. des sciences mor.*, 1887; Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886; G. Capitaine, *De Origenis ethica*, Munster, 1898.

6. *Origène controversiste.* — Mosheim, *Origenes... wider den Weltweisen Celsus*, Hambourg, 1745; F. Cunningham, *A dissertation on the books of Origen against Celsus*, 1812; Lagrange, *Étude sur la controverse entre Celse et Origène*, Paris, 1856; A. Kind, *Der Kampf des Origenes gegen Celsus* (dissert.), Iéna, 1875; J. Patrick, *The Apology of Origen in reply to Celsus*, Londres, 1892. De plus les ouvrages de Fenger, Philippi, Jachmann, Keim, Aubé, Pélagaud, Heine et Muth sur Celse et son *Discours véritable*.

7. *Origène professeur et orateur.* — Werther, *De schola Origenis sacra* (dissert.), Wittemberg, 1744; Weickmann, *De schola Origenis sacra et Gregorio Thaumaturgo* (dissert.), Wittemberg, 1744; Karsten, *De Origene oratore sacro* (dissert.), Groningue, 1824.

8. *Origène critique.* Voir Hexaples. F. Prat.

ORIOL Pierre, que tous les écrivains du moyen âge ont appelé *Aureolus*, naquit à Verberie, dans le diocèse de Senlis, au XIIIe siècle, entra dans l'ordre des Frères Mineurs, et suivit à Paris les leçons du Docteur subtil. Sbaraglia, s'appuyant sur Barthélemy de Pise, prétend que Pierre Oriol était né dans la région pyrénéenne et appartenait à la province d'Aquitaine. Il serait peu utile de discuter ici ce point d'histoire. Ses succès lui méritèrent le bonnet de docteur avant qu'il eût été élevé à la prêtrise. Il enseigna, lui aussi, à l'Université de Paris, et y fut appelé le Docteur éloquent, *Doctor facundus*. Jean XXII le promut à l'archevêché d'Aix en 1321; il eut à peine le temps d'occuper ce siège, car il mourut l'année suivante, après une vie de vertus non moins éclatantes que ses talents. Quelques biographes assurent qu'il avait été élevé au cardinalat; d'autres le contestent de la façon la plus absolue. Il a laissé beaucoup d'ouvrages, parmi lesquels nous avons à distinguer : *Breviarium Bibliorum*. C'est un commentaire abrégé de la Sainte Écriture, dont les copies ont été répandues dans quantité de bibliothèques. Il fut imprimé pour la première fois sans lieu, sans date et sans nom d'imprimeur, en un vol. in-folio, sous le titre de *Compendium litteralis sensus Bibliorum*, que Sbaraglia dit avoir vu dans la bibliothèque des Frères Mineurs de Florence. D'autres éditions suivirent : Venise, Lazare Soard, 1507, in-4°, sur le titre de laquelle l'auteur est qualifié de cardinal; de nouveau, Venise, 1508, in-4°; Paris, 1508, in-8°; Strasbourg, Jean Schotte, 1514, in-4°; Paris, 1565, in-4°; Venise, 1571, in-4°; Paris, 1585, in-8°; Rouen, 1596 et 1649; Paris, 1610 et 1613; Louvain, 1647.
(P. Apollinaire).

La Bibliothèque nationale de Paris possède l'édition donnée par Nouvellet : *Petri Aureoli franciscani doctissimi sanctæque Romanæ Ecclesiæ Cardinalis dignissimi commentaria vere aurea et compendiosa in universam Sacram Scripturam Cl. Steph. Novelletius Thallorinus, S. Theol. D. libellum hunc vere aureum, diu desideratum in lucem emitti curavit, mille mendis deturpatum repurgavit, tabulisque analyticis singula capita methodice illustravit.* Rothomagi, *Apud Jacobum Besongue*. M.DC.XLIX. (coté A 6648). L'éditeur, comme il l'annonce dans le titre, a placé en tête de chaque chapitre un tableau synoptique mettant sous les yeux toutes les divisions et subdivisions qu'Oriol développe dans l'analyse de chacun des livres de l'Écriture. — La bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice a une autre édition : *Breviarium Bibliorum sive compendium sensus litteralis totius S. Scripturæ*, auctore Rdo P. F. Petro Aureolo, ordinis Minorum, Archiepiscopo Aquensi, S. R. E. Cardinali. Editio quarta. Per FF. Minores Lovanienses. Lovanii, Typis Petri van der Heÿden prope Fratres Minores, 1647 (coté A 1256). L'auteur de la préface ne connaît que 3 éditions antérieures à la sienne, la 1re de Paris, 1508, la 2e de Nouvellet, 1583, la 3e de Jacobus Wimphelingus, dédiée à Jean Eck, qu'il n'a pas vue. Cette édition ne reproduit pas les tableaux synoptiques de Nouvellet, mais elle a ajouté l'indication numérique des versets qu'Oriol n'avait pu indiquer. Cet ouvrage d'Oriol, sorte de manuel biblique analytique, est historiquement important.

Mentionnons un autre ouvrage d'Oriol, à cause des renseignements qu'on peut en tirer pour sa biographie jusqu'à présent assez obscure : *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima*, auctore Petro Aureolo Verberio, ordinis Minorum, archiepiscopo Aquensi, S. R. E. Cardinali. Ad Clementem VIII Pont. Opt. Max., in-f°, Rome, 1596. Ce premier volume a été édité par le cardinal Constantin Sarnanus, de l'ordre des Mineurs de S. François, comme l'indique sa Dédicace à Clément VIII; mais il n'a pas mis une vie de l'auteur dans son édition, comme le dit la *Nouvelle Biographie générale*, t. III, 1861, col. 772; Sarnano dit seulement dans sa Dédicace que Pierre Aureolus a été frère mineur et cardinal, et que, en qualité de cardinal, il avait dédié ses écrits théologiques, dont il fait un grand éloge, au pape Jean XXII, alors régnant. Ce premier volume est imprimé par la Typographie vaticane. Le second l'est par la typographie d'Aloysio Zannetti, aux frais de la *Societas Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Urbe*, sous ce titre : *Petri Aureoli Verberii ordinis Minorum, Archiepiscopi Aquensis, S. R. E. Cardinalis, Commentariorum in secundum librum Sententiarum tomus secundus*. In-f°, Rome, 1605. Il est dédié par la Société des libraires de Saint-Thomas d'Aquin au cardinal d'Albano Asculano, Fr. Hieronymus Bernerius, leur protecteur, qui favorisa spécialement la publication des œuvres théologiques des cardinaux. A la fin de ce volume sont placés, avec un titre particulier et une pagination spéciale, *Quodlibeta sexdecim Petri Aureoli Verberii, ordinis Minorum, archiepiscopi Aquensis, S. R. E. Cardinalis*. Même imprimeur et même date. La Société des libraires dédie les *Quod-*

libela à Claude Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, et dit qu'on avait attribué à Jean Capreolus les écrits du cardinal Pierre Auréolus, *edita post mortem ejus volumina,...quæ diutius apud Joannem Capreolum diversata, tandem propria illis attributa quasi domo, sua hodie in Regia magnificentius invisuntur*. Bibliothèque nationale, D. 33 (ancien 87).

Voir Wadding, *Annales Minorum*, Rome, 1733, t. VI, p. 245; *Biographie toulousaine*, 2 in-12, Paris, 1823, t. I, p. 405; elle prétend à tort qu'Oriol est né à Toulouse; B. Gams, *Series Episcoporum*, 1873, p. 482. Cf. Fr. Stratonik, *Ueber den äusseren Lebensgang und die Schriften des Petrus Aureoli*, dans *Der Katholik*, 1882, t. LXII, p. 315-327, 415-426, 479-500.

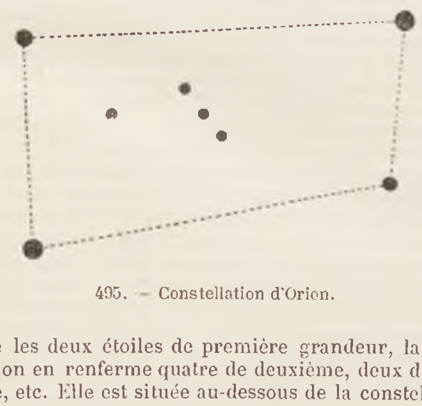
F. VIGOUROUX.

ORION (hébreu : *kesîl;* Septante : Ὠρίων; Vulgate : *Orion*), nom d'une constellation. Cette constellation de l'horizon et se voit durant une plus grande partie de l'année. L'auteur de Job, IX, 9, dit que Dieu a créé *'aš*, voir OURSE (GRANDE), *kesîl* et *kîmâh*, voir PLÉIADES. Amos, V, 8, répète la même idée. Isaïe, XIII, 10, emploie le mot au pluriel pour désigner les constellations en général. Le mot *kesîl*, qui paraît avoir donné son nom au mois assyrien *kisilivu*, « casleu, » désigne certainement Orion, ainsi que l'ont entendu les versions. Le Syriaque l'appelle *gaboro* et le Targum *niflâ* ou *nefilâh*, « le géant. » C'est en effet sous la figure d'un géant armé d'un glaive qu'on représente cette constellation. Comme Orion est voisin de la constellation du Grand Chien, qui marche à sa suite, et que Sirius, l'une des plus brillantes étoiles du ciel, fait partie de cette constellation, les Égyptiens représentaient Orion ou Sâhou debout dans la barque sur laquelle il navigue à travers le firmament; il est entouré de ses huit étoiles princi-



494. — Orion et la vache Sothis séparés par l'Épervier. Zodiaque de Denderah. D'après Dümichen, *Resultate*, pl. XXXVI.

forme un grand parallélogramme dont deux angles opposés sont marqués par une étoile de première grandeur; vers le centre, trois belles étoiles sur une même ligne sont appelées le Baudrier ou les trois Rois (fig. 495)



495. — Constellation d'Orion.

Outre les deux étoiles de première grandeur, la constellation en renferme quatre de deuxième, deux de troisième, etc. Elle est située au-dessous de la constellation du Taureau, en regardant vers le sud. Sous notre latitude, elle reste au-dessous de l'horizon de mai à octobre; en Palestine, elle est de 17° plus élevée au-dessus pales, et, de la main, s'adresse à Sothis ou la Vache, qui est assise dans sa barque et avec Sirius ou Sopdît entre les cornes (fig. 494) Abulwalid et d'autres commentateurs juifs ont pensé que le pluriel *kesilim*, dans Isaïe, XIII, 10, désigne Canopus, étoile de première grandeur située dans la constellation Argo ou le Vaisseau. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 701. Cette constellation se trouve entre le Grand Chien et l'Hydre, et est plus souvent visible dans l'hémisphère austral que dans le nôtre. D'après une antique légende, encore bien connue dans le Hauran, *Gedi*, l'étoile polaire, aurait tué *N'as*, la Grande Ourse, dont le cadavre serait porté sur une litière funèbre et suivi de ses fils et filles. *Suhêl*, Canopus, au lieu de venir au secours de *N'as*, se serait contenté de jeter au-dessus de l'horizon un regard tremblant. De là son nom de *kesîl*, en hébreu « stupide », et en arabe « paresseux ». Voir OURSE (GRANDE). Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 501, 502. Il est peu probable cependant que, sous le nom de *kesîl*, Canopus ait occupé une telle place dans la pensée des Hébreux, à l'exclusion d'Orion, plus habituellement visible et d'aspect bien plus imposant. Il n'y a donc pas lieu de s'écarter de la traduction des anciennes versions. Dans la légende orientale, *kesîl*, le fou, par conséquent l'impie, ne serait autre que Nemrod, qui aurait fondé Babylone et ensuite aurait été transporté parmi les

étoiles, afin de continuer à chasser dans les champs du ciel. Cf. *Chronicon pascale*, t. XCII, col. 145; Cedrenus *Hist. compend.*, t. CXXI, col. 53. Mais il y serait enchaîné, d'où la parole de l'auteur de Job, XXXVIII, 31 :

> Est-ce toi qui serres les liens des Pléiades,
> Ou pourrais-tu relâcher les chaînes d'Orion?

Il n'est pas nécessaire de donner à ces chaînes une signification aussi concrète. Elles marquent simplement l'effet de la puissance divine qui retient toujours à la même place les étoiles qui composent les constellations.

H. LESÊTRE.

ORME (hébreu : *ṭidhâr*, Is., XLI, 19; LX, 13; Septante : λεύκη, Is., XLI, 19, et πεύκη, Is., LX, 13; Vulgate : *ulmus*, Is., XLI, 19, et *pinus*, Is., LX, 13), arbre touffu.

I. DESCRIPTION. — Les ormes forment une petite tribu très distincte dans la vaste famille des Urticées.



496. — *Ulmus campestris*.

Ce sont des arbres faciles à reconnaître aux feuilles simples, en séries distiques, comme les rameaux qui naissent à leur aisselle, avec un limbe irrégulièrement denté en scie, inéquilatéral à la base, et pourvu de stipules caduques. Les fleurs naissent avant les feuilles en fascicules latéraux presque sessiles : leur calice campanulé à 4 ou 5 dents porte 5 à 8 étamines insérées à la base interne de la coupe, et protège au centre l'ovaire terminé en 2 becs par le prolongement des stigmates. A la maturité, qui suit de très près la floraison, le fruit sec et uniloculaire développe de chaque côté une aile membraneuse qui le transforme en une samare arrondie ou elliptique dans son pourtour et échancrée au sommet. L'espèce principale, et la seule qui croisse en Syrie, est *Ulmus campestris* (fig. 496) dont l'écorce crevassée-subéreuse s'hypertrophie souvent sur les rameaux, en même temps que la taille générale diminue, dans la variété qui a été appelée *U. suberosa*. Au contraire la variété *U. montana* est un grand arbre à feuilles élargies, mais que l'on a pris, à tort aussi, pour une espèce séparée.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *tidhâr* n'est mentionné qu'en deux passages de l'Écriture. Dans le premier, Is., XLI, 19, le prophète annonce qu'à l'heure de la délivrance de son peuple, Dieu fera jaillir des sources sur le sol aride et que le désert se couvrira de frais ombrages.

> Je mettrai dans le désert le cèdre,
> L'acacia, le myrte et le chalef,
> Je placerai dans les steppes le cyprès,
> Le *ṭidhâr* et le buis tout ensemble.

Plus loin, LX, 13, parlant de la gloire de la nouvelle Jérusalem, il dit :

> La gloire du Liban viendra chez toi,
> Le cyprès, le *tidhâr*, et le buis tout ensemble.
> Pour embellir le lieu de mon sanctuaire.

Le second texte unit ensemble avec le *ṭidhâr* le cyprès et le buis comme dans le premier. Pour découvrir ce bel arbre, une des gloires du Liban, il faut d'abord interroger les versions. Les Septante traduisent *tidhâr* par πεύκη dans Is., LX, 13; quant à XLI, 19, il est difficile de reconnaître le terme correspondant à *tidhâr*, parce qu'ils ont réduit à une seule les deux phrases parallèles du texte hébreu, et n'ont conservé que cinq noms d'arbres sur sept. Plus probablement il faut prendre le dernier nom de leur traduction qui est actuellement λεύκη, « peuplier, » mis par faute de copiste, pour πεύκη comme dans Is., LX, 13. Les Septante auraient donc vu dans le *ṭidhâr* une espèce de pin. La Vulgate traduit une fois par orme dans Is., XLI, 19, et elle aussi une fois par pin dans Is., LX, 13. Théodotion ne fait que transcrire le nom et met θαδδάρ; Symmaque rend le mot hébreu par πτελαίαν, c'est-à-dire πτελέαν, « orme. » La paraphrase chaldéenne a *murneyân* qui signifie orme selon les uns, frêne selon d'autres. Il en est sans doute pour ce mot chaldéen *murneyan*, ce qui est arrivé pour le mot arabe دردار, *derdar*, qui en Orient, dans la Palestine, signifie orme, tandis que dans l'Afrique occidentale il s'entend du frêne. Ibn-El-Beithar, *Traité des simples*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, in-8°, 1881, t. XXV, 1re partie, p. 83; *dardar* rappelle le *Dadoro* syriaque, nom de l'orme. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 70. La traduction de *ṭidhâr* par orme semble donc plus probable. L'orme est un arbre qui croît en Palestine, en particulier sur le Liban; c'est un des plus beaux arbres et qui donne largement de l'ombrage. Il remplit donc les exigences des textes du Prophète.

E. LEVESQUE.

ORNAN (hébreu : *'Ornan*, Septante : 'Ορνά), Jébusien, propriétaire de l'aire qui fut acquise par David et sur laquelle fut bâti le temple de Jérusalem. I Par., XXI, 15, 18, 20-25, 28; II Par., III, 1. Voir AIRE D'ORNAN, t. II, col. 328-329. Dans II Reg., XXIV, 16-23, où le texte hébreu, II Sam., XXIV, 16-24, porte אורנה, ℣. 16, 20, 21, 22, 23, 24; et ארניה, ℣. 18, la Vulgate a écrit le nom *Areuna*. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, XIII, 4, l'appelle 'Ορόυνας, et il dit, *Ibid.*, III, 3, que ce Jébuséen était un homme riche à qui David avait laissé la vie sauve lors de la prise de Jébus, « à cause de sa bienveillance envers les Hébreux. » La Vulgate, II Reg., XXIV, 23, en fait un roi et plusieurs commentateurs ont cru que c'était l'ancien roi de Jébus (voir Kaulen, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. IX, 1895, col. 1084), mais cette assimilation paraît fondée sur une fausse interprétation du texte hébreu que l'on doit traduire : « Areuna (Ornan) dit à David : Que mon seigneur le roi prenne (l'aire), etc. Tout cela, ô roi, Areuna le donne au roi; » et non, comme l'a fait la Vulgate, interrompant le discours du Jébuséen avant ces derniers mots : « Le roi Areuna donna tout au roi. » Le mot roi, devant le nom d'Areuna, ne se lit ni dans les Septante ni dans le syriaque, et divers interprètes croient qu'il a été ajouté dans le texte hébreu par une méprise de copiste.

F. VIGOUROUX.

ORNEMENT (*ṭif'ârâh, tif'érét, hâdâr, hădârâh, 'ădi, šit;* Septante : κόσμος, δόξα, ὡραιότης, ὡραϊσμός; Vulgate : *ornamentum, ornatus*), ce qui sert à embellir une personne ou une chose. — 1° Il faut ranger parmi les ornements dont parle la Sainte Écriture les vêtements sacrés d'Aaron et des prêtres, Exod., XXVIII, 2, 40; I Esd., III, 10; Ps. XXIX (XXVIII), 2; XCVI (XCV), 6, 9; ceux que le peuple met aux jours de fête, Ps. CX (CIX), 3; Is., LII, 1, et qu'il quitte aux jours de deuil, Exod., XXXIII, 5, 6; le brillant costume du héros, Ps. XLV (XLIV), 4; la parure de la jeune fille, Jer., II, 32; Bar., VI, 8, de la femme qui veut plaire, Judith, X, 3; Esth., V, 1; XV, 4; Prov., VII, 10; Jer., IV, 30, et de l'épouse, Apoc., XXI, 2, 19; les différents objets de toilette qui servent à orner une personne, anneaux, Is., III, 18; boucles d'oreilles, Gen., XXIV, 47; Ose., II, 13; colliers, Jud., V, 30; Is., LXI, 10; Jer., IV, 3; bracelets, Ezech., XVI, 11, 13; bijoux d'or et d'argent, Ezech., XVI, 17, etc., toutes choses dont une femme chrétienne doit user avec modestie. I Tim., II, 9; I Pet., III, 5. — 2° Les monuments comportent aussi des ornements. Le Temple en avait beaucoup, Is., LX, 13; I Mach., IV, 57; II Mach., IX, 16; Luc., XXI, 5, et Antiochus se permit d'enlever ceux qui en décoraient la façade. I Mach., I, 23. Les temples des faux dieux en possédaient également, II Par., XXIV, 7; Bar., VI, 10, et les idoles avaient les leurs. II Mach., II, 2. Les Perses et les Lydiens qui servaient dans les armées de Tyr ornaient la ville en y suspendant leurs casques et leurs boucliers. Ezech., XXVII, 10. Les Juifs aimaient à orner les tombeaux des anciens justes, Matth., XXIII, 29, et l'on ornait les maisons, Matth., XII, 44; Luc., XI, 25, quelquefois d'après certains principes artistiques. II Mach., II, 3. Orner une table, Eccli., XXIX, 33; Ezech., XXIII, 41, ou des lampes, Matth., XXV, 7, c'est les préparer pour le repas ou pour l'éclairage. — 3° Dans un sens métaphorique, Jérusalem, dépouillée de tout ornement à son origine, a été parée des dons de Dieu. Ezech., XVI, 7, 11. Un jour, les étrangers qui afflueront en elle seront son ornement. Is., XLIX, 18. Un peuple nombreux est l'ornement du roi. Prov., XIV, 28. L'instruction est un ornement pour l'homme sensé. Eccli., XXI, 24. Le méchant au contraire cherche son ornement et sa parure dans la violence et l'orgueil. Ps. LXXIII (LXXII), 6. La force est l'ornement du jeune homme, et les cheveux blancs celui du vieillard. Prov., XX, 29. Orner la science, Prov., XV, 2, c'est la rendre aimable par la sagesse de ses propos, et orner la doctrine de Jésus-Christ, Tit., II, 10, c'est lui faire honneur par sa conduite. Job, XXVI, 13, dit que l'esprit de Dieu, c'est-à-dire sa sagesse et sa puissance, a orné les cieux. Les versions parlent du ciel et de la terre et de « tout leur ornement », Gen., II, 1, en hébreu : *kôl ṣebâ'âm*, « toute leur armée. »

H. LESÊTRE.

ORNITHOGALE. Voir t. II, col. 849-850.

ORONAÏM (hébreu : *Hôrônaim*, « les deux cavernes; » Septante, Is., XV, 5 : Ἀρονιείμ; *Alexandrinus* : Ἀδωνιείμ; Jer., XLVIII (XXXI); Ὡρωναίμ; variantes : Ὀρωναιμ, Ἀρωναιμ), ville de Moab.

Oronaïm est particulièrement visée parmi les localités sur lesquelles doit s'appesantir la colère du Seigneur, quand il châtiera Moab à cause de son idolâtrie et de ses autres crimes. « Par la montée de Luith, on s'avancera en pleurant; par le chemin d'Oronaïm, ils feront entendre des cris déchirants, » dit Isaïe, XV, 5. Reprenant la même prophétie et la développant, Jérémie répète à trois reprises, le nom de cette localité, XLVIII, 3, 5 et 34 : « Voix de clameur depuis Oronaïm, dévastation et grande défaite... Par la montée de Luith, on s'est avancé en pleurant et sur la descente d'Oronaïm, les ennemis ont entendu les clameurs de la destruction... Ils ont élevé la voix de Ségor à Oronaïm. » — Dans l'inscription de sa stèle de victoire élevée à Dibon, le roi de Moab, Mésa, après avoir raconté la campagne contre les Israélites établis dans les villes bâties sur le bord de la vallée de l'Arnon, fait mention d'une expédition spéciale contre Oronaïm, écrit *Horônên* ou *Horônin*, חרינן, dont les lacunes laissent malheureusement le récit incomplet : « Et Horônên, où habitait... Et Chamos me dit : Descends, combats contre Horônên. Et je suis descendu et Chamos l'a [rendu] en même temps. » Lignes 31-33; cf. col. 1015. — Dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 4, Oronaïm est recensée entre Ésébon, Médaba, Lemba d'une part, et Telithon (variantes : Thona Athoné) et Zoara d'autre part, parmi les villes de la Moabitide, conquises par Alexandre Jannée sur les Arabes, qu'Hyrcan s'engage ensuite de rendre à Arétas, s'il veut l'aider à occuper le trône. *Ant. jud.*, XIII, XV, 4, et *loc. cit.* — Dans le document intitulé : *Notitia dignitatum Romani imperii*, on trouve incrit, après Ziza et Aréopolis, de la province d'Arabie, un poste militaire occupé par des cavaliers indigènes et désigné du nom de *Speluncæ*, « les cavernes » équivalent de *Ḥôrônîm*, pluriel de *Ḥôrônaïm*. Oronaïm est le duel. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 231.

F. de Saulcy est convaincu de l'identité de lieu. *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 246. Selon cet écrivain, Eusèbe et saint Jérôme désigneraient la même localité, quand au mot *Arnon*, ils parlent d'« un endroit de cette vallée, presque à pic, assez horrible, et dangereux que montrent les habitants du pays, où était établie une garnison et appelée Arnona ». *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 62, 63.

Aroniim ou Oronaïm est pour ces auteurs ecclésiastiques le nom d'un chemin, ὁδος, *viæ nomen*, mais rien n'indique qu'ils le voient dans la descente méridionale de l'Arnon. Cf. *loc. cit.*, p. 66, 67. L'identité du poste des « Cavernes », avec l'Oronaïm biblique ne peut être établie non plus dans un pays ou les grottes sont nombreuses, sur cette simple coïncidence de signification des noms, bien qu'il semble que ce soit dans la même région qu'il faille chercher l'une et l'autre. — C. R. Conder croit pouvoir reconnaître le nom d'Oronaïm dans celui de l'*ouâdi Ghoueir*. C'est un ravin aboutissant à l'angle nord-est de la mer Morte, passant entre le *Khirbet Soueiméh* et la source du même nom. Il fait suite au *seil el-Ḥéry* qui descend du plateau de Mâdaba et court à la base méridionale du mont Nébo. Un des affluents de la rive droite du torrent (*seil*), venant du Nébo, porte le nom de *ṭal'at el-Heisah* (ou *Heitâh*) et serait la montée de Luith, non loin de laquelle devrait être la descente d'Oronaïm, mentionnée en même temps par le prophète. Voir LUITH, col. 414-415. Une ancienne voie venant de la montagne de la rive gauche de ce torrent et aboutissant au Ghoueir, pourrait être la descente d'Oronaïm. *Heth and Moab*, Londres, 1889, p. 143; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament, ibid.*, 1887, p. 87. — La transformation du *ḥ* (ח) hébreu en la gutturale (ע) ou le gh (غ) arabe n'est sans doute pas rare dans les noms géographiques de la Palestine, et *ghoueir* ou *ghôr* ne sont pas plus sans analogie de son et même de signification avec *ḥôr*, racine d'Oronaïm; dans le cas présent toutefois, le nom *ghoueir* n'est, semble-t-il, que le diminutif de *ghôr*, donné fréquemment par les Arabes aux territoires peu étendus, susceptibles de culture, qui bordent le rivage de la mer Morte. Voir MOAB, col. 1149. Si Oronaïm appartenait à la région s'étendant au nord de l'Arnon, ne devrait-elle pas être recensée parmi les villes conquises sur Séhon et attribuées ensuite aux Gadites et aux Rubénites? Num., XXXIII, 33-38; Jos., XIII, 16-20. Le récit de Mésa où Oronaïm est nommée n'entraîne pas sa situation parmi les villes conquises en cette région : l'entreprise concernant cette

ville paraît, même dans ce récit, distinct de la conquête des autres. La lacune de l'inscription laisse ignorer entre les mains de qui était alors Oronaïm. Faut-il supposer les Iduméens ou les Arabes? Ceux-ci habitaient au sud de Moab, il faudrait dans ce cas chercher Oronaïm dans le voisinage de Ségor ou Soar avec laquelle elle est nommée par les prophètes, et qui formait la limite méridionale de la Moabitide. L'inscription de la stèle de Dibon ne paraît avoir d'autre but que de célébrer les succès de son auteur sur le roi d'Israël, il semble qu'Oronaïm fut reprise sur celui-ci. Dans ce cas, et si cette ville doit être cherchée au sud de l'Arnon, elle ne pouvait être éloignée de cette ville qui avait formé auparavant la frontière entre Moab et Israël, et il paraît bien que « le chemin, la descente d'Oronaïm », n'est pas différente du chemin escarpé, suivant la rampe méridionale de la vallée. La ville qui lui donna son nom devait être bâtie soit sur la rampe elle-même dans laquelle étaient creusées des cavernes remarquables, soit sur le bord de la vallée. Quoi qu'il en soit, aucun nom n'a encore été retrouvé pour autoriser une identification certaine ou probable et permettre de donner une solution à ces diverses difficultés.

L. HEIDET.

ORORI (hébreu: *ha-Hărârî;* Septante : ὁ 'Αρωδίτης; certains manuscrits portent : ὁ 'Αρωρίτης), patrie de Semma, un des braves de David, d'après la traduction de la Vulgate. II Reg., XXIII, 33. L'orthographe véritable de ce mot est douteuse. Voir ARARI, t. I, col. 882; ÉLICA, t. II, col. 1670; HARODI, t. III, col. 435; SEMMA.

OROSIO (Alphonse de), théologien espagnol, né en 1500 à Oropesa dans le diocèse d'Avila, mort en odeur de sainteté le 19 septembre 1591. De l'ordre de saint Augustin, il fut le prédicateur des empereurs Charles-Quint et Philippe II. Nous avons de cet auteur : *Commentaria quædam in cantica canticorum et doctorum dictis congesta : accessere annotationes* XLIV *in eadem cantica Deiparæ Virginis festivitatibus accommodatæ,* in-4°, Bruges, 1581; *Annotationes in canticum Beatæ Virginis Magnificat,* in-4°, Bruges, 1581. — Voir N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* t. I (1783), p. 29.

B. HEURTEBIZE.

ORPHA (hébreu: *Orpâh,* peut-être, par métathèse, le même mot que *'ofrâh,* « gazelle; » Septante : 'Ορφά), femme moabite qui épousa Chélion, fils d'Élimélech et de Noémi, et fut ainsi la belle-sœur de Ruth. Quand Noémi, ayant perdu son mari et ses deux fils, retourne du pays de Moab à Bethléhem de Juda, d'où elle était venue, Ruth refusa de quitter sa belle-mère, mais Orpha resta dans sa patrie. Ruth, I, 3-14.

ORPHELIN (hébreu : *yâtôm;* Septante : ὀρφανός; Vulgate : *orphanus, pupillus*), l'enfant qui n'a plus ni père ni mère, et parfois celui auquel manque seulement son père, Job, XXIV, 9; Lam., V, 2, par conséquent son protecteur le plus autorisé et le plus fort.

1° *Son infortune.* — Quand un enfant avait le malheur de perdre à la fois son père et sa mère, il trouvait sans doute un abri et une protection auprès de ses autres parents. Mais ces derniers avaient déjà à prendre soin de leurs propres enfants, et, l'adoption juridique n'existant pas chez les Hébreux, voir t. I, col. 229, c'est uniquement par charité qu'ils s'occupaient de l'orphelin. La manière dont les auteurs sacrés interviennent en faveur de celui-ci prouve que son sort était loin d'être toujours enviable. L'orphelin de parents pauvres ne vivait que grâce à la bienveillance des autres parents ou des voisins. L'orphelin dont les parents possédaient quelques biens en héritait. Voir HÉRITAGE, t. III, col. 611. Mais il était par lui-même incapable de les utiliser et de les défendre. Chez les nomades, Job, VI, 27, se compare lui-même à un orphelin sur lequel on jette le filet comme sur une proie. Éliphaz lui reproche, par simple supposition, d'avoir renvoyé les orphelins les bras brisés, c'est-à-dire de les avoir durement maltraités et ensuite abandonnés à leur triste sort. Job, XXII, 9. Lui-même parle des hommes violents et injustes, qui poussent devant eux l'âne de l'orphelin, après le lui avoir pris, et qui vont jusqu'à arracher l'orphelin à la mamelle. Job, XXIV, 3, 9. En Israël, il y avait des méchants qui faisaient périr l'orphelin. Ps. XCIV (XCIII), 6. Au temps d'Isaïe, on foulait aux pieds ses droits, Is., I, 21, et les juges, qui auraient dû les défendre, faisaient au contraire leur butin des biens de l'orphelin. Is., X, 2. Jérémie, V, 28; VII, 6, reproche également à ses contemporains l'oppression des orphelins. Ézéchiel, XXII, 7, parle dans le même sens. Même après la captivité, il faut encore que Malachie, III, 5, revienne sur ce sujet. — Aussi, pour maudire un traître, souhaite-t-on que ses enfants soient orphelins et que nul n'ait pitié d'eux. Ps. CIX (CVIII), 9, 12. Dieu même déclare qu'il n'aura pas compassion des orphelins de son peuple prévaricateur. Is., IX, 17. De fait, ce peuple en est réduit à l'abandon comme un orphelin. Lam., V, 3.

2° *La protection divine.* — Dieu maintient le droit de l'orphelin et de la veuve, ces deux faiblesses habituellement associées dans la Sainte Écriture, Deut., X, 18, et il maudit ceux qui violent ce droit. Deut., XXVII, 19. Dieu est le père de l'orphelin, Ps. LXVIII (LXVII), 6; il le fait vivre, Jer., XLIX, 11; il est son soutien, Ps. XI (X), 14; CXLVI (CXLV), 9; il écoute sa supplication, Eccli., XXXV, 17, a compassion de lui, Ose., XIV, 4, ne veut pas qu'on le maltraite, Jer., XXII, 3; Zach., VII, 10, lui rend justice, Ps. XI (X), 18, et ordonne aux juges de faire de même. Ps. LXXXII (LXXXI), 3. Les vaines idoles ne peuvent rien pour l'orphelin. Bar., VI, 37. Saint Jacques, I, 27, dit que, pour avoir une religion pure et sans tache aux yeux de Dieu, il faut prendre soin des orphelins. — Avant de mourir, Notre-Seigneur assure à ses Apôtres qu'il ne les laissera pas orphelins. Joa., XIV, 18.

3° *Les prescriptions de la loi.* — La loi naturelle commande à tout homme d'avoir égard au malheur de l'orphelin. Job fut particulièrement fidèle à l'observation de ce devoir : il venait en aide à l'orphelin dénué de tout secours, lui donnait de son pain et se gardait bien de lever la main contre lui. Job, XXIX, 12; XXXI, 17, 21. — La loi mosaïque précisa les obligations de l'hébreu à l'égard de l'orphelin. Elle défendit d'abord de le contrister, sous peine, pour ceux qui se rendraient coupables en cet égard, d'être châtiés par Dieu et de devenir eux-mêmes orphelins et malheureux. Exod., XXII, 22, 24. Il y avait à se préoccuper de l'entretien des orphelins pauvres. La loi prescrivit de leur donner part au produit des dîmes, Deut., XVI, 29; XXVI, 12, 13, de les associer aux réjouissances et aux festins qui avaient lieu à l'occasion des grandes fêtes religieuses, Deut., XVI, 11, 14, de leur laisser de quoi glaner et grapiller, et de ne pas violer leurs droits. Deut., XXIV, 17-21. Les livres sapientiaux renouvellent la recommandation de ne pas entrer dans le champ de l'orphelin, c'est-à-dire de respecter sa propriété, Prov., XXIII, 10, et d'être un père pour lui. Eccli., IV, 10. — A l'époque des Machabées, on destinait aux veuves et aux orphelins une part du butin. II Mach., VIII, 28, 30. Les sommes qui leur appartenaient étaient gardées dans le trésor même du Temple, II Mach., III, 10, ce qui les mettait à l'abri de toutes les rapacités.

H. LESÊTRE.

ORTEIL (hébreu : *bôhén régél,* « pouce du pied; » Septante : ἄκρον τοῦ ποδός; Vulgate : *pollex pedis*), gros doigt du pied. Dans le rite de la consécration sacerdotale d'Aaron et de ses fils, Dieu ordonna de leur mettre du sang d'un bélier offert en sacrifice sous le lobe de l'oreille droite, sur le pouce de la main droite

et sur l'orteil du pied droit. Exod., XXIX, 20; Lev., VIII, 23-34. La même cérémonie avait lieu pour la purification des lépreux. Lev., XIV, 14, 25, en y joignant une onction d'huile. Lev., XIV, 17, 28.

ORTHOSIADE (grec : Ὀρθωσιάς). Port situé au nord de la Phénicie sur la frontière même de cette région. Tryphon assiégé par Antiochus Sidète dans Dora s'enfuit sur un vaisseau à Orthosiade. I Mach., XV, 37. Pline, *H. N.*, V, 17, place Orthosiade au nord de Tripoli de Phénicie et au sud du fleuve Éleuthère, près duquel la met Strabon, XVI, II, 12. La table de Peutinger compte 13 milles romains entre Orthosiade et Antaradus au nord et 20 milles d'Orthosiade à Tripoli au sud. On n'a pas encore pu identifier cette ville, quoiqu'on ait trouvé sur les bords de l'Éleuthère des monnaies frappées à Orthosiade (fig. 497). Elles sont du règne d'Antonin le pieux et portent au revers la déesse phénicienne Astarté marchant sur un fleuve. Josèphe, *Antiq. jud.*, X, VII, 2, raconte que Tryphon s'enfuit à Apamée, et un fragment de Charax, Müller, *Fragm. Hist. Grec.*, t. III, p. 644, fragm. 14, dit qu'il se rendit à Ptolémaïde. Il est très possible que Tryphon se soit enfui d'abord à Orthosiade, puis de là à Ptolémaïde et enfin à Apamée, où il fut tué. E. BEURLIER.



497. — Monnaie d'Orthosiade.

ANT . KAI . TI . AIΛ . AΔP . ANTωNEINOC CEB. Buste d'Antonin le Pieux à droite, tête laurée, la poitrine couverte du *paludamentum*. Grenetis. — ℞. OPΘωCIEωN. Astarté, debout, la tête tourellée, le pied gauche sur une proue de navire. De la main droite elle s'appuie sur un long style cruciforme et de la main gauche elle maintient sur son genou le bord de sa robe. A droite une colonne surmontée d'une Victoire. Dans l'exergue le buste d'un fleuve.

ORTIE (Hébreu, *qimmoš* et *qîmos;* pluriel, *qimmešonim;* Septante : χερσωθήσεται, Prov., XXIV, 31; omis dans Is., XXXIV, 13; ὄλεθρος, Ose., IX, 6; Vulgate : *urtica* dans ces trois passages et dans Is., LV, 13), herbe piquante.

I. DESCRIPTION. — Le genre *Urtica,* type de la famille des Urticées, comprend des herbes à feuilles opposées, toutes couvertes de poils à piqûre brûlante : la base de ces poils, en effet, est une glande secrétant une liqueur corrosive qui s'insinue dans les blessures faites à la peau des animaux et y provoque une inflammation très douloureuse. Les fleurs petites et unisexuées sont groupées en grand nombre à l'aisselle des feuilles supérieures : les mâles avec 4 étamines à filets élastiques insérés en face et à la base des sépales, dans les fleurs femelles le fruit se développe en achaine comprimé à l'intérieur du calice accrescent.

L'*Urtica dioica* L est une herbe vivace pourvue de longues racines traçantes. Les autres sont des espèces annuelles et monoïques : *U. urens* L (fig. 498) très fréquente dans les cultures s'est répandue dans le monde entier, autour des habitations, car c'est une des plantes qui s'attache le plus aux traces de l'homme : *U. pilulifera* L (fig. 499) plus spéciale à la région méditerranéenne se reconnait aisément aux glomérules arrondis que forment ses fructifications. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *qimoš* se rencontre dans trois textes bibliques. Décrivant le champ du paresseux, Prov., XXIV, 30-31, l'écrivain sacré le montre envahi par les mauvaises herbes.

Les *qimmesônim* y croissaient partout
Et les bugranes en couvraient la surface.



498. — *Urtica urens.*

Dans la peinture du jugement divin sur Édom, Isaïe, XXXIV, 13, annonce que :

Les épines pousseront dans ses palais
Le *qimoš* et le chardon dans ses forteresses.



499. — *Urtica pilulifera.*

Dans le jugement d'Israël, Ose., IX, 6, fait une prédiction semblable :

Leurs objets les plus précieux en argent seront l'héritage du *qimoš*
Et le chardon envahira leurs tentes.

Les Septante ne peuvent être d'aucun secours pour découvrir la nature de cette herbe. Dans Prov., XXIV, 31, ils rendent par des verbes les deux noms de plante; dans Osée, IX, 6, ils emploient le terme général ὄλεθρος, ruine; dans Isaïe ils comprennent sous la formule ἀκάνθινα ξύλα les trois termes hébreux, *sirim,* « épines, » *qimoš* et *ḥoah,* « chardon. » Au contraire la Vulgate traduit constamment par *urtica,* « ortie. » Il est vrai qu'elle le met à tort dans un autre endroit, Is., LV, 13, pour rendre le mot *sirpad.* Les anciens commentateurs sont en général d'accord pour voir dans le *qimoš,* l'ortie. O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 207, et c'est à bon droit. Le *qimoš* est présenté comme une des mauvaises herbes qui poussent dans les ruines et sont le signe d'une terre abandonnée. Is., XXXIV, 13; Ose., IX, 6; Prov., XXIV, 31. D'autre part ce n'est pas un terme général pour indiquer les ronces et les épines ou les mauvaises herbes, mais une plante particulière, placée en parallèle avec le *ḥoah* ou chardon. Is., XXXIV, 13; Ose., IX, 6. Cette mauvaise herbe et herbe qui pique, selon l'étymologie du nom, paraît donc bien être l'ortie, que désignent la Vulgate et les anciens interprètes. L'ortie est très commune en Palestine dans les endroits abandonnés; une des plus répandues dans la vallée du Jourdain, dans les ruines de Tell-Hum et de Bethsan est l'*Urtica pilulifera,* qui atteint jusqu'à six pieds de haut et produit des piqûres très irritantes. H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* 8e édit., in-12, Londres, 1889, p. 474.

E. LEVESQUE.

ORTON Job, théologien anglais non conformiste, né à Shrewsburg en 1717, mort en 1783. On a publié de lui : *A short and plain Exposition of the Old Testament : with devotional and practical reflections,* 6 in-8°, Londres, 1788-1791. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 333.

B. HEURTEBIZE.

ORYX (hébreu : *te'ô, tô;* Septante : ὄρυξ; Vulgate : *oryx*), une des espèces du genre antilope. Voir ANTILOPE, t. I, col. 669. — L'oryx est un grand quadrupède (fig. 500) qui a de 1m20 à 1m50 de haut. Bien qu'assez gros, il se meut avec rapidité, bondit et saute comme l'ibex. Il est d'une couleur analogue à celle du sable blanc, avec de larges taches brunes ou fauves à la face, aux flancs et à l'arrière. L'oryx est surtout remarquable par ses cornes, qui ont près d'un mètre de long et quelquefois plus, et sont largement recourbées en arrière. Ces cornes constituent pour l'animal une arme formidable. Au premier abord, il semblerait que leur forme dût les rendre impuissantes. Il n'en est rien. Quand l'oryx blessé et poursuivi veut se défendre, il incline la tête jusqu'à ce que son museau touche le sol, met ainsi la pointe de ses cornes en avant et tient l'adversaire à distance. D'autres fois, il ne se contente pas de la défensive, mais se porte en avant avec une étonnante rapidité et fait fuir l'ennemi ou le frappe. Par un coup subit et bien dirigé, il peut transpercer un chasseur. Le lion lui-même se tient sur ses gardes en face de ces formidables cornes; il n'est pas sans exemple que des lions aient été traversés et tués par les cornes de l'oryx. Celles-ci, d'autre part, sont plus nuisibles qu'utiles à l'animal, quand il est pris au piège; elles ne servent qu'à l'embarrasser de plus en plus dans le réseau des filets et à le réduire à l'impuissance. Ces cornes sont souvent en vente dans les bazars de Damas. L'oryx ou *Antilope leucoryx* est un habitant des déserts. On le trouve encore sur les confins de la Palestine. Il fréquente le nord de l'Afrique, le Sahara, l'Arabie, le désert de Mésopotamie et la Perse. Dans le sud de l'Afrique, on ne rencontre que l'*Oryx gazella,* à cornes droites. — La Sainte Écriture parle deux fois du *te'ô,* d'abord pour le ranger parmi les animaux dont on peut manger la chair, Deut., XIV, 5, et ensuite dans Isaïe, LI, 20, qui l'appelle *tô',* et compare Jérusalem maudite de Dieu à l'animal pris dans le filet. Les anciennes versions ne sont pas d'accord pour traduire ces mots. D'après les Septante : ὄρυξ, la Vulgate : *oryx,* et le Syriaque, il s'agit de l'antilope oryx. Le Grec Venète : ἀγριόβους, et la version chaldaïque : *tûrbâlâ',* y voient un bœuf sauvage ou bubale. Il est à noter que, dans le passage d'Isaïe, les Septante traduisent par σευτλίον ἡμιεφθον, « bette moitié cuite, » la bette étant une plante herbacée au genre de laquelle appartient la betterave. Cette traduction est tout à fait fantaisiste. D'après la place qu'il occupe dans l'énumération du Deutéronome, l'animal en question appartient certainement soit au genre bœuf, soit au genre antilope. Ce ne peut être ni l'aurochs, *re'êm,* voir AUROCHS, t. I,



500. — Antilope leucoryx.

col. 1260, ni le bison, voir t. I, col. 1799, ni le bubale, *yaḥmûr,* voir t. I, col. 1956, ni le buffle, voir t. I, col. 1963. On admet généralement aujourd'hui l'identification du *te'ô* et de l'antilope oryx. Cf. Bochart, *Hierozoicon,* Leipzig, 1796, t. III, p. 28; Tristram, *Natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 56-58; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 119-121.

H. LESÈTRE.

OS (hébreu : *'éṣém,* de *'âṣam,* « être solide, » et, dans les textes poétiques, *gérém;* chaldéen : *gérém;* Septante : ὀστέον; Vulgate : *os*), pièce solide faisant partie de la charpente du corps chez les vertébrés. L'assemblage de toutes les pièces de cette nature forme le squelette. Les os sont composés d'un tissu solidifié, plus ou moins compact suivant la fonction de chacun d'eux. Les plus allongés ont à l'intérieur un canal rempli de substance médullaire. Voir MOELLE, col. 1187.

Les os humains donnent à l'analyse 53,04 de phosphate de chaux, et 11,30 de carbonate de chaux. Aussi Amos, II, 1, peut-il dire que les os du roi d'Édom ont été brûlés et ont donné de la chaux. Les os, du vivant même du vertébré, peuvent être brisés à la suite de coups violents ou de faux mouvements. Une affection tuberculeuse, la carie, les atteint quelquefois et les rend friables. Comme les os constituent la partie la plus résistante du corps humain, ce sont eux qui restent les derniers et même peuvent être conservés

presque indéfiniment, quand tous les autres tissus ont été décomposés par le travail de dissolution qui suit la mort.

1° *Au sens propre.* — 1. Dieu a tissé le corps de l'homme d'os et de nerfs. Job, x, 11. Mais on ignore comment les os de l'enfant se forment dans le sein de la mère. Eccle., xi, 5. Dieu seul le sait. Ps. cxxxix (cxxxviii), 15. Un esprit pur n'a ni os ni chair. Luc., xxiv, 39. Les os de l'hippopotame sont comme des tubes d'airain. Job, xl, 13. Quand les accusateurs de Daniel furent jetés dans la fosse, les lions leur brisèrent les os. Dan., vi, 24. Dans les grandes épreuves, le corps s'amaigrit tellement que la peau semble adhérer aux os mêmes. Job, xix, 20; Ps. cii (ci), 6; Lam., iv, 8. Le Messie devait être si cruellement torturé qu'il aurait pu compter tous ses os. Ps. xxii (xxi), 18. — 2. La loi défendait expressément de briser aucun des os de l'agneau pascal. Exod., xii, 46; Num., ix, 12. Saint Jean, xix, 36, signale le respect de cette défense à l'occasion du supplice de Jésus-Christ, le véritable agneau pascal. — 3. Joseph mourant recommanda instamment aux Israélites d'emporter avec eux ses ossements dans la Terre promise. Ses intentions furent scrupuleusement exécutées. Exod., xiii, 19; Jos., xxiv, 32; Eccli., xlix, 18; Heb., xi, 22. Les habitants de Jabès, I Reg., xxxi, 13; I Par., x, 12, et ensuite David, II Reg., xxi, 12-14, inhumèrent honorablement les ossements de Saül et de ses fils. Le prophète de Béthel, contemporain de Jéroboam, commanda à ses fils de placer ses os, quand il serait mort, près des os du prophète de Juda qu'il avait trompé et qui avait été tué par un lion. III Reg., xiii, 31. Un mort jeté dans le sépulcre d'Élisée ressuscita au contact des os de ce prophète. IV Reg., xiii, 21. Dans une de ses visions, Ézéchiel, xxxvii, 1-11, décrit comment, à la fin des temps, les os des morts reprendront vie sur l'ordre de Dieu et se retrouveront à leur place dans les corps ressuscités. — 4. Au lieu d'être inhumés, les os des adorateurs des idoles, rois, princes, prêtres, prophètes et simples Israélites, seront exposés sur le sol et engraisseront la terre. Jer., viii, 1-3; Bar., ii, 24. — 5. D'après la Loi, Num., xix, 16, les ossements humains étaient une cause d'impureté pour ceux qui les touchaient. Afin de souiller et de déshonorer l'autel schismatique élevé par Jéroboam à Béthel, des ossements humains y furent brûlés. III Reg., xiii, 2; IV Reg., xxiii, 18. Josias employa le même moyen pour rendre abominables les lieux où avait été pratiqué le culte des idoles. IV Reg., xxiii, 14-20; II Par., xxxiv, 5; Ezech., vi, 5. Sous le procurateur Coponius, pendant les fêtes de la Pâque, des Samaritains s'introduisirent dans le Temple au milieu de la nuit et répandirent partout des ossements humains, ce qui obligea à faire sortir du Temple tous ceux qui s'y rassemblaient alors en grand nombre. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, ii, 2. Notre-Seigneur compare les scribes et les pharisiens, pleins d'iniquité au fond du cœur, à des sépulcres remplis d'ossements, c'est-à-dire de choses impures. Matth., xxiii, 27.

2° *Au sens figuré.* — 1. Adam appelle sa femme l'os de ses os, Gen., ii, 23, c'est-à-dire un être tiré du plus intime de sa substance et étroitement uni avec lui. Être l'os de quelqu'un, c'est en conséquence lui être uni par des liens étroits de parenté ou d'affection. Gen., xxix, 14; Jud., ix, 2; II Reg., v, 1; xix, 12, 13; I Par., xi, 1; Eph., v, 30. — 2. Comme les os constituent la partie solide et résistante du corps humain, briser les os, c'est réduire à l'impuissance. Dieu brise les os des ennemis d'Israël, Num., xxiv, 8, et les disperse, Ps. liii (lii), 6, tandis qu'il garde les os des justes pour qu'aucun ne soit brisé. Ps. xxxiv (xxxiii), 21. La maladie, comme un lion, a brisé les os d'Ézéchias. Is., xxxviii, 13. Nabuchodonosor a brisé les os d'Israël, Jer., l, 17, et les persécuteurs brisent les os de leurs victimes. Ps. xliii (xlii), 11; Lam., iii, 4. Les magistrats infidèles arrachent la chair des os du peuple et brisent ces os. Mich., iii, 2, 3. Le coup de la mauvaise langue brise les os, Eccli., xxviii, 21; par contre, une langue douce brise aussi les os, c'est-à-dire triomphe de toutes les résistances. Prov., xxv, 15; cf. xvi, 24. — 3. Les os sont encore considérés, surtout dans les textes poétiques, comme le siège des sensations et des sentiments causés par les choses extérieures. Satan demande à toucher les os et la chair de Job, c'est-à-dire à le faire souffrir dans tout son être physique et moral. Job, ii, 5. Sous l'empire de la douleur, les os sont mis à nu, c'est-à-dire exposés à toutes les atteintes, Job, xxxiii, 21; ils sont desséchés, Ps. xxii (xxi), 15; xxxi (xxx), 11; Prov., xvii, 22, et comme dévorés par un feu intérieur. Job, xxx, 30; Ps. xxxii (xxxi), 3; cii (ci), 4, 6; Jer., xx, 9; Lam., i, 13. Pour donner une idée des calamités du siège de Jérusalem, Ézéchiel, xxiv, 4, 5, 10, représente la ville sous la figure d'une chaudière dans laquelle le feu consume de la chair et des os. La frayeur agite et fait trembler les os. Job, iv, 14; Ps. vi, 3; Jer., xxiii, 9. Les os du malheureux appellent le trépas. Job, vii, 15. Les ossements du persécuté sont comme semés au bord du *sche'ôl,* Ps. cxli (cxl), 7, parce que la mort le menace sans cesse. Une femme sans honneur, Prov., xii, 4, l'envie, Prov., xiv, 30, la crainte, Hab., iii, 16, sont comme la carie dans les os; elles démoralisent et ôtent toute énergie. — 4. Les os sont parfois pris pour la conscience. Le serviteur de Dieu confesse qu'il n'y a rien de sauf dans ses os à cause de ses péchés. Ps. xxxviii (xxxvii), 4. Les iniquités des méchants sont sur leurs os, Job, xx, 11; Ezech., xxxii, 27, c'est-à-dire remplissent leur âme. Aussi la malédiction pénètre comme l'huile dans leurs os. Ps. cix (cviii), 18. Voir Huile, t. iii, col. 776. — 5. Les os sont encore pris comme le siège de la vigueur, de la joie, etc. Les méchants ont souvent la moelle des os remplie de sève, Job, xxi, 24, ce qui signifie qu'ils prospèrent. Une bonne nouvelle engraisse les os, Prov., xv, 30; une femme intelligente met la vigueur dans les os de son mari, Eccli., xxvi, 16, et Dieu donnera la vigueur aux os de son peuple, à l'époque messianique. Is., lviii, 11. Alors, les os des Israélites reprendront vigueur comme l'herbe, Is., lxvi, 14, et un jour les os des saints refleuriront dans leur tombeau. Eccli., xlvi, 14. Les os que Dieu a brisés par le châtiment se réjouiront au jour du retour en grâce, Ps. li (l), 10, et ils diront dans leur reconnaissance : « Jéhovah, qui est semblable à toi ? » Ps. xxxv (xxxiv), 10. — 6. Baruch, vi, 42, représente les femmes de Babylone offrant à leurs divinités et brûlant en leur honneur τὰ πίτυρα, ce que la Vulgate traduit par *ossa olivarum,* « os, » c'est-à-dire noyaux « d'olives ». Le traducteur parait avoir lu πιτυρίδες, « petites olives. » Le πίτυρον est le son, la partie la plus grossière du blé moulu. Baruch désigne sans doute ici les offrandes que les Babyloniennes faisaient à la déesse Istar, la Vénus assyrienne; d'après son texte, elles brûlaient du son devant son image en guise de parfums. Cf. Hérodote, i, 199; Strabon, xvi, 1; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. i, p. 640. En somme, il n'est pas question d'os ni de noyaux en cet endroit.

H. Lesêtre.

OSAÏAS (hébreu : *Hôsa'eyâh,* « (celui) que sauve Yâh ou Jéhovah »), nom de deux ou trois Israélites.

1. OSAIAS (Septante : 'Ωσαια), un des princes du peuple, qui marcha après les princes de Juda, lorsqu'ils se dirigèrent vers la porte du Fumier, lors de la procession par laquelle on célébra la dédicace des murs de Jérusalem relevés par Néhémie. II Esd., xii, 32.

2 et 3. OSAIAS (Septante : Μαασαίας). Ce nom se lit deux fois dans Jérémie, XLII, 1, et XLIII, 2, la première fois comme celui du père de Jézonias et la seconde, comme celui du père d'Azarias. Il est probable qu'il désigne les deux fois le même personnage. Les Septante appellent son fils Ἀζαρίας dans les deux passages. Voir AZARIAS 29, t. I, col. 1302, et JÉZONIAS 1, t. III, col. 1537.

OSÉE (hébreu : הוֹשֵׁעַ, *Hôšêa'*; [Jéhovah] sauve, délivre; c'est à tort que quelques hébraïsants ont regardé ce mot comme un impératif *hiphil*, qui signifierait : Sauve! Septante : Ὠσηέ, et c'est de là que vient la forme latine *Osee*), première forme du nom de Josué qui introduisit les Hébreux dans la Terre Promise, et nom de quatre autres israélites.

1. OSÉE, forme primitive du nom de Josué, qu'on lit Num., XIII, 9 (hébreu, 8); Septante : Αὐσή, et Deut., XXXII, 44, dans le texte hébreu (Septante : Ἰησοῦς; Vulgate : *Josue*). Moïse, Num., XIII, 17 (hébreu, 16), lorsqu'il l'envoya avec les autres explorateurs en Palestine, « appela Osée, *Hôšê'a*, fils de Nun, Josué, *Yehôšu'a'*, » par l'addition expresse du nom divin au radical de son nom. Voir JOSUÉ, t. III, col. 1684.

2. OSÉE (hébreu : *Hôšêa'*; Septante : Ὡσηέ; Vulgate : *Osee*), le dernier roi d'Israël (730-722). Osée était fils d'un certain Éla, d'ailleurs inconnu. Lorsque le roi d'Assyrie, Théglathphalasar III, se fut emparé d'une grande partie du royaume d'Israël et eut transporté sur les rives de l'Euphrate les anciens habitants du pays qu'il venait de conquérir, Osée ourdit une conspiration contre le roi de Samarie, Phacée, le mit à mort et régna à sa place. Ceci suppose qu'Osée occupait dans le royaume une situation en vue, qui lui permettait de rallier à sa cause d'assez nombreux partisans. IV Reg., XV, 29, 30. Il fit le mal, comme ses prédécesseurs, sans pourtant aller aussi loin qu'eux. IV Reg., XVII, 2. En Assyrie, Salmanasar V avait succédé à Théglathphalasar. Soit pour affirmer sa suzeraineté au commencement de son règne, soit pour réprimer une tentative d'indépendance de la part d'Osée, le nouveau monarque assyrien fit une première campagne contre le roi d'Israël et l'assujettit à lui payer le tribut. IV Reg., XVII, 3. Salmanasar régna de 727 à 722. Ce serait donc seulement la troisième année de son règne qu'Osée aurait été rappelé à l'ordre par le roi d'Assyrie. Cependant une inscription de Théglathphalasar suppose que déjà le roi d'Israël avait eu affaire à ce dernier. Il y est dit : : « La terre de la maison d'Omri..., ses principaux habitants, leurs biens, je transportai en Assyrie. Phacée, leur roi, ils frappèrent; je mis à sa place Osée, *A-u-si*; je reçus d'eux dix talents d'or, mille talents d'argent... » Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, Giessen, 1872, p. 145, 150; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 523. La Bible ne dit rien de cette intervention de Théglathphalasar pour confirmer la royauté d'Osée et l'assujettir au tribut; d'autre part, nous ne possédons pas d'inscriptions historiques de Salmanasar. Ce n'est que par IV Reg., XVII, 3-5, que nous connaissons ses deux campagnes contre Israël. Le tribut qu'il avait imposé aux Israélites leur paraissait d'autant plus lourd que le royaume de Samarie était plus restreint, à la suite des campagnes précédentes, et ne comprenait plus guère que les tribus centrales d'Éphraïm et de Manassé. Trop faibles pour assurer leur délivrance par eux-mêmes, les sujets d'Osée tournèrent les yeux du côté de l'Égypte, le seul pays que n'eût pas encore entamé la puissance assyrienne. Osée envoya donc des messagers à Sua, roi éthiopien, qui devint roi de toute l'Égypte en 725, sous le nom de Schabak. Voir SUA. Celui-ci n'était sans doute pas en mesure d'entrer de suite en campagne; aussi Osée ne se proposait-il de secouer le joug qu'au moment opportun. Mais Salmanasar ne lui laissa pas le temps de profiter de son alliance. Il apparut soudain en Samarie, se saisit d'Osée et le fit jeter dans une prison, en Assyrie où il le relégua. IV Reg., XVII, 4. Il commença ensuite, contre la ville même de Samarie, un siège qui devait durer trois ans. A partir de sa capture, Osée ne reparut plus; les inscriptions ne font de lui aucune mention. Le dernier roi d'Israël s'éteignit ainsi, en exil, dans la misère et l'oubli. H. LESÊTRE.

3. OSÉE (Septante : Ὡσηή), fils d'Ozaziu, chef de la tribu d'Éphraïm sous le règne de David. I Par., XXVII, 20.

4. OSÉE (Septante : Ὡσηέ), un des chefs (*ra'šîm*) du peuple, qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 23.

5. OSÉE, le premier des petits prophètes, entre Ézéchiel et Joël dans la Bible hébraïque, entre l'Ecclésiastique et Amos dans l'édition sixtine des Septante, entre Daniel et Joël dans la Vulgate latine.

I. ORIGINE ET PATRIE D'OSÉE. — Le prophète nous apprend lui-même, I, 1, qu'il était fils de *Be'éri* (בְּאֵרִי); mais on ne sait absolument rien de ce personnage, identifié à tort par quelques anciens rabbins (*Iuchasin*, fol. 12 *a*), sans autre motif que la ressemblance du nom, à *Be'érah* (בְּאֵרָה), prince de la tribu de Ruben, qui fut emmené captif en Assyrie par Théglathphalasar. Cf. I Par., V, 6. Il faut regarder comme plus arbitraire encore une autre opinion rabbinique citée par Nicolas de Lyre, *In Ose.*, I, 1, d'après laquelle Beéri aurait été lui-même prophète, en vertu du principe suivant : *Habent... Hebræi pro regula quod, cum in principio alicujus prophetæ patris nomen exprimitur, prophetam fuisse intelligitur.* Divers écrivains juifs vont même jusqu'à attribuer à Beéri l'oracle Is., VIII, 19-20.

Suivant une ancienne tradition, qui n'est cependant pas certaine, Osée aurait appartenu à la tribu d'Issachar. Saint Jérôme, *l. c.*, le fait naître à Bethsamès, ville de cette tribu, Jos., XIX, 22; mais saint Isidore de Séville, *De vita et obitu sanct.*, XLI, 3, t. LXXXIII, col. 144, lui donne pour berceau une autre localité demeurée inconnue, qu'il nomme Bélémoth (Balamon, ou Belamon, d'après une variante de Pseudo-Dorothée, *De prophetis*, c. I). Voir *Patr. gr.*, t. XCII, col. 364. Voir aussi S. Éphrem, *Opera syr.*, t. II, p. 234, et Pseudo-Épiphane, *De vitis prophet.*, 11, t. XLIII, col. 406.

Du moins, une étude attentive du livre rend à peu près indubitable le sentiment, très général aujourd'hui, d'après lequel le prophète Osée aurait été citoyen du royaume des dix tribus, dont faisait d'ailleurs partie la tribu d'Issachar. — En effet, 1° comme l'ont remarqué plusieurs habiles hébraïsants (voir en particulier König, *Einleitung in das Alt. Test.*, Bonn, 1893, p. 311; F. Keil, *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung*, 2e édit., p. 276; A. Scholtz, *Commentar zu Hoseas*, p. XXVIII), son style a parfois une saveur araméenne, qui rappelle le langage de la Palestine septentrionale. C'est ainsi qu'il emploie le שׂ, *sin*, ou le ס, *samech*, au lieu du שׁ, *schin*, cf. Ose., II, 8; VIII, 4; IX, 12, et aussi Jud., XII, 6; le mode causatif *tiphil*, au lieu de l'*hiphil* ordinaire, Ose., XI, 3 : *tirgalti*; l'aspiration très douce א, à la place du ה, Ose., XIII, 15; des formes rares ou anormales, comme יֶגְהֶה, V, 13, חַכֵּה, VI, 9, שְׁבָבִים, VIII, 16, קִמּוֹשׁ, IX, 6, קָאם XII, 14, רְתֵת XIII, 1, אֱהִי, XIII, 14, etc. — 2° La manière dont Osée mentionne les localités du royaume schismatique du nord montre que la topographie de cette région lui était particulièrement familière. En fait, la plupart de celles qu'il a l'occasion de citer apparte-

naient à ce royaume : à l'est, *Mispâh*, v, 1 (d'après l'hébreu; Vulgate, *speculationi*), et Galaad, vi, 8; xii, 11; à l'ouest, Jezrahel, i, 4, 5, 11; ii, 22, Rama, v, 8; ix, 9; x, 9, Béthel, sous le nom ironique de Bethaven, iv, 15; v, 8; x, 5, etc.; Galgala, iv, 15; ix, 15; xii, 11, Sichem, vi, 9, Samarie, vii, 1; viii, 5-6; x, 5, le Thabor, v, 1, le Liban, xiv, 6, 7, 8, etc. — 3° Ses allusions historiques sont aussi celles d'un homme parfaitement au courant de l'histoire contemporaine du royaume du nord. Il en connaît à fond l'état politique, moral et religieux : il parle des intrigues de la cour, des agissements égoïstes des grands et des prêtres, des défauts caractéristiques du peuple, à la manière d'un témoin, qui a contemplé de ses propres yeux tout ce qu'il décrit (voir ce qui sera dit plus bas du message d'Osée et de l'authenticité de son livre). Notez en particulier ce trait, vi, 10 : « Dans la maison d'Israël, *j'ai vu* une chose horrible. » Pour lui, le royaume d'Éphraïm est, ainsi qu'il le nomme environ quatre fois, « le pays » (הָאָרֶץ) par antonomase, Ose., iv, 3, ou « le royaume de la maison d'Israël », i, 4. C'est presque uniquement ce royaume qui est l'objet de ses reproches, de ses espérances ou de ses profondes inquiétudes. Au contraire, il ne fait aucune mention directe ni de Jérusalem, ni du temple; celles de ses allusions, d'ailleurs assez nombreuses, qui concernent le royaume de Juda (cf. i, 7, 11; iii, 5; iv, 15; v, 5, 10, 12-14; vi, 4, 11; viii, 14; x, 11; xi, 12; xii, 2) ne sont présentées qu'incidemment, de sorte que l'on sent, en les lisant, que cette contrée n'était pas la sienne, bien qu'il la regardât comme le vrai centre de la théocratie. Au reste, elles sont en général brèves et rapides. En somme, tout le long du livre nous voyons que l'Israël des dix tribus était à la fois la patrie chère au prophète et la sphère de sa propre activité. C'est donc à tort que Jahn, *Einleitung*, t. ii, p. 413, et Maurer, *Comment. theolog.*, t. ii, pars 1, p. 291 sq., font de lui un citoyen du royaume de Juda (voir la réfutation détaillée de cette hypothèse dans Hengstenberg, *Christologie des Alt. Test.*, t. i, p. 183 sq., et dans Simson, *Comment.*, p. 3 sq.); à tort aussi que Umbreit, *Comment. über die kleinen Prophet.*, p. 5, et Ewald, *Die Prophet. des Alten Bundes*, t. i, p. 118 sq., supposent qu'Osée, persécuté par ses compatriotes, aurait quitté son pays et se serait réfugié sur le territoire de Juda, où il aurait écrit ses oracles.

II. Époque du prophète Osée. — Si c'est lui qui ouvre, dans la Bible hébraïque, comme dans les Septante et dans la Vulgate, la liste des petits prophètes, cela ne veut pas dire qu'il soit le plus ancien de tous; on lui a sans doute attribué le premier rang, parce que son livre a plus d'étendue que les autres. Amos, auquel il fait plusieurs emprunts, ainsi qu'on l'admet communément (cf. Ose., iv, 3, et Am., viii, 8; Ose., iv, 15, et Am., v, 5; Ose., v, 5; vi, 10, et Am., viii, 8; Ose., viii, 14, et Am., ii, 5; Ose., x, 4, et Am., vi, 13), devint prophète à une date antérieure et acheva plus tôt son ministère, quoiqu'ils aient été contemporains pendant quelque temps. Cf. Am., i, 1. Les premières lignes de la prophétie d'Osée, i, 1, nous font connaître d'une manière générale la période durant laquelle il exerça sa mission : ce fut « dans les jours d'Ozias, de Joatham, d'Achaz, d'Ézéchias, rois de Juda, et dans les jours de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël ». Or, cette période, d'après la chronologie antérieure à la découverte des monuments assyriens, correspondait aux dates suivantes : dans le royaume de Juda, Ozias ou Azarias, 810-759 avant J.-C. (Oppert, *Salomon et ses successeurs*, p. 99 : 809-758); Joatham, 759-544 (Oppert, 758-743); Achaz, 744-728 (Oppert, 743-727); Ézéchias, 728-699 (Oppert, 727-698); dans Israël, Jéroboam, c'est-à-dire Jéroboam II, troisième successeur de Jéhu, 825-784. Mais, évidemment, le titre du livre ne signifie pas qu'Osée a prophétisé depuis la première année de Jéroboam II, en 825, jusqu'à la dernière année d'Ézéchias, en 699 : des mots « encore un peu de temps et je visiterai le sang de Jezrahel sur la maison de Jéhu », Ose., i, 4, on conclut à bon droit qu'Osée inaugura son ministère vers la fin du règne de Jéroboam II, qui fut l'avant-dernier prince de la dynastie fondée par Jéhu, et qu'il l'acheva au commencement du règne d'Ézéchias; ce qui fait une durée d'environ soixante années. Pendant ce temps, notre prophète vit passer les rois éphémères qui se succédèrent sur le trône d'Israël peu après la mort de Jéroboam, au milieu d'une effroyable anarchie. Cf. IV Reg., xv, 8-31. Zacharie, fils et successeur de Jéroboam II, fut assassiné, après six mois de règne, par un usurpateur nommé Sellum, qui tomba lui-même, un mois plus tard, sous les coups de Manahem. Celui-ci se maintint sur le trône pendant dix ans, et eut pour successeur son fils Phacéia, qui ne régna que deux ans et qui périt assassiné par Phacée. Le dernier roi d'Israël fut Osée, homonyme de notre prophète, qui fut vaincu par le roi d'Assyrie Sargon, en 722. Cf. IV Reg., xvii, 1-6. C'en fut fait alors du royaume d'Israël, et il est possible que le prophète Osée ait été témoin de sa ruine, qu'il avait depuis longtemps annoncée.

De nos jours, il est vrai, on a réduit et rapproché de nous, dans des proportions notables, en s'appuyant sur la chronologie des monuments assyriens, la période qui correspond aux règnes mentionnés dans le titre de notre petit livre. Ainsi, pour nous en tenir à deux savants catholiques qui se sont particulièrement occupés de cette question, MM. Al. Schæfer, *Die biblische Chronologie*, Munster, 1879, p. 140, et B. Neteler, *Zusammenhang der alttestamentl. Zeitrechnung mit der Profangeschichte*, 2e fascic., 1885, p. 9, Ozias aurait régné de 789 à 757 (Schæfer), ou de 787 à 736 (Neteler); Joatham, de 757 à 741, ou de 736 à 721; Achaz, de 741 à 726, ou de 721 à 706; Ézéchias, de 726 à 685, ou de 706 à 679; Jéroboam II, de 790 à 750 (Neteler). Voir aussi Chronologie biblique, t. ii, col. 731. Mais, dans le cas même où cette transformation chronologique serait certaine, il resterait vrai qu'Osée a vécu et prophétisé durant une partie considérable du viiie siècle avant J.-C. Personne ne songe à contester son ancienneté.

Ce qu'on a mis en doute depuis quelque temps, c'est l'exactitude et l'authenticité du titre du livre, en ce qui concerne les rois de Juda : d'un côté, parce que ces monarques étaient étrangers au royaume d'Israël; d'un autre côté, parce que le règne de Jéroboam II, seul prince mentionné parmi les rois d'Israël, ne couvre pas, il s'en faut de beaucoup, la période qui correspond au gouvernement d'Ozias, de Joatham, d'Achaz et d'Ézéchias. D'où l'on a conclu, tantôt que la note chronologique placée en tête de l'écrit d'Osée est partiellement inexacte, tantôt (et ce cas est fréquent dans les plus récents commentaires de l'école dite critique) qu'elle a été amplifiée après coup par un scribe qui vivait pendant ou après la captivité babylonienne, et qui était désireux de montrer qu'Osée avait été contemporain d'Isaïe et de Michée. Comp. Ose., i, 1, avec Is., i, 1, et Mich., i, 1. Le titre primitif aurait donc simplement consisté dans les mots : « Parole du Seigneur qui fut (adressée) à Osée, fils de Beéri, aux jours de Jéroboam, fils de Joas, roi de Juda. » Mais rien n'est plus arbitraire que de tels procédés, et « on peut affirmer qu'il n'a encore été produit aucun argument concluant, capable de mettre en doute l'exactitude historique » du titre. Reynolds, dans *Ellicott's Old Testament Commentary*, t. iv, p. 411. Sans doute, il est surprenant, à première vue, que Jéroboam II soit seul nommé parmi les rois d'Israël sous lesquels Osée prophétisa, surtout si l'on se rappelle que celui-ci a spécialement écrit pour le royaume du nord; mais ce fait s'explique par la rapidité avec laquelle, pour la plupart, les successeurs de

Jéroboam passèrent sur le trône. Ils furent d'ailleurs presque tous des usurpateurs violents et criminels. Voir Hævernick, *Einleitung in das Alte Testament*, t. II, 2, p. 278. Il est probable que Jéroboam lui-même n'est mentionné qu'à la façon d'une date : pour Osée, qui insiste sur ce fait que la maison de David était seule en possession légitime de la royauté, cf. Ose., III, 5, ce prince aussi était un usurpateur, et la vraie liste royale était celle des monarques de Juda. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testam.*, t. III, p. 3; Krabbe, *Quæstiones de Hoseæ vaticin.*, p. 18; F. Keil, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 276-277; en sens contraire, Driver, *An Introd. to the Literature of the Old Testament*, p. 283; Wildeboer, *Die Litteratur des Alt. Test.*, p. 117; W. Nowack, *Der Prophet Hosea*, p. X sq.

On ajoute, pour prouver que la donnée chronologique Ose., I, 1, est inexacte, que le prophète parle de Galaad comme d'une province qui faisait encore partie du royaume d'Israël, cf. Ose., V, 1; VI, 8; XII, 11, tandis que, d'après I Par., V, 26, Phul ou Théglathphalasar III en avait d'assez bonne heure déporté les habibants en Assyrie. On fait aussi valoir l'*argumentum e silentio*, si aisé, mais si faible d'ordinaire : Osée ne signale pas l'alliance conclue contre Juda entre les rois Phacée d'Israël et Rasin de Syrie, IV Reg., XVI, 5-6; Is., VII, 1, non plus que la ruine de Samarie; d'où l'on déduit qu'il n'a pas prophétisé si tardivement que l'indique le titre. On voit combien tout cela est peu concluant. Au surplus, le livre lui-même réfute en partie ces raisonnements, puisque sa seconde partie, chap. III-XIV, ne se rapporte plus au règne de Jéroboam II, mais à ceux de ses successeurs : le titre signifierait donc peu de chose, s'il fallait regarder comme une interpolation tout ce qui y concerne les rois de Juda.

III. Histoire personnelle d'Osée. — Nous n'en savons que ce que le prophète nous apprend lui-même dans les trois premiers chapitres de son livre, car il n'est parlé de lui dans aucun autre écrit biblique. Cette histoire se ramène à quelques faits domestiques d'une nature très intime, à un très cuisant chagrin de famille, dans lequel Osée, divinement éclairé, vit l'image des relations qui existaient alors entre le royaume d'Israël et le Seigneur. Sur l'ordre de Dieu, il épousa une femme aux mœurs légères, Gomer, fille de Diblaïm (Vulgate, « Deblaïm »), qui ne tarda pas à le tromper. Ose., I, 2. Elle eut successivement trois enfants, auxquels, sous l'inspiration du ciel, Osée donna des noms symboliques : un fils, *Izre''êl* (Vulgate, « Jezrahel »); une fille, *Lô'-ruḥâmâh*, pas aimée, et un second fils, *Lo'-'ammi*, pas mon peuple. Ose., I, 4, 6, 9. Ces noms n'exprimaient que trop bien la tension des rapports qui existaient entre Jéhovah et les Israélites du nord. Un ordre analogue fut adressé plus tard au prophète, d'après le chap. III : il devait prendre une femme perdue de mœurs et lui imposer une vie de réclusion, pour la faire rentrer en elle-même et l'amener à se convertir. Cette tragédie domestique est exposée simplement, noblement, sans que l'écrivain sacré songe un seul instant à mettre en relief ses souffrances personnelles. Il insiste, en revanche, cf. I, 4-11; II, 1-24; III, 3-5, sur le sens de cette double action symbolique : Israël, cette épouse mystique du Seigneur, ne cesse pas de lui être infidèle; Dieu le châtiera sévèrement; puis, pressé par un amour qui n'a jamais défailli malgré les ingratitudes de son peuple, il lui pardonnera, dès que le coupable témoignera qu'il se repent de sa triste conduite.

Ce mariage d'Osée a donné naissance à toutes sortes d'opinions, qu'on trouvera résumées dans Marck, *Diatribe de uxore fornicationum*, Leyde, 1696, dans H. Kurtz, *Die Ehe des Propheten Hosea*, Dorpat, 1859, et dans A. Rohling, *Die Ehe des Proph. Hosea* (*Theol. Quartalschrift* de Tubingue, 1867, p. 555-602). Voir aussi Hengstenberg, *Christologie des Alt. Test.*, t. III, p. 1-136; Schmoller, *Die Propheten Hosea, Joel und Amos*, p. 16-22; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. V, p. 229-231; les commentaires de A. Scholz, Nowack et Knabenbauer. Les deux questions principales que soulève ce passage, sont certainement les suivantes : 1° Les faits racontés furent-ils réels, objectifs? ou bien ne devons-nous y voir qu'une simple allégorie, ou qu'un phénomène interne, qui se serait seulement passé dans l'âme du prophète? 2° Les récits des chapitres I et III sont-ils relatifs à deux mariages distincts, ou à un seul et même mariage? Ces deux points ont de tout temps partagé les interprètes, qui ont émis, sans distinction d'écoles, des avis divers à leur sujet.

Pour ce qui est du premier problème, la paraphrase chaldaïque, quelques rabbins, saint Jérôme (qui, du reste, adopte aussi à l'occasion le sentiment contraire), et d'assez nombreux commentateurs plus ou moins récents se déclarent partisans de l'interprétation figurée (parmi les plus connus nous pouvons citer Maimonide, Kimchi, Calvin, Hitzig, MM. Keil, Reuss, Kœnig, Wünsche). Ils allèguent les raisons suivantes : — *a*) Si les faits avaient eu lieu d'une manière concrète, littérale, Dieu aurait placé Osée dans une situation choquante, pour ne pas dire scandaleuse, et le scandale aurait été encore plus grand dans l'hypothèse d'un double mariage. — *b*) Les incidents que raconte le chap. Ier exigent un intervalle de plusieurs années; le peuple n'aurait donc été que fort peu frappé de leur signification symbolique. — *c*) Les prophètes, dit-on, reçurent plus d'une fois de Dieu l'ordre d'accomplir des actes qui, par leur nature même, étaient d'une exécution difficile (on cite comme exemple Ezech., IV, 4-8), et qui, pour ce motif, ne s'accomplissaient pas à la lettre, mais surtout d'une façon idéale. Les chap. I et III ne contiendraient donc qu'une sorte de *mâšal* ou parabole.

Il est aisé de réfuter ces arguments. — *a*) Si les actes commandés au prophète avaient été contraires à la morale, Dieu ne les lui aurait pas même suggérés en vision, et ils n'auraient pas pu servir de base à une allégorie. En fait, l'ordre donné à Osée, loyalement expliqué, ne contenait en lui-même rien qui fût indigne de Dieu ou de son représentant. — *b*) Pour que la narration orale des faits par Osée fût capable d'impressionner la foule, il fallait qu'ils correspondissent à la réalité historique, et on ne conçoit pas que le prophète se soit mis en scène comme un homme soumis à la plus rude épreuve domestique, si la conduite de sa femme avait toujours été honorable. — *c*) Les prophètes recevaient parfois de Dieu l'ordre d'accomplir des actions symboliques très réelles, quoique très difficiles en elles-mêmes. Cf. Jer., XIII, 1-7; Ezech., IV, 9-17, etc.

Les raisons pour lesquelles d'autres commentateurs très nombreux (dans l'antiquité, saint Irénée, saint Éphrem, Théodoret de Cyr, saint Cyrille d'Alex., saint Augustin et plusieurs autres Pères; dans les temps modernes, Estius, Cornelius a Lapide, etc.; de nos jours, les PP. Cornely et Knabenbauer, MM. Vigouroux, A. Scholz, Pusey, Ewald, Kuenen, Wellhausen, Nowack, Marti, etc., et, en somme, la plupart des interprètes les plus récents) admettent la réalité du mariage d'Osée sont surtout les suivantes : — 1° Rien, dans la narration de l'écrivain sacré, n'indique qu'il parle en termes allégoriques, et qu'il se borne à exposer un phénomène interne, subjectif; au contraire, il donne à son récit une forme tout objective, appuyant sur le caractère extraordinaire de l'ordre qu'il reçoit, citant le nom de la femme et celui de son père, cf. I, 2-3; on a essayé vainement de donner à ces noms une signification symbolique, l'ordre irrégulier des naissances (un fils, I, 3; une fille, I, 6, et de nouveau un fils, I, 8), etc. D'ordinaire, les auteurs inspirés fournissent à leurs lecteurs quelque moyen pour reconnaître qu'il s'agit seulement de visions ou

d'allégories. — 2° Plus la chose commandée à Osée était étrange et difficile, plus elle était capable de faire impression sur la masse des Israélites et de secouer leur torpeur religieuse, en leur manifestant la grièveté de leurs crimes, et en leur montrant avec la plus grande clarté, d'une part, ce qu'ils avaient à redouter de l'amour offensé du Seigneur, s'ils persévéraient dans leurs infidélités, et, d'autre part, ce qu'ils pouvaient espérer de l'affection divine, si tendre et si profonde, s'ils s'amendaient courageusement. Or, avertir son peuple d'une manière retentissante, tel était précisément le but que Dieu se proposait en ordonnant à ses prophètes d'accomplir certaines actions symboliques. Cf. Is., xx, 2-4; Jer., xiii, 1-11; xix, 1-11; xxvii, 2-11; Ez., iv, 1-13; v, 1-4, etc. Voir aussi saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, xx, 12, t. vii, col. 1042. — 3° Les dénominations allégoriques des trois enfants de Gomer ne prouvent pas qu'il faille prendre au figuré tout l'ensemble de la narration. Ces enfants ne jouent qu'un rôle secondaire par eux-mêmes; Osée et Gomer sont les deux personnages principaux, et les noms des enfants devaient seulement présager les sentiments réservés à Israël coupable. Isaïe aussi donna à ses deux fils des appellations symboliques, et personne n'a jamais contesté leur existence. Cf. Is., vii, 3; viii, 4. Cette solution littérale du problème nous paraît être de beaucoup la meilleure et la plus naturelle. Comme on l'a remarqué, « les difficultés inhérentes à l'interprétation allégorique sont bien plus grandes que celles qui s'attachent à l'explication littérale. » Cheyne, *Hosea with Notes*, p. 17.

On a discuté sur ce point spécial : Est-ce avant ou après son mariage que Gomer se livra à l'inconduite? Quelques commentateurs (entre autres, saint Augustin) adoptent de préférence le premier de ces sentiments et supposent que la femme d'Osée, de mœurs très légères avant de lui être unie, serait ensuite demeurée chaste. Mais si, de prime abord, cette opinion paraît rendre plus acceptable l'acte commandé à Osée, elle accroît en réalité les difficultés d'interprétation, car elle fait disparaître en grande partie le symbolisme. En effet, c'est en tant qu'elle fut une épouse infidèle que Gomer représente la conduite d'Israël envers Jéhovah; or, dans tout son livre, Osée parle avant tout des crimes du peuple théocratique postérieurs à l'alliance du Sinaï. L'expression énergique « une femme de prostitutions », אשת זנונים, semble exiger aussi cette interprétation; car elle est expliquée, Ose., i, 2, par les mots qui suivent, ילדי זנונים, « des enfants de prostitutions, » et ces mots désignent des enfants qui n'existaient pas encore. Si Gomer avait été une courtisane vulgaire au moment où Dieu commanda à Osée de l'épouser, elle serait sans doute appelée simplement זונה, le nom ordinaire en pareil cas. Divers interprètes ont supposé à tort que le titre « une femme de prostitutions » désignerait au moral une femme livrée à l'idolatrie.

Le second problème, qui ne demande pas des développements aussi considérables, est celui-ci : S'agit-il, dans les chapitres i et iii, de deux femmes distinctes, et par conséquent de deux mariages successifs, ou d'une seule femme et d'un seul mariage? Ici encore, les commentateurs se sont partagés en deux camps opposés, et cette question, de même que la précédente, ne sera jamais élucidée d'une manière entièrement satisfaisante. Ceux qui sont partisans d'un double mariage supposent que le second fut contracté, soit après la mort de Gomer, soit auparavant, et dans ce dernier cas, Osée aurait épousé une femme de second rang, comme la loi le permettait. Voir Kaulen, *Einleitung*, p. 343; Knabenbauer, *Comment. in Proph. minores*, t. i, p. 48. Mais, d'après le sentiment le plus probable et le plus commun de nos jours, la femme du chap. i et celle du chap. iii sont identiques. Il paraît peu vraisemblable que Dieu, à deux reprises, ait enjoint à Osée de se marier dans des circonstances si extraordinaires. De plus, le symbolisme, pour être parfait, exige qu'il soit question de la même femme; car rien n'indique que Gomer fût morte, et, si Osée l'avait répudiée en vue d'une autre union, ces secondes noces auraient signifié que Jéhovah allait se choisir un nouveau peuple à la place d'Israël. D'ailleurs, la description très brève, mais caractéristique, de la femme que le prophète est invité à aimer malgré tout, iii, 1, ne convient que trop à Gomer. Cf. i, 2. La forme de l'ordre divin est à noter. Le Seigneur ne dit pas, la seconde fois : « Va encore, et prends une femme...; » mais : « Va encore, et aime...; » par conséquent : « Reprends-la, malgré son indignité, et sois-lui attaché quand même. » Le récit nous renvoie donc à i, 2. On peut supposer, avec de nombreux exégètes contemporains, que Gomer, mettant le comble à son inconduite, aurait quitté le foyer d'Osée, pour être encore plus libre; puis, qu'abandonnée par ceux qu'elle avait follement suivis, elle se trouva dans une profonde misère matérielle; Osée la reprit, mais la tint à l'écart pour la faire réfléchir et la ramener à de meilleurs sentiments.

Telles sont les principales difficultés auxquelles a donné lieu le mariage de notre prophète. Heureusement, quelque opinion que l'on adopte à leur sujet, l'interprétation du livre demeure au fond la même, bien qu'elle ait une forme beaucoup plus saisissante dans l'hypothèse d'un mariage réel et unique. Quoi qu'il en soit, l'image d'Israël représenté sous la forme d'une femme infidèle à son mari n'apparaît pas seulement dans le livre d'Osée : on la rencontre dès le Pentateuque, cf. Exod., xxxiv, 16; Lev., xvii, 7; xx, 5; Num., xiv, 33, etc., puis dans plusieurs autres prophètes, cf. Is., ii, 1-3; liv, 1-6; Jer., ii, 2; Ezech., xvi, 1-63, etc. Saint Jean-Baptiste et Jésus-Christ ont aussi employé une image analogue, cf. Joa., iii, 29; Matth., xxii, 1; xxv, 1 sq.; Marc., ii, 19-20; de même saint Paul, cf. II Cor., xi, 2; Eph., v, 25-27, et saint Jean, Apoc., xix, 7-8; xxi, 1. Mais nulle part, si ce n'est dans le Cantique, cette idée n'est développée en traits aussi vifs et détaillés que dans le livre d'Osée.

On a conjecturé naguère, Duhm, *Theologie der Propheten*, Bonn, 1875, p. 130-131, que le prophète Osée appartenait à la famille sacerdotale. Les raisons alléguées (entre autres : la connaissance parfaite de l'histoire ancienne d'Israël; l'emploi d'expressions liturgiques, telles que « la loi de Dieu », iv, 6, et viii, 12, « impur » légalement, v, 3, et vi, 10, « abominations, » ix, 10; la mention relativement fréquente des prêtres légitimes; la cessation des sacrifices légaux regardée comme un grand châtiment pour Israël, iii, 4; ix, 3 sq.) sont trop générales pour rendre certaine l'hypothèse en question. Maint laïque instruit pouvait connaître l'histoire et parler des choses liturgiques aussi bien que beaucoup de prêtres. Du moins, il est évident que, si l'auteur du livre n'appartenait pas aux classes supérieures, il était doué d'une intelligence peu commune, et qu'il se rendait parfaitement compte de ce qui se passait autour de lui. Comme Amos et Jérémie, il paraît avoir été un objet de haine et de persécution pour ses compatriotes, irrités de ses reproches sévères et de ses terribles menaces. Cf. Ose., ix, 7-8.

On ne sait rien d'authentique sur sa mort. Suivant une tradition juive, elle aurait eu lieu à Babylone, et de là, selon son désir formel, son corps aurait été transporté à dos de chameau dans la Galilée supérieure, à Safed, où serait son tombeau. Voir Robinson, *Palästina und die südlich angrenzenden Länder*, t. iii, p. 597. Pseudo-Épiphane et pseudo-Dorothée, *l. c.*, le font mourir tranquillement dans son pays. D'après Burckardt, *Reisen in Syrien*, t. ii, p. 696 sq., les Arabes croient posséder le tombeau d'Osée sur l'emplacement

de l'antique Ramoth-Galaad, à l'est du Jourdain. Voir aussi Bædeker, *Palästina und Syrien,* 1875, p. 351. Une autre légende arabe place le lieu de sa sépulture à Almenia, dans l'Afrique septentrionale. Sur ces renseignements contradictoires, voir J. Friderici, *De Hosea et vaticiniis ejus,* Leipzig, 1715; Carpzow, *Introductio ad libros canon. Vet. Testam.*, t. III, p. 268 sq.; A. Scholz, *Comment.*, p. XXV-XXVI.

IV. Thème du livre d'Osée. — On l'a vu par ce qui précède, c'est le royaume d'Israël qui est l'objectif immédiat, principal, presque unique même de cet écrit. Le message d'Osée est double : il consiste à exposer, d'un côté, le crime que les Israélites ont commis en brisant l'alliance théocratique, et de l'autre, l'amour de Jéhovah, qui demeure fidèle quand même, et qui, lorsque son épouse mystique, actuellement si coupable, aura été convertie par les châtiments nécessaires, se manifestera de nouveau avec éclat. Durant la longue période de l'activité prophétique d'Osée, la condition religieuse et morale des dix tribus schismatiques du nord nécessita constamment les mêmes reproches; c'est pour cela qu'on entend, à travers l'écrit tout entier, l'accent uniforme soit du blâme, soit de l'exhortation, au sujet de l'idolâtrie, de l'injustice, des agissements anti-théocratiques, comme aussi l'accent de la menace. Le peuple israélite a rompu en pratique le contrat passé avec le Seigneur; celui-ci punira les coupables, s'ils ne reviennent à de meilleurs sentiments : voilà le thème perpétuel des oracles d'Osée.

Les lamentations sur l'idolâtrie et sur l'immoralité d'Israël remplissent, à elles seules, une grande partie du livre. Le prophète revient souvent sur le culte idolâtrique, qui consistait tout à la fois dans les pratiques grossières, sensuelles des nations chananéennes, et dans l'adoration du veau d'or, installé à Béthel par Jéroboam Ier. Cf. Ose., IV, 12-14, 15, 17; V, 1-3; VIII, 4-6, 11; IX, 1, 10, 15; X, 1, 5, 8, 15; XI, 2; XII, 11; XIII, 1 sq. Il dépeint aussi sous des couleurs très vives, non seulement la profonde corruption des masses, mais aussi celle de toutes les classes dirigeantes : l'égoïsme des prêtres, l'ambition des grands, la faiblesse et la mollesse des rois, les luttes perpétuelles entre les factions opposées. Tout cela est mis tour à tour sous nos yeux avec une grande fidélité de pinceau. Cf. Ose., IV, 1-3, 18; V, 1, 3; VII, 16; VIII, 6, 8-10; IX, 15; X, 3; XIII, 10, etc.

L'infidélité d'Israël se manifestait également par ses relations politiques, dont notre prophète trace aussi un tableau très exact. Comme nous l'apprenons IV Reg., XV, 19-20, le roi Manahem acheta au prix de 1 000 talents d'argent (8 500 000 fr.) la faveur de n'être point attaqué par le roi d'Assyrie Théglathphalasar III, et les annales du grand conquérant assyrien citent en effet « Manahem de Samarie » parmi les princes qui lui payaient le tribut. Nous savons que cette politique fut suivie de même par le dernier roi d'Israël, Osée, qui, d'après les mêmes annales, n'obtint son élévation au trône que grâce au concours de l'Assyrie. Plus tard, sous la pression d'une partie des grands de son royaume, il se tourna vers l'Égypte; mais ce double jeu le conduisit directement à la ruine. Cf. IV Reg., XVII, 1-6; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 532-540. D'ailleurs, envisagée en elle-même, une politique qui consistait à se mettre sous la dépendance des empires païens du voisinage était en opposition flagrante avec les principes théocratiques, suivant lesquels Jéhovah était seul le vrai roi et protecteur du pays. Cf. Ose., VII, 8, 11; XI, 1 *a*; XIV, 1-3, etc. Le résultat d'une telle conduite était donc aisé à prévoir : le Seigneur cessera de regarder le royaume d'Israël comme faisant partie de son peuple, et il le « chassera de sa maison ». Ose., IX, 15.

Malgré le caractère menaçant du livre d'Osée, les promesses en sont aussi un élément très important. Elles apparaissent très nettes, et relativement fréquentes, à côté des plaintes et des objurgations sévères. Cf. II, 1, 14-24; III, 5; V, 15; VI, 1-3; XI, 8-11; XIV, 2-10, etc. Il faut signaler, entre toutes, celles qui se rapportent au Messie et à son règne glorieux. Bien qu'Osée ne prédise qu'un seul fait de la vie du Christ, et cela d'une manière typique, indirecte (cf. Ose., XI, 1b, et Matth., II, 15; voir L.-Cl. Fillion, *L'Évangile selon S. Matth.*, Paris, 1878, p. 59, et Knabenbauer, dans ses notes sur ces deux passages), il annonce du moins très clairement que le Messie naîtra de David, Ose., III, 5, et il trace un brillant tableau de l'âge d'or qui sera inauguré par lui. Ose., II, 1, 16-24; III, 5; XIV, 2-9.

On a fait observer, surtout à notre époque (voir en particulier Davidson, dans *The Expositor,* 1879, p. 258 sq.; T. K. Cheyne, *Hosea with Notes,* p. 27-30), que « les menaces terribles et les consolantes promesses du prophète Osée s'appuient sur une base identique, qu'il a la gloire d'avoir mise très spécialement en relief : à savoir, l'amour de Jéhovah pour son peuple; l'amour outragé, saintement jaloux, qui s'irrite et se venge; l'amour malgré tout, qui pardonne et qui sauve ». Cf. III, 1; IX, 10; XI, 1b, 8-11; XIV, 5, 9, etc. C'est là ce qu'on a très justement appelé « la note dominante de la plaidoirie d'Osée ». A ce même point de vue, on a aussi nommé Osée « le prophète des peines tragiques de l'amour ». Si on le compare avec Amos, son contemporain, on voit que celui-ci regarde surtout Jéhovah comme le roi et le juge d'Israël, tandis qu'Osée contemple surtout en Dieu l'époux et le père de son peuple. En ce sens, notre prophète a contribué de la façon la plus noble au développement de l'idée religieuse; mais on ne doit pas oublier que déjà le Deutéronome avait clairement présenté cette belle et grande pensée du divin amour. Cf. Deut., 14, X-15; XXII, 6, 10-11, etc.

Nous devons noter encore l'insistance avec laquelle Osée relève les obligations avant tout morales que l'alliance théocratique imposait à Israël. Ce dernier s'imaginait bien à tort, comme le dit un texte célèbre, Ose., VI, 6; cf. V, 6, et VIII, 13, qu'il réussirait à s'attirer le pardon et la bienveillance de Jéhovah par un culte purement extérieur, en lui immolant des troupeaux entiers de victimes. Non; c'est par la miséricorde qu'on se rend le Seigneur propice, c'est par la connaissance pratique de Dieu qu'on mérite ses bienfaits.

On a aussi établi, pour mieux comprendre le caractère spécial d'Osée, un rapprochement intéressant entre lui et Jérémie. L'un et l'autre ils virent approcher, celui-ci pour Juda, celui-là pour Israël, la catastrophe inévitable, et ils eurent la douloureuse mission de l'annoncer, d'en justifier le décret. Osée fut donc comme « le Jérémie du royaume du Nord ». Voir Stanley, *Lectures on the History of the Jewish Church,* édit. de 1885, t. II, p. 317. Le prophète d'Anathoth fait d'ailleurs de fréquentes allusions au livre d'Osée. Cf. Ose., I, 2, et Jer., III, 6, 8; Ose., I, 11, et Jer., III, 18; Ose., II, 24, et Jer., III, 19; Ose., III, 5, et Jer., XXX, 9; Ose., IV, 2, et Jer., VII, 9; Ose., VIII, 13; IX, 9, et Jer., XIV, 10, etc. Voir Kueper, *Jeremias Sacrorum Librorum interpres et vindex,* p. 67-70.

Un autre fait intéressant à signaler, c'est qu'il existe des coïncidences assez remarquables, non seulement de pensées, mais aussi d'expressions, entre notre prophète et le Pentateuque, et l'intérêt est encore plus avivé, si l'on se souvient qu'Osée lui-même, VIII, 12, atteste que la loi avait été mise par écrit et que les prêtres en étaient les interprètes. Cf. IV, 6. On a composé sur ce point des listes considérables. Voir Curtis, *The Levitical Priest,* 1877, p. 176-178; A. Scholz, *Comment. zum Buche des Proph. Hosea,* p. XXXI-XXXII; Sharpe, *Hosea,* 1884, p. 72-84, et aussi Hengstenberg, *Authentie*

des Pentateuchs, t. I, p. 48-83; L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Altes Testam.*, t. VIII, p. 158 sq. Qu'il suffise de noter les passages suivants : Ose., I, 2, et Deut., XXXI, 16; Ose., I, 9, et Lev., XXVI, 12; Ose., I, 10, et Gen., XXII, 17; Ose., II, 2, et Ex., I, 10; Ose., II, 5, et Deut., XXVIII, 48; Ose., II, 17, et Ex., XXIII, 3; Ose., II, 20, et Gen., IX, 2; Ose., III, 1b, et Deut., VII, 8; Ose., III, 3, et Deut., XX, 15; Ose., IV, 4, et Deut., XVII, 12; Ose., IV, 10, et Deut., XXVI, 17; Ose., V, 14, et Deut., XXXII, 39; Ose., VI, 3b, et Num., XXIV, 17; Ose., VIII, 3, et Lev., XXVI, 17; Ose., IX, 4, et Deut., XXVI, 14; Ose., IX, 10, et Deut., XXXII, 10; Ose., XI, 1, et Deut., XXVIII, 66; Ose., XII, 13, et Deut., XVIII, 15, etc. Si tout n'est pas frappant dans ces rapprochements, leur ensemble ne saurait manquer de faire impression; aussi divers critiques rationalistes ont-ils cité loyalement le fait. A une époque où l'on recule si hardiment la composition du Pentateuque jusqu'à une date tardive, il n'était pas superflu d'attirer l'attention sur ce point.

V. Plan et division du livre. — Il est évident que nous ne possédons, dans les quelques pages qui nous restent d'Osée, qu'un résumé très concis de son enseignement prophétique; mais ce résumé nous révèle fort bien ce qu'était sa parole. Toutefois, on reconnait presque à l'unanimité que, précisément à cause de leur grande concision, il est assez difficile de diviser et surtout de subdiviser ses oracles en diverses portions logiques. On peut cependant fixer quelques points de repère, quelques idées mères qui les jalonnent pour ainsi dire.

Osée, en rédigeant son livre, très probablement vers la fin de son ministère, l'a divisé en deux parties, dont chacune exprime des pensées analogues, mais sous une forme extérieure différente. Il est incontestable, en effet, que d'un côté les chap. I-III, de l'autre les chap. IV-XIV, composent un tout complet et ont en quelque sorte leur vie à part.

1° Dans la première partie, I, 1-III, 5, qu'on peut appeler, à cause de sa nature même, le livre des symboles, le prophète raconte et explique deux actions figuratives, l'une dans les chap. I et II, l'autre au chap. III, empruntées à sa propre vie domestique, qui prédisent aux Israélites du Nord les malheurs que leur attireront leurs infidélités envers le Seigneur, s'ils ne se convertissent promptement, mais qui leur promettent en même temps une restauration idéale, dans le cas contraire. Ces trois chapitres présentent un intérêt très spécial, à cause de l'élément personnel qui y abonde. On peut les regarder comme une sorte d'introduction au livre entier, car ils en contiennent le principe et l'essence même. Voici la subdivision de cette première partie : — 1° Première action symbolique, empruntée à la vie d'Osée, I, 1-II, 1; — 2° Petit discours, qui expose en propres termes ce que le paragraphe précédent a décrit au figuré, II, 2-23; — 3° Deuxième action symbolique : tentative pour ramener à de meilleurs sentiments l'épouse infidèle, III, 1-5.

2° La seconde partie, IV, 1-XIV, 10, renferme deux discours prophétiques, dans lesquels Osée blâme vertement les crimes de ses concitoyens et annonce aux coupables les représailles vengeresses du Seigneur : c'est le livre des discours, qui se termine, comme le précédent, par de glorieuses promesses d'avenir. Le premier discours va de IV, 1, à XI, 11; le second, de XI, 12, à XIV, 10. Les commentateurs ne sont pas tous d'accord au sujet de cette subdivision, car le second livre d'Osée forme une série continue, sans points d'arrêt bien marqués, et les mêmes pensées sont reproduites un peu partout : nous la croyons néanmoins préférable à toutes les autres qui ont été proposées. Kaulen, par exemple, *Einleitung,* p. 343-344, compte dans la seconde partie d'Osée jusqu'à neuf petits discours, qui correspondent aux chapitres IV, V-VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII-XIV; Ewald, *Die Proph. des Alten Bundes,* t. I, p. 138 sq., partage les chapitres IV-XIV en trois sections : l'accusation, VI, 1-VI, 11a; le châtiment, VI, 11b-IX, 9; un retour rétrospectif sur l'histoire ancienne d'Israël, avec l'exhortation et la promesse, IX, 10-XIV, 13. Voir aussi Cornely, *Introductio,* t. II, pars 2, p. 529 sq.; B. Neteler, *Gliederung des Buches der zwölf Propheten,* p. 13 sq. On peut partager comme il suit le premier discours : 1° Tableau de la corruption désolante qui règne dans Israël, sans exception de classes, IV, 1-VII, 16; 2° nécessité et annonce d'un châtiment sévère, VIII, 1-XI, 1a; 3° promesses de salut, XI, 1b-11. — Le second se subdivise de la même manière : 1° L'accusation, XI, 12-XII, 14; 2° prédiction des vengeances divines, XIII, 1-XIV, 1; 3° glorieuses promesses pour l'avenir, XIV, 2-10. — On le voit, le fond des pensées et le sens général sont bien essentiellement les mêmes dans les deux discours. Chacun d'eux se compose de variations sur ce triple élément, qui s'y trouve plus ou moins développé : la constatation des fautes et les reproches, les menaces, les promesses.

Les indications qui précèdent ont montré qu'il existe une unité et un ordre très réels dans le livre d'Osée. Lowth, *De sacra Hebræorum poesi,* édit. d'Oxford, p. 280, a donc beaucoup exagéré, lorsqu'il regarde ce livre comme formant *sparsa quædam Sibyllæ folia,* sans aucune connexion logique. D'après ce principe, Eichhorn comptait seize fragments; von der Hardt, jusqu'à 29; Dathe, 27, etc.

La plupart des interprètes reconnaissent que les deux parties du livre ne décrivent pas la même époque. La première, qui suppose que la dynastie de Jéhu existait encore, cf. I, 6, représente les événements qui doivent avoir eu lieu avant 743, année vers laquelle, d'après les calculs basés sur la chronologie assyrienne, fut assassiné Zacharie, le dernier représentant de cette race. La seconde partie expose ce qui se passa sous les rois usurpateurs qui se succédèrent rapidement après la mort de Zacharie. La première remonte donc certainement au règne de Jéroboam II, et c'est pour cela qu'elle nous montre le pays comme jouissant encore d'une grande prospérité matérielle. Cf. II, 5, 11-12. Mais on ne saurait déterminer avec précision les dates auxquelles correspondent les divers chapitres qui suivent. Les tentatives qu'on a faites parfois pour les fixer n'ont pas abouti à des résultats sérieux.

VI. Osée envisagé comme écrivain. — Le plus ancien jugement que nous possédions sur lui à ce point de vue est celui de saint Jérôme, qui disait de lui, *Præf. in duodecim Prophetas,* t. XXXVIII, col. 1015 : *Commaticus est* (c'est-à-dire, aux phrases courtes et brisées), *et quasi per sententias loquens.* Rien n'est plus exact. En effet, dans l'émotion que lui cause la vue des iniquités d'Israël et des châtiments qu'elles attireront infailliblement sur ce peuple ingrat, Osée s'exprime d'ordinaire en des propositions brèves et saccadées. Très souvent les phrases ne sont reliées entre elles par aucune particule copulative. Cf. IV, 7, 18; V, 3b, 6b, 10; VI, 10; VII, 12, 16; IX, 6, 9, 15; X, 1, 2b, 6, 11b; XIV, 4, etc. Les images se précipitent d'une manière abrupte, s'accumulent, se heurtent même, cf. V, 9 sq.; VI, 1 sq.; VII, 8 sq.; X, 11 sq.; XIII, 3, 7 sq., de sorte qu'on a pu comparer le langage de notre prophète à un torrent impétueux. D'autre part, son style est habituellement très condensé, plein de vigueur, de pensées. Il y a dans son âme un conflit perpétuel entre son amour pour ses compatriotes et la colère qu'il ressent, comme ministre du Seigneur, en voyant leur dépravation morale. Cette lutte est une source de beautés littéraires très réelles. Osée flotte sans cesse entre la crainte et l'espérance, entre les accusations et les consolations, l'indignation et l'amour qui bouillonnent à la fois dans son cœur. Cet inces-

sant va-et-vient des pensées, ce brusque passage d'une figure à une autre, joints à sa grande concision dans l'expression, le rendent parfois énigmatique, souvent difficile à interpréter. Il est, en tant qu'écrivain, un homme d'émotion plutôt que de logique et il contraste, sous ce rapport, avec son contemporain Amos, dont on aime à le rapprocher, et qui est le prophète de l'argumentation bien agencée. Sa tendresse égale par instants celle d'une mère; sa tristesse est çà et là si poignante, qu'il pleure et gémit plutôt qu'il ne parle. On ne peut lire sans être soi-même vivement ému certains passages tragiques ou dramatiques, tels que VI, 4; VII, 13; IX, 10, 14; XI, 2-4, 8 sq.

Les traits qui suivent peuvent être cités comme caractérisant le style d'Osée d'une manière plus spéciale. — 1° Si les nombreuses images qu'il emploie sont souvent très suggestives (par exemple : Jéhovah, en tant que Dieu terrible et vengeur, est comparé à un lion, V, 14, à une panthère et à un ours, XIII, 7-8, à la teigne qui dévore les vêtements, V, 12, et, en tant que Dieu de bonté, à la pluie bienfaisante, VI, 3, et à la rosée, XIV, 6), il est rare qu'elles soient développées. Le prophète se contente fréquemment de les indiquer en quelques mots rapides. Cf. IV, 16; V, 14; VI, 3^b et 4^b; VII, 4, 6, 7, 11, 16; VIII, 7; IX, 10; X, 7; XIII, 3; XIV, 6, 7, 8. Quelques-unes de ces images sont peut-être extraordinaires et hardies; mais beaucoup d'entre elles sont vraiment belles, originales et appropriées à l'idée qu'elles ont pour but de mettre en relief (par exemple, le bonheur futur du peuple théocratique représenté par le lis qui croît si abondamment dans la Palestine du Nord, par les solides racines du cèdre, XIV, 6, et par le pin toujours vert du Liban, XIV, 9). — 2° Osée a volontiers recours aux paronomases expressives. C'est ainsi qu'il joue sur les mots Jezrahel, I, 4, 11; II, 22-23, Éphraïm, IX, 16; XIV, 9, Bethaven, nom ironique donné à Béthel, IV, 15; X, 5. Voir aussi, dans le texte hébreu, VIII, 7; IX, 15; X, 5; XI, 5, XII, 11^b, etc. Il aime les inversions, cf. VII, 8, 9; XI, 12; XII, 8, etc., les ellipses, IX, 4; XIII, 9, etc., les antithèses, IV, 10, 16, etc. — 3° Il emploie un nombre assez considérable d'expressions particulières, plus ou moins rares. On peut citer entre autres : נאפופים, II, 4; נבלות, II, 12; חליתה, II, 15; לתך, III, 2; גהה, V, 13; עקבה, VI, 8; זרקה, VII, 9; שבבים, VIII, 6; הבהבי, VIII, 13; משטמה, IX, 8; רתת, XIII, 1; תלאובות, XIII, 5; נחם, XIII, 14; הריותיו, XIV, 1, etc. Voir F. Keil, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanon. und apokr. Schriften des Alt. Testam.*, 1859, p. 277; W. Harper, *A critical and exeget. Commentary on Amos and Hosea*, Édimbourg, 1905, p. CLXXII, CLXXIII. — 4° Son vocabulaire est riche, varié; aussi, quoiqu'il revienne constamment sur les mêmes thèmes, il trouve toujours des mots nouveaux pour exprimer sa pensée; il ne se répète presque jamais. — 5° Parmi ses constructions favorites, on peut citer l'usage fréquent de אין, surtout avec la signification de « sans » (cf. III, 4; IV, 1; V, 14; VII, 7, 11; XIII, 4), de עתה, (cf. IV, 16; V, 7; VII, 2; VIII, 13; X, 2), etc.

Le texte primitif d'Osée ne nous est malheureusement parvenu que sous une forme assez imparfaite, comme l'admettent la plupart des hébraïsants. Des passages assez nombreux ont été visiblement altérés par les copistes; quelques-uns, sans doute, d'une manière irrémédiable : entre autres, IV, 4, 18; V, 2; 7, 11; VI, 7; VII, 4; VIII, 10^b, 13; IX, 8, 13, etc. La seconde partie du livre a souffert plus que la première, parce qu'elle est en général plus difficile à comprendre. Néanmoins, quoi qu'on ait dit en sens contraire, le texte massorétique est encore de beaucoup supérieur à celui des Septante, « dont les leçons ne méritent qu'exceptionnellement la préférence. » Von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Proph.*, p. 201. Pour la critique du texte hébreu, voir Strack, *Hosea et Joel prophetæ ad fidem codicis Babylonici Petropolitani*, Saint-Pétersbourg, 1875; Tœttermann, *Varianten zum Proph. Hosea*, Helsingfors, 1878; Bær, *Liber duodecim Prophet.*, Leipzig, 1878, p. 59 sq.; Oort, dans le *Theol. Tijdschrift*, 1890, p. 365 sq., 480 sq.; Patterson, dans *Hebraica*, t. VII, p. 190 sq.; Harper, *l. c.*, p. CLXXIII sq. Les conjectures faites par les critiques pour améliorer le texte sont très souvent dénuées de bases solides.

VII. AUTHENTICITÉ ET CANONICITÉ DU LIVRE D'OSÉE; SON INTÉGRITÉ. — 1° L'authenticité est si bien démontrée par les preuves extrinsèques accoutumées, qu'elle est admise à peu près unanimement aujourd'hui, même par l'école rationaliste la plus avancée. En effet, indépendamment des témoignages de la Synagogue (voir J. Fürst, *der Kanon des Alt. Testam., nach den Ueberlieferungen in Talmud*, Leipzig, 1868, p. 28-29; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 36 sq.) et de l'Église chrétienne (voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, n. 34-36), qui lui ont toujours accordé une place dans le canon des Saints Livres, des descriptions si vivantes, si caractéristiques que celles qu'on trouve dans cet écrit, ne peuvent dater que du temps auquel elles se rapportent; elles sont le fruit immmédiat des douloureuses circonstances qu'elles exposent en termes émus et dramatiques. Un témoin oculaire était seul capable de tenir un pareil langage. En outre, les allusions fréquentes qui sont faites à l'histoire contemporaine nous conduisent à la même conclusion, car elles supposent récents et connus de tous, les événements qu'elles signalent. Or, on ne voit guère à quel écrivain on pourrait attribuer tout cela, sinon à celui qu'une tradition constante et le livre lui-même, cf. Ose., I, 1; III, 1, désignent très clairement comme l'auteur. On le comprend sans peine, le résumé de ce qui avait été prêché pendant une période de cinquante ans (au moins) put difficilement être entrepris par un autre que le prédicateur lui-même, surtout, comme c'est ici le cas, lorsque ce résumé porte le sceau d'un caractère si individuel.

2° L'emploi que plusieurs écrivains sacrés, postérieurs à Osée, ont fait de son livre est aussi un garant de son ancienneté, de son authenticité, en même temps que de sa canonicité. Nous avons vu plus haut (col. 1914) que Jérémie lui a fait plusieurs emprunts. Il est permis de conjecturer, d'après des ressemblances assez frappantes, qu'Isaïe l'a également connu. Cf. Ose., I, 3, et Is., VIII, 3; Ose., II, 17, et Is., II, 14; Ose., IV, 9, et Is., XXIV, 2, etc.; voir A. Stolz, *Commentar*, p. XXX. Le Nouveau Testament le cite jusqu'à neuf fois; ce qui est beaucoup pour des pages si courtes. Cf. Matth., II, 15, et Ose., XI, 1; Matth., IX, 13, et Ose., VI, 6; Matth., XII, 7, et Ose., VI, 6; Luc., XXIII, 30, et Ose., X, 8; Rom., IX, 25-26, et Ose., II, 24; I Cor., XV, 55, et Ose., XIII, 14; Heb., XIII, 15, et Ose., XIV, 3; I Pet., II, 10, et Ose., II, 24; Apoc., VI, 16, et Ose., X, 8.

3° M. Nowack écrivait en 1880, dans son premier commentaire sur le prophète Osée, p. 27 : « L'intégrité du livre est aujourd'hui partout admise; la tentative isolée de Redslob, qui prétend que le passage Ose., VII, 4-10, a été plusieurs fois interpolé, doit être abandonnée comme tout à fait avortée. » Voir Redslob, *Die Integrität der Stelle Hosea IV, 4-10*, Hambourg, 1842. Et pourtant, M. Nowack lui-même, moins de vingt ans plus tard (1897), affirme dans son commentaire abrégé des petits Prophètes, p. 11, que les chapitres IV-XIV n'ont pas été arrangés par Osée lui-même, bien qu'ils soient de lui pour l'ensemble, et qu'ils contiennent des fragments rapportés, sans liaison avec le contexte (entre autres, VI, 5; VII, 3, 8; IX, 7, 10, 15; XII, 11-13). Il en serait de même, dans la première partie du livre (chap. I-III),

des passages I, 7 ; II, 1-3, 6, 8-9, 16-18, 20-25, ainsi que des mots « et David son roi », III, 4. M. Nowack regarde aussi comme des additions postérieures les versets ou partie de versets énumérés ci-après, sans compter mainte expression isolée : IV, 6[a], 11, 14 (la fin du verset), 15[a] ; V, 3[b] ; VI, 11 ; VII, 4 ; VIII, 1[b] ; IX, 9 (en partie, du moins) ; X, 3, 4, 5 ; XI, 3[b]-11 ; XII, 1[b], 4[b]-7, 13-14 ; XIV, 10, etc. C'est bien aller « jusqu'à l'extrême », comme l'a reproché à bon droit au hardi critique A. B. Davidson, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, t. II, p. 425). MM. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, p. 417, et *Skizzen und Vorarbeiten*, t. V, 1892, p. 97 ; Stade, *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 577 ; Cornill, *Einleitung in das Alte Testam.*, p. 173, et dans la *Zeitschrift fur alttestam. Wissenschaft*, 1887, p. 287-289 ; Schwelly, *ibid.*, 1890, p. 227, et Oort, *Theolog. Tijdschrift*, 1890, p. 345 sq., 480 sq., l'avaient précédé dans cette voie, pour des motifs purement intrinsèques. MM. Marti et Harper, les plus récents commentateurs d'Osée, l'y ont suivi très largement. M. Marti, *Dodekapropheton*, I[re] partie, p. 2-10, distingue le livre original d'Osée, composé de la partie de beaucoup la plus considérable de l'écrit, et les éléments secondaires, ajoutés par une autre main ou même par plusieurs autres. M. Harper, *Amos and Hosea*, 1905, p. CLIX et CLX, établit une distinction analogue, et, de part et d'autre, les passages éliminés ne sont pas moins nombreux que ceux que signale M. Nowack. Mais c'est un savant juif, le D[r] Grætz, qui s'est avancé le plus loin sous ce rapport, *Geschichte der Juden*, t. II, I[re] partie, 1875, p. 93 sq., p. 214 sq., p. 439 sq., puisque, d'après lui, la seconde partie du livre, chap. IV-XIV, aurait été tout entière faussement attribuée à Osée. Cela revient presque à nier l'authenticité du livre, puisque la majeure partie est enlevée au prophète dont elle porte le nom.

Ces critiques ont prétendu agir avec quelque méthode en faisant leurs suppressions multiples. Ils ont rejeté d'abord comme apocryphes tous les passages qui se rapportent au royaume de Juda et à la maison de David : par conséquent, Ose., I, 7 ; II, 2 ; IV, 15 ; V, 5, 10, 12-14 ; VI, 4, 11 ; VIII, 14 ; X, 11 ; XII, 1, 3. On a ensuite supprimé ceux qui décrivent les bénédictions temporelles dont jouira le nouvel Israël après sa restauration : notamment II, 15-25 ; III, 1-5 ; V, 15-VI, 3, 5[b] ; XI, 10-11 ; XIV, 2-10. Tout cela pour des motifs entièrement subjectifs, qu'il suffit presque d'exposer pour en démontrer l'inanité. D'après Cornill, *l. c.*, « l'image qu'Osée se fait de l'avenir ne sait rien d'un roi messianique issu de la race de David ; il ne connaît que Jéhovah et Israël, sans aucune autre personne intermédiaire. » Stade, *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 557, tient à peu près le même langage. Selon lui, l'idée qu'Osée se faisait de l'avenir différait, sur les points essentiels, de la manière de voir qui devint plus tard typique, grâce à Isaïe et à la conception qu'il s'était faite de la royauté ; on a donc cherché après coup à insérer cette conception dans les endroits où elle manquait. On nous apprend dans le détail comment cela eut lieu. Pendant ou même après la captivité de Babylone, un citoyen du royaume de Juda, lisant le livre d'Osée, le trouva trè conforme à ses propres idées sur la théocratie ; mais un point était incomplet : Israël ne pouvait revivre qu'à la condition de se réunir à Juda, ou plutôt de se soumettre d'une manière absolue à la royauté de Juda, et c'est uniquement à Jérusalem, au centre de la théocratie, que le Seigneur consentirait désormais à accepter des sacrifices. De là les interpolations indiquées.

Cette façon de raisonner a paru très justement contestable, subjective et arbitraire à de nombreux partisans de la critique biblique plus ou moins avancés. Voir Kœnig, *Einleitung in das Alte Testam.*, p. 309-310 ; A. B. Davidson, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. II, p. 425, et surtout Kuenen, *Histor.-krit. Einleitung*, 2[e] édit., t. II, § 67, n. 9, qui en ont démontré la grande faiblesse. Le mot « arbitraire » suffit pour la caractériser pleinement. Ceux qui attaquent si gravement l'intégrité du livre d'Osée commencent par dire : Il contient telles et telles idées ; mais ces idées n'ont été émises pour la première fois qu'à une époque postérieure, par Isaïe ou d'autres ; d'où il suit que les passages qui les expriment ont été ajoutés après coup. Chose facile à affirmer, mais que nos critiques sont incapables de démontrer, puisque le livre d'Osée est là, avec toutes les garanties extrinsèques et intrinsèques d'authenticité pour le détail comme pour l'ensemble, et que les passages relatifs soit à Juda, soit au glorieux rétablissement d'Israël, s'harmonisent fort bien avec le reste de l'écrit. Comme le dit M. Kœnig, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 309-310, le prétendu citoyen de Juda par lequel on fait compléter le livre à l'avantage de ses propres compatriotes n'aurait-il pas supprimé les prophéties d'Osée qui sont menaçantes pour eux, ou du moins ne les aurait-il pas transformées en oracles favorables ? D'ailleurs, par elles-mêmes, les allusions au royaume de Juda dans le livre d'Osée ne doivent pas plus exciter nos soupçons que celles qu'Isaïe fait, de son côté, au royaume d'Israël. Il est vrai que, çà et là, Juda est mentionné par Osée d'une manière assez abrupte, qui surprend (par exemple, V, 10) ; mais on doit avoir égard au genre brisé et saccadé du prophète. En outre, en maint endroit qu'on voudrait éliminer, les raisons particulières apportées pour la suppression ne démontrent absolument rien (voir le commentaire du P. Knabenbauer, *passim*) ; ou bien, d'autres passages, regardés comme authentiques, supposent et confirment ceux que l'on accuse d'avoir été interpolés. L'authenticité de II, 6-7, est confirmée par V, 6, 15, et VI, 1 sq. ; celle de II, 20, par V, 1, etc.

Quant aux raisons alléguées par Grætz, elles reviennent seulement à dire : 1° que les chap. I-III sont remplis de symbolismes, tandis que les chap. IV-XIV n'en contiennent presque pas ; 2° que, dans la première partie, la diction est beaucoup plus calme, tandis qu'elle est très ardente et brisée dans la seconde. Mais ces dissemblances, nous l'avons vu, étaient dans la nature même des choses, et M. Grætz a simplement montré que les deux parties du livre d'Osée diffèrent l'une de l'autre : ce que personne ne conteste. Voir Kuenen, *l. c.*, n. 11-14. On peut donc conclure avec Davidson lui-même, *An Introduction to Old Testament*, t. III, p. 236, « qu'Osée ait disposé les prophéties (du livre qui porte son nom) telles qu'elles sont à présent, on ne saurait en douter. »

VIII. AUTEURS A CONSULTER. — 1° Pour les questions préliminaires, voir Ch. Bruston, *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe*, Paris, 1881, p. 82 sq. ; *Stanley, *Lectures on Jewish Church*, édit. de 1885, Londres, t. II, p. 317 sq. ; *W. R. Smith, *The Prophets of Israel*, 2[e] édit., 1875, lect. IV, 2 ; *Lœwe, *Beiträge zum Verständniss des Proph. Hoseas*, 1863 ; *Duhm, *Theologie der Propheten*, Bonn, 1875, p. 126 sq. ; *B. Kueper, *Das Prophetenthum des Alten Bundes*, Leipzig, 1870, p. 183 sq. ; *von Orelli, *Die altestamentliche Weissagung*, 1882, p. 254 sq. ; *W. Nowack, *Die Zukunftshoffnung Israels in der assyr. Zeit*, dans les *Theolog. Abhandlungen*, 1902, p. 33-59 ; O. Procksch, *Geschichtebetrachtung bei den vorexil. Propheten*, 1902, p. 14-28, 118-134 ; *J. Meinhold, *Studien zur israelit. Religionsgeschichte*, t. I, 1[re] partie : *Elias, Amos, Hosea, Jesaja*, 1903 ; *P. Kleinert, *Die Profeten Israels in socialer Beziehung*, Leipzig, 1905, p. 38-47. — 2° Pour l'explication détaillée, on peut consulter les auteurs suivants : *A*) Commentateurs catholiques. Dans l'antiquité, saint Éphrem, *Opera sy-*

riaca, t. II, p. 234-315, Théodoret de Cyr, t. LXXXI, col. 1545 et suiv., saint Cyrille d'Alexandrie, t. LXXI, col. 1 et suiv., saint Jérôme, t. XXV, col. 815 et suiv.; au moyen-âge, Théophylacte, t. CXXVI, col. 563 et suiv.; dans les temps modernes, Ribera, Sanchez, Cornelius a Lapide, Calmet, qui ont expliqué tous les petits prophètes; dans la première moitié du XIXe siècle, P. F. Ackermann, *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati*, Vienne (Autriche), 1830, et J. Scholz, *Die zwölf klein. Propheten*, Francfort, 1833. De nos jours, P. Schegg, *die klein. Propheten übersetzt und erklärt*, Ratisbonne, 1854; 2e édit., 1862, t. I; Ant. Scholz, *Commentar zum Buche des Proph. Hoseas*, Wurtzbourg, 1884; Trochon, *Les petits Prophètes*, Paris, 1883; J. Knabenbauer, *Commentar. in Prophetas minores*, Paris, 1886, t. I; L.-Cl. Fillion, *La sainte Bible commentée*, t. VI, p. 339-387, Paris, 1897. — *B*) Les principaux commentateurs protestants et rationalistes du prophète Osée depuis la fin du XVIIe siècle sont les suivants : E. Pocock, *Commentary on Hosea*, 1685; H. von der Hardt, *Hoseas cum Targ. et commentar. Rabbin.*, 1703, 2e édit., 1775; Rosenmüller, *Scholia in Vet. Testamen.*, t. VII, 1re partie, 1812, 2e édit., 1827; H. Ewald, *Die Propheten des Alt. Testam. erklært*, Stuttgart, 1840, 2e édit., 1867, t. I, p. 171-247; F. Hitzig, *Die zwölf klein. Propheten*, Leipzig, 1838; 4e édit. publiée par Steiner, en 1881; Umbreit, *Practischer Commentar über die kl. Propheten*, Hambourg, 1844; H. Simson, *Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt*, 1851; Pusey, *The Minor Prophets with a Commentary explanatory and practical*, Londres, 1860; A. Wünsche, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ausleger*, Leipzig, 1868; F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1866; von Schmoller, *Die Propheten Hosea Joel und Amos*, Bielefeld, 1872; A. Elzas, *The Minor Prophets*, Londres, 1873, t. I, p. 12-92; W. Nowack, *Der Prophet Hosea erklärt*, Berlin, 1880; K. A. B. Tœttermann, *Die Weissagungen Hoseas bis zur erstem assyrisch. Deportation* (Ose., I, 1-VI, 3), Würzbourg, 1882; E. Huxtable, dans le *Speaker's Commentary*, t. VI, Londres, 1882, p. 388-491; T. K. Cheyne, *Hosea with Notes and Introduction*, Cambridge, 1884; J. Sharp, *Notes and Dissertations on Hosea*, 1884; von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kl. Propheten*, Nordlingue, 1888; *La Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs*, Paris, s. d.: *Les Prophètes*, t. III; J. T. de Visser, *Hosea de man des Geestes*, Utrecht, 1886; Reynolds et Whitehouse, dans Ellicott, *An Old Testam. Commentary*, t. V, p. 411-434; *Hosea translated from the Hebrew, with Notes explanatory and critical*, Londres, 1892; J. Wellhausen, *Die kl. Propheten übersetzt mit Noten*, 2e édit., 1893, p. 12-26, 95-131; J. P. Valeton Junior, *Amos en Hosea*, Nimègue, 1894 (une traduction allemande a été donnée en 1898, par P. R. Echternacht); W. Nowack, *Die kl. Propheten übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1897; J. Marti, *Dodekapropheton erklärt*, 1re partie, Tubingue, 1903; W. R. Harper, *A critical and exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edimbourg, 1905.

L. FILLION.

1. **OSIANDER**, André, théologien protestant, né à Guntzhausen, près de Nuremberg, le 18 décembre 1498, mort à Kœnigsberg le 17 octobre 1552. A 22 ans il commença à professer l'hébreu qu'il avait appris au couvent des Augustins de cette ville. Dès l'an 1522, il se mit à prêcher les principes de la Réforme : aussi en 1529 fut-il député au colloque de Marbourg et plus tard il prit une part très active aux conférences où furent discutés les articles de la confession d'Augsbourg. Après la publication de l'Intérim en 1548, il quitta Nuremberg et il était sur le point de se rendre en Angleterre lorsqu'on lui offrit une chaire de théologie à l'université de Kœnigsberg, qui venait de se fonder. Il se sépara des luthériens par ses doctrines sur la justification et son enseignement fut déféré au synode de Wittemberg. Parmi les écrits d'Osiander nous avons : *Harmoniæ evangelicæ libri quatuor, in quibus Evangelica historia ex IV evangelistis ita in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum*, in-f°, Bâle, 1537; in-8°, Anvers, 1540; *Biblia sacra quæ, præter antiquæ latinæ versionis necessariam emendationem, et difficiliorium locorum succinctam explicationem, multas insuper utilissimas observationes continet*, in-f°, Tubingue, 1600. — Voir Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 858; C. H. Wilken, *A. Osiander's Leben, Lehren und Schriften*, in-4°, 1844.

B. HEURTEBIZE.

2. **OSIANDER** Jean Adam, exégète luthérien allemand, né à Vaihingen, dans le Wurtemberg, le 3 décembre 1626, mort à Tubingue le 26 octobre 1697. Il fut en 1680 chancelier de l'Université de cette dernière ville. Parmi ses ouvrages, on remarque *Commentarius in Pentateuchum*, 5 in-f°, Tubingue, 1676-1678, qui jouit longtemps d'une grande réputation; *In Josuam*, in-f°, Tubingue, 1681; *In Judices*, in-f°, Tubingue, 1682; *In librum Ruth*, in-f°, Tubingue, 1682; *In primum et secundum librum Samuelis*, in-f°, Stuttgart, 1687; *Primitiæ evangelicæ seu dispositiones in Evangelia dominicalia et festivalia*, 14 parties in-4°, Tubingue, 1665-1691; *Disputationes academicæ in præcipua et maxime controversa Novi Testamenti loca*, in-8°, 1680.

3. **OSIANDER** Lucas, surnommé l'ancien, fils d'André Osiander, controversiste et exégète luthérien allemand, né à Nuremberg le 16 décembre 1534, mort à Stuttgart, le 7 septembre 1604. Il devint en 1596 surintendant général des églises de Wurtemberg, mais ses attaques contre les Juifs l'obligèrent à renoncer à sa charge en 1598. Parmi ses publications, nous mentionnerons seulement *Biblia latina ad fontes hebraici textus emendata, cum brevi et perspicua expositione illustrata*, 7 in-4°, Tubingue, 1573-1586; 13e édid., 1635. David Forster en a donné une traduction allemande, Stuttgart, 1609, laquelle a eu aussi plusieurs éditions.

OSIER. Voir SAULE.

OSIRIS, un des dieux du Panthéon égyptien (fig. 501). Quelques critiques croient trouver son nom dans un texte d'Isaïe, X, 4, en le ponctuant, il est vrai, différemment de la tradition massorétique. Dans le jugement porté par le Seigneur contre Éphraïm, le prophète demande aux Israélites ce qu'ils feront au jour de la catastrophe, en qui ils chercheront du secours et où ils déposeront leurs trésors. Il ajoute :

Il ne reste qu'à se courber parmi les captifs
Ou à tomber parmi les tués.

C'est bien le sens du premier vers, tel qu'il est ponctué dans le texte massorétique, *Bilti kara' tahat 'assîr*, בִּלְתִּי כָּרַע תַּחַת אַסִּיר. Bien qu'il y ait brusque changement de personnes en passant du verset 3 au verset 4 (la 3e personne du singulier au lieu de la 2e du pluriel, comme le met du reste la Vulgate), et qu'on donne au mot *tahat*, « sous, à la place de, » le sens de « parmi, » la traduction de ce verset donnée plus haut peut se défendre et s'harmonise assez bien avec le contexte. Cependant ces difficultés ont amené plusieurs critiques à supposer une autre lecture du texte. Le premier qui l'a proposée est Paul de Lagarde, *Symmicta*, 1870, in-8°, p. 105, qui cite un certain nombre d'adhésions à son hypothèse, *Mittheilungen*, in-8°, Gœttingue, 1884, t. I, p. 210. Th. Cheyne, dans *Polychrome Bible, Isaiah, English translation*, p. 10, 137, défend

cette opinion. D'après ces critiques, il faudrait ainsi couper et ponctuer les mots du texte : בלתי כרעת חת אסיר, *Bêlti kara'at, haṭ 'osir*, c'est-à-dire : *Beltis est tombée, Osiris est brisé.* Inutile aux Israélites de se fier dans les divinités des Phéniciens, elles ne leur seront d'aucune utilité; car elles ne se sauveront pas elles-mêmes de la ruine. Il n'est pas étrange de trouver ici Osiris associée à Beltis. Beltis ou Baaltis est une déesse phénicienne, spécialement honorée à Gebal ou Byblos, dont le culte a beaucoup emprunté à celui de l'Isis égyptienne, comme la légende d'Osiris a pénétré le mythe de Baal ou d'Adonis. Ch. Vellay, *Le culte et*



501. — Statuette d'Osiris. Musée du Louvre.

les fêtes d'Adonis Thammouz dans l'Orient antique (*Annales du musée Guimet,* t. XVI), in-8°, Paris, 1904, p. 9, 52, 65, 167, 172. On sait d'ailleurs que l'influence égyptienne s'est fait sentir le long des côtes phéniciennes : la légende faisait aborder à Byblos le corps d'Osiris. Les inscriptions araméennes donnent aussi bien מלכאסר, *milkosiris* que מלכבעל, *Milkbaal Corpus Inscript. Semit, 123;* M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* in-6, Paris, 1903, p. 103. Des Israélites, habitant près de la Phénicie, auraient mis leur confiance dans Isis et Osiris, honorés dans ces régions, et Isaïe, x, 4, leur reprocherait la vanité de leurs espérances. Cf. Amos, v, 25.

Comme Baal est le dieu solaire des Araméens, *Osiris* est aussi pour les Égyptiens le dieu soleil, mais dans sa révolution nocturne, tandis qu'il se nomme *Ra* lorsqu'il parcourt les douze heures du jour. Set, le dieu des ténèbres et de la nuit, veut tuer le dieu soleil, mais c'est en vain, celui-ci reparaît le lendemain sous la forme d'Horus, ou soleil levant. Comme pour Osiris, l'existence de chaque homme était comparée à celle du soleil : sa naissance est comme le lever du soleil à l'Orient, sa mort, comme la disparition du soleil à l'Occident. Par la mort, chaque Égyptien devenait un Osiris et descendait dans la nuit du tombeau et du royaume inférieur jusqu'au jour où il devra renaître à une autre vie comme Hor-Osiris.

Ce mythe solaire, qui joue un si grand rôle dans la religion égyptienne a été humanisé dans la légende suivante : Osiris et Set étaient frères. Ce dernier, jaloux d'Osiris, l'avait assassiné, avait coupé son corps en morceaux qu'il renferma dans un coffre et jeta à la mer. Après de multiples recherches, Isis avait retrouvé le corps de son mari et frère, par ses larmes et ses baisers elle avait ranimé son cadavre au point qu'elle avait pu en avoir un fils Horus, qui n'est qu'Osiris réincarné. Cette légende était reçue en Phénicie, puisque, comme on l'a vu, les Phéniciens faisaient aborder à Byblos le corps d'Osiris. Tout ceci peut servir à autoriser la lecture et la traduction nouvelle de ce passage d'Isaïe, sans que cependant, tout bien considéré, elles paraissent devoir l'emporter sur le sens communément reçu.

E. LEVESQUE.

OSMA DELGADO (Rodrigue d'), théologien espagnol, né à Badajoz le 21 juillet 1533, mort dans cette même ville en 1607. Prêtre et chanoine, cet auteur très versé dans la théologie et les langues orientales a laissé de nombreux écrits parmi lesquels : *De auctoritate S. Scripturæ libri III,* in-4°, Valladolid, 1594; *Opera ad sanctorum IV Evangeliorum cognitionem spectantia, scilicet IV Evangeliorum recens recognita translatio, cui e regione vetus et vulgata editio respondet. Præcedit chronographia ab O. C. ad excidium Hierosolymitanum : Topographia locorum ad sacras Literas pertinentium; de consensu et ordine Evangelistarum liber. Sequuntur IV Evangelicæ Historiæ coagmentatæ libri; paraphrasis Evangelicæ Historiæ libri IV,* 2 in-f°, Madrid, 1601; *Expositio sive paraphrasis in sacros* CL *Psalmos et in Cantica Canticorum cum annotationibus et scholiis,* in-4°, Madrid, 1601. — Voir N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* t. II, p. 265.

B. HEURTEBIZE.

OSORIO Jérôme, théologien catholique portugais, né à Lisbonne en 1506, mort à Tavilla, le 20 août 1580. Il appartenait à une famille illustre, qui prit grand soin de son éducation : à treize ans, on l'envoya à Salamanque pour y étudier le latin et le grec; à dix-neuf ans, il vint à Paris, où il étudia la philosophie; mais il y demeura peu, et passa de là à Bologne, où il suivit avec autant d'intérêt que de profit les leçons d'hébreu et d'Écriture sainte. Revenu en Portugal, il fut chargé par le roi Jean III d'un cours d'exégèse biblique : aussi savant qu'éloquent, il expliqua avec grand succès le prophète Isaïe et l'épître de Saint-Paul aux Romains. Ordonné prêtre peu de temps après, il fut, grâce à la protection de l'infant Louis de Portugal, nommé curé de Tavara; mais bientôt le cardinal Henri, frère du roi Jean et évêque d'Evora, le fit archidiacre de ce diocèse. Enfin Catherine d'Autriche, veuve du roi Jean et régente du royaume pendant la minorité de Sébastien son petit-fils, le fit nommer évêque de Silves. Il chercha vainement à détourner le roi Sébastien de l'expédition d'Afrique qu'il méditait. Il fit à Rome un court séjour, pendant lequel il fut traité avec la plus grande faveur par le pape Grégoire XIII, qui estimait singulièrement son savoir et sa vertu. De retour dans sa patrie, il employa l'autorité morale qu'il avait sur les populations à les empêcher de se mêler aux troubles qui agitèrent le pays après la mort du roi. Dès lors, il demeura dans son diocèse jusqu'à sa mort. Ses œuvres complètes ont été publiées par son neveu, appelé comme lui Jérôme

Osorio, sous ce titre : *Opera omnia Hier. Osorii nepotis diligentia in unum collecta*, 4 petits in-f°, Rome, 1552. Une autre édition a paru à Rome, également en 4 in-f°, en 1592, sous un titre un peu différent. Il s'y trouve plusieurs commentaires des livres de la Bible : dans le tome II : *In Epistolam B. Pauli ad Romanos*; dans le tome III : *Paraphrasis in Job libri III; Paraphrasis in Psalmos; Commentaria in Parabolas Salomonis; Paraphrasis in Salomonis Sapientiam*; dans le tome IV : *Paraphrasis in Isaiam libri V* (imprimé séparément à Bologne, 1577, in-4°, et à Cologne, 1584, in-8°); *Commentarius in Oseam prophetam; Commentarius in Zachariam; In Evangelium Joannis orationes XXI*. — Voir Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, in-16, Paris, t. XI, 1730, p. 202, et t. XX, 1732, p. 30. C'est par erreur qu'André Schott, *Hispaniæ bibliotheca*, p. 532, attribue plusieurs de ces ouvrages à Jérôme Osorio le neveu.

A. Regnier.

OSTERVALD Jean Frédéric, théologien protestant suisse, né à Neuchâtel en 1663, mort dans cette ville le 14 avril 1747. Il avait étudié à Zurich, à Saumur, à Orléans, à Paris et à Genève. Il exerça les fonctions de pasteur dans sa ville natale. Il est surtout connu par son édition de la traduction française de la Bible, de Genève, revisée par lui et publiée pour la première fois, 2 in-f°, à Amsterdam, en 1724 : *La Sainte Bible avec les nouveaux arguments et les nouvelles réflexions*. Elle a eu de très nombreuses éditions et a été en vogue chez les protestants français. Voir Françaises (Versions) de la Bible, t. II, col. 2264-2265. Cf. *Particularitez concernant la vie et la mort de M. J. F. Ostervald*, dans *Unpartheiische Kirchenhistorie Alten und Neuen Testament's*, Iéna, 1754, t. III, p. 1095 et suiv.

OTAGE (hébreu : *ben ta'ărûbâh*; grec : ὅμηρον; Vulgate : *obses*), personne que l'on remet aux mains des étrangers ou des ennemis, en garantie de l'exécution d'une promesse. — Joas, roi d'Israël, ayant vaincu et pris Amasias, roi de Juda, entra à Jérusalem et s'empara des trésors du Temple et du palais royal. Puis il rendit à Amasias sa liberté et son royaume; mais, en gage de sa soumission et pour couper court à toute idée de revanche, il emmena avec lui à Samarie des otages choisis sans doute parmi les familles les plus considérables du royaume de Juda. II Reg., XIV, 14; Par., XXV, 24. Voir Amasias, t. I, col. 445. Les Septante traduisent *benê ta'ărûbâh*, « fils de caution, » par υἱοὶ τῶν συμμίξεων, « fils des mélanges, » en rattachant le mot hébreu au verbe chaldéen *'ărab*, « mêler. » La Vulgate rend l'hébreu par *obsides* dans le livre des Rois, et trop servilement par *filios obsidum*, « fils d'otages, » dans le livre des Paralipomènes. En dehors de ce cas, il n'est pas question d'otages dans l'histoire d'Israël avant la captivité. Les Assyriens et les Chaldéens, au lieu d'emmener des otages, faisaient des déportations en masse et envoyaient des populations entières d'un pays dans un autre. Voir Captivité, t. II, col. 227, 229. — A l'époque des Machabées, il est fait mention de plusieurs otages. Antiochus Épiphane fut otage à Rome. I Mach., I, 11. Voir t. I, col. 693. Antiochus le Grand avait été obligé, après sa défaite par les Romains, de leur livrer des otages. I Mach., VIII, 7. Voir t. I, 691. Bacchide, général syrien du temps de Jonathas Machabée, devint maître de toute la Palestine, prit en otages les fils des principaux du pays et les retint prisonniers dans la citadelle de Jérusalem. I Mach., IX, 53. Vaincu à son tour, Bacchides sut faire la paix avec Jonathas. Pour obtenir le concours de ce dernier contre Alexandre Balas, son compétiteur, Démétrius Soter, roi de Syrie, offrit différents avantages à Jonathas, et, entre autres choses, lui fit remettre les otages détenus dans la citadelle. Jonathas les rendit à leurs parents. I Mach., X, 6, 9. A son tour celui-ci, après avoir reçu la ville de Gaza à composition, prit les fils des chefs comme otages et les envoya à Jérusalem. I Mach., XI, 62. Enfin, quand Simon eut pris le commandement à la place de son frère, le général syrien, Tryphon, lui demanda, en vue de la paix et de la délivrance de Jonathas, de lui envoyer comme otages deux des fils de ce dernier. Simon y consentit à contre-cœur, se doutant bien qu'on agissait de mauvaise foi. Le perfide Syrien garda en effet les enfants et ensuite tua Jonathas. I Mach., XIII, 15-23.

H. Lesêtre.

OTHEÏ (hébreu : *'Utaï*, « qui porte secours; » Septante : Γνωθί), fils d'Ammiud, de la tribu de Juda, de la famille de Pharès. C'est le premier nommé des enfants de Juda qui habitèrent Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. I Par., IX, 4. Beaucoup de commentateurs le confondent avec Athaïas (hébreu : *'Aṭâyâh*), parce qu'il est nommé le premier parmi les descendants de Juda (et de Pharès, selon le texte hébreu, qui s'établirent à Jérusalem après la captivité, II Esd., XI, 4, mais quoique les consonnes du nom soient à peu près les mêmes, la généalogie des deux personnages est différente, excepté pour leur ancêtre commun Juda (et Pharès). Un autre Israélite qui s'appelle aussi *'Uṭaï* dans le texte hébreu, I Esd., VIII, 14, est appelé *Uthaï* dans la Vulgate, qui s'est ici plus rapprochée de la ponctuation hébraïque que pour Othéi. Voir Uthaï.

OTHIR (hébreu : *Hôtir*; Septante : Ὠθηρί), le treizième des fils d'Héman, de la tribu de Lévi. I Par., XXV, 4. Il fut le chef de la vingt et unième division des chanteurs, composée de douze de ses fils et de ses frères, du temps de David. I Par., XXV, 28. Voir Héman 3, t. III, col. 587.

OTHNI (hébreu : *'Otni*; Septante : Ὀθνί), l'aîné des six fils de Séméi, qui sont appelés « des hommes vaillants ». Ils étaient de la tribu de Lévi, de la branche de Coré, et furent chargés de la garde des portes de la maison de Dieu. I Par., XXVI, 7, 12.

OTHOLIA (hébreu : *'Âṭalyâh*; Septante : Γοθολία), de la tribu de Benjamin, des « fils de Jéroham », un des chefs de famille qui résidèrent à Jérusalem. I Par., VIII, 27. — Le texte hébreu donne le même nom à deux autres personnages, la fille d'Achab et le père d'un des captifs qui revinrent de Babylone. La Vulgate les appelle Athalie et Athalia. Voir ces noms, t. I, col. 1207.

OTHONIEL (*'oṭnî'êl*, « lion de Dieu; » Septante : Γοθονιήλ, le γ grec remplaçant ici le ע hébreu, comme dans Γάζα pour *'azzâh*, Σηγὼρ pour *ṣô'ar*, etc.; Vulgate : *Othoniel* et une fois *Gothoniel*, I Par., XXVII, 15), le premier des Juges d'Israël après Josué. — Othoniel était fils de Cénez, frère de Caleb. Ce dernier avait reçu pour son lot un territoire situé dans la tribu de Juda. Dans ce territoire se trouvait la ville de Cariath-Sépher, encore occupée par une population chananéenne. Voir Cariath-Sépher, t. II, col. 278. Caleb promit de donner en mariage sa fille Axa à qui s'emparerait de la ville. Othoniel accomplit cet exploit et prit pour femme Axa. Celle-ci avait reçu de son père un domaine qui lui parut trop aride. Elle excita Othoniel à demander à Caleb un champ mieux arrosé; mais en fin de compte, elle se décida à intervenir elle-même et obtint adroitement ce qu'elle souhaitait. Jos., XV, 13-19; Jud., I, 12-15. Voir Axa, t. I, col. 1294. La Vulgate fait d'Othoniel un jeune frère de Caleb, qui lui-même, d'autre part, Num., XXXII, 12, est appelé fils de Jéphoné et Cénézéen, c'est-à-dire descendant de Cénez. Voir Cénézéen, t. II, col. 421. Cénez serait ainsi un ancêtre commun à Caleb et à Othoniel, et ce dernier ne serait

fils de Cénez et jeune frère de Caleb que dans un sens large, par conséquent cousin de Caleb et d'Axa et, par son âge, plus rapproché de celle-ci que de son père. Les Septante voient en Cénez un frère de Caleb, Γοθονιήλ υἱὸς Κενὲζ ἀδελφοῦ Χάλεβ, ce qui supposerait deux Cénez, l'un ancêtre patronymique et l'autre, frère de Caleb et père d'Othoniel; ce dernier serait alors le propre neveu de Caleb et le cousin germain d'Axa. Le texte hébreu se prête à l'un et à l'autre sens; il ne peut par conséquent servir à élucider la difficulté. Cf. F. de Hummelauer, *In libr. Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 45. Quelle que soit la solution adoptée, il est certain qu'Othoniel était cousin d'Axa; il pouvait même être cousin germain sans que la Loi mît opposition à son mariage. — Après la mort de Josué, les Israélites de la génération qui n'avait pas vu les merveilles de l'entrée en Chanaan et de la conquête du pays, oublièrent Jéhovah et se mirent à adorer les Baals et les Astartés des Chananéens qui les entouraient. Mal leur en prit, car, pour leur châtiment, Jéhovah les laissa opprimer par les peuples dont ils partageaient l'idolâtrie. Jud., II, 10-III, 6. Durant la vie d'Othoniel, assez peu d'années par conséquent après la mort de Josué et de Caleb, un roi de Mésopotamie, Chusan-Rasathaïm, descendit jusqu'en Palestine, battit les Israélites et leur imposa un tribut. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, V, III, 2. Ce roi n'est encore connu que par la Bible; les documents cunéiformes n'ont rien révélé à son sujet. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., t. III, p. 96. La sujétion des Israélites dura huit ans, au bout desquels ils se tournèrent vers Jéhovah, comme vers leur Dieu unique, et lui demandèrent secours. L'esprit de Jéhovah vint alors sur Othoniel, qui jugea Israël et marcha à la guerre, ce qui signifie que, sur l'inspiration de Dieu, l'ancien conquérant de Cariath-Sépher prit le commandement des guerriers Israélites et commença la campagne contre les oppresseurs. Josèphe, *loc. cit.*, suppose qu'Othoniel mit à mort la garnison laisée par Chusan-Rasathaïm et qu'à l'aide des partisans nombreux qui se rangèrent sous ses ordres à la suite de ce premier exploit, il put faire face au roi mésopotamien, accouru pour maintenir sa suzeraineté, le battit et le força à regagner l'Euphrate. L'auteur sacré ne dit rien ni sur le genre d'oppression que Chusan-Rasathaïm exerçait contre Israël, ni sur la manière dont Othoniel entreprit et mena sa campagne victorieuse. En somme, les Israélites furent délivrés du joug étranger; la tranquillité régna ensuite dans leur pays pendant quarante ans et Othoniel mourut. Jud., III, 7-11. Ces événements se passèrent vers 1409-1400 avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à une époque où les rois d'Assyrie, n'ayant rien à craindre des rois de Babylonie avec lesquels ils avaient fait alliance, pouvaient impunément pousser leurs pointes dans les pays du sud-ouest. Voir ASSYRIE, t. I, col. 1165.

H. LESÈTRE.

OTTOBONIANUS (CODEX). — I. Le manuscrit cursif du Vatican coté *Ottoboni grec 298* doit sa célébrité au fait qu'il est le seul témoin grec du *Comma Joanneum* (I Joa., V, 7); car le *Ravianus* de Berlin, copié au XVI[e] ou au XVII[e] siècle sur la Polyglotte d'Alcala, le *Neapolitinus* (*Bibliot. Naz.* II, Aa, 7), où le verset est ajouté en marge d'une main du XVII[e] siècle, et le *Montfortianus* de Dublin (*Trinity Coll.*, G. 97), fabriqué au XVI[e] siècle pour relever le défi d'Érasme, ne comptent pas et n'auraient jamais dû compter. C'est un petit in-12 (0,171 × 0,121) du XV[e] siècle, ayant 263 feuillets à deux colonnes de 27 lignes et contenant les Actes, les Épitres catholiques et celles de saint Paul. Gregory et Scrivener le désignent par les numéros 162^{act} 200^{paul}, von Soden par le sigle α 460. — Il est grec-latin ou plutôt latin-grec, le latin ayant été écrit d'abord à gauche de chaque page et le grec ajouté après coup et trop souvent accommodé au latin. On s'en fera une idée par ces deux exemples du f° 120 recto :

Ignoratis fres qa qcqe	'Αγνοεῖτε ἀδελφοὶ ὅτι ὅσοι
baptizati sum. + Cōse	ἐϐαπτισθημεν. + συνε
pulti en sum cu illo p	ταφημεν οὖν αὐτῷ δια τοῦ
+ ī X ihu ī	+ εἰς χν ιν εἰς
morte ipsius	τὸν θάνατον αὐτοῦ
baptizati	ἐϐαπτί
sumus	σθημεν.
(*note marginale*)	(*note marginale*)

Et quelques lignes plus bas avec renvoi à la marge inférieure :

ult no sviamus pecc u	μηκέτι δουλευειν ἡμᾶς τῇ [ἁμαρ u
Si ē mortui sum cū XPo	Eἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν χω
u q̄ enī mortuus ē justificat̄ ē a peccato.	u γὰρ [illegible] ἀπὸ τῆς ἁμαρτιας.

Un pareil codex n'a pour le grec aucune valeur critique et il ne méritait pas l'honneur que lui fit le cardinal Wiseman en reproduisant en fac-similé le passage qui contient le verset des trois témoins célestes, f° 105 verso :

ritas. Quia tres sunt	τεια. "Οτι τρεις εἰσὶν
qui testimoniū dāt in	οἱ μαρτυροῦντες ἀπὸ τοῦ
cœlo. pat. vbu et sp scs	οὐνοῦ· πηρ· λόγος καὶ πνα [αγιον
et hii tres unū sūt. Et	καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι καὶ
tres sūt qui testimoniū	τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες
dant ī tra. sps. aqua et	ἀπὸ τῆς γῆς· τὸ πνα το ὕδωρ [καὶ
sanguis. Si testimoniū	το αἷμα. Eἰ την μαρτυριαν

On savait déjà que les codex bilingues sont très sujets à caution; tantôt c'est le latin qui est modifié d'après le grec, tantôt le grec d'après le latin. L'*Ottobonianus 258* nous offre de nombreux exemples du premier phénomène; car le grec avait été écrit tout d'abord à l'intérieur des pages, attendant le latin qui a été naturellement calqué sur le grec. En voici un exemple caractéristique :

Καὶ τὸ πνα ἐστιν τὸ μαρτυ- [ροῦν	Et sps e qui testificatur
ὅτι τὸ πνα ἐστιν ἡ ἀλήθεια· [ὅτι τρεῖς	qm sps e veritas. Qm tres
εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες· τὸ [πνα τὸ	sut qui testimoniu dat. sps
ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ [τρεῖς εἰς	aqua et sanguis. et hii [tres unū
ἕν εἰσιν· εἰ τὴν μαρτυριαν	sūt. Si testimoniū

Au XIV[e] s. — car l'*Ottob. 258* (Gregory-Scrivener : *161*[act], *198*[paul] *69*[apoc], von Soden α *400*) est de la fin du XIV[e] s. — presque tous les textes *latins* avaient le *Comma Joanneum* et la variante singulière *quoniam Spiritus est veritas* ne peut guère dériver que du grec.

F. PRAT.

OUBLI (hébreu : *nešiyâh,* de *nâšâh,* « oublier; » Septante, une fois : ἐπιλησμονή, Eccli., XI, 27 (29); S. Pierre, II, I, 9, une fois : λήθη; Vulgate : *oblivio*) manque de mémoire sur un point donné.

1° *Au sens littéral.* — La Loi dispose que celui qui a oublié une gerbe dans son champ doit la laisser pour les malheureux. Deut., XXIV, 19. Le chef des échansons oublia Joseph dans sa prison. Gen., XL, 23. Les Apôtres oublièrent de se munir de pain avant de traverser le lac. Matth., XVI, 5; Marc, VIII, 14. La mort fait qu'on est bien vite oublié. Eccle., II, 16; VIII, 10; IX, 5; Sap., II,

4. Il ne faut pas s'éloigner des puissants si l'on ne veut pas en être oublié. Eccli., XIII, 13. Moïse donna aux Israélites un cantique que la postérité ne devait pas oublier, Deut., XXXI, 21, et Jérémie remit aux déportés un exemplaire de la Loi pour qu'ils ne l'oubliassent pas. II Mach., II, 2.

2° *Au sens figuré.* — 1. On oublie certaines choses en ce sens qu'on n'en tient plus compte. Les années de disette devaient faire oublier les années d'abondance, Gen., XLI, 30, de même qu'au jour du bonheur on oublie le malheur, et réciproquement. Eccli., XI, 29. Cf. Job, XI, 16. Dieu fera venir sur son peuple coupable une honte qu'il n'oubliera pas. Jer., XXIII, 40; mais un jour, Israël régénéré oubliera la honte de sa jeunesse, Is., LIV, 4, et les angoisses d'autrefois. Is., LXV, 16. Joseph donna à son premier-né le nom de Manassé, parce qu'il lui faisait oublier sa peine. Gen., XLI, 51. — 2. L'oubli est quelquefois l'insouciance. Le fidèle Israélite veut que sa droite oublie de se mouvoir si lui-même oublie Jérusalem. Ps. CXXXVII (CXXXVI), 5. L'affligé se sent mis en oubli, loin des cœurs, comme un mort. Ps. XXXI (XXX), 13. Job, XIX, 14, se plaint aussi que ses proches l'oublient. Il est recommandé de donner du vin à celui qui va périr, afin qu'il oublie sa misère. Prov., XXXI, 7. L'enfant ne doit pas oublier les douleurs de sa mère, Eccli., VII, 29, ni l'emprunteur celui qui a répondu pour lui. Eccli., XXIX, 20. Dans la prospérité, il ne faut pas oublier son ami, Eccli., XXXVII, 6, ni sa fin dernière pendant le cours de la vie. Eccli., XXXVIII, 22. Une jeune fille n'oublie pas sa parure. Jer., II, 32. La nation israélite a été oubliée de ses amants, Jer., XXX, 14, et elle-même a oublié les crimes de ses pères. Jer., XLIX, 9. Saint Paul oublie ce qui est derrière lui, pour se donner tout entier au présent et à l'avenir. Phil., III, 13. L'impie dit : « Dieu a oublié, » il ne se soucie pas des actes de l'homme. Ps. IX, 11. Pourtant, même un passereau n'est pas en oubli devant Dieu. Luc., XII, 6. Certains chrétiens oubliaient l'exhortation de Dieu à la patience. Heb., XII, 5. Dieu n'oublie pas leurs œuvres, Heb., VI, 10; cf. Eccli., III, 15; qu'eux-mêmes n'oublient ni l'hospitalité ni la bienfaisance. Heb., XIII, 2, 16. — 3. L'oubli peut encore marquer le renoncement inspiré soit par le devoir, comme quand l'épouse est invitée à oublier son peuple et la maison de son père, Ps. XLV (XLIV), 11, soit par la grande affliction, comme quand l'homme durement éprouvé oublie de manger son pain, Ps. CII (CI), 5, ou quand l'Israélite, après la ruine de Jérusalem, oublie le bonheur. Lam., III, 17. — 4. L'oubli est aussi l'abandon. Jéhovah a fait oublier les solennités dans Sion. Lam., II, 6. Judith, XVI, 23, livre le conopée d'Holoferne en anathème « d'oubli », d'après la Vulgate. Le *še'ôl* est la terre de l'oubli, Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 13, et le sein maternel oublie le pécheur qui y est descendu. Job, XXIV, 20. La cité de Tyr sera oubliée durant soixante-dix ans. Is., XXIII, 15; cf. Sap., XVII, 3. — 5. L'oubli est même prêté aux animaux et aux êtres insensibles. L'autruche oublie ses œufs sous les pieds de ceux qui passent dans le désert. Job, XXXIX, 17. Le pied des vivants oublie le chemin que suivent les mineurs, c'est-à-dire ne le suit pas. Job, XXVIII, 4. Le feu et l'eau ont oublié leur vertu naturelle pendant les plaies d'Égypte. Sap., XVI, 23; XIX, 19.

3° *L'oubli de Dieu par l'homme.* — 1. Dieu a tout fait pour n'être pas oublié de son peuple, Sap., XVI, 11; Ps. LIX (LVIII), 12; et pourtant cet oubli coupable est fréquemment reproché à Israël. Ps. LXXVIII (LXXVII), 7, 11; CVI (CV), 13, 21; Deut., XXXII, 18; Jud., III, 7; I Reg., XII, 9; Is., XVII, 10; LI, 13; LXV, 11; Jer., III, 21; XIII, 25; XVIII, 15; XXIII, 27; Bar., IV, 8; Ezech., XXII, 12; XXIII, 35; Ose., II, 13; IV, 6; VIII, 14; XIII, 6; I Mach., I, 51, etc. — 2. Nombreuses sont les exhortations à ne pas oublier Dieu, Deut., IV, 9, 23, 31; VI, 13; VIII, 11, 19; XXV, 19; Ps. CIII (CII), 2; Prov., III, 1, IV, 5, etc., et les menaces contre ceux qui l'oublient. Job, VIII, 13; Ps. IX, 18; L (XLIX), 22. Il est prescrit de ne pas faire boire le roi, de peur qu'il n'oublie la loi de Dieu. Prov., XXXI, 5. Le méchant oublie cette loi. Ps. CXIX (CXVIII), 139; le juste ne l'oublie pas, Ps. CXIX (CXVIII), 16, 61, 83, 93, 109, 141, 153, 176, et il s'étonne parfois d'être éprouvé sans avoir oublié Dieu. Ps. XLIV (XLIII), 18, 21. Israël, qui avait oublié son bercail, reviendra à Dieu pour une alliance qui ne sera jamais oubliée. Jer., L, 5, 6. — 3. Saint Jacques, I, 25, compare celui qui écoute la parole et l'oublie à celui qui se regarde dans un miroir et oublie ce qu'il y a vu. Le mauvais chrétien oublie de quelle manière il a été purifié. II Pet., I, 9.

4° *L'oubli de l'homme par Dieu.* — En principe, Dieu ne peut oublier sa créature que par un abandon volontaire; il a pour elle des sentiments de bonté et de compassion. Dans sa miséricorde et sa justice, il n'oublie ni le cri du pauvre ni la clameur de l'ennemi. Ps. LXXIV (LXXIII), 19, 23. Le juste se demande parfois si Dieu ne l'a pas oublié. Ps. XIII (XII), 1; XLII (XLI), 10; XLIV (XLIII), 24; LXXVII (LXXVI), 10; Lam., V, 20. Dieu n'oubliera pas toujours les mauvaises actions de son peuple. Am., VIII, 7. Il oubliera même Israël devenu infidèle, Jer., XXIII, 39, il l'abandonnera. Mais cet oubli ne sera pas définitif. Le malheureux ne sera pas toujours oublié et son cri sera entendu. Ps. IX, 13, 19. Jéhovah n'oubliera pas les affligés, Ps. X, 12, et surtout il n'oubliera pas Israël. Is., XLIV, 21.

> Sion dit : « Jéhovah m'a abandonnée,
> Le Seigneur m'a oubliée! »
> Une femme oubliera-t-elle son nourrisson,
> Sans pitié pour le fruit de ses entrailles?
> Quand les mères oublieraient,
> Moi, je ne t'oublierai point! Is., XLIX, 15.

H. LESÊTRE.

OUEST, point cardinal. Voir OCCIDENT.

OURAGAN (hébreu : *sôfâh, sa'ârâh, ša'ăvâh, šô'âh* : Septante : καταιγίς συσσεισμός; Vulgate : *tempestas, turbo*), violente agitation atmosphérique produite par un vent furieux. Dans les immenses espaces, comme les grands déserts d'Afrique et d'Asie, des mouvements de l'air sont excités par l'élévation de la température et les variations de la hauteur barométrique. Les courants qui se forment alors, ne rencontrant aucun obstacle sur un sol sans relief, s'accélèrent jusqu'à atteindre une vitesse qui peut aller à 2700 mètres par minute, soulèvent et ravagent tout sur leur passage. Quand un vent violent souffle ainsi sur mer ou sur une nappe d'eau assez étendue, il y cause une tempête. Voir TEMPÊTE. Sur terre, dans les pays chauds, ce vent violent s'appelle sirocco, khamsin, simoun, selon les contrées, ou la direction qu'il suit, et devient très funeste à la végétation et parfois aux êtres vivants.

I. LES OURAGANS DANS LA BIBLE. — 1° La neuvième plaie d'Égypte consista dans un formidable ouragan qui dura trois jours et couvrit le pays occupé par les Égyptiens de ténèbres si épaisses qu'on aurait pu les palper, si bien que les malheureux ne se voyaient pas les uns les autres et durent rester immobilisés à leur place. L'auteur de la Sagesse, XVII, 2-20, décrit cette plaie avec plus de détail. Il montre les Égyptiens « enchaînés tout à coup par les ténèbres, prisonniers d'une longue nuit, enfermés sous leur toit et étendus sur leur couche, retenus là comme dans une prison sans chaîne de fer ». Il parle du laboureur, du berger, de l'ouvrier, surpris dehors par le fléau et enchaînés par les mêmes ténèbres pendant que les serpents et les autres animaux, eux aussi frappés de terreur, font entendre leur voix effrayante. En même temps, les malheureux Égyptiens aperçoivent comme des fantômes et des spectres lugubres, des lueurs et des flammes qui les épouvantent, sans que rien puisse éclairer la sombre nuit dans la-

quelle ils sont plongés. — Cette description convient très bien au terrible phénomène dont l'écrivain sacré a dû être témoin lui-même, celui du simoun africain, vent du sud-ouest qui souffle du désert de Libye sur l'Égypte, et parfois soulève des montagnes de sable dans lesquelles sont ensevelies des caravanes entières. Les Arabes l'appellent *khamsin,* c'est-à-dire « cinquante », parce que ce vent souffle pendant une période de cinquante jours, entre mars et mai, mais durant des intervalles de deux, trois ou quatre jours, suivis d'un calme plus ou moins long. « Il s'annonce par une chaleur d'une nature particulière, que connaissent très bien les indigènes et qui commence à les remplir d'effroi. Bientôt un point imperceptible tache au loin l'horizon; il grandit à vue d'œil, et, comme un immense voile qui se déploie, il envahit le ciel tout entier. L'air, d'abord tranquille, s'agite, la tempête se déchaîne, quelquefois des tourbillons se forment et ces cyclones terrestres emportent tout dans leurs cercles gigantesques. Plus souvent, l'ennemi approche sans perturbation sensible de l'air : on dirait une armée d'esprits qui s'avance silencieusement et ne manifeste sa présence que par ses dévastations. Le ciel tout d'un coup se rembrunit, l'espace est rempli de poussière, le disque solaire devient rouge comme le sang, puis livide; tout le firmament pâlit et se colore de teintes violacées et bleuâtres. D'épais nuages de sable fin, rouges comme la flamme d'une fournaise, enveloppent toute l'atmosphère et l'embrasent comme un immense incendie. Ils brûlent tout sur leur passage; ils aspirent la sève des arbres, ils boivent l'eau renfermée dans les outres. Lorsque le thermomètre marque de 20 à 25 degrés, le khamsin élève aussitôt la température à 40 et 50 degrés. Peu à peu les ténèbres deviennent plus épaisses; bientôt tout est sombre, plus sombre que nos plus noires journées d'hiver, obscurcies par les plus épais brouillards; on ne peut rien distinguer à quelques pas devant soi, on ne peut sortir, on ne peut marcher. Même jusqu'au fond des maisons, impossible d'échapper à cette poussière imperceptible qui pénètre partout, dans les appartements les mieux fermés, dans les vases les mieux couverts. Elle se dépose sur le visage comme un masque enflammé, elle s'insinue dans les narines et dans la bouche; chargée de molécules sulfureuses, elle produit dans tout l'organisme une irritation violente, et, atteignant jusqu'aux poumons qu'elle brûle, elle peut en arrêter le mouvement et occasionner la mort. La respiration est courte et pénible, la peau se dessèche et se crispe, la transpiration s'arrête, le sang afflue à la tête et à la poitrine, on est plongé dans une prostration profonde, on se sent impuissant et désarmé contre un si terrible ennemi. Le chameau se jette à terre et enfonce le nez dans le sable, les animaux se cachent, les hommes s'enveloppent la tête d'un pan de leur manteau, ils abandonnent leurs huttes ou leurs tentes, ils descendent dans les souterrains, dans les puits et dans les tombeaux, où ils sont comme « enchaînés par les ténèbres ». Sap., XVII, 2... On est réellement plongé dans une atmosphère ou une mer de sable brûlant, de sorte que les ténèbres qui vous enveloppent sont véritablement des ténèbres palpables. Exod., X, 21. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 343-345. A la neuvième plaie d'Égypte, le fléau fut d'autant plus terrible que Dieu lui-même le déchaînait pour vaincre l'obstination du pharaon. A en croire Hérodote, III, 26, Cambyses aurait envoyé de Thèbes, en Égypte, une armée de cinquante mille hommes, pour réduire les habitants de l'oasis d'Ammon, à sept journées de marche au nord-ouest, à travers les sables. A mi-chemin, le vent du sud, le khamsin, s'éleva et ensevelit toute l'armée sous les sables amoncelés par la violence de l'ouragan. Cette catastrophe n'est pas incroyable, étant donnée la puissance destructive du khamsin et l'inertie par laquelle il paralyse tout d'abord ses victimes. Des caravanes ont souvent péri, entièrement ou partiellement, au milieu d'ouragans déchaînés dans les déserts de sable. — 4° Des effets analogues sont produits par le simoun dans le grand désert d'Arabie, qui occupe la plus grande partie de la presqu'île Arabique, de l'Euphrate à l'océan Indien. Les caravanes de la Mecque ont beaucoup à en souffrir. Cf. Didot, *Univers pittoresque, Égypte moderne,* 3e part., p. 96-98. Asarhaddon, plus heureux que Cambyse, put faire traverser de l'est à l'ouest le désert d'Arabie par son armée pour aller soumettre les chefs arabes du pays de Bâzou. Cf. ARABIE, t. I, col. 866; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. III, 1899, p. 359. La Sainte Écriture mentionne l'action de ce simoun dans le Hauran, Job, I, 19, aux environs de Babylone, Is., XXI, 1, et en Palestine, sur laquelle il souffle de l'est. Ose., XIII, 15. La Palestine, en effet, située entre les deux grands déserts d'Afrique et d'Asie, subit le contre-coup atténué des ouragans qui s'y développent. « Le simoun est un vent semblable au khamsin, mais propre au désert d'Arabie : il visite la Syrie et la Palestine et souffle pendant tout le temps chaud, et non à une époque exactement déterminée, comme le khamsin. » Ebeling, *Das Ausland,* 12 mars 1878, p. 636. Voir VENT.

II. COMPARAISONS TIRÉES DES OURAGANS. — 1° Osée, VIII, 7, pour prédire à Israël le châtiment qui va lui arriver par sa faute, dit que « ceux qui ont semé le vent récolteront la tempête ». Cependant, après la tempête, Dieu ramène le calme, Tob., III, 22, en faisant succéder la consolation à l'épreuve. — 2° Le jour de Jéhovah, c'est-à-dire le moment de sa vengeance contre Babylone, va venir avec la rapidité et la violence de l'ouragan dévastateur. Is., XIII, 6. Pour exercer son jugement rigoureux contre les nations, Jéhovah accourra « sur son char semblable à l'ouragan ». Is., LXVI, 15. C'est aussi du sein du tourbillon, c'est-à-dire dans l'attitude de la puissance à laquelle rien ne résiste, que Dieu répond à Job pour le rappeler à l'humble soumission. Job, XXXVIII, 1; XL, 1. — 3° Le tourbillon qui passe est l'image du méchant et du peu de durée de sa fortune. Prov., X, 25. Le malheur fond parfois sur l'homme comme l'ouragan et l'enveloppe comme le tourbillon. Prov., I, 27. L'ouragan, par sa soudaineté et sa fureur, est encore le symbole des armées ennemies, Ezech., XXXVIII, 9; Dan., XI, 40; Hab., III, 14, et des chars qui les amènent. Is., V, 28; Jer., IV, 13. Les caractères de l'ouragan conviennent bien à ces armées des anciens qui apparaissaient soudain sans déclaration de guerre, sans que rien avertît de leur approche, et qui s'appliquaient précisément à surprendre leur proie à l'improviste.

H. LESÊTRE.

OURS (hébreu : *dob* ou *dôb;* chaldéen : *dob;* Septante : ἄρκτος; Vulgate : *ursus*), mammifère carnivore, type de la famille des ursidés.

1° *Histoire naturelle.* — 1. L'ours est d'assez grande taille, mais ses formes sont trapues, ses membres épais, sa tête forte, avec un museau pointu, ses yeux petits et vifs, ses oreilles courtes et mobiles, ses pieds terminés par cinq doigts pourvus d'ongles puissants, son pelage composé de poils longs et d'une seule couleur. Sa démarche est lourde et lente, d'où son nom de *dob* en hébreu et de *dub* en arabe, venant du verbe *dâbab,* « marcher lentement. » L'ours peut se tenir droit sur les pattes de derrière et il grimpe aux arbres avec agilité. Bien que carnivore, il n'est point sanguinaire, se nourrit surtout de graines et de fruits et ne mange de chair que quand il a grand faim. Il est intelligent et facilement apprivoisable. L'ours met bas d'un à cinq petits, en prend grand soin et les défend avec grand courage. — 2. L'ours de Syrie, *ursus syriacus* (fig. 502), est le même que l'ours brun d'Europe, *ursus arctos,* dont il ne diffère que par la couleur plus claire de son

pelage. Il se nourrit également de graines et de fruits, et, très friand de lentilles, cause de grands dommages aux récoltes au bas des pentes de l'Hermon, ce qui ne l'empêche pas à l'occasion de rendre visite aux brebis et aux chèvres des villages. On rencontre fréquemment ses traces sur la neige de l'Hermon et du Liban; en dehors de là, on ne l'aperçoit plus guère en hiver que dans les ravins qui avoisinent le lac de Tibériade. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 559, 649,



502. — *Ursus syriacus.*

signale sa présence en grand nombre dans les rochers de l'Hermon, dans les forêts d'Afka et dans les gorges de l'Adonis, et remarque qu'il est grand amateur de miel, mais peu redoutable pour les hommes. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 46-69. — 3. Autrefois il y avait beaucoup plus d'ours qu'aujourd'hui en Palestine, comme le donnent à penser les allusions, relativement fréquentes, de la Bible. Les Syriens les chassaient dans le Liban et les amenaient en tribut aux Égyptiens (fig. 503). Aux portes de Ninive,



503. — Ours et éléphant amenés en tribut. Peinture du tombeau de Rekhmara.
D'après Wilkinson, *Manners and customs*, t. I, pl. II.

il y avait des ours gardés en cage, avec des chiens et des sangliers, pour l'amusement de la populace. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. III, 1899, p. 351.

2° *Les ours dans la Bible.* — David, quand il était berger, poursuivait l'ours, lui arrachait la brebis qu'il avait saisie, le prenait par la mâchoire et le tuait. I Reg., XVII, 34, 36, 37. Cf. Eccli., XLVII, 3. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette vigueur, puisqu'il pouvait traiter le lion de la même manière. — Le cas des deux ours qui sortent de la forêt voisine de Béthel et déchirent quarante-deux enfants, insulteurs d'Élisée, est extraordinaire. IV Reg., II, 24. C'est sans doute par l'ordre de Dieu que les deux animaux font preuve d'une férocité qui ne leur était pas habituelle. Il en eût été de même des ours que Dieu aurait pu envoyer contre les Égyptiens. Sap., XI, 18. — Il n'y a sérieusement à craindre que l'ours *šakkûl*, « privé de ses petits, » II Reg., XVII, 8; Prov., XVII, 12; Ose., XIII, 8, ou l'ours affamé, Prov., XXVIII, 15, qui se tient aux aguets pour saisir une proie, Lam., III, 10, et qui est alors à redouter comme le lion. Am., V, 19. — Au temps du Messie, on verra la vache et l'ours dans le même pâturage. Is., XI, 7. — Israël repentant doit faire entendre des gémissements comme les grondements de l'ours. Is., LIX, 11. — L'ours apparaît dans une vision de Daniel, VII, 5, et, dans une autre de saint Jean, il y a une bête pourvue de pieds d'ours. Apoc., XIII, 2. — Il est dit de la méchante femme qu'elle a le visage sombre comme celui d'un ours. Eccli., XXV, 24. Les Septante ont « comme un sac ». Mais le texte hébreu donne raison à la Vulgate.

H. LESÊTRE.

OURSE (GRANDE-), nom d'une constellation. — Au livre de Job, IX, 9, on lit que Dieu a créé *'aš*, *kesîl*, voir ORION, col. 1891, et *kimâh*, voir PLÉIADES. Les Septante traduisent par les « Pléiades, Vesper et Arcturus », et la Vulgate par « Arcturus, Orion et les Hyades ». Dans un autre passage, Job, XXXVIII, 32, on lit encore : « Conduis-tu *'ayiš* avec ses petits ? » Les Septante et la Vulgate traduisent *'âyîš*, par Ἕσπερος, *Vesper*, « l'étoile du soir. »



504. — Constellation de la Grande-Ourse.

Les deux formes *'aš* et *'ayiš* ont la même signification; le néo-hébreu *yûtâ'*, *Berachoth*, 58 *b*, donne même à croire que la seconde forme est primitive. Le mot hébreu se rattacherait à l'arabe *n'aš*, « litière » à porter les morts, et, à ce titre, désignerait la Grande-Ourse et la Petite-Ourse. On sait que les deux constellations (fig. 504), se composent chacune de quatre étoiles disposées en rectangle à peu près régulier. Elles représentent, aux yeux des Arabes, une litière funèbre. De l'un des angles de chaque rectangle partent trois autres étoiles qui paraissent former cortège à la litière, et que l'auteur de Job, XXXVIII, 32, appelle les *benôt*, les « filles » de *'ayiš*. Cf. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Copenhague, 1772, p. 114, 115; Wetzstein, dans Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 501; Gesenius, *Thesaurus*, p. 895; Hommel, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. XLV, p. 594, etc. A la suite des Septante, Job, IX, 9, et du Targum, *zagtâ*, Job, XXXVIII, 32, quelques auteurs regardent *'ayiš* comme le nom des Pléiades. Cf. Hoffmann, dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, t. III, p. 108, 279; etc. Mais la Grande-Ourse est une constellation trop importante pour qu'il n'en soit fait nulle mention dans la Bible, et c'est à la Grande, bien plutôt qu'à la Petite, que fait allusion l'auteur de Job. Parmi les étoiles qui la composent, il y en a quatre de deuxième grandeur, et elle ne disparaît jamais de l'horizon, tandis que la constellation des Pléiades est beaucoup moins importante et qu'en été, dans notre hémisphère, elle demeure sous l'horizon. Le nom de « filles » convient aussi bien mieux aux étoiles qui semblent suivre la Grande-Ourse, tandis que les Pléiades forment un groupe compact. Voir HYADES, t. III, fig. 162, col. 789. Enfin le nom de *'aš*, donné aux quatre étoiles majeures de la Grande-Ourse par les Arabes et les Juifs du golfe Persique, au rap-

port de Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, p. 114, est une indication qui suppose une tradition ancienne sur la valeur des termes hébreux *'as* et *'ayis*. Dans Job, IX, 9, la Vulgate traduit *'aš* par *Arcturus*, qui est une étoile de première grandeur, faisant partie de la constellation du Bouvier, voisine de la Grande-Ourse ; cette étoile se trouve d'ailleurs sur le prolongement des trois étoiles qui se détachent du rectangle de la Grande-Ourse, d'où son nom d'Ἀρκτοῦρος, « queue de l'Ourse. » Voir ARCTURUS, t. I, col. 937. Dans l'autre passage de Job, XXXVIII, 32, les versions traduisent *'ayiš* par « étoile du soir », c'est-à-dire la planète Vénus, à laquelle on ne peut attribuer des « filles ». Dans le langage populaire, les deux Ourses se nomment le Grand-Chariot et le Petit-Chariot, appellation qui se justifie par la forme des constellations, comme celle de « litière », adoptée par les Arabes. Pour les Égyptiens, la Grande-Ourse représentait la cuisse postérieure du bœuf, *masχaît*, et c'est sous cette forme qu'ils la figuraient, posée sur le bord septentrional de l'horizon (fig. 505). Elle est en-



505. — La Grande-Ourse figurée chez les Égyptiens.
D'après Dümichen, *Resultate*, t. II, pl. 39.

chaînée à l'hippopotame, qu'on identifie avec la constellation du Dragon et d'autres étoiles environnantes. Biot, *Sur les restes de l'ancienne Uranographie égyptienne*, p. 51, dans le *Journal des savants*, 1854, a confirmé l'identité de la Cuisse égyptienne et de la Grande-Ourse précédemment découverte par Lepsius, *Einleitung zur Chronologie der Aegypter*, Leipzig, 1848, p. 184. Aujourd'hui encore les Bédouins des Pyramides appellent *er-Rigl*, « la cuisse, » la constellation que les anciens Égyptiens appelaient du même nom. Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie*, Leipzig, 1891, p. 343. H. LESÊTRE.

OUTRAGE (hébreu : *herpâh, kelimmâh, qâlôn;* Septante : ἀτιμια, ὀνειδισμός, ὕβρις ; Vulgate : *contumelia ignominia, injuria, opprobrium*), insulte qui dépasse les bornes, en paroles ou en actes. — 1° Dans l'Ancien Testament, la Sainte Écriture signale les outrages infligés à Dina, fille de Jacob, par Sichem, Gen., XXXIV, 2-5 : à Joseph par la femme de Putiphar, Gen., XXXIX, 12-20 ; à Job par sa femme, Job, I, 9, ses amis, Job, IV, 2-11 ; XI, 2-12, etc., et ses ennemis, Job, XVI, 11 ; à David par Nabal, I Reg., XXV, 10, 11, et Séméi, II Reg., XVI, 5-12 ; à Urie par David, II Reg., XI, 3-13 ; à Thamar par Amnon, II Reg., XIII, 10-17 ; aux habitants de Jérusalem par l'échanson assyrien, II Reg., XVIII, 19-35 ; à Jérémie par ses ennemis, Jer., XI, 19-21 ; XX, 1-3 ; XXVI, 7-11 ; XXXVIII, 4-6 ; aux Israélites par leurs voisins hostiles ou jaloux, Ps. LXXIX (LXXVIII), 12 ; Jer., LI, 51 ; Ezech., XXXV, 12 ; aux justes par les méchants. Prov., XXII, 10 ; Sap., II, 10-20 ; Ps. LXIX (LXVIII), 10 ; Lam., III, 30. Le juif Razis, renommé pour sa grande bienfaisance, se tua de la manière la plus tragique plutôt que de subir les outrages dont le menaçait Nicanor. III Mach., XIV, 7-46. — 2° Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur est l'objet de nombreux outrages, de la part des gens de Nazareth, Luc., IV, 28-29 ; de ses propres parents, Marc., III, 21 ; des Samaritains, Luc., IX, 53 ; des pharisiens, Matth., XII, 24 ; Marc., III, 22 ; Luc., XI, 15 ; cf. Luc., XI, 45 ; des Juifs et des scribes de Jérusalem, Joa., V, 16 ; VII, 30 ; VIII, 48, 59 ; X, 20, 39 ; Marc., XI, 18 ; Luc., XIX, 47 ; Matth., XXI, 40 ; Marc., XII, 12 ; Luc., XX, 19, et, pendant sa passion, de la part de ceux qui l'arrêtent au jardin de Gethsémani, Matth., XXVI, 50-55 ; Marc., XIV, 46, 48 ; Luc., XXII, 52 ; Joa., XVIII, 12 ; du valet de Caïphe, Joa., XVIII, 22 ; des valets des grands-prêtres, Matth., XXVI, 67, 68 ; Marc., XIV, 65 ; Luc., XXII, 63, 65 ; des Juifs devant Pilate, Luc., XXIII, 2, 5 ; Joa., XVIII, 30 ; d'Hérode, Luc., XXIII, 11 ; des Juifs lui préférant Barabbas, Matth., XXVII, 21-23 ; Marc., XX, 13, 14 ; Luc., XXIII, 18, 21-23 ; Joa., XVIII, 40 ; des soldats de Pilate, Matth., XXVII, 26-29 ; Marc., XV, 16-19 ; Joa., XIX, 1-3 ; des Juifs et des larrons à la croix, Matth., XXVII, 39-44 ; Marc., XV, 29-32 ; Luc., XXIII, 35-39, et, même après sa mort, des membres du sanhédrin. Matth., XXVII, 63. Notre-Seigneur lui-même avait parlé des outrages infligés aux serviteurs du père de famille par les invités aux noces, Matth., XXII, 6 ; Marc., XII, 4, et par les vignerons homicides. Luc., XX, 11. Il avait aussi annoncé à ses Apôtres les outrages qu'ils auraient à subir à cause de lui. Matth., XXIV, 9 ; Marc., XIII, 9 ; Luc., XXI, 12-17 ; Joa., XVI, 2. Les Apôtres les endurèrent avec joie. Act., V, 41. Saint Paul en eut sa large part. Act., XIV, 5 ; II Cor., XII, 10 ; I Thess., II, 2. Tous les chrétiens y sont exposés. Heb., X, 33.

H. LESÊTRE.

OUTRE (hébreu : *'ôb, ḥêmét, n'ôd, nêbél;* Septante : ἀσκός, et deux fois νέβελ, reproduction phonétique du



506. — Femme battant le beurre dans une outre.
D'après H. S. Osborne, *Palestine past and present*, p. 441.

mot hébreu ; Vulgate : *uter*), récipient fait avec une peau de bête. — L'outre est destinée à contenir différents liquides, et même de l'air. 1° *L'eau.* Telle est l'outre dont Abraham pourvut Agar, quand il la chassa au désert. Gen., XXI, 14, 15, 19. Les Gabaonites, pour se présenter à Josué, se munirent de vieilles outres, afin de simuler un long voyage. Jos., IX, 4, 13. Voir t. II, fig. 341, col. 963, un enfant assyrien buvant à une outre qu'on lui tend. Au figuré, Job, XXXVIII, 37, compare les nuages à des outres qui versent la pluie. Les Psalmistes disent que Dieu rassemble les eaux de la

mer comme dans une outre, Ps. XXXIII (XXXII), 7, et qu'à la mer Rouge il retint les eaux dressées comme en une outre. Ps. LXXVIII (LXXVII), 13. Cette comparaison traduit d'une manière populaire la loi par laquelle Dieu a assigné leur domaine aux eaux supérieures du firmament et aux eaux inférieures de la mer. Gen., I, 7; Prov., VIII, 27-29. — 2° *Le lait.* Pour donner à boire à Sisara, Jahel ouvre l'outre du lait et la lui présente. Jud., IV, 19. Cf. V, 25. On conserve encore aujourd'hui en Palestine le lait aigri dans des outres et l'on s'en sert aussi pour battre le beurre (fig. 506). — 3° *Le vin.* Il est plusieurs fois parlé d'outres servant à contenir et à transporter le vin. I Reg., I, 24; X, 3; XVI, 20; XXV, 18; II Reg., XVI, 1; Jer., XIII, 12. Les anciens exposaient à la fumée les outres remplies de vin, afin de faire vieillir ce dernier et de le rendre plus doux. Voir FUMÉE, t. II, col. 2413. Un psalmiste, en butte aux vexations de ses persécuteurs, se compare à l'outre de vin exposée à la fumée qui se dégageait dans la maison hébraïque, dépourvue de cheminée. Ps. CXIX (CXVIII), 83. Cf. Fr. Delitzsch, *Die Psalmen,* Leipzig, 1874, t. II, p. 248. Dans Job, XXXII, 19, Éliu, pressé de parler après les trois interlocuteurs qui l'ont précédé, dit que son cœur « est



507. — Femme vidant une outre.
D'après Rich, *Dict. des antiq. rom. et grecques,* p. 692.

comme un vin renfermé, comme une outre remplie de vin nouveau qui va éclater »; littéralement « comme des outres nouvelles », mais par synecdoque, car c'est le vin qui est nouveau et non les outres, autrement elles résisteraient à la pression. Le vin nouveau fermente et dégage des gaz qu'une peau imperméable ne laisse pas échapper. Il faut donc qu'à un moment donné l'outre éclate, si son orifice reste lié. Notre-Seigneur emprunte la comparaison d'Éliu et observe qu'on ne met pas le vin nouveau dans de vieilles outres, incapables de résister à la pression intérieure, mais dans des outres neuves, assez résistantes pour garder le vin. Matth., IX, 17; Marc., II, 22; Luc., XXXVII, 38. Même chez les Grecs et les Romains, on se servait habituellement d'outres pour transporter le vin, et, dans les plus anciens temps, pour le verser directement dans les coupes, comme le montre une peinture de Pompéi (fig. 507). — 4° *L'air.* La Sainte Écriture ne parle pas d'outres gonflées d'air. Mais les Israélites, pendant la captivité, virent souvent les outres gonflées servir de moyen de transport sur l'eau. Les monuments montrent des Assyriens gonflant eux-mêmes leurs outres à la bouche, se mettant à cheval dessus pour traverser les cours d'eau, voir NAGE, fig. 397, col. 1459; cf. S. Jérôme, *Vit. Malchi mon.,* 8, t. XXIII, col. 57, ou en formant le fond de radeaux destinés à porter des pierres à bâtir (fig. 396, col. 1459). Une inscription de Salmanasar II raconte que ce monarque passa l'Euphrate débordé sur des radeaux d'outres gonflées. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 459. Les Assyriens employaient d'ailleurs aussi les outres au transport des liquides (fig. 508). — 5° Les anciens faisaient des outres avec des peaux de chèvre, de porc, de bœuf, etc., dont on lutait soigneusement les coutures avec de la poix. Cf. Pline, *H. N.,* XXVIII, 72; Ovide, *Am.,* III, 12, 29; César, *Bell. civ.,* I, 48. Les riverains du Tigre et de l'Euphrate se servent encore d'asphalte et de bitume pour imperméabiliser les outres utilisées par la batellerie. Ces minéraux abondent dans les collines miocènes qui bordent es deux fleuves, et



508. — Assyrien portant une outre pleine.
D'après Botta, *Monument de Ninive,* t. I, pl. 38.

déjà on les voit employés par Noé pour rendre son arche étanche, Gen., VI, 14, et par Samas-napistim pour luter les parois de son bateau. Cf. Vigouroux, *La Bible et les déc. mod.,* t. I, p. 313, fig. 66-67; *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, oct. 1902, p. 580. L'industrie de la fabrication des outres prospère encore aujourd'hui en Palestine, spécialement à Hébron, où « plusieurs grands ateliers fabriquent des outres en cuir destinées aux caravanes. Ces récipients sont faits avec des dépouilles entières de bouc et de chèvre que l'on a retournées jusque sur la nuque; les ouvertures laissées par la queue et les jambes sont ensuite cousues avec soin. Ces peaux, d'abord bourrées pendant un certain temps avec des copeaux et des débris de bois de

chêne, sont remplies de nouveau avec de l'écorce du *quercus Palæstina,* qui est très chargée en tannin, jusqu'à ce que les poils restent solidement fixés et que le cuir soit suffisament tanné. Lorsqu'elles ont subi toutes les préparations nécessaires pour les rendre souples et incorruptilbes, elles se vendent de 2 fr. 40 à 6 fr. 40 la pièce. Ces outres sont recherchées dans toutes les contrées arides du Sinaï, de Pétra et de l'Arabie. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 329. En Égypte, on n'a pas cessé de se servir des outres pour le transport de l'eau, soit de celle qu'on vend, soit de celle avec laquelle on arrose.

H. Lesêtre.

OUVRIER (grec : ἐργάτης; Vulgate : *operarius, opifex*), celui qui travaille à un métier. Voir Artisans, t. i, col. 1044. — Le mot est quelquefois employé pour désigner ceux qui travaillent à une œuvre morale ou immorale. Devant Judas Machabée reculent et tremblent les ouvriers d'iniquité, c'est-à-dire les Juifs impies qui adoptaient et propageaient les mœurs païennes. I Mach., iii, 6. Notre-Seigneur appelle du même nom ceux qui seront un jour condamnés par le Juge suprême. Luc., xiii, 27. Saint Paul donne le nom d'ouvriers astucieux et mauvais aux prédicateurs judaïsants qui le poursuivent partout. II Cor., xi, 13; Phil., iii, 2. — Il recommande à Timothée d'être un ouvrier qui n'ait pas à rougir, II Tim., ii, 15, et remarque d'ailleurs que l'ouvrier, c'est-à-dire le prédicateur de l'Évangile, mérite son salaire. I Tim., v, 18.

H. Lesêtre.

OZA (hébreu : *'Uzzâh,* « force »), nom de quatre Israélites.

1. OZA (Septante : Ὀζά), lévite, fils d'Abinadab, dans la maison duquel l'arche demeura pendant vingt ans, sur la colline (Gabaa) de Cariathiarim, lorsqu'elle eut été renvoyée par les Philistins. I Reg., vii, 2. Abinadab avait trois fils, dont l'aîné s'appelait Éléazar, et les deux autres Oza et Ahio. Éléazar avait été chargé de la garde de l'arche pendant le séjour qu'elle fit dans la maison de son père. I Reg., vii, 1. Quand David eut résolu de la faire transporter à Jérusalem, elle fut placée sur un char neuf, et Oza et Ahio conduisirent le char. Ahio précédait l'arche ; Oza se tenait sans doute à son côté. David et ses musiciens lui faisaient cortège en jouant de leurs instruments. Arrivé à l'aire de Nachon (ou Chidon; voir ces mots), le char pencha, glissant sans doute sur le sol, « Oza étendit la main vers l'arche de Dieu et la saisit, parce que les bœufs s'emportaient. La colère de Jéhovah s'enflamma contre Oza et Dieu le frappa sur place à cause de sa faute, et il mourut là à côté de l'arche de Dieu... Et ce lieu a été appelé jusqu'à ce jour *Pérêṣ 'Uzzah* (brêche d'Oza). » II Reg., vi, 6-8. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, iv, 2, dit qu'Oza fut frappé, parce qu'il avait porté les mains sur l'arche n'étant pas prêtre. Cf. Num., iv, 15. Il avait sans doute manqué de respect envers elle, comme autrefois les Bethsamites. I Reg., vi, 19. Le texte original dit, selon la traduction la plus probable, qu'il fut frappé « à cause de sa faute », *'al haš-šal* (Vulgate : *super temeritate*). D'après Théodoret, *Quæst. in II Reg.*, interr. xix, t. lxxx, col. 611, la faute consista en ce que l'arche était portée sur un char et non sur les épaules des prêtres, comme le prescrivait la loi. Exod., xxv, 14. Cf. Arche d'alliance, iv, t. i, col. 919. Plus tard, le roi David eut soin de ne pas commettre la même illégalité dans la seconde translation. I Par., xv, 11-15. Quand Oza fut frappé, sa mort produisit une telle émotion que le roi renonça à son projet et fit déposer l'arche dans la maison d'Obédédom. Voir Obédédom, col. 1719. II Reg., vi, t. i, 3-8 : I Par., xiii, 7-11.

Quelques commentateurs ont cru qu'Oza n'était pas de la tribu de Lévi, mais leur opinion n'est pas admissible. On n'en peut guère douter : c'est parce que son père Abinadab était lévite que l'arche fut déposée dans sa maison à Cariathiarim et ce n'est que parce que son fils Éléazar était lévite qu'il pût être « consacré » (hébreu : *qidšû ;* Vulgate : *sanctificaverant*) pour garder l'arche. I Reg., vii, 1. Si Abinadab est le même qu'Amminadab. I Par,, xv, 10, un des chefs des lévites qui furent chargés du transport de l'arche, de la maison d'Obédédom à Jérusalem, le père d'Oza et ses fils descendaient d'Oziel et étaient par conséquent des Caathites. Cette identification peut se confirmer par les Septante qui écrivent, non Abinadab, mais Ἀμιναδάβ, I Reg., vii, 1, et par Josèphe qui écrit aussi Ἀμμινάδαβος, *Ant. jud.*, VI, I, 4, et dit qu'il était lévite. On comprend alors facilement pourquoi David chargea Amminadab de présider au transport de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem ; ce lévite était de la famille de Caath, dont une des fonctions consistait à porter l'arche, Num., iv, 15, cf. 5, et, s'il est le même qu'Abinadab, il était juste et naturel qu'ayant gardé l'arche pendant vingt ans dans sa maison, il l'accompagnât dans sa nouvelle demeure.

2. OZA (Septante : Ὀζά), probablement le nom de l'ancien propriétaire d'un jardin mentionné IV Reg., xxi, 18, 26, et dans lequel furent ensevelis les rois de Juda Manassé et Amon, son fils. On peut conclure qu'il était situé à Jérusalem du fait qu'il est appelé « le jardin de la maison » du roi Manassé. IV Reg., xxi, 18 ; II Par., xxxiii, 20. Ce n'était pas le lieu ordinaire de la sépulture des rois de Juda et c'est peut-être Manassé qui l'avait acheté à Oza. Nous ignorons où se trouvait le palais de Manassé.

3. OZA (Septante : Ὀζά), lévite, fils de Séméi, de la famille de Mérari. I Par., vi, 29 (hébreu, 14).

4. OZA (Septante : Ἀζά), de la tribu de Benjamin, fils de Géra. I Par., viii, 7. Voir Géra 2, t. iii, col. 197.

OZAN (hébreu : *'Azzân ;* Septante : Ὀζάν), de la tribu d'Issachar, père de Phaltiel. Phaltiel reçut de Moïse, au nom de Dieu, la mission de représenter la tribu d'Issachar dans le partage de la Terre Promise. Num., xxxiv, 26.

OZAZIU (Hébreu : *'Azazyâhû,* « fortifié par Jéhovah »), nom de trois Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate écrit le nom du troisième Azarias. II Par., xxxi, 13. Voir Azarias 22, t. i, col. 1301.

1. OZAZIU (Septante : Ὀζίας), lévite, qui jouait de la harpe (*kinnôr*) dans les cérémonies sacrées, du temps de David. I Par., xv, 21.

2. OZAZIU (Septante : Ὀζίου), père d'Osée. Son fils fut placé à la tête de la tribu d'Éphraïm, sous le règne de David et de Salomon. I Par., xxvii, 20.

OZENSARA (hébreu : *'Uzzên-Šĕ'ĕrâh,* « l'oreille » ou « l'ongle de Sara », localité fondée, ainsi que les deux Béthoron, par Sara, fille de Béria, fils d'Éphraïm. I Par., vii, 24. La traduction des Septante καὶ υἱοὶ Ὀζάν Σεηρά, montre qu'ils ont lu וּבְנֵי אזן שארה, au lieu de וְאֶת־אֻזֵּן שֶׁאֱרָה, que porte le texte massorétique. La plupart des versions rendent le passage des manières les plus diverses. Le contexte justifie plutôt les massorètes et ne permet pas de douter qu'il s'agit d'une localité.

Quelques palestinologues ont cru reconnaître le double nom d'*'Uzzên-Šĕ'ĕrâh,* dans ceux de deux villages voisins du district de Naplouse, l'ancienne Sichem : *Beit-'Êden,* situé à quatre kilomètres et demi à

l'ouest-nord-ouest de cette ville, et Serrâ à trois kilomètres et demi, au sud-ouest du dernier. Cf. Rich. von Riess, *Bibel-Atlas,* Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 29. Les noms ne sont pas, il est vrai, sans similitude; mais ces localités distantes d'environ cinquante kilomètres de Béthoron ne sauraient avoir appartenu au territoire qui forma l'apanage de la fille de Béria, et où il semble qu'il faille chercher la localité bâtie par elle, dans le voisinage des deux autres. A quatre kilomètres à l'ouest légèrement sud de *Beit'Our et-taḥtâ,* Béthoron-le-bas, situé lui-même à trois kilomètres au nord-ouest de *Beit'Our el-fôqâ,* Béthoron-le-haut, on trouve, répondant parfaitement à cette condition, une localité connue sous le nom de *Beit-Sirâ,* dont la seconde partie du composé est évidemment identique à *Sĕ''ĕrâh,* légèrement déformé par la prononciation arabe. Les palestinologues voient aujourd'hui en cet endroit l'*Ozensara* de la Bible. Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names* and *Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 178.



509. — *Beit-Sirâ.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

Beit-Sirâ (fig. 509) est bâtie sur une colline en forme de mamelon s'élevant de quarante mètres environ au-dessus de la belle vallée d'Aïalon qu'elle commande au nord, comme la commande au sud le village de Yâlô l'antique Aïalon, située en face à six kilomètres. La colline est rocheuse ainsi que toutes les montagnes qui l'entourent en hémicycle. Dans les interstices des rochers garnis de terre végétale, croissent d'assez nombreux oliviers et des plantations étendues de cactus. Des grottes sépulcrales et des citernes entièrement creusées dans le roc, attestent l'antiquité de la localité.

Un *ouély* à coupole est dédié à *nébi-Sirâ.* On peut se demander si le souvenir du « prophète » Sira qui passe pour le fondateur du village, ne serait point celui de la fille d'Ephraïm altéré? Le village actuel se compose d'une trentaine de masures toutes construites en pierre et à voûtes. Dans les murs, on voit d'assez beaux blocs régulièrement taillés ayant appartenu à d'anciennes constructions. Dans le village, on remarque les vestiges de la voie romaine montant de Nicopolis, l'ancienne Emmaüs, à Jérusalem par les deux Béthoron. Elle fut construite elle-même à la place du chemin antique suivant la descente de Béthoron par où les Chananéens coalisés, vaincus par Josué à la bataille de Gabaon, s'enfuyaient quand ils furent atteints par la pluie de pierres qui acheva leur défaite. La population de *Beit-Sirâ,* toute musulmane, est d'environ 200 âmes. Voir V. Guérin, *Description à la Judée,* t. I, p. 138; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 16.

L. Heidet.

OZI (hébreu, *'Uzzî,* probablement abréviation de *'Uzzîyâh* ou *'Uzzî'êl,* « Jéhovah ou Dieu est ma force, » voir Oziel), nom, en hébreu, de six Israélites. Dans la Vulgate, quatre d'entre eux sont appelés Ozi et les deux autres Azzi. Voir Azzi 1 et Azzi 2, t. I, col. 1314. La Vulgate a un cinquième Ozi qui est nommé en hébreu *'Uzaï.*

1. **OZI** (Septante : Ὀζί), descendant d'Aaron et d'Éléazar, fils de Bocci et le sixième des grands-prêtres juifs. I Par., VI, 5, 6, 51. Il fut un des ancêtres d'Esdras. I Esd., VII, 4. Nous ne savons rien de son pontificat. Voir Grand-Prêtre, t. III, col. 304; Bocci 2, t. I, col. 1823.

2. **OZI** (Septante : Ὀζί), fils aîné de Thola et petit-fils d'Issachar. il eut un fils appelé Izrahia. I Par., VII, 2, 3.

3. **OZI** (Septante : Ὀζί), fils de Béla et l'un des principaux et des plus vaillants de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 7. Les cinq chefs des familles benjamites énumérés dans ce ℣. 7 ne sont pas des fils proprement dits, mais des descendants de Béla. Voir Benjamin 1, t. I, col. 1589.

4. **OZI** (Septante : Ὀζί), fils de Mochori et père d'Éla, de la tribu de Benjamin. Ses descendants s'établirent à Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. I Par., IX, 8.

5. **OZI** (hébreu : *'Uzaï,* « fort »; Septante : Εὐζαΐ; *Sinaiticus :* Εὐζεί), père de Phalel. Ce dernier vivait du temps de Néhémie et travailla à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 25.

OZIA (hébreu : (*'Uzzîâ',* probablement pour *'Uzzîyâh,* « Jéhovah est ma force; » Septante : Ὀζιά), un des *gibbôrîm* de David. Il était Astarothite, c'est-à-dire originaire d'Astaroth. I Par., XI, 44.

OZIAS, nom de six Israélites dans la Vulgate. Le nom est écrit en hébreu, tantôt sous la forme complète

ʿ*Uzziyâhu,* tantôt sous la forme apocopée ʿ*Uzzîyâh,* « Jéhovah est ma force. » — Le nom hébreu est transcrit dans la Vulgate par Aziam, II Esd., XI, 4; par Ozia. I Par., XI, 44.

1. OZIAS (hébreu : ʿ*uzzîyyâh* et ʿ*uzzîyyâhû,* « Jéhovah est force; » Septante : Ὀζίας), roi de Juda (809-757 ou 811-760, suivant les systèmes chronologiques). Dans IV Reg., XV, 1-7, ce roi porte le nom d'Azarias, ʿ*Azaryâh* ou ʿ*Azaryâhû,* « Jéhovah aide». Comme il est assez peu probable qu'un roi de Juda ait eu deux noms à la fois, Gesenius, *Thesaurus,* p. 1011, pense qu'il y a eu erreur des copistes, à cause de la similitude des deux noms עזיה et עזריה, le second ne différant que par l'addition d'un ר. Le nom d'Azarias ne se lit que dans IV Reg., XIV, 21; XV, 1-27; I Par., III, 12, tandis que celui d'Ozias est employé plus fréquemment et par des écrivains postérieurs, ce qui tendrait à montrer qu'il avait prévalu comme étant le véritable. IV Reg., XV, 30-34; II Par., XXVI, 1-23; XXVII, 2; Is., I, 1; VI, 1; Ose., I, 1; Am., I, 1; Zach., XIV, 5; Matth., I, 8, 9. — 1° Quand Amasias, à la suite d'un règne d'abord glorieux, puis déshonoré, eut péri victime d'un complot, voir AMASIAS, t. I, col. 443-446, le peuple de Juda fut unanime à prendre pour roi son fils Ozias, âgé seulement de seize ans. Le jeune roi n'avait donc connu, du règne paternel, que les années malheureuses, et il avait été témoin de la prise de Jérusalem par Joas, roi d'Israël. IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23. Sa mère Jéchélia, de Jérusalem, lui expliqua sans doute la relation providentielle qui existait entre cette catastrophe et la chute d'Amasias dans l'idolâtrie. II Par., XXV, 14-16. D'autre part, Ozias était conseillé par un prophète du nom de Zacharie, qui eut, tant qu'il vécut, une heureuse influence sur le prince. Voir ZACHARIE. Docile aux leçons qui lui étaient données, Ozias ne succomba jamais à l'idolâtrie, durant son long règne de cinquante-deux ans. Il suivit fidèlement les préceptes divins, comme son père l'avait fait durant ses premières années. Seulement, soit indifférence, soit impuissance, il ne détruisit pas les hauts lieux qui servaient au peuple de rendez-vous idolâtriques où l'on offrait des sacrifices et où l'on brûlait des parfums. IV Reg., XV, 4. Le même reproche est d'ailleurs adressé à d'autres rois dont plusieurs ont été bons toute leur vie. Voir HAUTS-LIEUX, t. III, col. 456. Il est à croire que, s'il l'avait pu, Ozias se serait rendu sur ce point aux avis que le prophète Zacharie ne dut pas manquer de lui faire entendre. Contrairement à ce qu'avait fait son père, le nouveau roi n'allia jamais au culte de Jéhovah celui des idoles. C'est pourquoi Dieu le fit prospérer, aussi longtemps du moins qu'il ne tomba pas dans une faute grave d'un autre genre. II Par., XXVI, 4, 5.

2° Ozias déploya une grande activité militaire. Dans une première campagne, dont on ne peut fixer la date exacte, mais qui n'eut probablement lieu que quand le jeune roi fut en âge de faire la guerre, il poussa jusqu'à Élath, à la pointe septentrionale du golfe Élanitique. Voir la carte, t. I, col. 1099. Cette ville iduméenne, jadis utilisée par Salomon comme port pour sa flotte, III Reg., IX, 26, avait été réoccupée par les Iduméens sous le roi Joram. IV Reg., VIII, 20-22. Voir ÉLATH, t. II, col. 1645. Ozias la reprit, la rebâtit et la garda sous sa puissance. II Par., XXVI, 2. L'entreprise dénotait une certaine vigueur, car il y avait 270 kilomètres de désert à traverser pour aller de Jérusalem à la ville en question. Le roi était sans doute dans l'intention de se créer une flotte nouvelle et de reprendre les voyages d'Ophir. Rien n'indique qu'il ait pu donner suite à ce projet. Jadis le prophète Abdias, 17-19, avait prédit que Juda rentrerait en possession de la montagne d'Ésaü. Ozias se tourna ensuite contre les Philistins. Il démantela les villes de Geth, de Jabnia et d'Azot, et il construisit de nouvelles villes dans le pays philistin, afin de dominer plus sûrement la contrée. Au sud de la Palestine, il réduisit les Arabes de Gurbaal. En territoire iduméen, il soumit les Maonites. Voir MAONITES, t. IV, col. 704. A l'est du Jourdain, les Ammonites, autrefois vaincus par Josaphat, II Par., XX, 2-23, payèrent tribut à Ozias. Le roi de Juda affermissait ainsi sa domination sur tous les pays d'alentour. A cette même époque, Jéroboam II, qui régnait en Israël (824-783 ou 783-743), tenait ferme en face du royaume de Syrie et étendait aussi ses conquêtes, voir JÉROBOAM II, t. III, col. 1303, de sorte que la nation entière jouissait d'une grande sécurité. Pendant ce temps, les rois d'Assyrie tournaient l'effort de leurs armes contre l'Arménie et les pays du nord. Voir ASSYRIE, t. I, col. 1166. Rien ne faisait donc obstacle à la prospérité matérielle d'Israël et de Juda. Entre les deux rois, le texte sacré ne signale d'ailleurs ni hostilité ni entente. Néanmoins, en roi prévoyant, Ozias eut soin de mettre sa capitale hors d'atteinte. Sous le règne de son père Amasias, Joas, roi d'Israël, s'était rendu maître de Jérusalem et avait abattu quatre cents coudées des murailles, de la porte d'Éphraïm à la porte de l'Angle. II Par., XXV, 23. Ozias s'empressa naturellement de réparer le dommage. Cette partie de la première enceinte était la plus exposée, car elle s'étendait sur le côté nord de la ville, qui n'est point défendu, comme les trois autres, par de profondes vallées. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1358. Des tours furent bâties sur la porte de l'Angle, sur la porte de la Vallée et sur l'angle lui-même. Voir le plan, t. III, col. 1355. Cet angle était probablement celui que la muraille de la ville formait avec la muraille du Temple. Cf. Séjourné, *Les murs de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 43. Josèphe, *Ant. Jud.,* IX, X, 3, est plus explicite au sujet de ces constructions. D'après lui, Ozias rebâtit toutes les parties des murs qui tombaient en ruines par vétusté et grâce à l'incurie des rois précédents, ainsi que ce qui avait été démoli sous Amasias. Il éleva aussi beaucoup de tours de cent cinquante coudées de haut. Ces indications sont probablement exagérées. Le roi mit tout son soin à tenir son armée sur un bon pied de guerre. Cette armée, divisée en sections, avait ses officiers au nombre de 2600, et comptait un effectif de 307 500 guerriers, dont la force imposante tenait les ennemis en respect. Les armes ne manquaient pas à ces soldats : boucliers, lances, casques, cuirasses, arcs et frondes, tout était préparé pour la guerre. De plus, sur les tours de l'enceinte de Jérusalem et sur les angles des murs, Ozias fit installer des machines pour lancer des traits et de grosses pierres. Ces machines n'étaient pas imitées de celles qui pouvaient se trouver chez les étrangers; leur construction était l'œuvre d'un habile inventeur du pays. Voir MACHINES DE GUERRE, t. IV, col. 505. On ne peut dire à quel modèle appartenaient ces catapultes et ces balistes. Elles ne paraissent pas avoir fait grande impression sur les envoyés de Sennachérib, quand, sous le roi Ézéchias, ceux-ci se présentèrent au pied des murs de Jérusalem pour sommer les habitants de se rendre. II Par., XXXII, 18. Elles pouvaient cependant rassurer contre des envahisseurs moins puissamment outillés, comme par exemple, les Israélites. Grâce à cet armement et à cette activité militaire, le roi de Juda se fit respecter de ses voisins, affermi, sa puissance et étendit au loin sa renommée. II Par., XXVI, 2, 6-9, 11-15.

3° Le roi Ozias fut aussi un grand agriculteur et un grand éleveur de troupeaux. Au sud de la capitale, dans le désert de Juda, il creusa beaucoup de citernes pour les troupeaux qu'il possédait en grand nombre, et il bâtit des tours pour permettre aux gardiens de se défendre contre les pillards. Il se rappelait sans doute ce qu'un de ses prédécesseurs, Joram, avait eu à souffrir des brigands philistins et arabes. II Par., XXI, 16, 17. Il prit les mêmes précautions défensives dans la plaine de Sé-

phéla, le long de la mer, en pays philistin, sur les plateaux, dans les montagnes et au Carmel de Juda, voisin de l'Idumée. Dans ces diverses régions, des laboureurs et des vignerons travaillaient pour son compte. II Par., XXVI, 10. Ozias renouvelait ainsi les traditions de David, qui avait eu dans tout le pays ses vignerons et ses cultivateurs. I Par., XXVII, 25-31. Les autres rois, ses prédécesseurs, avaient sans nul doute continué à faire exploiter leurs propriétés. Mais, par incurie ou par impuissance, il n'avaient pas toujours su les protéger suffisamment. De l'élevage et de la culture, le roi de Juda tirait donc d'abondants revenus, dont il paraît avoir fait un judicieux usage.

4° Par malheur, sur la fin de son règne, Ozias usurpa les fonctions sacrées et oubliant ce qui était arrivé au roi Saül, I Reg., XIII, 9-14, il pénétra dans le sanctuaire du Temple et y brûla des parfums sur l'autel. Le grand-prêtre Azarias, accompagné de quatre-vingts prêtres, accourut pour faire au roi ses remontrances et l'adjurer de sortir du sanctuaire, en lui faisant sentir que sa transgression ne tournerait pas à son honneur. Le prince, qui avait l'encensoir à la main, fut saisi de colère. Mais aussitôt, dans le sanctuaire même, il fut atteint de la lèpre. L'horrible mal apparut sur son front. Les prêtres, habitués par état à reconnaître les signes de cette maladie, s'en aperçurent immédiatement et repoussèrent le roi dehors. Lui-même se sentit frappé de Dieu et se hâta de quitter le Temple. La lèpre se montre tout d'abord sous forme de taches. Voir LÈPRE, t. IV, col. 176. Il est à croire que, dans le cas présent, elle se manifesta instantanément à l'état tuberculeux, de manière à bien marquer l'intervention divine, attirer sur-le-champ l'attention des prêtres et à convaincre le roi lui-même sans autre examen. Le châtiment était effroyable. Ozias, qui jusqu'à ce jour avait vécu en roi, et qui, par suite de ses goûts militaires et agricoles, devait se donner beaucoup de mouvement à travers son royaume, se vit subitement obligé, conformément à la Loi, Lev., XIII, 44-46; Num., V, 2-4; XII, 14, 15, à se séparer de la société des humains, à ne plus entrer dans le Temple et à se réfugier dans une maison isolée. II Par., XXVI, 16-21. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, X, 4, qui dramatise beaucoup le récit des Paralipomènes, dit qu'Ozias vécut dans une maison située hors de la ville, mourut consumé de remords et de chagrin et fut inhumé seul dans ses jardins. Il est présumable que la demeure qui servit de refuge à Ozias se trouvait dans une propriété royale, peut-être dans les jardins royaux voisins de Siloé. IV Reg., XXV, 4. On ne peut admettre cependant que le roi ait été inhumé dans ses jardins, comme le dit Josèphe. D'après le texte sacré, II Par., XXVI, 23, Ozias fut inhumé près des rois ses ancêtres. Seulement, comme il était lépreux, on déposa son corps non dans le sépulcre même, mais dans le champ qui entourait le monument. Le prince s'était montré fidèle à Dieu durant la plus grande partie de son règne; on peut donc légitimement penser que le châtiment dont sa faute fut suivie le fit rentrer en lui-même et compta, aux yeux de Dieu, comme une expiation salutaire. Josèphe prétend encore qu'au moment où le roi fut frappé dans le Temple, il y eut un grand tremblement de terre et que, près de Jérusalem, en un lieu appelé Érogé (*En-Rogel*), une partie de montagne s'écroula et obstrua le chemin et les jardins royaux. On ne sait si l'historien se fonde ici sur une tradition certaine ou s'il amplifie, comme il fait quelquefois. Amos, I, 1, parle d'un tremblement de terre qui eut lieu au temps d'Ozias, roi de Juda, et de Jéroboam, roi d'Israël. Zacharie, XIV, 5, fait aussi mention du même phénomène et ajoute qu'il mit tout le monde en fuite à Jérusalem. Mais il est impossible de déterminer la date de ce cataclysme, Ozias et Jéroboam ayant régné en même temps soit de 809 à 783, soit de 783 à 757. Quand le roi Ozias devint incapable d'administrer, son fils Joatham prit le commandement de la maison royale et gouverna le pays. II Par., XXVI, 21. Or Joatham avait vingt-cinq ans quand son père mourut. II Par., XXVII, 1. Il ne pouvait guère avoir moins de quinze ans quand il le suppléa dans la fonction royale. Ozias, qui régna en tout cinquante-deux ans, ne dut pas être à l'écart plus d'une dizaine d'années; peut-être même son épreuve fut-elle beaucoup moins longue. Rien, en tous cas, ne l'empêchait de conseiller son fils pour la bonne administration des affaires. — Isaïe, I, 1; VI, 1, était contemporain d'Ozias; mais il n'inaugura son ministère que l'année de la mort de ce roi. Osée, I, 1, prophétise également sous le même règne, mais seulement vers la fin, puisqu'il rendit encore des oracles sous les trois rois suivants. Amos, I, 1, se fit entendre aussi sous Ozias, deux ans avant le tremblement de terre. Voir AMOS 1, t. I, col. 511. H. LESÊTRE.

2. OZIAS (Hébreu : *'Uzzyâh;* Septante : 'Οζία), fils d'Uriel et père du lévite Saül, de la branche de Caath. I Par., VI, 24 (hébreu, 9). Comme nous trouvons plus loin ỳ. 36-37 (hébreu, 21-22) une autre généalogie dans laquelle, au lieu des quatre noms Thahath, Uriel, Ozias, Saül, nous lisons des noms différents, on a supposé que Ozias est le même qu'Azarias et que c'est une double orthographe du même nom, comme pour le roi Ozias = Azarias, mais comme les autres noms sont différents, on peut admettre qu'il y a deux généalogies différentes partant de Thahath, dont l'une descend de lui par Uriel, ỳ. 24, et l'autre, par son autre fils Sophonie, ỳ. 36, qui fut un des ancêtres du chef de chœur Héman.

3. OZIAS (hébreu : *'Uzzîyâhû;* Septante : 'Οζιου), père de Jonathan. Ce dernier, du temps de David, fut chargé de la garde des biens que possédait le roi hors de Jérusalem. I Par., XXVII, 25. Voir JONATHAN 5, t. III, col. 1615.

4. OZIAS (hébreu : *'Uzzîyâh;* Septante : 'Οζία), un des prêtres des « fils d'Harim », qui avait épousé une femme étrangère et qui dut la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 21.

5. OZIAS (Septante : 'Οζίας), fils de Micha, de la tribu de Siméon. Il gouvernait la ville de Béthulie du temps de Judith. Il fit bon accueil à Achior l'Ammonite (voir ACHIOR 2, t. I, col. 143), Judith, VI, 11-18; mais sur les instances de ses compatriotes assiégés par Nabuchodonosor, il promit de rendre la ville au général assyrien, si elle n'était pas secourue dans l'espace de cinq jours. Judith la délivra avant ce terme. Judith, VII-XIII, et il fit annoncer la nouvelle dans tout Israël. Judith, XV, 5. Voir JUDITH 2, t. III, col. 1822.

6. OZIAS (Septante : 'Οζιήλ), un des ancêtres de Judith, de la tribu de Ruben. Judith, VIII, 1.

OZIAÜ (hébreu *Ya'ăziyâhû,* « fortifié par Jéhovah ; » Septante : 'Οζία), lévite, fils de Mérari. La Vulgate lui donne un fils qu'elle appelle Benno, mais le mot hébreu *benô* dont elle fait un nom propre paraît bien être un nom commun, *benô,* « son fils. » Le texte original est d'ailleurs défectueux dans sa forme actuelle, voir BENNO, t. I, col. 1600, et on ne peut rétablir la leçon véritable. I Par., XXIV, 26-27, semble donner Oziaü comme un troisième fils de Mérari, mais Exod., VI, 19; Num., III, 33; I Par., XXIII, 21, ne mentionnent que deux fils de Mérari. La répétition de « fils de Mérari », au ỳ. 26 et au ỳ. 27, de I Par., XXIV, ne peut s'expliquer que par une altération du texte. Il n'y a rien qui corresponde au mot *benô* dans les Septante.

OZIEL (hébreu : *'Uzzî'êl,* « Dieu est ma force »), nom de six Israélites dans le texte hébreu; de cinq, dans la Vulgate, qui appelle le sixième Eziel. II Esd., III, 8.

1. **OZIEL** (Septante : Ὀζειήλ), lévite, le quatrième fils de Caath, Exod., VI, 18; Num., III, 19; I Par., VI, 2. 18; XXIII, 12, et père de Misaël, d'Élisaphan et de Séthri, Exod., VI, 22; Lev., X, 4; Num., III, 30. Aaron était son neveu. Lev., X, 4. Ses descendants furent appelés de son nom Oziélites. Num., III, 27; I Par., XXVI, 23. Ils eurent pour chef du temps de Moïse Élisaphan, Num., III, 30, et Aminadab du temps de David. I Par., XV, 10. Sur les fonctions sacrées des Oziélites, voir CAATHITES, t. II, col. 3; OZIÉLITES.

2. **OZIEL** (Septante : Ὀζιήλ), fils de Jési, de la tribu de Siméon, qui, avec ses trois frères aînés, conduisit cinq cents hommes de sa tribu à la montagne de Séir, c'est-à-dire en Idumée, du temps du roi Ézéchias. Là, ils battirent les restes des Amalécites, qui avaient survécu aux défaites de leurs ancêtres sous le règne de Saül, I Reg., XIV, 48, et de David, II Reg., VIII, 12, et s'étaient réfugiés en Idumée. Les Siméonites prirent possession de leur pays et s'y établirent. I Par., IV, 42-43.

3. **OZIEL** (Septante : Ὀζιήλ), le troisième des cinq fils de Béla, de la tribu de Benjamin, qui furent tous remarquables par leur force et leur vaillance et chefs de famille dans leur tribu. I Par., VII, 7.

4. **OZIEL** (Septante : Ὀζιήλ), lévite, nommé le troisième parmi les quatorze fils d'Héman, qui furent établis par David comme musiciens du sanctuaire. I Par., XXV, 4. Oziel est énuméré parmi ceux qui jouaient du *nébel.* I Par., XV, 20. Il paraît être le même qu'Azaréel, qui fut le chef de la douzième classe de musiciens. I Par., XXV, 18. Le nom d'Azaréel ne diffère en hébreu de celui d'Oziel que par le changement de l'*iod* en *resch,* י et ר, et comme les fils d'Héman devinrent chefs des diverses classes de musiciens, il est naturel de reconnaître Oziel dans Azaréel.

5. **OZIEL** (Septante : Ὀζιήλ), lévite, descendant d'Idithun, qui travailla, avec les prêtres et d'autres lévites, à purifier le Temple, sous le règne d'Ézéchias, des profanations du roi Achaz. II Par., XXIX, 14.

OZIÉLITE, OZIHÉLITE (hébreu : *hâ-'Azî'êlî;* Septante : δῆμος ὁ Ὀζιήλ; Vulgate : *Ozielitæ,* Num., III, 27; *Ozihelitæ,* I Par., XXVI, 23), descendants d'Oziel. Dans le désert du Sinaï, ils furent chargés avec les autres Caathites, tous placés sous la direction d'Élisaphan, fils d'Oziel, de camper du côté méridional du Tabernacle et de garder l'arche, la table, le chandelier, les autels, les vases du sanctuaires et le voile. Num., III, 27-31. Quand David fit transporter l'arche à Jérusalem, les Oziélites étaient au nombre de cent douze et avaient pour chef Aminadab. I Par., XV, 10. Ils furent chargés de la garde d'une partie des trésors du sanctuaire, quand David organisa en détail le service lévitique. I Par., XXVI, 23, Voir OZIEL 1.

OZNI (hébreu : *'Oznî;* Septante : Ἀζενί), le quatrième des sept fils de Gad, d'où est issue la famille des Oznites. Num., XXVI, 16. Son nom est écrit Ésébon dans la Genèse, XLVI, 16, par suite d'une altération de forme orthographique qui se remarque aussi, dans les deux chapitres cités, pour d'autres noms : Jamuel et Sohar, Gen., XLVI, 10, = Namuel et Zaré, Num., XXVI, 12-13 Séphion et Arodi, Gen., XLVI, 16, = Séphon et Arod, Num., XXVI, 15, 17; Ophim, Gen., XLVI, 21, = Huph am Num., XXVI, 39, etc.

OZNITES (hébreu : *hâ-Oznî;* Septante : δῆμος ὁ Ἀζενί; Vulgate : *Oznitæ*), descendants d'Ozni, une des familles de la tribu de Gad. Num., XXVI, 16.

OZRIEL (hébreu : *'Azrî'êl,* « Dieu est mon secours; » Septante : Ὀζιήλ), père de Jérimoth. Ce dernier fut à la tête de la tribu de Nephthali du temps de David. I Par., XXVII, 19. — Dans le texte hébreu, deux autrese Israélites portent aussi le nom de *'Azrî'êl.* La Vulgate les appelle Ezriel, I Par., V, 24, et Jer., XXXVI, 26. Voir EZRIEL 1 et 2, t. II, col. 2164.

P

P, dix-septième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Pé, Phé.

PACRADOUNI Arsène, religieux mékithariste de Venise, né à Constantinople en 1790, mort au couvent de Saint-Lazare le 24 décembre 1866. Un des plus illustres polyglottes de son Ordre et le premier arméniste du XIX[e] siècle, il a publié un grand nombre de traductions fort estimées du grec, du latin, du français et de l'italien en arménien littéraire. — Parmi ses travaux relatifs à la Bible, nous citerons 1° la version classique découverte par lui dans un manuscrit arménien, de l'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sirach avec la Lettre de Jérémie aux Juifs captifs en Babylonie, petit vol. in-16 de 173 pages, Venise, 1833 et 1878. Il y manque les chapitres VIII, XXXVI, XXXVII, ainsi que les ch. XLIII-LI de la fin, 2° Une édition complète de la Bible, Venise, 1860, in-folio de 1224 pages à deux colonnes, illustrée de belles gravures; cette édition, soigneusement confrontée avec les Septante, corrige bien des inexactitudes qui s'étaient glissées dans la version de la Bible arménienne. J. Miskgian.

PADDAN ARAM, פַּדַּן אֲרָם, littéralement « plaine d'Aram ou de Syrie », Mésopotamie. Voir Mésopotamie, col. 1022.

PAGANISME, PAIENS. Les païens sont désignés dans l'Écriture sous le nom de gentils. Voir Gentils, t. III, col. 189.

PAGNINO SANTES, en latin Sanctes ou Xantes Pagninus, célèbre hébraïsant, de l'ordre de Saint Dominique, né à Lucques, vers 1470, mort à Lyon le 24 août 1541, ou, selon d'autres, le 21 août 1536. Il entra dès l'âge de 16 ans chez les Dominicains de Fiésole, où il eut pour maître Savonarole. Léon X ayant fondé à Rome une école de langues orientales y appela Pagnino comme professeur. Après la mort de ce pape (1521), il accompagna le cardinal légat à Avignon et résida ensuite jusqu'à sa mort à Lyon, où il fonda un hôpital et combattit avec ardeur le protestantisme. Il est surtout connu par sa traduction latine littérale du texte hébreu et du texte grec original de l'Ancien et du Nouveau Testament, à laquelle il travailla pendant trente ans. Son but fut de rendre le texte original mot à mot et aussi exactement que possible. Son œuvre parut sous le titre de *Veteris et Novi Testamenti nova translatio,* in-4°, Lyon, 1528. Elle eut un très grand succès. C'est la première Bible dans laquelle ont été numérotés tous les versets chapitre par chapitre, et sa numérotation est celle que nous avons encore aujourd'hui pour les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Quant à sa traduction elle-même, on l'a louée et dépréciée à l'excès. Elle a des défauts, mais ils ne doivent pas faire méconnaître ses mérites, et elle a rendu de grands services pour la diffusion de l'étude de l'hébreu. On l'a souvent réimprimée avec plus ou moins de modifications. On peut distinguer trois classes d'édition. — 1° Michel Servet fit paraître à Lyon en 1542 une nouvelle édition avec des corrections attribuées à Pagnino lui-même. — 2° Robert Estienne donna à Paris, 1557 et 1577 une autre édition, qui a été souvent reproduite; la traduction de l'Ancien Testament y a été corrigée, surtout d'après les notes de François Vatable, et la traduction du Nouveau Testament a été remplacée par celle de Bèze. — 3° La troisième est formée par les éditions de Plantin, à Anvers, qui ont été éditées et rendues plus littérales encore par Arias Montano : *Biblia latina Pagnini ab Aria Montano recognita,* Anvers, 1572. Voir Arias Montano, t. I, col. 953. — On a aussi de Pagnino *Thesaurus linguæ sanctæ seu Lexicon hebraicum,* in-f°, Lyon, 1529; in-4°, Paris, 1548; in-f°, Genève, 1614 (édition défectueuse donnée par J. Mercier et A. Cavalleri). Ce Thesaurus est un ouvrage estimé. Voir W. Gesenius, *Hebräisches Handwörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1823, Vorrede, p. XIX. Pagnino s'est surtout servi pour cet ouvrage, comme pour ses autres travaux de Kimchi et des rabbins. On a publié un *Thesauri* Pagnini *Epitome,* in-8°, Anvers, 1616. Il a été souvent réimprimé. — *Isagoges seu Introductionis ad Sacras Litteras liber unus,* in-4°, Lyon, 1628; in-f°, Lyon, 1536. — *Catena argentea in Pentateuchum,* 6 in-f°, Lyon, 1536, etc. — Voir Péricaud, *Notice sur Santes Pagnino,* Lyon, 1850. F. Vigouroux.

PAILLE (hébreu : *galgal,* « ce qui roule, » *mõṣ, mapâl,* « ce qui tombe, » *qaš, tébén;* chaldéen : *ʿûr;* Septante : ἄχυρον, καλάμη, χορτάσμα, χνοῦς, κάρφος; Vulgate : *palea, festuca*), tige végétale qui supporte l'épi des céréales.

I. Usages. — 1° La paille sert de litière aux animaux. Gen., XXIV, 25; Jud., XIX, 19; III Reg., IV, 28. — 2° Elle constitue aussi leur nourriture. Aux temps messianiques, le lion mangera la paille comme le bœuf, Is., XI, 7; LXV, 25, ce qui signifie que les hommes les plus opposés par le caractère et les mœurs s'uniront ensemble sous la loi du Sauveur. La paille ne peut servir de nourriture à l'homme, car il n'y a rien de commun entre elle et le froment. Jer., XXIII, 28. Aussi Amos, VIII, 6, reproche-t-il à bon droit aux riches avares de vendre aux pauvres *mapâl,* « ce qui tombe » du froment quand on le passe au crible, la balle, qui peut tout au plus nourrir les animaux. D'après la Vulgate, Isaïe, XXV, 10, dit que Moab sera écrasé comme la paille sous un chariot. Le texte hébreu doit plutôt se traduire : « Moab sera foulé sur place comme la paille dans la mare à fumier. » Voir Fumier, t. II, col. 2415. Il s'agirait donc ici de paille triturée et hachée moins pour la nourriture des animaux que pour servir d'engrais, ou plus probablement pour être rejetée comme inutile. — 3° En Égypte, on mêlait la paille à l'argile dont on fabriquait les briques, afin de leur donner plus de consistance avant de les faire sécher au soleil. Exod., V, 7-18. Voir Brique, t. I, col. 1931.

II. Comparaisons. — 1° A cause de sa légèreté, la paille, surtout quand elle est desséchée, est aisément emportée par le vent. Elle représente souvent, dans la Sainte Écriture, les ennemis ou les méchants qui sont emportés par le tourbillon de la justice de Dieu. Job, xxi, 18; Ps. xxxv (xxxiv), 5; lxxxiii (lxxxii), 14; Is., xvii, 13; xl, 24; xli, 2, 15; Dan., ii, 35. Job, xiii, 25, se plaint que Dieu le poursuit comme le vent pourchasse une feuille desséchée. — 2° La paille est rapidement consumée par le feu; ainsi les impies seront consumés par le feu de la colère divine; Is., v, 24; xlvii, 14; ainsi périront dans le feu inextinguible ceux dont les actes sont mauvais. Matth., iii, 12; Luc., iii, 17. — 3° La paille emportée par le vent figure la rapidité du jour qui passe. Soph., ii, 2. Son inconsistance donne l'idée d'une chose très faible. Job, xli, 18. Cependant, quand elle est projetée dans un organe aussi délicat que l'œil, la paille peut l'empêcher de remarquer les objets même les plus considérables. C'est ainsi que Notre-Seigneur reproche à certains de ne pas s'apercevoir de la poutre qui est dans leur œil et de remarquer très bien le fêtu de paille, κάρφος, qui se trouve dans l'œil du prochain, comparaison hyperbolique signifiant que souvent on est aussi perspicace sur les petits défauts des autres qu'aveugle sur les siens propres, si grands qu'ils soient. Matth., vii, 3-5; Luc., vi, 41-42. H. Lesêtre.

PAIN (hébreu : *léhém :* Septante : ἄρτος; Vulgate : *panis*), nourriture faite de farine pétrie à l'eau (fig. 510)



510. — Diverses formes du pain en Égypte. D'après Ermann, *Aegyptisches Leben*, t. i, p. 269.

et cuite à une température de 200° à 250°. Le mot hébreu vient du verbe *lâḥam,* « manger; » le *léhém* désigne donc tout d'abord la nourriture en général; c'est le sens qu'a conservé le chaldéen *lehém*, Dan., v, 1; de là vient que, dans plusieurs passages, Gen., xxiv, 33; xxxi, 54; xxxvii, 25; Exod., ii, 20; etc, les versions traduisent par « pain » le mot qui doit être pris dans le sens de « nourriture » en général. Mais comme le pain était la nourriture la plus commune, le mot *léhém* désigne plus habituellement le pain en hébreu, en phénicien et en araméen, alors qu'en arabe il est devenu le nom de la viande. Le *ḥôri* est un pain en usage chez les Égyptiens, Gen., xl, 16, χονδρίτης, « de gruau; » cf. *Eduyoth*, iii, 10. Le *maṣṣâh,* « doux, » est le pain non fermenté. Voir Azyme, t. i, col. 1311. « Cuire le pain » se dit *'ûg*. Ezech., iv, 12.

I. Le pain matériel. — 1° *Son origine.* — Différentes céréales, le blé, l'épautre, l'orge, le seigle, etc., fournissent des grains qui, réduits en farine au moyen des meules, peuvent servir à faire du pain. Voir Farine, t. iii, col. 2179. Or ces céréales, le pain, par conséquent, sont le produit de la terre, Job, xxviii, 5; Ps. civ (ciii), 14, et de la pluie qui la féconde. Is., lv, 10. A la suite de son péché, l'homme fut condamné à manger son pain à la sueur de son front, Gen., iii, 19, c'est-à-dire à ne tirer sa nourriture de la terre qu'au prix d'un travail pénible. Néanmoins le pain est assuré à celui qui cultive la terre, Prov., xii, 11; xxviii, 19, et travaille diligemment, Prov., xx, 13; xxxi, 14, 27. Le Seigneur promit même à son peuple fidèle de bénir son pain pour qu'il en eût à satiété, Exod., xxiii, 25; Lev., xxvi, 5; Deut., viii, 9, d'envoyer ses ondées sur le grain pour qu'il fournît un pain délicieux et abondant, Is., xxx, 23, et que la terre de Palestine fût un pays de pain et de vignes. Is., xxxvi. 17. Par contre, le pain devait manquer à l'Israélite infidèle. Lev., xxvi, 26. Le territoire d'Aser était, en Palestine, celui qui fournissait le meilleur pain. Gen., xlix, 20. Voir Aser, t. i, col. 1088. L'Égypte produisait le pain abondamment. Exod., xvi, 3.

2° *Sa fabrication.* — 1. En Égypte, le pain se fabriquait d'une manière assez sommaire et peu hygiénique. La femme commençait par broyer le grain. Voir Meule, et la figure 273, col. 1050. « La farine, ramenée à plusieurs reprises sur le mortier rustique, est lourde, inégale, mélangée de son et de grains entiers qui ont



511. — Égyptienne pétrissant du pain. Statuette en calcaire du musée du Caire.

échappé au pilon, souillée de poussière et d'éclats de pierre. Elle la pétrit avec un peu d'eau (fig. 511), y incorpore en guise de levain un morceau de pâte rassise de la veille, et en façonne des galettes rondes, épaisses comme le pouce, larges d'environ dix centimètres, qu'elle étale sur un caillou plat et qu'elle recouvre de cendre chaude. Le pain, mal levé, souvent mal cuit, emprunte au combustible animal, sous lequel il est resté enterré, un fumet particulier et un goût sûr auquel les étrangers ne s'accoutument pas sans peine. Les impuretés qu'il contient triomphent à la longue de la denture la plus solide : on le broie plus qu'on ne le mâche, et il n'est pas rare de rencontrer des vieillards dont les dents se sont usées graduellement jusqu'au ras des gencives... L'effet a été observé directement sur les momies des plus hauts personnages. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. i, p. 320. Parfois les hommes préparaient la pâte. Les peintures les montrent pétrissant la pâte deux à deux tantôt avec leurs mains et tantôt avec leurs pieds. Cf. Hérodote, ii, 36 (fig. 512). Voir aussi t. i, fig. 590, col. 1891. Pour le service du pharaon, on fabriquait un pain particulièrement blanc, appelé *ḥori,* terme probablement égyptien qui ne se lit que Gen., xl, 16, et que les versions tra-

duisent par χονδρίτης, « pain de gruau, » et *farina.* On rattache *ḥori* à *ḥâvar,* « être blanc. » La Mischna, *Eduyoth,* III, 10, l'emploie dans le sens de « pain ». Dans les sépultures égyptiennes, on a trouvé du pain bien conservé, tantôt levé, tantôt sans levain. Il renferme à peu près les mêmes éléments que notre pain moderne, 10 p. 100 de gluten et 65 p. 100 d'amidon, avec des traces de nitre mêlé au sel qu'on employait alors en ce pays. Cf. Lindet, sur la composition chimique du pain ancien, dans *Comptes rendus de l'Académie des sciences,* 27 oct. 1903. — 2. Chez les Hébreux, la fabrication du pain n'était pas plus compliquée. Le soin de préparer le pain incombait aux femmes. Gen., xviii, 6; Lev., xxvi, 26; I Reg., viii, 13; xxviii, 24; II Reg., xiii, 8; Jer., vii, 18; xliv, 19; Matth., xiii, 33. Cf. *Challa,* II, 7. Plus tard, il y eut, au moins à Jérusalem, des boulangers qui faisaient le pain pour le compte des autres. Jer., xxxvii, 20. Voir Boulanger, t. II, col. 1892. On délayait la pâte avec de l'eau et souvent on la faisait cuire immédiatement sans y ajouter de levain. On la faisait lever lorsqu'on avait le temps et qu'on tenait à conserver le pain. Voir Levain, col. 197. — 3. Quand la pâte était préparée, on en prélevait une petite quantité qui devait être offerte en prémices à Jéhovah et mangée par les prêtres. Num., xv, 18-21. Ce prélèvement s'appelait *ḥallâh,* « gâteau. » Il fait l'objet du traité *Challa* de la Mischna. Les docteurs réglèrent que le prélèvement serait de 1/24 pour les particuliers et de 1/48 pour les boulangers. Depuis qu'ils n'ont plus de prêtres, les Juifs brûlent cette partie réservée ou la gardent pour la jeter dans les incendies. Saint Paul fait allusion à cette prescription de la Loi quand il écrit : « Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi. » Rom., xi, 16. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 553. — 4. Pour faire cuire la pâte, on employait différents procédés. On pouvait se servir du four, quand on possédait une installation suffisante, voir Four, t. III, col. 2335, comme on le faisait à Pompéi où l'on a retrouvé une fournée de pains encore en place dans le four (fig. 513). Cf. H. Thédenat, *Pompéi,* Paris, 1906, t. II, p. 122. Ordinairement on cuisait le pain sous la cendre, Gen., xviii, 6, sur la braise, Is., xliv, 15, 19; Joa., xxi, 9, ou sur des pierres chauffées. III Reg., xix, 6. Ces procédés de cuisson se retrouvent chez les Arabes. Cf. de la Roque, *Voyage en Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 192-195. Les Bédouins « font brûler des broussailles, mettent la galette de pâte sur la braise, la recouvrent de cendres chaudes et la retournent fréquemment, à l'aide d'un bâton vert, pour égaliser la cuisson ». Cela nous rappelle une malédiction du prophète Osée, vii, 8 : « Éphraïm est devenu comme un pain cuit sous la cendre qui n'a pas été retourné. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 265. En divers endroits on n'avait pour tout combustible que les excréments desséchés des animaux, ce qui communiquait au pain un goût peu agréable. Sur l'ordre donné à Ézéchiel, iv, 9-17, de cuire son pain de cette manière, voir Excréments, t. II, col. 2135. — 5. « Le pain oriental ne ressemble guère au nôtre. Il n'a ni mie, ni croûte; ce n'est qu'une peau simple ou double, jamais plus épaisse que le petit doigt de la main. Chaud, il est bon; sec, il est sans saveur et se dissout mal. Aussi dans la



512. — Boulangers égyptiens. Tombeau de Ramsès III à Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs,* t. II, fig. 301. 1 et 2. Égyptiens pétrissant le pain avec leurs pieds. — 3 et 4. On apporte la pâte à un boulanger qui la roule. — 6 et 7. Elle est préparée de diverses façons en pain et en pâtisseries, *d, e, f, g, h, i, k, l, n, q, r,* et cuite sur une sorte de poêle, *m.* — Une scène d'un genre différent est représentée 9 et 10 : des lentilles, placées dans des corbeilles, *p, p,* sont cuites dans un pot, *o,* sur le feu par le n° 9 avec le bois qu'apporte le n° 10. — Le n° 8 prépare le four. — 11 et 12 font des pâtisseries avec de la pâte mélangée de graines aromatiques. — 15 et 16 pétrissent avec les mains. — 17 à 20 portent les pains au four, *y,* qui est allumé par *x.*

famille orientale fait-on le pain tous les jours... Ces pains ne se coupent pas, ils se déchirent ou se rompent, comme fit notre divin Sauveur à la dernière Cène. Le couteau de table est inconnu... La forme la plus commune du pain en Palestine et en Syrie est celle d'une galette ronde de 20 centimètres de diamètre, pesant 130 à 150 grammes. Trois de ces pains suffisent pour un repas. Cf. Luc., XI, 5. Les pains, surtout quand ils sont encore chauds et gonflés, ressemblent aux gros galets plats de la grève et du torrent; ils ont la même couleur que beaucoup de pierres jaunâtres de Jérusalem. N'y a-t-il pas une allusion à cette ressemblance dans ces paroles du Sauveur : En est-il un parmi vous qui donnerait une pierre à son enfant quand il lui demande du pain? Matth., VII, 9. » Jullien, *ibid.*, p. 264. On signale également une certaine ressemblance de forme et de couleur entre les pains palestiniens et les pierres du désert de la Quarantaine, auxquelles Satan fait allusion dans sa tentation. Matth., IV, 3; Luc., IV, 3. Cf. Fillion, *Évang. selon S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 82. — 6. Les pains anciens affectaient une forme ronde ou ovale. Il est plusieurs fois question de *kikkar lèhém*, « rond de pain » ou pain rond. Exod., XXIX, 23; viande, des raisins, des aliments divers, II Reg., VI, 19, trempé dans une espèce de bouillie, Dan., XIV, 32, ou dans la sauce. Joa., XIII, 26. On en donnait à des animaux domestiques, II Reg., XII, 3, ou on leur abandonnait les miettes. Matth., XV, 27; Marc., VII, 28. Mais l'avare se refuse le pain à lui-même. Eccli., XIV, 10.

4° *La privation et l'acquisition du pain.* — 1. La privation du pain est volontaire dans le jeûne, Exod., XXXIV, 28; Deut., IX, 9, 18, et dans le deuil. I Esd., X, 6. Elle est la suite forcée de la famine. Gen., XLVII, 13; Ps. CV (CIV), 16; Jer., XXXVIII, 9; Am., IV, 6; Luc., XV, 17. Alors le peuple et les petits enfants demandent en vain du pain. Lam., I, 11; IV, 4; V, 6. Quand on veut maudire quelqu'un, on lui souhaite de manquer de pain. II Reg., III, 29. Les rejetons des méchants en sont privés. Job, XXVII, 14. Rien de misérable comme l'orgueilleux sans pain. Prov., XII, 9; Eccli., X, 30. Au contraire, on ne voit pas les justes sans pain. Ps. XXXVII (XXXVI), 25; le pain leur est assuré, Is., XXXIII, 16, en dépit de quelques exceptions. Eccle., IX, 11. — 2. Pour se procurer du pain, on donne de l'argent, Gen., XLI, 54-57; XLII, 2, 25; XLIII, 2, 12, 21; Is., LV, 2, on se loue soi-



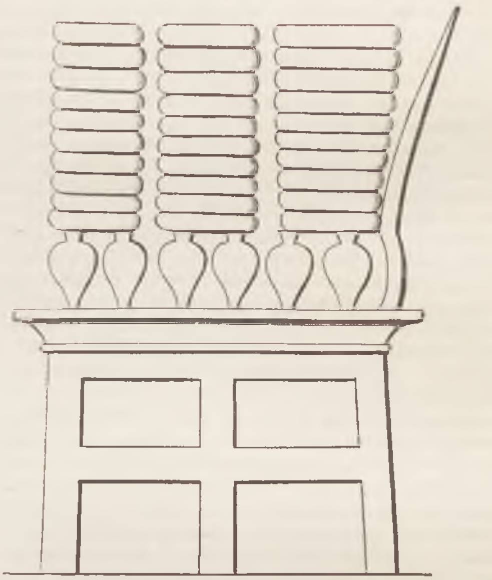
513. — Pains trouvés à Pompéi. D'après Thédenat, *Pompéi*, t. II, p. 122.

I Reg., II, 36; Prov., VI, 26. On faisait des pains de différentes autres formes et parfois avec mélange d'huile. Voir GÂTEAU, t. III, col. 114. Ces pains n'avaient qu'un volume très médiocre. David pouvait porter dix pains avec d'autres provisions. I Reg., XVII, 17. Un enfant en transportait cinq facilement pendant une longue course. Joa., VI, 9. Un pain n'était donc guère couteux. Un « morceau de pain » passait pour la chose la plus insignifiante. Prov., VI, 26; XXVIII, 21; Ezech., XIII, 19. La dureté du mauvais riche est mise en relief par ce trait, qu'il ne songeait même pas à accorder au pauvre Lazare, qui les désirait, les miettes qui tombaient de sa table. Luc., XVI, 21.

3° *Son utilisation.* — 1. Le pain est l'élément le plus habituel et le plus indispensable de la nourriture chez les Hébreux. Eccli., XXIX, 28 (21); XXXIX, 31 (24). Il donne la force à l'homme, Ps. CIV (CIII), 15; il est comme le bâton qui le soutient. Ezech., V, 16; XIV, 13. Il fait partie de tous les repas mentionnés par les auteurs sacrés. Gen., XXV, 34; XXVII, 17; XXVIII, 20; Jud., VI, 19; I Reg., X, 3; III Reg., XVII, 6; XVIII, 4; IV Reg., VI, 22; Joa., XXI, 9, etc. Quand on quitte sa maison pour quelque temps, on emporte des provisions de pain. Jud., XIX, 19; Judith, X, 5; Matth., XIV, 17; XV, 34; XVI, 5, etc. Avant de renvoyer Agar au désert, Abraham lui donne du pain et une outre d'eau. Gen., XXI, 14. Quand les Gabaonites veulent faire croire à Josué qu'ils viennent de très loin, ils portent avec eux du pain desséché et en miettes. Jos., IX, 5, 12. — 2. Le pain est assuré à chacun par le père de famille, le mari ou le maître. La concubine reçoit le pain de ses amants. Ose., II, 5. Il faut un temps de grande misère pour qu'une femme demande un mari en stipulant qu'elle vivra de son propre pain. Is., IV, 1. Souvent on mangeait le pain sec; d'autres fois, on le mangeait avec de la même, I Reg., II, 5, on risque même sa vie. Lam., V, 6. Comme d'ordinaire on ne garde pas de provisions de pain chez soi, Is., III, 7, dans les besoins imprévus, on en emprunte à un voisin. Luc., XI, 5. En certaines circonstances, d'importantes demandes de pain furent adressées à ceux qui pouvaient en fournir. Les Israélites au désert demandèrent du pain aux Ammonites et aux Moabites; ceux-ci refusèrent et, en souvenir de cette dureté, il fut défendu aux Israélites de contracter aucune union avec eux. Deut., XXIII, 3, 4; II Esd., XIII, 2. Le pain fut encore refusé à Gédéon par les gens de Soccoth, Jud., VIII, 6; à David par Nabal, dont la femme, Abigaïl, se montra heureusement plus généreuse. I Reg., XXV, 11. — 3. Souvent, au contraire, des pains sont offerts en présent, par Melchisédech aux compagnons d'Abraham, Gen., XIV, 18; par Joseph à Jacob, Gen., XLV, 23; par Isaï à Saül, I Reg., XVI, 20, et à ses propres fils, I Reg., XVII, 17; par Siba à David, II Reg., XVI, 1; par Jéroboam à Ahias, III Reg., XIV, 3, etc. — 4. Il est considéré comme odieux de refuser du pain à qui en manque, Job, XXII, 7, et d'établir des impôts pour rendre plus difficile au peuple l'acquisition du pain. II Esd., V, 15. Mais c'est faire œuvre excellente que donner du pain aux malheureux. Ps. CXXXII (CXXXI), 15; Prov., XXII, 9; Eccle., XI, 1; Is., LVIII, 7; Ezech., XVIII, 7; Tob., IV, 17; Matth., XXV, 35. — 5. Notre-Seigneur nous commande de demander au Père céleste notre pain ἐπιούσιον, Matth., VI, 11; Luc., XI, 3, c'est-à-dire, d'après la Vulgate « quotidien », dans S. Luc, et « supersubstantiel », dans S. Matthieu. Les Pères l'expliquent par ἐφήμερον, « d'aujourd'hui, » S. Grégoire de Nysse, *De orat. dom.*, or. IV, t. XLIV, col. 1168; S. Basile, *Reg. brev.*, 252, t. XXXI, col. 1252; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Luc.*, XI, 3, t. LXXII, col. 693, etc.; ou bien par nécessaire εἰς τὴν οὐσίαν, « pour notre subsistance, » S. Cyrille de Jérusa-

lem, *Catech. myst.*, v, 15, t. XXXIII, col. 1120, etc.; ou encore ἐπιούσιον, pour « bientôt », pour l'avenir prochain, d'après d'autres, et même « pour demain », d'après la version copte et l'Évangile selon les Hébreux, etc. Le sens le plus généralement adopté est celui de « pain quotidien ». Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 261-264. La demande de pain quotidien s'explique par l'usage oriental de cuire le pain chaque jour. « C'est donc un bon pain, un pain frais que nous demandons au Seigneur. » Jullien, *L'Egypte*, p. 265. — Pourtant, Dieu veut rappeler à l'homme « qu'il ne vit pas seulement de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu », Deut., VIII, 3, c'est-à-dire de tout aliment que produit la volonté de Dieu exprimée par sa parole, tel que fut autrefois la manne. Notre-Seigneur oppose cette sentence à Satan qui le tente au désert, pour lui faire entendre qu'il n'a pas besoin de changer les pierres en pain afin d'avoir de la nourriture, mais que Dieu peut le sustenter de toute autre manière, comme il arriva en effet par le ministère des anges. Matth., IV, 3, 11.

II. LE PAIN DANS LA LITURGIE. — 1° *Pains dans les sacrifices.* — Sur le pain offert par Melchisédech, voir MELCHISÉDECH, col. 940. On offrait des pains levés dans les sacrifices pacifiques, Lev., VII, 13, et deux pains levés à la fête de la Pentecôte. Lev., XXIII, 17. Les prêtres seuls pouvaient manger les pains offerts au Seigneur. Lev., XXI, 22. — 2° *Pains de proposition.* — La plus importante offrande était celle des pains de proposition, *léḥém hap-pânim*, « pains de la face, » mis en face du Seigneur, ἄρτοι ἐνώπιοι. — 1. Sur une table de bois d'acacia (fig. 514) revêtue d'or pur et placée devant l'Arche d'alliance, on devait placer des pains qui demeuraient sans cesse en présence du Seigneur. Exod., XXV, 23-30. Ces pains étaient faits de fleur de farine, et au nombre de douze, chacun d'eux ayant le volume de deux dixièmes d'éphi, soit d'environ sept litres et demi. Chaque jour de sabbat on les renouvelait, on les plaçait sur la table en deux piles de six, et les prêtres seuls pouvaient manger ceux qu'on avait retirés. Lev., XXIV, 5-9. Le rite des pains de proposition se perpétua jusqu'à la ruine du Temple. I Mach., IV, 51; II Mach., I, 8; X, 3; Heb., IX, 2. Pendant qu'il fuyait devant Saül, David se présenta à Nobé, devant le grand-prêtre Achimélech, et lui demanda cinq pains pour lui et ses gens. Achimélech n'avait sous la main que les pains de proposition qu'on venait d'ôter de la présence du Seigneur. S'étant assuré que David et ses hommes ne se trouvaient pas dans quelque cas d'impureté légale, il n'hésita pas à leur donner les pains consacrés. I Reg., XXI, 1-6. Notre-Seigneur rappela ce fait aux pharisiens, pour leur faire comprendre que certaines prescriptions rituelles doivent céder le pas aux nécessités d'ordre naturel. Matth., XII, 4; Marc., II, 26; Luc., VI, 4. — 2. Voici les règles particulières que suivaient les Juifs au sujet des pains de proposition. Ces pains se faisaient aux frais du trésor du Temple, II Esd., X, 33, sous la conduite d'un préposé à cette fabrication, par les prêtres de semaine, dans une salle affectée à cet usage. *Middoth*, I, 6; *Tamid*, III, 3. Les pains avaient dix palmes de long et cinq de large. *Menachoth*, XI, 4. Les deux extrémités de chaque pain devaient être rabattues de manière à former une élévation d'environ sept doigts. L'épaisseur de chaque pain était d'un doigt. Le levain ne pouvait jamais entrer dans sa composition. Les pains étaient disposés sur la table de façon que l'air circulât entre eux et qu'ils ne pussent s'écraser mutuellement. On employait dans ce but un système de tringles d'or, qu'on enlevait la veille du sabbat et qu'on remettait le lendemain, de peur de rompre le repos sabbatique par cet arrangement. *Siphra*, fol. 263, 1. A raison de cette disposition en deux rangées, les pains sont quelquefois appelés *ma'arékét léḥém*, « rangées des pains, » II Par., XIII, 11, et le même nom est attribué à la table. II Par., XXIX, 18. Avec les pains, on plaçait sur la table, entre les deux rangées ou au-dessus d'elles, deux vases d'or remplis d'encens. *Siphra*, fol. 263, 1. Voir ENCENS, t. II, col. 1773. Le jour du sabbat, on changeait les pains. Quatre prêtres enlevaient les anciens pains, ainsi que l'encens qu'on brûlait le jour même avec un peu de sel sur l'autel des parfums; quatre autres apportaient les pains nouveaux avec l'encens et les plaçaient sur la table. Puis les anciens pains étaient partagés entre les prêtres qui prenaient le service et ceux qui le quittaient. Comme ces pains devaient être mangés dans le lieu saint, les prêtres sortants devaient consommer leur part dans le sanctuaire même avant le milieu de la nuit qui suivait le sabbat. *Menachoth*, XI, 7. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 24, 53, 91, 113. — 3. Le rite



514. — Table d'offrandes égyptienne portant des pains disposés symétriquement au-dessus de vases de vin. Stèle de Tell el-Amarna. — D'après M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem* in-f°, Paris, 1864, fig. 16, p. 33.

des pains de proposition avait une signification symbolique. Le pain, qui est ordinairement le symbole de la vie, représente ici une vie supérieure, parce qu'il est le pain de la face de Dieu, venant de lui et destiné à ceux qui ont contracté alliance avec lui. Les douze pains marquent la vie destinée aux douze tribus. Ils sont accompagnés d'encens, symbole de la louange adressée à Dieu et de la gloire qu'il tire de tous ses bienfaits. Cf. Bähr, *Symbolik des Mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 425-433.

III. LE PAIN MIRACULEUX. — 1° Comme, au désert, les Hébreux n'ont plus de pain et regrettent celui qu'ils mangeaient à satiété en Égypte, Exod., XVI, 3; Num., XXI, 5, le Seigneur promet de leur faire pleuvoir du pain du haut du ciel. Ce pain n'est pas comme celui qu'on prépare ordinairement, c'est la manne. Exod., XVI, 4; Ps. LXXVIII (LXXVII), 24, 25; CV (CIV), 40; Sap., XVI, 20; Joa., VI, 31, 32. Voir MANNE, col. 656. — 2° Élie multiplie la farine de la veuve de Sarepta, pour qu'elle ait du pain pendant longtemps. I Reg., XVII, 16. Lui-même, au torrent de Carith, est nourri par le pain que lui apportent les corbeaux matin et soir, I Reg., XVII, 6, et plus tard il mange le pain que l'ange de Jéhovah lui a préparé. I Reg., XIX, 6. Élisée multiplie vingt pains d'orge de manière à rassasier cent personnes et au delà. IV Reg., IV, 42-44. — 3° Notre-Seigneur

multiplie deux fois les pains. Une première fois, il nourrit avec cinq pains cinq mille hommes, sans compter les femmes et les enfants. Matth., XIV, 17-21; Marc., VI, 38-44; Luc., IV, 13, 14, Joa., VI, 9, 10. Une autre fois, avec sept pains, il nourrit quatre mille hommes, non compris les femmes et les enfants. Matth., XV, 34-38; Marc., VIII, 5-9.

IV. LE PAIN EUCHARISTIQUE. — 1° Notre-Seigneur se présente aux Juifs comme étant lui-même le « pain de vie descendu du ciel », qu'il faut manger pour ne point mourir, et le pain qu'il promet de donner, c'est sa chair. Joa., VI, 41, 48-51. — 2° A la dernière Cène, il se donne lui-même en nourriture, mais en laissant à son corps les apparences du pain. Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 23, 24. — 3° Saint Paul dit que le pain que rompent les fidèles est la communion au corps du Christ et que ce pain unique est un symbole d'union entre les fidèles. I Cor., X, 16, 17. Il ajoute que manger ce pain sans discerner le corps du Seigneur, c'est se rendre coupable envers ce corps lui-même. I Cor., XI, 27-29. — 4° La « fraction du pain » désigne ordinairement le sacrifice eucharistique chez les auteurs sacrés et les premiers écrivains ecclésiastiques. Luc., XXIV, 35; Act., II, 42, 46; XX, 7, 11; XXVII, 35; I Cor., X, 16. Cf. *Didaché*, XIV, 1; S. Ignace, *Ad Ephes.*, XX, 15, t. V, col. 661; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positives*, 2e sér., Paris, 1905, p. 34-39. Voir FRACTION DU PAIN, t. III, col. 2345.

V. LE PAIN AU SENS FIGURÉ. — 1° Le pain figure d'abord la nourriture de l'âme. C'est ce pain qu'offre la sagesse, Prov., IX, 5, le pain de l'intelligence. Eccli., XV, 3. Notre-Seigneur ne veut pas donner le pain des enfants aux chiens, c'est-à-dire sa doctrine et ses bienfaits aux païens. Matth., XV, 26; Marc., VII, 27. Il s'appelle lui-même « pain de vie », en tant qu'objet et auteur de la foi. Joa., VI, 35. — 2° On donne aussi le nom de pain à ce dont une âme méchante se repaît, l'impiété, Prov., IV, 17; le mensonge, Prov., XX, 17; XXIII, 3; la volupté, Eccli., XXIII, 24 (17). Le peuple est comme un pain que dévorent les méchants. Ps. XIV (XIII), 4; LIII (LII), 5. — 3° Pour signifier qu'on est en butte aux épreuves, on dit qu'on mange le pain des larmes, Ps. XLII (XLI), 4; LXXX (LXXIX), 6; un pain de cendre, Ps. CII (CI), 10; le pain de la douleur, Ps. CXXVII (CXXVI), 2 : le pain du deuil, Jer., XVI, 7; Ose., IX, 4; le pain de l'affliction et de l'angoisse, c'est-à-dire en quantité insuffisante. III Reg., XXII, 27; Ezech., XII, 18, 19. — 4° Manger son pain quelque part, c'est s'y arrêter pour y séjourner. III Reg., XIII, 8; Am., VII, 12. Manger le pain de quelqu'un, c'est être son ami. Ps. XLI (XL), 10; Joa., XIII, 18. Cf. Matth., XXVI. 23; Marc., XIV, 20; Luc., XXII, 21; Joa., XIII, 26. Ne pouvoir manger son pain, c'est être accablé par les occupations, au point de ne pas disposer d'un instant. Marc., III, 20. — La « pose du coude sur le pain » paraît désigner l'avarice. Eccli., XLI, 24 (19), — Dans Jérémie, XI, 19, les mots *nashitâh 'êṣ belaḥmô* sont traduits par les versions : « Jetons du bois dans son pain, » du bois empoisonné, comme traduit le chaldéen. Mais c'est *nasîtâh* qui signifie « mettons », jetons, tandis que *našhitâh* vient de *šâḥat*, « faire périr. » Aussi beaucoup traduisent-ils l'hébreu : « Faisons périr l'arbre (le bois) avec son fruit (ce qui se mange, *léḥém*), » expression proverbiale qui s'harmonise mieux que la première avec le contexte, et exprime d'ailleurs la même idée de destruction. H. LESÊTRE.

PAITRE (FAIRE) (hébreu : *râ'âh;* Septante : βοσκεώ, βοσκω; Vulgate : *pasco*), faire brouter l'herbe à un troupeau, le nourrir. Voir BERGER, II, 2°, t. I, col. 1616. — Notre-Seigneur confia à saint Pierre le soin de faire paître ses agneaux et ses brebis. Voir PASTEUR et PIERRE 1.

PAIX (hébreu : *šâlôm; berâkâh* (deux fois IV Reg., XVIII, 31; Is., XXXVI, 16); chaldéen : *selôm;* Septante : εἰρήνη; Vulgate : *pax*), absence de tout ce qui peut gravement troubler l'homme, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur.

I. DANS LES RELATIONS DE PEUPLE À PEUPLE. — 1° La paix est la sécurité dont jouit un peuple quand il n'a rien à craindre de ses voisins. La Loi prescrivait aux Israélites d'offrir la paix à une ville ennemie avant de l'attaquer. Deut., XX, 10. Elle était promise aux Israélites, à la condition qu'ils seraient fidèles à Dieu. Lev., XXVI, 6. Aussi était-ce à Jéhovah que l'on attribuait le bienfait de la paix. Num., VI, 26; III Reg., II, 33; II Par., XIV, 6; XX, 30; Ps. XXIX (XXVIII), 11; Is., XXVI, 12; Agg., II, 10. — 2° La paix fut souvent troublée par la guerre dans le cours de l'histoire d'Israël. Ordinairement, suivant la coutume des anciens peuples, la paix était rompue à l'improviste, sans que celui qu'on attaquait pût s'en douter. En voyant accourir Jéhu et ses guerriers, le roi Joram lui fit demander par trois fois : « Est-ce la paix? » IV Reg., IX, 17, 19, 22. Celui qui voulait éviter la guerre faisait des propositions de paix. Deut., II, 26; Luc., XIV, 32; Act., XII, 20. On concluait la paix pour faire cesser la guerre ou l'empêcher. Jos., IX, 15; X, 1, 4; IV Reg., XVIII, 31; Is., XXXVI, 16; I Mach., VI, 49; IX, 70, etc. Car il y avait temps pour la guerre et temps pour la paix, Eccle., III, 8, et il était indigne de verser le sang en temps de paix. III Reg., II, 5. Des messagers apportaient la bonne nouvelle de la paix. Jud., XXI, 13. — 3° La paix est plusieurs fois signalée comme régnant chez un peuple ou entre deux peuples, Jud., IV, 17; I Reg., VII, 14; II Reg., XVII, 3; III Reg., V, 12; IV Reg., XX, 19, et elle fait l'objet de tous les vœux. I Par., XII, 18; Ps. CXXII (CXXI), 6, 7, 8; CXXV (CXXIV), 5; CXXVIII (CXXVII), 6, etc. Les faux prophètes l'annoncent en vain. Jer., VI, 14; VIII, 11; XIV, 13; XXIII, 17; Ezech., XIII, 10, 16.

II. DANS LES RELATIONS SOCIALES. — 1° La paix est chère à tous les mortels. Esth., XIII, 2. Dans l'Écriture elle signifie l'ensemble de tous les biens. Comme dans l'antiquité on n'avait jamais une sécurité complète et qu'on était à tout moment exposé à devenir la victime de ses ennemis, souhaiter la paix à quelqu'un, c'était lui souhaiter la jouissance de tous les biens. Pour saluer quelqu'un, on lui disait : *šâlom lekâ*, « paix à toi, » le mot *šâlôm* signifiant à la fois « santé » et « paix ». Gen., XLIII, 23; Jud., VI, 23; XIX, 20; Tob., XII, 17; Dan., X, 19, etc. Notre-Seigneur emploie lui-même cette forme de salutation vis-à-vis de ses Apôtres. Luc., XXIV, 36; Joa., XX, 21, 26. En arabe, la formule devient *salâm 'aleik,* « salut sur toi, » ou *salâm 'aleikoum,* « salut sur vous, » d'où le mot *salamalec* pour désigner les longues et démonstratives salutations à la manière des Orientaux. On laisse « partir en paix » les amis qui s'en vont, Exod., IV, 18; Jud., XVIII, 6; I Reg., I, 17; XX, 13, 22, 42; XXIX, 7; II Reg., XV, 9; IV Reg., V, 19; Judith, VIII, 34, et on leur souhaite d'aller en paix à leur destination. II Par., XVIII, 16, 26; Act., XV, 33; XVI, 36; III Joa., 14. Notre-Seigneur aime à dire : « Va en paix! » à ceux qu'il a guéris. Marc., V. 34; Luc., VII, 50; VIII, 48. Il veut que ses disciples disent, en entrant dans une maison : « Paix à cette maison! » Si elle est habitée par un homme de paix, la paix se reposera sur lui; sinon, elle reviendra au disciple. Luc., X, 5, 6; Matth., X, 13. — 2° Les pacifiques, ceux qui aiment la paix et la font régner autour d'eux, sont particulièrement loués par la Sainte Écriture. Gen., XXXIV, 21; XLII, 11-33; I Reg., XVI, 4, 5. Ils ont les promesses de la prospérité, Ps. XXXVII (XXXVI), 37, et de la joie. Prov., XII, 20. Notre-Seigneur dit qu'ils seront appelés les fils de Dieu, Matth., V, 9, qui est le Dieu de paix, II Cor., XIII, 11, ce qui suppose qu'ils seront traités en conséquence ici-bas et dans l'autre vie.

Cf. Ps. xxxvii (xxxvi), 11. — 3° Il est recommandé de rechercher la paix, Ps. xxxiv (xxxiii), 15, de maintenir la paix entre les frères, c'est-à-dire entre les disciples du Sauveur, Marc., ix, 49, et avec tous les hommes. Rom., xii, 18; xiv, 19; Eph., iv, 3; I Thess., v, 13; II Thess., ii, 22; Heb., xii, 14; I Pet., iii, 11; II Pet., iii, 14. Saint Paul souhaite la paix aux frères. Eph., vi, 23. — Les méchants, au contraire, parlent de paix et ont la malice au cœur. Ps. xxviii (xxvii), 3; Mich., iii, 5. — 4° Le juste se couche en paix. Ps. iv, 9. Il va en paix à ses pères, c'est-à-dire il a une mort tranquille. Gen., xv, 15; IV Reg., xxii, 20; Tob., iii, 6; xiv, 4; Eccli., xliv, 14; Luc., ii, 29. L'Église, dans sa liturgie, souhaite souvent la paix aux âmes de ses fidèles défunts, et fait répéter fréquemment la prière : *Requiescant in pace.*

III. La paix divine. — 1° Dieu est le Dieu de paix. Jud., vi, 24; I Thes., v, 23; II Thes., iii, 16; Heb., xiii, 20. Il dirige les pas des hommes dans la paix. Luc., i, 79. Il accorde à Israël son alliance de paix. Num., xxv, 12. Il la donne à qui il veut, Job, xxxiv, 29, surtout à ceux qui aiment sa loi, Ps. cxix (cxviii), 165; Bar., iii, 13-14, qui pratiquent la justice, Is., xxxii, 17; Jacob., iii, 18, et se conduisent par les inspirations de la sagesse divine. Jacob., iii, 17. La paix coule pour eux comme un fleuve, Is., xlviii, 18; lxvi, 12, et les suit dans l'autre vie. Sap., iii, 3. — 2° En conséquence, il n'y a pas de paix pour les impies, Deut., xxix, 19; Is., xlviii, 22; lvii, 21, pour ceux qui sont éloignés de Dieu, Job, ix, 4; Is., xxvii, 5, pour les idolâtres qui donnent à leurs maux le nom de paix. Sap., xiv, 22. Aussi, même au sein de la paix extérieure, le méchant a peur, parce qu'il n'est pas en paix avec Dieu. Job, xv, 21.

IV. La paix évangélique. — Avant la rédemption, la paix divine n'est que partielle, parce que le fond du dissentiment entre Dieu et l'homme subsiste toujours. Une paix complète, profonde, intime, est promise pour l'époque messianique. Alors la justice et la paix s'embrasseront. Ps. lxxxv (lxxxiv), 9, 11. Les montagnes produiront la paix, comme une eau bienfaisante qui vient du ciel. Ps. lxxii (lxxi), 3. Le Messie sera appelé « Prince de la paix ». Is., ix, 6. Il justifiera ce nom en prenant sur lui le châtiment qui permet à l'homme de rentrer en paix avec Dieu. Is., liii, 5. — 2° En venant au monde, le Sauveur fait annoncer la paix aux hommes de bonne volonté. Luc., ii, 14; Gal., vi, 16. Cf. Luc., xix, 38. Il leur apporte la paix, non pas la paix extérieure avec les parents qui méconnaissent la rédemption, Matth., x, 34; Luc., xii, 51, ni la paix telle que le monde l'entend et la donne, Joa., xiv, 27, mais sa paix à lui, celle dont il est l'auteur et la substance même, Joa., xiv, 27; xvi, 33; Eph., ii, 14-17, celle que Jérusalem coupable n'a pas voulu reconnaître au moment propice, Luc., xix, 42, alors qu'elle eût dû justifier son nom de « paix de la justice ». Bar., v, 4. Cf. Heb., vii, 2. — 3° Les Apôtres prêchent cette paix en Jésus-Christ qui réconcilie avec Dieu. Act., vii, 26; x, 36. Les auteurs sacrés saluent sur les montagnes les pieds de ceux qui viennent annoncer cette paix. Is., lii, 7; Nah., i, 4; Rom., x, 15. C'est la paix de Dieu par excellence, et les Apôtres ne se lassent pas de l'appeler sur les fidèles. Rom., i, 7; v, 1; xv, 33; xvi, 20; I Cor., i, 3; xiv, 33; II Cor., i, 2; xiii, 11; Gal., i, 3, etc.; I Pet., i, 2; II Pet., i, 2; II Joa., 3; Jud., 2; Apoc., i, 4. Elle est le fruit du Saint-Esprit, Rom., viii, 6; xiv, 17; xv, 13; Gal., v, 22, et dépasse tout sentiment, à cause de son caractère surnaturel. Phil., iv, 7. Aussi est-ce à bon droit que la prédication apostolique est appelée « évangile de paix ». Eph., vi, 15. — Sur les sacrifices pacifiques, voir Sacrifice.

H. Lesêtre.

PAL (hébreu : *'êṣ*, « bois; » Septante : ξύλον; Vulgate : *lignum, patibulum*), poteau fixé en terre pour y attacher des suppliciés. — Ce poteau servait pour les pendaisons. Num., xxv, 4; II Reg., xxi, 6, 9. On y attachait les cadavres de ceux qui avaient été lapidés, mais il était défendu de les y laisser après le coucher du soleil. Deut., xxi, 22, 23. Voir Lapidation, col. 90; Pendaison, Potence. — Le pal proprement dit était un poteau aiguisé à sa partie supérieure et sur la pointe duquel on fixait le corps de celui qu'on voulait faire périr. Ce supplice cruel n'était point en usage chez les Hébreux, mais il était fréquent chez les Assyriens, dont les monuments le représentent assez souvent (fig. 515). Voir aussi fig. 4, col. 16, la représentation du siège de Lachis par l'armée de Sennachérib. Au bas, au milieu de la figure, on voit trois Juifs empalés. Cf. Botta, *Monuments de Ninive,* pl. 55; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. iii, p. 203, 357. Le roi de Perse, Darius, dans son décret en faveur de la



515. — Ennemis empalés par les Assyriens devant une cité assiégée par Théglathphalasar III. Nimroud. — D'après Layard, *Nineveh and its Remains,* 1849, t. ii, p. 369.

reconstruction du Temple, ordonne que, si quelqu'un entrave l'exécution de ses ordres, ou prenne une poutre dans sa maison, et *zeqif itmeḥê' 'ălohi,* « qu'élevé il soit fixé dessus, » ὠρθωμένος πληγήσεται ἐπ' αὐτοῦ, *erigatur et configatur in eo.* I Esd., vi, 11. Les versions traduisent comme si ce supplice était celui de l'empalement. Dans le texte chaldéen, le verbe *meḥâ'* signifie « frapper, clouer, attacher ». Le supplice en question pouvait donc être tout aussi bien la pendaison ou le crucifiement.

H. Lesêtre.

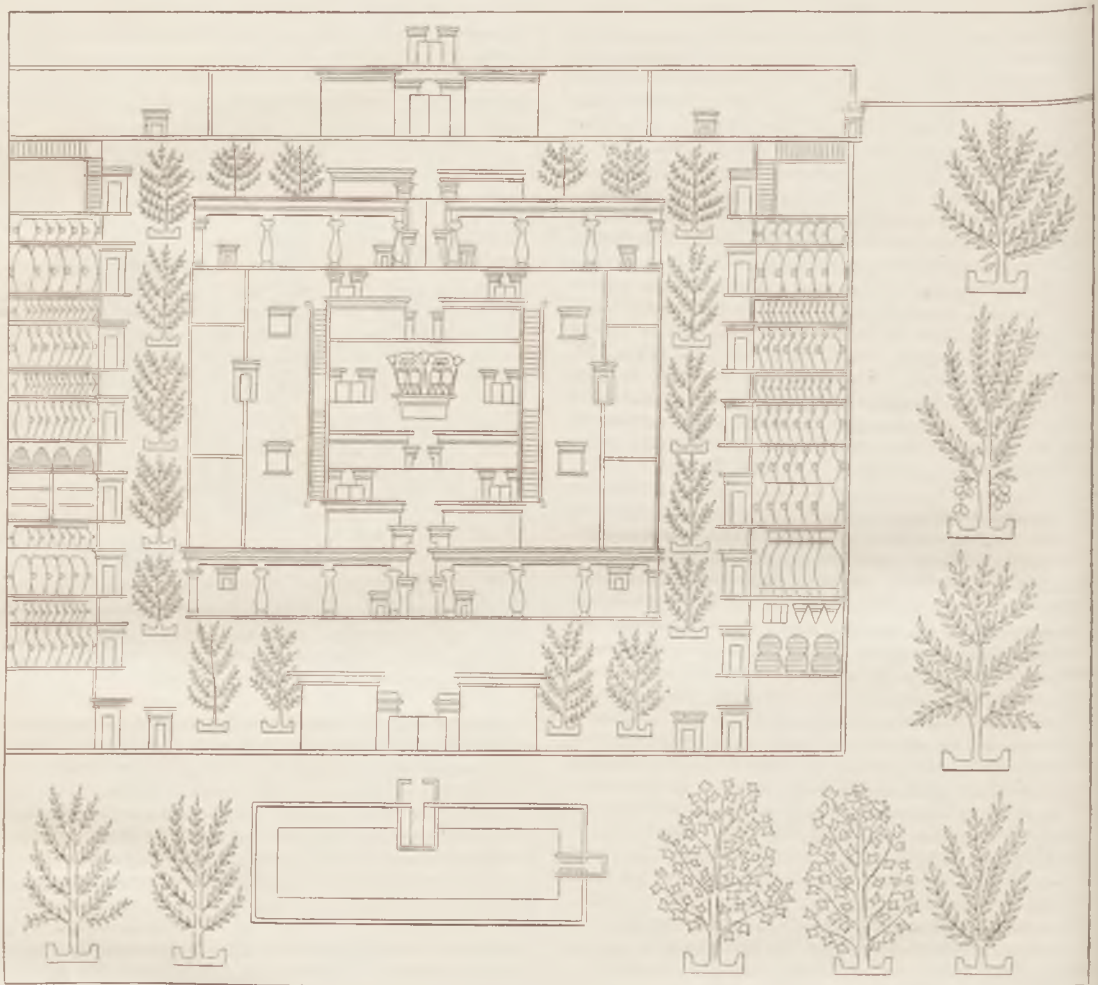
1. PALACIOS (Michel de), théologien espagnol de la seconde moitié du xvie siècle, né à Grenade, mort à Ciudad-Rodrigo. Il professa la théologie à Salamanque. Chanoine de Léon et de Ciudad-Rodrigo, il enseigna l'Écriture Sainte dans cette dernière ville où il mourut et fut enseveli dans le monastère des ermites de Saint-Augustin. Parmi ses écrits nous mentionnerons : *Dilucidationum et declamationum tropologicarum in Esaiam prophetam libri XV,* 3 in-f°, Salamanque, 1572; *In Joannis Apostoli Evangelium et in Epistolas canonicas,* 2 in-f°, Salamanque, 1581; *Enarrationes in Epistolam B. Pauli ad Hebræos ad sensum litteralem, historicum et mysticum,* in-f°, 1590, Salamanque; *Explanationes in duodecim prophetas minores secundum omnes Sacræ Scripturæ sensus,* in-f°, Salamanque, 1593. Voir N. Antonio, *Biblioth. hispana nova,* t. ii, p. 143.

B. Heurtebize.

2. PALACIOS (Paul de), frère du précédent, théologien espagnol, né à Grenade, mort en 1587 à Villaverde. Il fut professeur d'Écriture Sainte à l'Université de Coïmbre et chanoine théologal d'Évora. Il mourut à Villaverde,

dont le roi Henri de Portugal lui avait donné le prieuré. On a de cet auteur : *Enarrationum in sacrosanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthæum t.* II : *quorum prior selectiores interpretationes plusquam viginti Patrum qui super Matthæum scripserunt, posterior nova auctoris continet commentaria,* in-f°, Coïmbre, 1564; *In Ecclesiasticum commentaria,* in-f°, Villaverde, 1581; *In XII prophetas minores commentaria,* in-f°, Villaverde, 1835. Voir N. Antonio, *Biblioth. hispana nova,* t. II, p. 162.

B. HEURTEBIZE.



516. — Palais d'Aï, en Égypte. Tell el-Amarna D'après Prisse d'Avesne, *Histoire de l'art égyptien,* 2 in-f°, Paris, 1878.

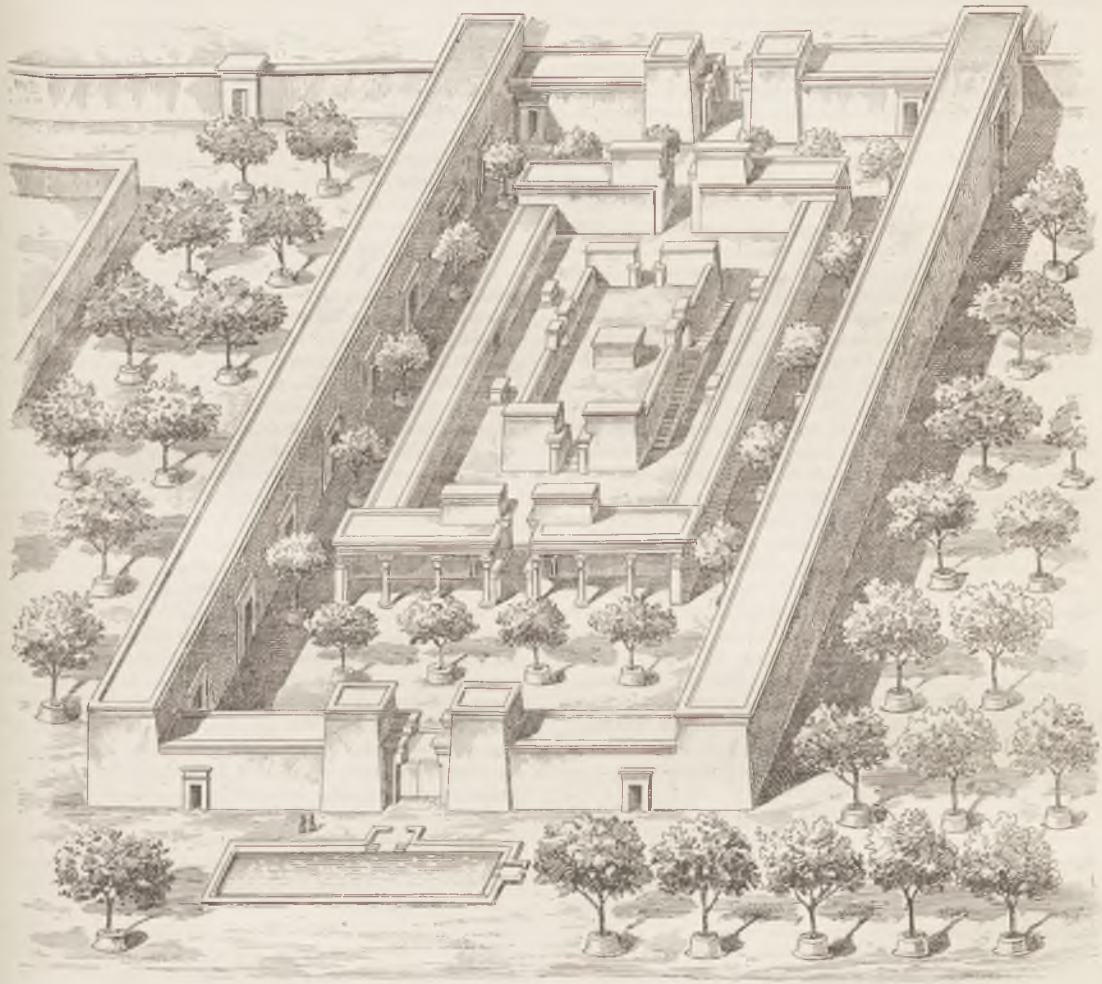
PALAIRET Élie, théologien protestant, né à Rotterdam, en 1713, mort en 1765. Après avoir desservi plusieurs églises dans les Pays-Bas et dans les Flandres, il passa en Angleterre où il devint le vicaire de l'évêque de Bangor. Parmi les écrits de cet auteur, on remarque : *Observationes philologico-criticæ in sacros Novi Fœderis libros quorum plurima loca ex auctoribus potissimum græcis exponuntur, illustrantur, vindicantur,* in-8°, Leyde, 1752; *Specimen of philological and critical observations on the New Testament,* in-8°, Londres, 1755. Voir Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 330; W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 336.

B. HEURTEBIZE.

PALAIS (hébreu : *bêt ham-melék, hêkal, bîtân, bîrâh, 'almânôt, 'appédén, 'armôn;* chaldéen : *baït, hêkal;* Septante : *βάρις, οἶκος τοῦ βασιλέως, ὀχύρωμα τοῦ βασιλέως;* Vulgate : *palatium, castrum, domus regis* ou *regia, ædes regis*), édifice spacieux et riche, servant habituellement d'habitation royale.

I. PALAIS ÉGYPTIENS. — Les anciens palais royaux d'Égypte étaient de vraies cités. Un mur en brique leur formait une enceinte assez forte pour résister aux attaques du dehors. Une seule porte, étroite et haute, y donnait entrée; de là, un long couloir entre deux murs menait dans une vaste cour encombrée par les habitations. Celle du roi était pourvue de galeries, du haut desquelles le pharaon assistait aux évolutions de sa garde. A l'intérieur, on avait ménagé de grandes salles servant aux conseils, aux jugements et aux banquets. Les portes qui y donnaient accès et les colonnes qui les supportaient étaient richement décorées. Les appartements privés, soigneusement séparés des salles officielles, communiquaient avec la demeure de la reine et le harem des épouses secondaires. Les enfants royaux habitaient un quartier particulier dans l'enceinte du palais; les services administratifs étaient relégués en dehors. Le bois et la brique entraient presque exclusivement dans ces constructions, assez peu durables; d'ailleurs, un pharaon n'aimait guère habiter là où son prédécesseur avait vécu et était mort. Il allait cons-

truire ailleurs un palais qui devait être aussi éphémère que ceux qu'il remplaçait. On voyait partout, aux environs de Memphis, les restes des anciennes constructions royales. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 275-277. A son arrivée en Égypte, Abraham vit un palais de ce genre. Gen., XII, 15. Celui que plus tard Joseph habita avait certainement le même aspect. Gen., XLIV, 1. On a trouvé à Tell el-Amarna le plan d'un palais de grand seigneur, celui d'Aï, gendre du pharaon Khouniaton, et plus tard lui-même roi d'Égypte. centre était bordée de chambres; les deux autres communiquaient à droite et à gauche avec deux cours plus petites, d'où partaient les escaliers qui montent à la terrasse. Ce bâtiment central était ce que les textes appellent l'*âkhonouti,* la demeure intime du roi et des grands seigneurs, où la famille et les amis les plus proches avaient seuls le droit de pénétrer. Le nombre des étages, la disposition de la façade différaient selon le caprice du propriétaire. Le plus souvent la façade était unie; parfois elle était divisée en trois corps, et



517. — Vue perspective du palais d'Aï.
Restauration de Ch. Chipiez, d'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art,* t. I, fig. 260, p. 467.

« Un bassin oblong s'étend devant la porte; il est bordé d'un quai en pente douce muni de deux escaliers. Le corps de bâtiment est un rectangle plus large sur la façade que sur les parois latérales (fig. 516). Une grande porte s'ouvre au milieu et donne accès dans une cour plantée d'arbres et bordée de magasins remplis de provisions : deux petites cours placées symétriquement dans les angles les plus éloignés servent de cage aux escaliers qui mènent sur la terrasse. Ce premier édifice sert comme d'enveloppe au logis du maître. Les deux façades sont ornées d'un portique de huit colonnes, interrompu au milieu par la baie du pylône. La porte franchie, on débouchait dans une sorte de long couloir central, coupé par deux murs percés de portes, de manière à former trois cours d'enfilade. Celle du le corps du milieu était en saillie... Les façades sont décorées assez souvent de ces longues colonnettes en bois peint qui ne portent rien et servent seulement à égayer l'aspect un peu sévère de l'édifice (fig. 517). » Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 17, 18. En Égypte, la splendeur architecturale était réservée pour les temples des dieux. Sur les palais égyptiens, voir G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 458-476.

II. PALAIS ISRAÉLITES. — 1° *Rois de Juda.* — Saül n'avait qu'une simple maison, à Gabaa. I Reg., XV, 34. David, à Jérusalem, en occupait une qui avait une terrasse et pouvait abriter un certain nombre de serviteurs. II Reg., XI, 2, 9. Salomon fut le premier prince israélite qui se fit construire un palais proprement dit. II Par., II, 12. Ce palais se composait de trois édifices, corres-

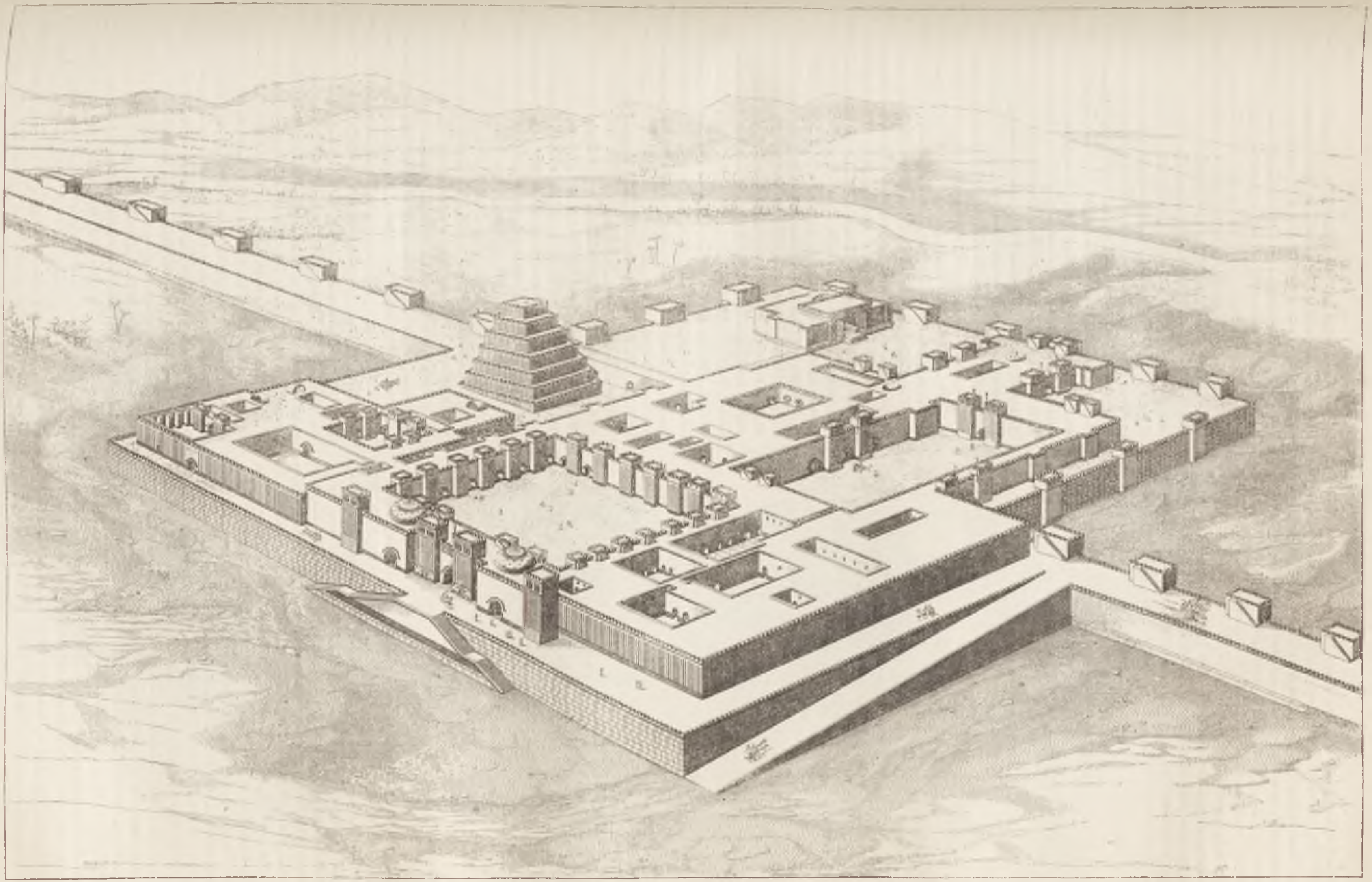
pondant exactement à ceux des palais égyptiens. Il y avait d'abord la maison du Bois-Liban, qui comprenait la salle du trône, le tribunal royal et un arsenal. Voir MAISON DU BOIS-LIBAN, t. IV, col. 594-597. De cette maison, un portique conduisait dans une seconde cour, où s'élevait la maison d'habitation de Salomon. Enfin, au delà, était celle de la reine, fille du pharaon d'Égypte. Tous ces édifices avaient été construits en bonnes et belles pierres, sciées sur toutes leurs faces. Celles des fondations avaient huit et dix coudées de large. Le cèdre fournissait le matériel nécessaire pour compléter la construction. La grande cour dans laquelle s'élevaient les divers édifices était entourée d'un mur à trois rangées de pierres de taille et de poutres de cèdre formant un portique comme celui du Temple. III Reg., VII, 1-12. La décoration intérieure des édifices comportait des incrustations d'ivoire, Ps. XLV (XLIV), 9, et tout le luxe résultant de la richesse du roi et de l'habileté artistique des entrepreneurs phéniciens. Il est probable que, comme dans les palais égyptiens, les portiques entourant la cour abritaient les communs et les magasins de provisions. Des parterres, des bosquets et des bassins devaient occuper une partie des espaces vides. L'ensemble empruntait quelque chose de plus pittoresque à l'emplacement du palais sur les pentes d'Ophel. Salomon soigna ces constructions, car il mit environ treize ans à les terminer. III Reg., VII, 1. Le palais communiquait avec le Temple. IV Reg., XI, 16. Le trésor royal y était enfermé. IV Reg., XII, 18; XX, 13; Is., XXXIX, 2. Mais les rois de Jérusalem n'avaient pas, comme ceux d'Égypte, la facilité de transporter leur résidence ailleurs que dans la demeure de leurs pères. Les successeurs de Salomon habitèrent donc le palais construit par lui; mais vingt fois ils le remanièrent ou le reconstruisirent avec des modifications notables, jusqu'à sa ruine définitive. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 245, 246. Isaïe, XXXIII, 14, avait prédit cette ruine et annoncé que les animaux sauvages établiraient leurs repaires sur l'emplacement du palais d'Ophel. Cf. Prov., XXX, 28. Amos, II, 5, prophétise aussi l'incendie du palais de Jérusalem. Mais Jérémie, XXX, 18, dit que les palais de Jacob seront rétablis, et l'auteur du Psaume XLVIII (XLVII), 4, 14, proclame que Dieu protège les palais de Sion. — Jérémie mentionne, XXXVI, 22, un palais d'hiver où habitait Sédécias. Cf. Amos, III, 15.

2° *Rois d'Israël.* — Les rois d'Israël avaient aussi leurs palais. Il en existait un à Thersa. Zambri, après avoir tué Éla, régna pendant sept jours à Thersa, et, assiégé par Amri et tout le peuple d'Israël, se retira dans la citadelle de la maison du roi, mit le feu au palais et périt dans les flammes. III Reg., XVI, 18. Achab possédait un palais à Jezraël. III Reg., XXI, 1; IV Reg., IX, 30-34. Il y en avait un autre à Samarie, IV Reg., VII, 11; Phacée y frappa à mort Phacéia, dans la tour de la maison du roi. IV Reg., XV, 25.

3° *Après le retour de la captivité.* — Il est fait alors mention de la forteresse voisine du Temple. II Esd., II, 8. Cette forteresse, appelée d'abord βάρις, devint ensuite l'Antonia, à la fois palais et citadelle. Voir ANTONIA, t. I, col. 712. Il existait à cette époque une haute tour, en avant de la maison du roi, l'ancien palais de Salomon, sur Ophel. II Esd., III, 25. — A Arâq-el-Émir, à l'est du Jourdain, à peu près à la hauteur de Jéricho, on voit encore sur une colline les restes d'un ancien palais, dont Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IV, 4, donne la description, et dans lequel vécut plusieurs années Hyrcan, fils de ce Joseph, fermier des impôts, qui domina la Judée de 190 à 176. Il est probable qu'Hyrcan se contenta d'embellir ce lieu, et qu'il profita des substructions et des constructions exécutées anciennement, sans doute par les Ammonites, qui avaient longtemps possédé cette région. Cf. *Revue biblique,* 1893, p. 138-140; 1894, p. 617, et le plan d'Arâq-el-Émir, d'après de Saulcy, dans Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 521. — Les princes Asmonéens eurent à Jérusalem un palais voisin du Xystus et communiquant directement avec le Temple. Plus tard, Agrippa II bâtit à la place un magnifique édifice qui dominait toute la ville et permettait de voir ce qui se passait dans le Temple. Les prêtres élevèrent une haute muraille pour obstruer la vue, et, grâce à Poppée, obtinrent l'approbation de Néron. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 11; *Bell. jud.,* II, XVI, 3. — Hérode se bâtit à Jérusalem un palais royal, le long de l'enceinte occidentale de la ville, au sud des tours Hippicus et Phasaël. Voir la carte, t. III, col. 1355. Les deux principaux édifices reçurent les noms de Cesarium et d'Agrippium. Josèphe prétend que la magnificence de ce palais surpassait celle du Temple. Cf. *Bell. jud.,* I, XXI, 1. Le monument connu sous le nom de Tour de David, voir t. III, fig. 259, col. 1374, est tout ce qui en reste. Dans la suite, les procurateurs romains habitèrent ce palais. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIV, 8; XV, 5; Philon, *Leg. ad Caj.,* 38, édit. Mangey, t. II, p. 589. D'après plusieurs auteurs, c'est dans ce palais, qui était en même temps une forteresse pouvant contenir beaucoup de troupes, que Pilate aurait eu son prétoire et que le Sauveur aurait été amené pendant sa passion. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. I, 1901, p. 458. Voir PRÉTOIRE. Hérode éleva d'autres palais à Césarée, dont il avait fait un port de mer et la capitale civile de la Judée, voir CÉSARÉE, t. II, col. 457, 458, à Hérodion, au sud de Jérusalem, à Machéronte et à Massada. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* I, XXI, 10; VII, VI, 2. — Josèphe mentionne encore les palais du grand-prêtre Ananias, d'Agrippa et de Bérénice, qui furent incendiés pendant les émeutes de Jérusalem, à l'époque du siège, cf. *Bell. jud.,* II, XVII, 6, celui de la reine Hélène d'Adiabène, devenue prosélyte, cf. *Bell. jud.,* V, VI, 1; VI, VI, 3, et celui de Grapté, parente d'Izates, roi du même pays. Cf. *Bell. jud.,* IV, IX, 11. Hélène était venue s'établir à Jérusalem vers 48 après J.-C. — Au début de sa passion, le Sauveur eut à comparaître devant Anne et devant Caïphe. Joa., XVIII, 13, 24. La tradition place le palais de Caïphe sur le mont Sion, non loin du cénacle. Mais on ignore si les grands-prêtres habitaient le même palais ou des palais contigus, bien que certains croient trouver la demeure d'Anne à 175 mètres de celle de Caïphe. Cf. Azibert, *La nuit de la Passion,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 282, 283; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 471-473; JÉRUSALEM, t. III, col. 1341.

III. PALAIS SYRIENS, PHILISTINS, etc. — Les voisins des Israélites avaient aussi, dans leurs villes principales, des habitations royales plus ou moins luxueuses, mais dont il ne reste rien et sur lesquelles on manque de renseignements. Amos, I, 4, 7, 10, 12, 14; II, 2, annonce la destruction par le feu des palais de Damas, chez les Syriens, voir t. II, col. 1213; de Gaza, chez les Philistins, voir t. III, col. 118; de Tyr, chez les Phéniciens; de Bosra, chez les Iduméens, voir t. I, col. 1859; de Rabbah, chez les Ammonites; de Carioth, chez les Moabites, voir t. II, col. 283.

IV. PALAIS ASSYRIENS. — 1° Par leur masse, leur étendue et leur décoration, les palais assyriens et babyloniens ont été les plus importants de l'ancien monde. Ils étaient invariablement bâtis au sommet d'une butte artificielle en briques sèches. A Lagasch, le palais de Goudéa repose sur un soubassement qui domine la plaine de douze mètres et n'est accessible que par un escalier raide et étroit, facile à défendre ou à couper. Il a une forme rectangulaire, sans que pourtant les côtés suivent une ligne exactement droite. Les constructions étaient en briques, formant des murs massifs



518. — **Vue d'ensemble de Dour-Sarroukin.** D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 18 *bis*.

contrebutés par des pilastres saillants. Les portes d'entrée, rares et basses, donnaient accès à l'intérieur où l'habitation du souverain s'élevait au milieu des constructions secondaires, destinées aux différents services royaux. Tout était combiné pour la défense plutôt que pour l'agrément de la vie. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 710-718. Au IXe siècle, Assurnasirpal se construisit un palais à Kalakh, sur le Tigre, au sud de Ninive. Suivant l'usage assyrien, il érigea à l'un des angles une *ziggurât* ou tour à étages en l'honneur de son dieu protecteur, Ninip, dieu de la guerre. Cette tour avait de 60 à 70 mètres de haut.



519. — Propylées de Xerxès.
D'après M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse,* t. II, pl. XII.

« Le palais se déployait vers le sud, le dos au fleuve, la façade à la ville, long de 120 mètres, large de 100 : au centre, une cour énorme, flanquée de sept ou huit belles salles destinées aux fonctions solennelles, puis, entre elles et la cour, un nombre considérable de pièces variables par les dimensions, assignées à l'habitation ou aux services de la maison royale, le tout en grosses briques sèches cachées sous un parement de pierres. Trois portails flanqués de taureaux ailés à tête humaine prêtaient accès à la plus vaste, celle où le souverain donnait audience à ses sujets, ou aux légats de l'étranger. Le cadre des portes et les parois de certaines d'entre elles étaient égayés de briques émaillées; des bandes de bas-reliefs peints se développaient dans la plupart, qui retracent les épisodes de la vie du roi. » Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 46, 47; Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 149-170; *Nineveh and its Remains,* t. I, p. 381-390; t. II, p. 4-14. A Dour-Sarroukîn, ou Khorsabad, Sargon II bâtit une ville dont l'enceinte mesurait 1760 mètres sur 1685. Les murailles de l'enceinte ont 14m50 de haut, sont flanquées de tours crénelées qui font saillie de 4 mètres et sont percées de huit portes, chacune entre deux tours. Au nord-est de la ville s'élevait le palais royal (fig. 518), avec double escalier pour les piétons et rampes d'accès pour les cavaliers et les chars. C'est aux portes de ce palais que se trouvaient les taureaux ailés reproduits t. II, fig. 246, col. 667-670. Le roi avait employé à la décoration tous les matériaux précieux qui constituaient le butin de ses campagnes. L'intérieur se divisait en deux parties distinctes, celle où se déroulaient les réceptions et les cérémonies publiques, et la demeure royale proprement dite, comprenant une vingtaine de chambres et des salons pour l'usage du souverain, le harem des reines et des princesses et la demeure des enfants parvenus à l'adolescence. Tout autour s'étendait un parc dans lequel le roi pouvait chasser des animaux sauvages et même des lions. Cf. Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. I, p. 47-105, 116-127. Une *ziggurât* ou tour à sept étages, en l'honneur des sept dieux planétaires, montait à 43 mètres de hauteur. Cf. Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. I, p. 137-148; Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 261-270; Id., *Lectures historiques,* Paris, 1890, p. 204-225; Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 422-448. Le successeur de Sargon, Sennachérib, voulut aussi avoir son palais à lui, et il l'éleva à Ninive même. Il y mit en œuvre une telle profusion de matériaux et un tel luxe de décoration qu'il l'appela lui-même le « palais sans second ». Voir l'essai de reconstitution de ce palais fig. 441, col. 1631. Sur le palais de Babylone, voir t. I, col. 1355, et fig. 407, 408, col. 1355, 1357.

2° Les prophètes mentionnent les palais de Ninive et de Babylone. Isaïe, XIII, 22, prédit qu'un jour les chacals hurleront dans les palais déserts de Babylone. Il annonce à Ézéchias que le temps viendra où ses descendants serviront d'eunuques dans le palais (*hêkâl,* assyrien : *êkallu*) du roi de Babylone. Is., XXXIX, 7. Daniel et ses compagnons furent élevés dans un de ces palais. Dan., I, 4. Le prophète interpréta dans le palais de Nabuchodonosor le songe de ce prince. Dan., IV, 1, 26. Nahum, II, 6, prophétise l'effondrement du palais de Ninive. Cf. Soph., II, 13-15.

V. Palais mèdes et perses. — 1° Cyrus possédait un palais à Pasargades, édifice rectangulaire et assez mesquin, avec des porches à quatre colonnes sur deux de ses faces, une pièce à chaque angle, et au centre une salle hypostyle, divisée en quatre nefs par des colonnes supportant le toit. Des bas-reliefs et des inscriptions en décoraient les parois. Cf. Perrot-Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. V, p. 665-670. Ce palais est probablement celui qui est mentionné I Esd., VI, 4.

2° Darius édifia le sien à Persépolis. On y accédait par une rampe double, dont le mur latéral était historié de curieux bas-reliefs. On rencontrait immédiatement les chambres de réception, dont plusieurs étaient antérieures à Darius, spécialement celle que précédaient les gigantesques propylées de Xerxès Ier, avec leurs taureaux ailés (fig. 519). Venaient ensuite l'*apadana,* salle d'honneur pour les cérémonies habituelles, et la salle aux cent Colonnes, pour les occasions les plus solennelles.

3° Artaxerxès Ier préféra s'établir à Suse, où ses devanciers avaient fréquemment séjourné, même après la construction du palais de Persépolis. Celui de Suse était en même temps une forteresse, comme on le voit par le plan, t. II, fig. 607, col. 1974. Artaxerxès y bâtit un *apadana* de 100 mètres sur 50 de côté (fig. 520). La caractéristique de cette architecture était la haute et grêle colonne, dont le chapiteau se termine par deux avant-corps de taureaux entre lesquels repose l'extrémité de la poutre qui soutient la toiture (fig. 521). Cf. Marcel Dieulafoy, *L'acropole de Suse,* Paris, 1891; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art,* t. V, p. 695-750; Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* p. 157-171; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 626-634.

4° Une des visions de Daniel, VIII, 2, a pour théâtre la forteresse de Suse. Néhémie était à Suse, dans le palais, quand Artaxerxès lui permit d'aller relever les murs de Jérusalem. II Esd., I, 1; II, 6. En cet endroit, les traducteurs grecs n'ont pas saisi le sens de *birâh,* « palais, forteresse, » en assyrien, *birtu,* en grec, βάρις, *castrum,* et ont rendu l'hébreu par Σουσάν 'Αβιρά. Enfin, c'est ce même palais de Suse qui vit se dérouler les événements racontés dans le livre d'Esther. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1141; ESTHER, t. II, col. 1973. L'*apadana* d'Artaxerxès n'était pas encore construit à cette époque. Ce nom, qui devient *'apadnâ'* en araméen, est employé par Daniel, XI, 45, sous la forme *'appédén,* pour désigner le palais que le roi du nord, Antiochus Épiphane, doit ériger en Judée, près de la montagne sainte.



520. — Apadana de Suse, restauré. D'après M. Dieulafoy, *L'acropole de Suse,* pl. XV.

VI. INTENDANTS DES PALAIS. — L'administration de ces vastes palais réclamait un homme habile. Il est plusieurs fois parlé dans la Sainte Écriture de l'intendant du palais, *ăšer 'al hab-bait,* « celui qui est préposé à la maison, » et une fois, Esth., I, 8, *rab baiṭ,* « le préfet de la maison. » Les versions l'appellent ὁ ἐπὶ τοῦ οἴκου ou τῆς οἰκίας, « le préposé à la maison, » οἰκονόμος, *præpositus, præfectus, dispensator.* Joseph avait un intendant dans son palais égyptien. Gen., XLIV, 1. Ahisar était préfet du palais de Salomon, III Reg., IV, 6, Arsa, préfet de la maison royale d'Éla, à Thersa, et le roi buvait et s'enivrait chez lui quand Zambri vint le tuer. III Reg., XVI, 9. Le préfet du palais d'Achab, à Samarie, se mit aux ordres de Jéhu après la mort de son maître. IV Reg., X, 5. Quand le roi Ozias fut frappé de la lèpre et dut vivre à part, son fils Joathan devint préfet du palais et gouverna à la place de son père. IV Reg., XV, 5. La charge d'intendant du palais constituait donc une situation assez importante pour qu'on pût l'attribuer à un fils de roi. Éliacim fut intendant du palais d'Ézéchias. IV Reg., XIX, 2; Is., XXXVI, 3. En même temps que lui est nommé Sobna, le secrétaire. Or Éliacim avait succédé à un autre intendant portant le même nom de Sobna. Is., XXII, 20. Ce dernier avait dû être destitué et Isaïe, XXII, 15-25, a toute une prophétie contre lui. Il est peu probable qu'il soit devenu ensuite secrétaire du roi et que celui-ci l'ait envoyé en mission auprès d'Isaïe en compagnie d'Éliacim. IV Reg., XIX, 2. Il s'agit donc vraisemblablement de deux personnages différents. Isaïe accuse l'intendant Sobna d'être l'opprobre de la maison de son maître et de se montrer dur et injuste pour les habitants de Jérusalem et de Juda. Il était sans doute également rapace, car il possédait des chars magnifiques et se faisait alors tailler dans le roc et bien en vue un splendide tombeau. Le prophète donne ensuite quelques détails sur les fonctions du successeur Éliacim. Il porte une tunique et une écharpe qui marquent sa dignité. Il a sur son épaule la clef de la maison de David et est seul à pouvoir ouvrir ou fermer. Il dispose de tout dans la maison et de tous les ustensiles « depuis la coupe jusqu'aux jarres ». Is., XXII, 21-24. — Enfin, dans le



521. — Chapiteau susien restauré. Musée du Louvre.

palais de Suse, plusieurs intendants surveillaient l'ordonnance des fêtes. Esth., I, 8. H. LESÊTRE.

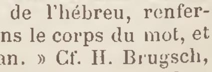
PALATINUS (CODEX). C'est un des principaux manuscrits onciaux de l'ancienne version latine des

Évangiles, datant du v[e] siècle, désigné en critique par la lettre *e*, et conservé depuis 1806 à la Bibliothèque impériale de Vienne sous la cote *lat. 1185*. Un feuillet se trouve à Dublin (Trinity College, N. 4, 18). Le codex était d'abord à Trente d'où il fut envoyé à Rome en 1762 pour l'édition de Bianchini. Celui-ci en fit prendre une copie qui fut déposée à la Vallicelliana et y est cotée U. 66. — Le *Palatinus* renferme les parties suivantes des Évangiles : Matth., XII, 49-XXIV, 49 (mais XIII, 13-23, appartient au feuillet de Dublin et XIV, 11-21, n'existe plus que dans la copie de Rome); Matth., XXVIII, 2-20 : Joa., I, 1-XVIII, 12 ; XVIII, 25-XXI, 25; Luc., I, 1-VIII, 30; VIII, 48-XI, 4; XI, 24-XXIV, 53 ; Marc., I, 20-IV, 8 ; IV, 19-VI, 9; XII, 37-40; XIII, 2-3, 24-27, 33-36. — La partie conservée à Vienne fut éditée par Tischendorf, *Evangelium Palatinum*, Leipzig, 1847; le feuillet de Dublin, par Abbott à la suite de son *The Codex rescriptus Dublinensis*, Z, Londres, 1880, enfin le fragment que la copie de Rome présente en plus des manuscrits précédents par Linke, *Neue Bruchstücke des Evangelium Palatinum*, dans les *Sitzungsber. der Akad. der Wissenschaften zu München*, 1893, fasc. II, p. 281-287. Le tout a été réédité par J. Belsheim, *Evangelium Palatinum* etc., Christiania, 1896, avec une préface donnant l'historique du célèbre codex. D'après Hort, *The New Testament in Greek, Introduction,* Londres, 1896, p. 81, le *Palatinus,* ainsi que le *Bobiensis,* si éprouvé par l'incendie de la Bibliothèque de Turin, offre un texte *africain* en substance, souvent absolument identique aux citations de saint Cyprien là où elles diffèrent du texte européen. F. PRAT.

PALESTINE, partie méridionale de la Syrie, qui correspond à l'ancien pays de Chanaan, à ce que nous appelons la Terre-Sainte. La connaissance de cette contrée est de première nécessité pour comprendre la Bible. Chacune de ses divisions, de ses villes, fleuves, montagnes, etc., a son article spécial dans le corps du Dictionnaire. Nous n'avons à donner ici qu'une étude d'ensemble sur son état actuel et son état ancien, au double point de vue géographique et historique.

I. NOMS. — Le pays que nous étudions a porté, au cours des âges, dans la Bible et chez les peuples anciens, des noms différents, tirés de ses habitants, principalement des Hébreux, et des événements religieux dont il fut le théâtre.

1° *Palestine.* — Ce nom, dans son extension actuelle, c'est-à-dire en tant qu'il désigne la contrée tout entière, n'est pas biblique, bien qu'il ait ses racines dans la Bible. La Vulgate connaît les *Palæstini*, Gen., XXI, 33, 34; XXVI, 1, 8, 14; Exod., XXIII, 31; Ezech., XVI, 27, 57 ; XXV, 15, 16, ou *Palæsthini*. I Par., X, 1; Jer., XLVII, 1, 4; Joel, III, 4; Am., VI, 2; IX, 7. Les manuscrits et même les éditions imprimées offrent une certaine variété d'orthographe; la première est la meilleure. Cf. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1860, t. I, p. 74. Mais ce mot traduit l'hébreu פְּלִשְׁתִּים, *Pelištim*, « les Philistins, » que les Septante rendent par Φυλιστιείμ, Gen., XXI, 33, 34 ; XXVI, 1, 8, 14, etc., et par ἀλλόφυλοι. I Par., X, 1; Jer., XLVII, 1, 4, etc. Il ne s'applique donc qu'au peuple qui habitait la région sud-ouest de la Palestine actuelle, le *mât Palastu, Pilistu, Pilista* des inscriptions assyriennes. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 288; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 102. C'est dans ce sens restreint que Josèphe lui-même, *Ant. jud.*, I, VI, 2; II, XV, 3; XIII, V, 10, emploie les dénominations de Παλαιστίνοι, Παλαιστίνη. Dans quelques endroits cependant, *Ant jud.*, VIII, X, 3; *Cont. Ap.*, I, 22, il parle, d'après Hérodote, de la Παλαιστίνη Συρία, des « Syriens qui sont dans la Palestine », Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ, expressions qui étendent le territoire jusqu'à la Phénicie. Hérodote, en effet, II, 104; III, 5, 91 ; VII, 89, distingue les Phéniciens des Syriens qui sont ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ou appelés Παλαιστίνοι; tout ce qui va de leur district jusqu'à l'Égypte se nomme, d'après lui, Palestine. Les écrivains grecs firent d'abord de Παλαιστίνη un adjectif déterminant Συρία, pour distinguer « la Syrie Palestine » ou méridionale, y compris la Judée, de la Phénicie et de la Cœlé-Syrie. L'expression ἡ Παλαιστίνη Συρία devint ainsi, principalement depuis Hérodote, d'un usage commun. On la rencontre dans Philon, *De nobilitate,* 6, édit. Mangey, t. II, p. 443. Elle passa dans dans la langue officielle des Romains, à partir d'Antonin le Pieux, comme le prouve un diplôme militaire de l'armée de Judée (139 après J.-C.), d'après lequel la province ainsi appelée autrefois est nommée *Syria Palæstina.* Cf. Héron de Villefosse, *Diplôme militaire de l'armée de Judée,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1897, p. 598-604. Elle se trouve aussi fréquemment sur les monnaies de Flavia Neapolis. Cf. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte,* Paris, 1874, p 248. Cependant le nom de Παλαιστίνη, *Palæstina,* était également connu comme substantif, ainsi qu'on le voit dans les auteurs classiques et sur les monnaies, chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Vers le IV[e] siècle, il s'étendait même au delà des limites de l'ancien pays de Chanaan. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 84, 88, 91, 125, 214, 219, 228, placent dans la Palestine des villes telles que Ailath, Pétra, Pella, Hippus. A partir du V[e] siècle, on mentionne la *Palæstina prima,* comprenant la Judée et la Samarie; la *Palæstina secunda,* c'est-à-dire une partie de la Galilée, les contrées voisines du lac de Tibériade et du haut Jourdain, à l'ouest et à l'est; la *Palæstina tertia* ou *salutaris,* avec l'Idumée, depuis Bersabée jusqu'au golfe Élanitique, et l'ancien pays de Moab. On trouve trois fois le nom de « Palestine », פלסטיני, dans les *Midraschim;* mais, d'après A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 2, il se rapporte plutôt au pays des Philistins. Disons enfin que, pour les Arabes, le *djund* ou district militaire de *Filastin*, فلسطين, correspondait à la Palestine première, avec une partie de la Palestine troisième jusqu'au désert de *Tih.* Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 25-29. C'est ainsi que le nom de *Palestine,* appliqué d'abord à une petite portion du pays, placée entre l'Égypte et la Phénicie, et plus connue des étrangers qui venaient de l'Occident, s'est ensuite étendu au pays tout entier, comme celui d'*Afrique,* qui ne désignait primitivement pour les Romains que la contrée libyenne, voisine de l'Italie, a fini par s'étendre à l'immense continent.

2° *Terre de Chanaan; Chanaan.* — Le plus ancien nom biblique de la Palestine est celui de כְּנַעַן, *Kena'an; 'éréṣ Kena'an;* Septante : γῆ Χαναάν; Vulgate : *terra Chanaan,* Gen., XI, 31 ; XIII, 12; XVI, 3; XVII, 8, etc.; *regio Chanaan,* Lev., XVIII, 3, ou simplement *Kena'an,* « Chanaan. » Jos., XXII, 9, 32; Jud., IV, 2, 23, 24; V, 19; Ps. CV (hébreu, CVI), 38, etc. On trouve aussi *'éréṣ hak-Kena'ăni,* « la terre du Chananéen; » Septante : γῆ τῶν Χαναναίων, « la terre des Chananéens. » Exod., III, 17; XIII, 5, 11; Deut., I, 7, etc. Ce même nom apparaît, au XIV[e] siècle avant notre ère, dans les lettres de *Tell el-Amarna,* sous les formes de *Kinaḫḫi* et *Kinaḫni (na).* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 26, 28, 118, 210, 276, 282, 391. La première suppose une forme primitive כֶּנַע, *Kâna'.* Voir CHANAAN, t. II, col. 531. Dans les inscriptions égyptiennes, le pays est appelé  *p-Ka-n'-na,* transcription exacte de l'hébreu, renfermant l'aspiration qui se trouve dans le corps du mot, et précédée de l'article, « le Chanaan. » Cf. H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler,*

Leipzig, 1857, t. I, p. 59, 261; pl. VIII, n. 319; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 205. La « terre de Chanaan » n'indique dans l'Écriture que le pays situé à l'ouest du Jourdain. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. I, p. 3-8.

3° *Terre des Amorrhéens.* — On trouve dans certains passages de la Bible, Jos., XXIV, 8; Am., II, 10, l'expression : *'éréṣ hâ-'Émôrî;* Septante : γῆ Ἀμορραίων, « terre des Amorrhéens, » du nom d'un ancien peuple qui occupa le pays avant l'arrivée des Israélites. Voir AMORRHÉENS 1, t. I, col. 504. Les Lettres d'*El-Amarna* désignent de même le territoire palestino-phénicien par le terme *mât Amurri*. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, p. 98, 120, 132, 152, etc. Depuis la découverte de ces tablettes, on s'est demandé s'il ne faudrait pas remplacer par *Amuru, Amurru*, la lecture *Akharru* (« ce qui est par derrière, » l'ouest), nom par lequel les Assyriens auraient désigné l'ensemble des marches méditerranéennes. Quelques-uns se prononcent, avec plus ou moins d'assurance, pour l'affirmative. Cf. A. Delattre, *Aziru*, dans les *Proceedings* de la *Society of Biblical Archeology*, Londres, 1890-1891, t. XIII, p. 233-234; Morris Jastrow, *On Palestine and Assyria in the days of Joshua*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, Berlin, t. VII, 1892, p. 2, note 2. D'autres pensent qu'il faut conserver l'ancienne lecture. Cf. Halévy, *Notes géographiques*, § 34, dans la *Revue sémitique*, t. II, p. 185. D'autres croient que la valeur *Amurru* des anciennes époques a été remplacée par *Akharru* dans les textes cunéiformes de date plus basse. Cf. Sayce, *Correspondence between Palestine and Egypt*, dans les *Records of the Past*, 2e sér., t. V, p. 95, note 4; p. 98, note 2. Enfin F. Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, München, 1897, p. 172, prétend que *Martu*, qui est dans les anciens documents babyloniens le nom de la Palestine (y compris la Cœlé-Syrie), est une abréviation d'*Amartu*, c'est-à-dire *Amar* avec la terminaison féminine des noms dans les idiomes chananéens; *Martu* signifierait donc en réalité « le pays des Amorrhéens ». — Les monuments égyptiens mentionnent aussi « le pays des Amorrhéens », *Amaura, Amor;* mais ils désignent plutôt par ces mots la contrée située au nord de la Palestine. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 177, 218-219, 229-231.

On trouve de même, Jos., I, 4 : « la terre des Héthéens, » hébreu : *'éréṣ ha-Ḥittim*, pour l'ensemble du territoire promis aux Israélites « depuis le désert et le Liban jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate, et jusqu'à la grande mer (la Méditerranée) ». Mais les Septante n'ont pas cette indication, qui semble, du reste, avoir été faussement ajoutée au texte; elle n'existe pas, en effet, dans le passage du Deutéronome, XI, 24, auquel ce texte est emprunté. Elle n'est, en outre, justifiée par aucun témoignage historique. Il y a bien eu dans le sud de la Palestine quelques tribus héthéennes, Gen., XXIII, 3, 5, 7, etc., dont le nom est joint à celui des autres peuplades qui habitaient le pays dans la formule plusieurs fois répétée : « la terre du Chananéen, de l'Héthéen, de l'Amorrhéen, etc. » Exod., III, 17; XIII, 5, etc. Mais le territoire proprement dit des Héthéens était au nord de Chanaan. Voir HÉTHÉENS, t. III, col. 670.

4° *Terre des Hébreux.* — Joseph appelle le pays d'où il a été enlevé *'éréṣ hâ-'Ibrim;* Septante : γῆ Ἑβραίων, « la terre des Hébreux. » Gen., XL, 15. On suppose qu'il entend par là, non pas la région chananéenne tout entière, qui ne fut conquise que plus tard par ceux de sa race, mais cette portion méridionale où avaient séjourné Abraham, Isaac et Jacob. Il est possible aussi que cette expression soit mise dans sa bouche par l'auteur de la Genèse.

5° *Terre d'Israël* (hébreu : *'éréṣ Isrâ'êl*, I Reg., XIII, 19, etc.; *'admat Isrâ'êl*, Ezech., VII, 2, etc.; Septante : γῆ Ἰσραήλ). — Ce nom se trouve parfois appliqué à l'ensemble de la Palestine. Cf. I Reg., XIII, 19; Ezech., XII, 19, etc. Mais d'autres fois il n'indique que le royaume du nord. II Par., XXX, 25; Ezech., XXVII, 17. C'est une des expressions dont les Talmuds se servent le plus fréquemment pour désigner toute la région palestinienne. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 1. On la rencontre également dans le Nouveau Testament. Matth., II, 20, 21. Le nom d'Israël ayant continué de représenter tous les descendants de Jacob, il était naturel qu'il se rapportât aussi à leur pays.

6° *Judée.* — Comme le nom de *Juifs* devint, après la captivité, l'appellation courante des Israélites en général, le nom de *Judée*, tout en désignant d'une manière habituelle une province spéciale (voir JUDÉE, t. III, col. 1814), fut cependant parfois appliqué à la Palestine. C'est, du moins, dans ce sens que certains exégètes prennent Ἰουδαία. Luc., XXIII, 5; Act., X, 37; XXVI, 20. Il est sûr que Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 1; XII, IV, 11, etc., donne au mot cette même extension. Strabon, XVI, 749, place également « la Judée » immédiatement au sud de la Phénicie et de la Cœlé-Syrie.

7° *Terre du Seigneur* (hébreu : *'éréṣ Yehôvâh;* Septante : γῆ τοῦ Κυρίου). — La Palestine est ainsi appelée Ose., IX, 3, non pas seulement comme l'univers est dit appartenir à Dieu, Ps. XXIII (hébreu, XXIV), 1, mais en ce sens que le Seigneur y a établi sa demeure spéciale, et que les Hébreux en sont seulement les usufruitiers, les colons. Lev., XXV, 23. Parfois même elle est simplement appelée *La Terre*, la terre par excellence. Ruth, I, 1; Jer., XII, 11. Il en est ainsi dans les Talmuds, où les autres pays du monde sont réunis sous la dénomination générale de « hors de la Terre », חוצה לארץ. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 1. C'est également en raison de son rapport avec Dieu qu'elle est nommée dans l'Épître aux Hébreux, XI, 9, γῆ τῆς ἐπαγγελίας, *la terre de la promesse*, et dans les Nombres, XXXII, 11 : « la terre que j'ai jurée » ou *la terre du Serment*, en souvenir de la promesse solennelle faite par le Seigneur à Abraham en plusieurs circonstances. Gen., XIII, 15; XVII, 8, etc.

8° *Terre Sainte* (hébreu : *'admat haq-qôdêš;* Septante : ἡ γῆ ἡ ἁγία). — Tel est le nom que nous rencontrons dans Zacharie, II, 16 (Vulgate, 12), et qui caractérise si bien, aux yeux des Juifs et des Chrétiens, le pays des merveilles divines. Nous le retrouvons Sap., XII, 3; II Mach., I, 7, et dans Philon, *Legat. ad Caium*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. II, p. 586. Mais il devint d'un usage constant au sein du christianisme dès le second siècle. Cf. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 113, t. VI, col. 735. C'est celui qu'on emploie encore le plus fréquemment de nos jours, et à juste titre; si, en effet, la Palestine fut, sous l'Ancien Testament, une terre privilégiée, ne l'est-elle pas bien plus depuis que le Fils de Dieu l'a foulée de ses pieds et arrosée de son sang? « Autrefois, écrivait sainte Paule à Marcella, les Juifs vénéraient le saint des saints, parce qu'il renfermait les chérubins, le propitiatoire et l'arche d'alliance... Le sépulcre du Seigneur ne te paraît-il pas plus vénérable? Chaque fois que nous y entrons, nous voyons le Sauveur couché dans son linceul, et, pour peu que nous nous y arrêtions, nous voyons l'ange de nouveau s'asseoir à ses pieds. » Cf. S. Jérôme, *Epist.* XLVI, t. XXII, col. 486. — Sur ces différents noms, on peut voir Reland, *Palæstina*, t. I, p. 3-47.

Signalons enfin certains noms que les peuples voisins ont donnés à la Palestine, en dehors de ceux que nous avons déjà indiqués. Au début de la conquête égyptienne, cette partie de la Syrie s'appelait

Ha-ru. C'est du moins l'avis de Max Müller, *Asien und Europa,* p. 148-156, qui restreint l'extension de ce mot au pays de Chanaan, tandis que H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler,* Leipzig, 1857, t. I, p. 59-60, l'applique à la Syrie tout entière. L'identification de ce nom avec celui des *Hôrîm* de la Bible, Gen., XIV, 6; XXXVI, 20-30, etc., a été proposée par plusieurs auteurs, mais elle est combattue par Max Müller, *op. cit.,* p. 155-156. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895-1899, t. II, p. 121, place le *Harû* au sud, dans le massif du Séir. — Pour les Assyriens, la Palestine faisait partie du *mât Akharri,* « pays de l'Ouest, » c'est-à-dire de la côte méditerranéenne, mais ils connurent aussi ses deux grandes divisions, le royaume de Juda, *mât Yaudu,* et le royaume d'Israël, qu'ils appelaient *mât Bît-Ḫumri,* « le pays de la maison d'Omri, » ou *mât Ḫumri,* « le pays d'Omri. » Voir AMRI 1, t. I, col. 524. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 90, 188.

II. GÉOGRAPHIE PHYSIQUE. — A prendre strictement les noms qui viennent d'être examinés, nous n'aurions à étudier que l'étroite bande de terre comprise entre le Jourdain et la mer Morte à l'est, et la Méditerranée à l'ouest. Celui de Palestine a la plus grande extension; mais, s'il englobe des pays qu'on peut appeler bibliques, il dépasse les limites de la contrée où s'est proprement concentrée la vie du peuple hébreu. Aucun donc ne désigne parfaitement dans toute son étendue le territoire où ont si longtemps vécu les tribus d'Israël. Si la région cisjordane a pour elle les noms les plus glorieux, les souvenirs les plus chers au cœur du juif et du chrétien, la transjordane n'en a pas moins sa part dans l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Notre étude, pour être complète, doit donc porter sur la double bande de terrain qui avoisine le Jourdain et la mer Morte à l'ouest et à l'est, et qui constitue vraiment *le pays biblique,* dans les limites que nous allons déterminer.

I. SITUATION, LIMITES ET ÉTENDUE. — Ce pays appartient à la Syrie, dont il forme l'extrémité méridionale. Dans son ensemble et ses lignes générales, il se trouve placé entre le Liban et l'Anti-Liban au nord, le plateau du Hamad ou steppe syrien à l'est, la péninsule sinaïtique au sud, et la Méditerranée à l'ouest. Si nous voulons préciser ses contours, nous n'arriverons évidemment pas à la rigueur de nos frontières européennes; l'état actuel de nos connaissances nous permet cependant une délimitation assez exacte. Cette délimitation n'est autre que celle des tribus israélites. Voir les cartes des tribus. Or, au nord, Aser et Nephthali ont une frontière que la nature elle-même semble avoir établie, c'est le fossé profond du *Nahr el-Qasimiyéh;* aucune de leurs villes ne franchit cette barrière, que l'on peut prolonger par une ligne idéale vers l'est, jusqu'au pied du grand Hermon. Voir ASER 3, t. I, col. 1084, et NEPHTHALI 2, t. IV, col. 1593, avec les cartes. En poursuivant cette ligne dans la même direction, on ferme, du côté du septentrion, le territoire de Manassé oriental. A l'est, cette dernière tribu, qui contenait les régions de Basan et d'Argob, Deut., III, 12; Jos., XII, 4; XIII, 11, 30; XVII, 5, suivait les bords extérieurs du Ledjah, puis venait s'appuyer au *Djébel Haurân,* où deux points extrêmes marquaient sa limite : Chanath, aujourd'hui *El-Qanauât,* et Salécha, *Salkhad,* plus au sud. Num., XXXII, 42; Jos., XII, 4; XIII, 11. De là, la frontière, revenant vers l'ouest, descend ensuite vers le sud avec le *Derb el-Hadj* ou « Route des Pèlerins », qui en dessine le tracé et clôt de ce côté les tribus de Gad et de Ruben. On arrive ainsi au torrent d'Arnon, *ouadi Modjib,* qui forme la limite méridionale de la région transjordane. Voir MANASSÉ 7, col. 644; GAD 4, t. III, col. 27, et RUBEN. La frontière sud de la cisjordane se confond avec celle de la tribu de Juda : partant de l'extrémité méridionale de la mer Morte, elle constitue un arc de cercle qui, après avoir atteint Cadès (*'Aïn Qedis*), rejoint vers l'ouest le « Torrent d'Égypte », *ouadi el-Arisch,* et se termine à l'embouchure de celui-ci dans la Méditerranée. Cf. Jos., XV, 1-4. Voir JUDA 6, t. III, col. 1756, et la carte. L'ensemble de ce tracé correspond, au nord, au sud et à l'ouest, avec celui de la terre de Chanaan, tel que nous le trouvons Num., XXXIV, 1-12, et Ezech., XLVII, 15-20. La partie septentrionale seule présente des difficultés. S'il fallait en croire certains auteurs, on devrait reporter cette ligne frontière cent soixante-dix ou cent quatre-vingts kilomètres plus au nord; on aurait ainsi une limite « idéale » qui n'aurait jamais été atteinte. Nous croyons qu'il est beaucoup plus naturel de ne pas quitter le terrain sur lequel nous avons dressé nos jalons. Quels que soient les embarras du texte et des identifications, l'on a réussi à faire rentrer dans un tracé normal cette ligne de démarcation. Voir CHANAAN 2, t. II, col. 533. Cf. J. van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 23-36. L'Écriture, en plusieurs endroits, Gen., XV, 18; Exod., XXII, 31; Jos., I, 4, étend les limites de la Terre Promise jusqu'à l'Euphrate. Ce développement du pays israélite au nord-est, aussi bien qu'au sud, ne fut que passager, sous David et Salomon; nous n'avons pas à en tenir compte ici.

Le pays que nous venons de délimiter ainsi se trouve donc compris entre 30° 30′ et 30° 18′ de latitude nord, 31° 30′ et 34° 20′ de longitude est. La Palestine cisjordane est une zone qui va en s'élargissant du nord au sud. D'une largeur de 37 kilomètres au début, elle arrive à 65 kilomètres au parallèle de *Qaisariyéh* ou Césarée (32° 30′), à 78 kilomètres à celui de Jaffa (32° 3′), à 94 kilomètres à celui de *Ghazzéh* ou Gaza (31° 30′), et elle finit par atteindre au 31° près de 150 kilomètres sur une bande de latitude très étroite. La longueur de la frontière occidentale est ainsi de 260 kilomètres. La région transjordane, large de 90 kilomètres environ entre le lac de Tibériade et le *Djébel Haurân,* se resserre à 50 et 40 kilomètres le long du Jourdain et de la mer Morte jusqu'à l'Arnon. Sa longueur est de 200 kilomètres. Les ingénieurs anglais ont calculé la superficie de la cisjordane, depuis le *Nahr el-Qasimiyéh* jusqu'à *Bir es-Seba'* ou Bersabée, c'est-à-dire sur une longueur de 228 kilomètres, et l'ont estimée à 15 643 kilomètres carrés; celle de la transjordane équivaut à 9 481 kilomètres. L'ensemble du pays, à part la pointe méridionale de Bersabée à Cadès, comprend donc 25 124 kilomètres carrés, à peu près l'équivalent de quatre départements français.

II. CONFIGURATION GÉNÉRALE. — Le trait caractéristique de la Palestine, c'est cette énorme et longue fissure qui la coupe dans toute sa longueur, du nord au sud, et la sépare en deux comme un vaste fossé. De son point de départ, qui est à 563 mètres au-dessus de la Méditerranée, elle descend jusqu'à une profondeur de 392 mètres *au-dessous,* s'enfonçant pour ainsi dire en terre par un phénomène géologique unique au monde. Voir ARABAH, t. I, col. 820. Un fleuve, le Jourdain, qui a ses sources dans les flancs de l'Hermon, y a creusé son lit sinueux et y promène son cours rapide, formant d'abord le petit lac *Hûléh,* à peu près au niveau de la mer, puis, plus bas, le lac de Tibériade, à 208 mètres au-dessous, déversant enfin ses eaux dans l'immense cuve de la mer Morte, dont le niveau est à 392 mètres, dont le fond atteint près de 400 mètres et se trouve ainsi à près de 800 mètres au-dessous de la Méditerranée. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1704. De cette vallée, assez étroite par endroits et qui va s'élargissant vers le sud, monte de chaque côté, à l'ouest et à l'est, un double rang de hauteurs, dont les points les plus

élevés ne diffèrent pas sensiblement. La ligne orientale s'élève plus brusquement; elle forme comme une muraille à pic le long de la mer Morte. La ligne occidentale a des pentes plus douces. Il est facile de voir que les deux chaînes ont été violemment séparées par la brisure qui a constitué l'Arabah. Chacune d'elles, fendillée par les torrents, laisse écouler les eaux par une multitude de rivières ou ruisseaux qui se rattachent au Jourdain et à la mer Morte, avec une direction presque régulière. A l'ouest, un autre versant descend vers la Méditerranée, et tombe dans la plaine côtière, qui s'élargit à mesure qu'elle se prolonge vers le sud. A l'extrémité nord-est, le pays biblique est fermé par un massif de montagnes volcaniques, dont l'axe se dirige à peu près du sud au nord; c'est le *Djébel Haurân*. Là prennent naissance de nombreux ouadis, qui s'en vont, à travers la plaine *En-Nuqra,* grossir le *Schérî'at el-Menâdiréh,* affluent du Jourdain. Tel est l'aspect général de la Palestine; c'est, dans son ensemble, une région montagneuse, coupée par quelques plaines plus ou moins étendues, arrosée par des torrents le plus souvent temporaires, par un fleuve dont le cours offre plus de singularité qu'il n'apporte de fécondité à la terre. Nous aurons à montrer plus tard l'importance de sa situation au point de vue historique. Cette vue à vol d'oiseau ne suffit pas pour en avoir une connaissance exacte; sans entrer dans les détails que comporte chacune des parties, nous devons donner une description sommaire des deux contrées qui avoisinent le Jourdain.

III. DESCRIPTION. — **1. Palestine cisjordane.** — *A) Orographie.* — Le système montagneux de la Palestine cisjordane peut être considéré comme un prolongement du Liban, coupé seulement au premier tiers de sa longueur par la grande plaine d'Esdrelon. Descendant en ligne droite, parallèlement au Jourdain, il plonge ses racines jusqu'à l'extrémité méridionale de la contrée. Avec le Carmel, il pousse une pointe, dans la direction du nord-ouest, jusque sur le bord de la Méditerranée. Il comprend, sans compter le *négéb,* trois massifs, qui ont sans doute physiquement leurs caractères particuliers, mais sont surtout distincts historiquement.

Le *massif galiléen* s'étend depuis le *Nahr el-Qasimiyéh* jusqu'à la plaine d'Esdrelon. On y distingue deux groupes, de niveau et d'aspect différents, qui ont servi de base à la division du territoire en *Haute* et *Basse Galilée*. Le premier est formé par les montagnes qui dominent au nord la vallée de *Medjdel Kerum,* située à 250 mètres au-dessus de la mer. C'est un enchevêtrement de hauteurs, au milieu duquel s'élève une arête principale de trois sommets, le *Djébel Adâthîr* (1025 mètres), le *Djébel Djarmuk* (1198 mètres) et le *Djébel Zabud* (1114 mètres). D'autres sont épars, comme le *Djébel Hunin* (900 mètres), le *Djébel Djamléh* (800 mètres), le *Ras Umm Qabr* (715 mètres), le *Tell Belât* (616 mètres), les monts de Safed (838 mètres), etc. Les contreforts occidentaux se profilent parfois jusque sur le bord de la Méditerranée. C'est ainsi qu'au *Râs el-Abiad* et au *Râs en-Naqûrah,* la plaine côtière est fermée par une ligne de roches qui vont de 300 à 400 mètres d'élévation. Des sentiers raides, parfois taillés en escaliers, courent le long de ces chaînons, dont les flancs abrupts sont boisés, portant des terrasses successives soutenues par de gros murs. Le second groupe, celui de la Basse-Galilée, est beaucoup moins élevé; ses plus grandes hauteurs atteignent à peine 600 mètres. Les principaux sommets sont : le *Djébel el-Kummanéh* (570 mètres), le *Djébel Tur'ân* (541 mètres) et le *Djébel et-Tûr* ou Thabor (562 mètres). Cette dernière montagne, aux flancs réguliers, est un cône tronqué, qui commande la plaine d'Esdrelon. Vers l'est, au milieu des terrasses qui descendent vers le lac de Tibériade, se distinguent les *Qurûn Hattin* ou « Cornes de Hattîn », colline rocheuse, de forme arrondie, dont l'altitude est de 346 mètres, et que deux éminences terminent au nord-ouest et au sud-est. Voir t. I, fig. 367, col. 1529. Au sud-est, le *Djébel Dahy* (515 mètres) relie le massif galiléen, dont il est un fort avancé, au système central.

Le système central est formé par les *monts de Samarie.* Séparé du précédent par la plaine d'Esdrelon, il ne fait qu'un physiquement avec celui de Judée. Il porte au nord-est comme une sorte de corne, décrivant un arc de cercle irrégulier dont la convexité est tournée vers la vallée du Jourdain; c'est le *Djébel Fuqû'a,* le Gelboé biblique. I Reg., XXVIII, 4; XXXI, 1, 8, etc. Cette petite chaîne a environ 13 à 14 kilomètres de longueur, sur 5 à 8 kilomètres de largeur, avec 516 mètres de hauteur, en réalité trois à quatre cents mètres au-dessus de la plaine, mais six à sept cents au-dessus de la vallée du Ghôr. Escarpée au nord, elle a, vers l'est, des pentes extrêmement raides, tandis qu'à l'ouest elle s'abaisse doucement. Voir GELBOÉ, t. III, col. 155. De la pointe sud-ouest du *Djébel Fuqû'a,* le massif se dirige vers le nord-ouest par des mamelons dont le plus élevé, *Scheikh Iskander,* atteint 518 mètres. Il aboutit, toujours dans la même direction, au *Djébel Mâr Elias,* ou *Carmel,* qui est la chaîne la plus régulière de la Palestine, s'étendant sur une longueur de 20 à 25 kilomètres. Isolée au sud-est par l'*ouadi Malih,* elle s'abaisse vers la mer en promontoire escarpé, qui forme le môle de la partie méridionale de la baie de Saint-Jean-d'Acre. Elle a 552 mètres de hauteur au sud d'*Esfiyéh,* 514 mètres à *El-Muhraqah,* et 150 mètres seulement là où est le couvent. Abrupte du côté de la plaine d'Esdrelon, elle descend plus doucement du côté de l'ouest, en collines boisées d'un charmant aspect, entremêlées de pâturages, de parties cultivées et coupées de vallées sinueuses. Elle est recouverte presque partout d'une terre végétale abondante et riche. Voir CARMEL 3, t. II, col. 291. De l'extrémité méridionale du Gelboé part une arête qui se dirige vers le sud-sud-ouest, avec le *Râs Ibzîq* (733 mètres), le *Râs el-'Aqra* (680 mètres), le *Djébel Eslâmiyéh* (938 mètres), et le *Djébel et-Ṭûr* (868 mètres), comme sommets principaux. Ces deux derniers, à peu près au centre de la chaîne montagneuse de la Palestine, se font vis-à-vis, dominant, l'un au nord, l'autre au sud, la belle vallée où s'étend Naplouse. Le *Djébel Eslâmiyéh* est l'*Hêbal* biblique. Plus élevé de 70 mètres que l'autre, il est, en général, beaucoup plus dénudé, bien qu'il ait, jusqu'à une certaine hauteur, une bordure de jardins. Les rochers hérissent ses pentes abruptes, autrefois cultivées par étages. Le sommet forme un plateau assez étendu, d'où la vue embrasse un magnifique horizon. Le *Djébel et-Ṭûr* est le *Garizim;* il domine de sa partie septentrionale la ville de Naplouse, borde à l'est la plaine d'*el-Makhnah,* et projette assez loin ses racines vers le sud. Il se termine en un petit plateau qui s'abaisse par une pente douce à l'ouest. Du point culminant, le regard peut atteindre les cimes neigeuses du Grand-Hermon, les flots bleus de la Méditerranée et les hauteurs qui resserrent le Jourdain. Les deux montagnes ne sont guère élevées de plus de 300 à 360 mètres au-dessus de la vallée qui les sépare. Voir HÉBAL 2, t. III, col. 461; GARIZIM, t. III, col. 106. Des chaînons latéraux se rattachent à cette arête principale. Du côté de l'est, ils s'abaissent, avec leurs ramifications, vers le Jourdain, dont ils rétrécissent beaucoup la vallée. Signalons, parmi les sommets, le *Râs Djâdir* (709 mètres), le *Djébel Tammûn* (579 mètres), le *Djébel el-Kébir* (795 mètres); puis viennent dans une ligne inférieure le *Râs Umm Zôqah* (256 mètres), le *Ẓahret Homsah* (218 mètres), le *Râs el Umm-Kharrûbéh* (210 mètres), enfin le *Djébel Ṣartabéh* (379 mètres), avec ses deux cimes ou cornes, *qurnéin,* de hauteur inégale. Du côté occidental, un chaînon part du *Djébel*

Eslâmiyéh, formant la paroi septentrionale de l'*ouadi Scha'ir,* et a son point culminant à *Scheikh Beydzîd* (724 mètres), au nord-est de *Sebastiyéh,* l'ancienne Samarie. Au sud du Garizim, jusqu'à l'*ouadi Deir Ballût,* que l'on regarde comme une ligne de démarcation entre la Samarie et la Judée, l'enchevêtrement des montagnes continue avec des hauteurs de 805 mètres, à *Scheikh Selmân;* 517 mètres à *Djémaîn;* 668 mètres à *Berukîn.* De ces terrasses supérieures descendent assez régulièrement à l'ouest les terrasses successives, coupées de petits chaînons et de vallées, qui forment la transition entre la côte et les hauts sommets.

Le *massif judéen* n'est séparé du précédent que par une ligne fictive; il a cependant son caractère particu-

immédiatement de hauteurs comme le mont *Scopus* au nord (831 mètres) et la montagne des Oliviers à l'est (818 mètres). Dans les contreforts orientaux, nous trouvons encore des sommets de 729 mètres, comme le *Djébel en-Nedjméh;* mais, à la limite de la vallée du Jourdain le *Djébél Qarantal* n'est plus qu'à 98 mètres, le *Djébel Ektéif* à 287 mètres. A l'ouest, nous rencontrons un premier étage de 500 à 600 mètres; *Tibnéh* (590 mètres), *Deir Ammar* (530 mètres), *Beit 'Ur el-Fôqa* (617 mètres); puis un second de 200 à 300 mètres : *Na'lin* (262 mètres), *Beit Nûba* (203 mètres), etc. Au-dessous de Jérusalem, la crête se maintient au même niveau qu'au-dessus, avec *Beit-Djala* (820 mètres), *Beit-Lahm* ou Bethléhem (777 mètres), le *Djébel Furéi-*



523. — Liftah. D'après une photographie.

lier. Il présente le spécimen le plus complet du « pays haut » palestinien. Sa ligne de faite court presque directement du nord au sud, avec une légère déviation cependant vers le sud-sud-ouest, se rapprochant beaucoup plus du Jourdain et de la mer Morte que de la Méditerranée. Aussi le versant est-il escarpé à l'est, tandis qu'il s'incline doucement vers l'ouest. Les points les plus élevés sont au nord et au sud. Nous pouvons distinguer un premier groupe de hauteurs jusqu'à l'*ouadi es-Surar,* qui découpe profondément le terrain à l'ouest de Jérusalem. Au-dessous de *Tell Asûr,* qui va jusqu'à 1011 mètres, le niveau supérieur du plateau est de sept cents à près de neuf cents mètres. C'est une série de collines proéminentes, de tertres arrondis, aux flancs desquels s'étagent des vergers et des vignes, et dont un village couronne le sommet : *Beitin* (881 mètres), *El-Biréh* (893 mètres), *Er-Râm* (792 mètres), *Nébi-Samuil* (895 mètres), *Tell el-Fûl* (839 mètres), *El-Djib* (710 mètres). Ce sont là comme les forts avancés de Jérusalem, assise elle-même sur une éminence dont le point culminant est à 775 (ou 790) mètres, et entourée

dis (759 mètres). Mais bientôt commence le massif hébronien, dont plusieurs points dépassent 900 mètres : *Khirbet Teqû'a* (850 mètres), *Halhûl* (997 mètres), *El-Khalil* ou Hébron (927 mètres), *Yutta* (837 mètres), *El-Kurmul* (819 mètres), *Es-Semû'a* (734 mètres). En descendant vers le sud, il s'abaisse à 622 mètres, *Khirbet Attîr,* pour rejoindre progressivement les grandes vallées, *Bir es-Séba'* ou Bersabée (240 mètres), *Khirbet el-Milh* (369 mètres). Les contreforts à l'est, assez rapprochés de la mer Morte, atteignent encore une hauteur moyenne de plus de 400 mètres : *Qarn el-Hadjar* (445 mètres), *Er-Ruéikbéh* (447 mètres), *Rudjm el-Kurrât* (422 mètres), *Khasm Ṣufr es-Sâni'* (427 mètres), *Zahret el-'Arâ'iméh* (439 mètres). A l'ouest nous retrouvons la même altitude à *Sara'a* (412 mètres), *Beit Nettif* (462 mètres); *Beit 'Aûuâ* (456 mètres); puis le terrain descend à 212 mètres à *Tell es-Safiyéh*, à 287 mètres à *Beit Djibrîn.* Voir fig. 524, l'aspect accidenté et dénudé des environs de Jérusalem.

Le massif du *Négéb,* beaucoup moins connu, est un enchevêtrement de chaînons, séparés par de nombreuses

et larges vallées. Il s'incline dans la direction du sud-ouest; longeant à l'est l'Arabah, qu'il domine parfois de hauteurs assez considérables. Tandis que *Khalasah* (215 mètres) est à peu près au niveau de *Bir es-Séba'*, *Er-Ruhéibéh* est à 325 mètres, et l'on atteint, vers *Kurnub* 494 mètres, plus loin à l'est 563 mètres. Citons seulement, parmi les principaux chaînons, en allant du nord au sud : *Djébel et-Tulûl, Dj. Scheqa'ib, Dj. Umm Rudjum, Dj. et-Ṭûr, Dj. El-Muzéiqah, Dj. Hadiréh, Dj. Maderah* et enfin le *Djébel Mâqrah,* au pied duquel est *'Aïn Qedis,* et à l'ouest le *Djébel Muéiléh.*

Sans tenir compte de ce dernier prolongement, la Palestine a, comme on le voit, ses points les plus éle-

Sahel el-Ahma, plateau jonché de laves. Les monts de Samarie commencent par une succession de terrasses qui se relèvent à mesure qu'on avance vers le sud. Au sud-ouest de Djenin, le *Sahel 'Arrabéh,* à une altitude de 200 à 240 mètres, est une vallée assez bien cultivée, qui se relie au sud-est au *Merdj el-Gharaq,* dont le sol est fertile, mais devient un marais en hiver. Au-dessous du Garizim, s'étend la belle plaine d'*El-Makhnah,* qui forme à son extrémité septentrionale un large amphithéâtre, à environ 500 mètres d'altitude. Mais le pays est ensuite moins ouvert, on entre dans la région des hauts plateaux; les grandes vallées deviennent rares; on trouve encore cependant au sud de Jérusa-



524. — Aspect des montagnes de Judée. Sur la route de Jérusalem à Jéricho. D'après une photographie.

vés au nord, avec les monts de la Haute Galilée, et au sud, avec le massif hébronien. Ils encadrent ainsi le centre même du pays. Voir fig. 525 et 526.

B) *Plaines et vallées.* — Le système montagneux que nous venons de décrire est coupé par de nombreuses vallées, plus ou moins étendues. Nous indiquerons les principales, avant de parler des grandes plaines. A l'est de Akka ou Saint-Jean d'Acre, se trouve la vallée de *Medjdel Kerûm,* qui, comme nous l'avons vu, forme une frontière toute naturelle entre la haute et la basse Galilée. Bordée au nord par d'âpres montagnes, plus élevées que celles qui la limitent au sud, elle s'étend d'ouest en est; sa longueur est de plusieurs heures de marche. D'une très grande fertilité, elle est en partie couverte de vieux oliviers plusieurs fois séculaires, ou cultivée en blé, en doura, en coton et en sésame. Plus au sud est la plaine dite autrefois d'Asochis ou de Zabulon, *Sahel el-Baṭṭauf,* marécageuse à l'est, mais très fertile, longue de 14 à 15 kilomètres, et large de près de 4 kilomètres. Située à 120-150 mètres au-dessus de la mer, elle est dominée par des monts de 400 et même plus de 500 mètres. Au sud-est, parmi les gradins qui descendent vers le lac de Tibériade, on rencontre le

lem et à l'est de Bethléhem certaines plaines qui portent simplement le nom arabe d'*El-Buqéi'a.*

Les principales dépressions que nous avons signalées se trouvent, en somme, entre les deux massifs qui encadrent la Palestine, au nord et au sud. Mais celle qui constitue un des traits caractéristiques de la cisjordane, c'est la *plaine d'Esdrelon,* appelée aujourd'hui *Merdj ibn 'Amir,* « Prairie du fils d'Amir. » Elle forme un triangle irrégulier dont la base est, au sud-ouest, la chaîne du Carmel et les monts de Samarie; ce côté a environ 35 kilomètres. Le côté oriental, de Djenîn au Thabor, a à peu près 25 kilomètres; la ligne septentrionale en compte autant jusqu'à la gorge par laquelle le Cison s'engouffre dans la plaine de Saint-Jean-d'Acre. Bordée à l'est par le *Djébel Dâhy* et le *Djébel Fuqû'a,* elle se prolonge de ce côté en plusieurs vallées latérales : l'une, comprise entre le Thabor et le *Djébel Dâhy* l'autre entre cette dernière montagne et le *Djébel Fuqû'a,* une troisième formant cul-de-sac au sud-est. Son altitude moyenne est de 80 mètres; mais, vers le Jourdain, le sol s'affaisse rapidement. Le torrent de Cison, qui la traverse d'un bout à l'autre, en transforme quelques coins en marais. L'aspect général est celui

d'une campagne unie, parsemée de quelques tertres. Le terrain noirâtre est formé d'une argile fine, qui se détrempe facilement sous l'action des pluies; d'une grande fertilité, il offre tantôt d'interminables champs de blé, tantôt de vastes espaces recouverts de grandes herbes. Voir ESDRELON, t. II, col. 1945.

La *plaine côtière* commence au nord par celle qui avoisine la ville de Tyr. Large en moyenne de deux kilomètres, elle est bientôt fermée par les rochers qui forment le *Râs el-Abiad* ou « Cap Blanc » et le *Râs en-Naqûrah.* La route qui passe à ce dernier endroit a été bien nommée autrefois *Scala Tyriorum,* « l'Échelle des Tyriens; » ce n'est, en effet, qu'une suite de marches taillées dans le roc. A partir de ce point, la plaine s'élargit à 6 kilomètres, parfois un peu plus, et, sur une longueur d'environ 8 lieues, descend vers le Carmel, où elle rencontre une nouvelle barrière. Cette *plaine de Saint-Jean d'Acre,* dans laquelle débouche, au sud-est, celle d'Esdrelon, est ainsi resserrée entre les montagnes et la mer; elle est fertile et bien cultivée, avec d'immenses champs de blé, de tabac et de coton. Le sol est tantôt argileux, tantôt formé par un terrain noirâtre semblable à celui du Delta égyptien; près du rivage cependant, il est souvent inculte et sablonneux. La plaine côtière reprend au-dessous de la pointe du Carmel avec une largeur d'à peine 200 mètres; puis elle s'élargit bientôt : à *Athlît,* elle a plus de 3 kilomètres et elle se continue ainsi par *Tantûrah* jusqu'à l'embouchure du *Nahr ez-Zerqa,* où elle est barrée par un petit éperon bas du Carmel, *El-Khaschm.* Là commence, à proprement parler, la *plaine de Saron,* Is., XXXV, 2, large de 13 kilomètres à *Qaisariyéh,* et d'une vingtaine autour de Jaffa. Sa pente, coupée de quelques buttes, remonte doucement vers la montagne jusqu'à une altitude de 60 mètres. Elle est, par endroits, bien cultivée; ce ne sont, en dehors des jardins qui entourent les villes et les villages, que champs de blé, de courges et de concombres. On sait comment Jaffa est entourée, dans un rayon de plusieurs kilomètres, d'une ceinture verdoyante, qui en fait une admirable oasis, un vrai jardin des Hespérides. Le sol est recouvert, à la surface, d'une légère couche de sable fin, qui cache un humus excellent et très profond. Cette arène rougeâtre est extrêmement fertile quand l'eau du ciel vient la féconder. Au-dessous de Jaffa, la plaine continue sous le nom de *Séphélah,* hébreu : *haš-šefêlâh,* « le pays bas, » le *lowland.* Parsemée de légers mamelons, elle est comme le prolongement du Delta égyptien, à part les canaux; on y voit les mêmes villages, cachés dans un fourré d'arbres, avec des maisons bâties en pisé ou en briques simplement séchées au soleil. C'est cette région qui faisait tout à la fois la richesse et l'orgueil des Philistins.

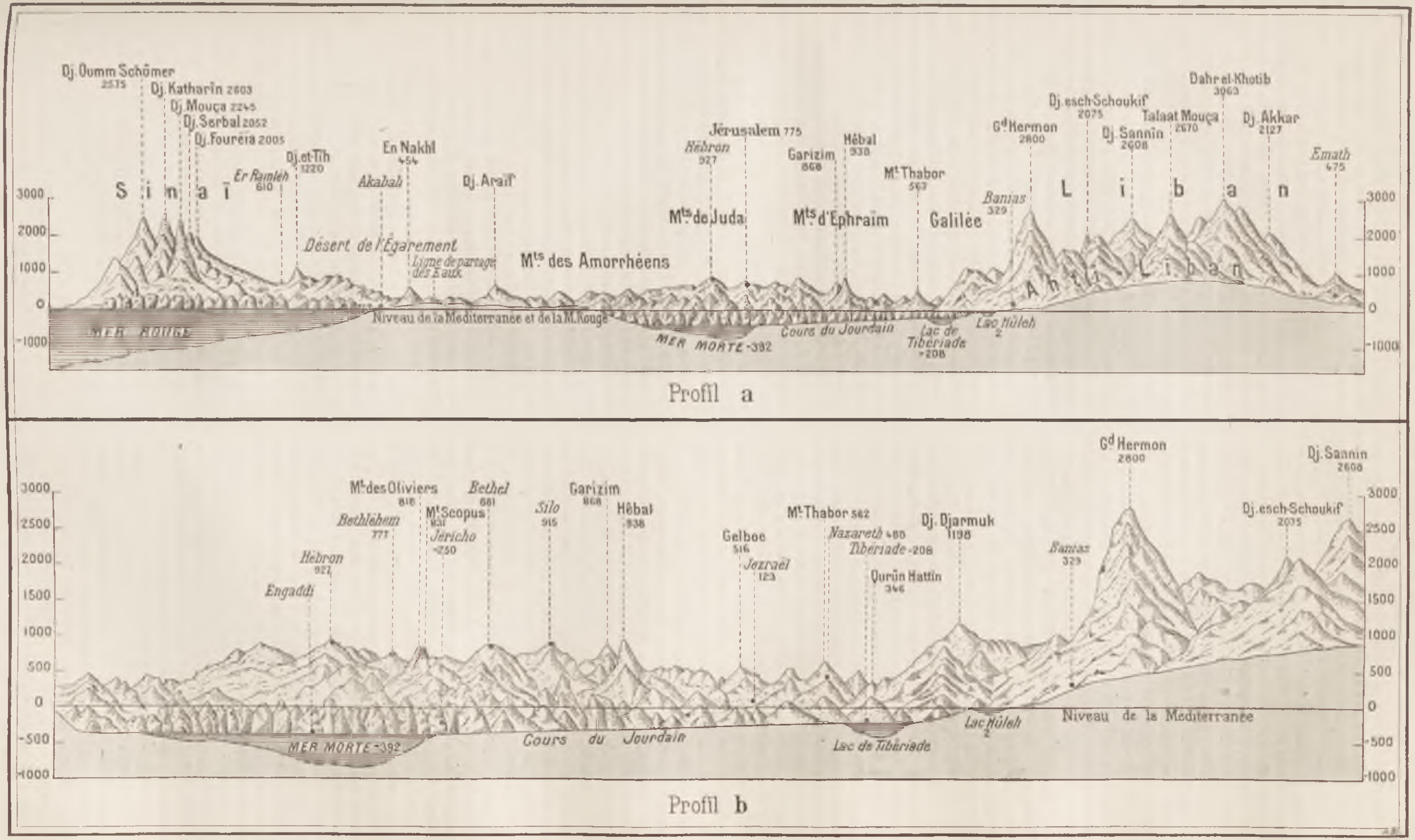
Au sud, se trouvent encore de grandes plaines, comme le *Sahel Umm Butéin* et le *Sahel Far'a. Bir es-Séba'* occupe le coin occidental de la première, large surface ondulée, semblable au bassin desséché d'un ancien lac, et coupée en différents sens par de nombreux ouadis. Le terrain serait fertile, s'il était bien arrosé; au printemps seulement, on aperçoit de nombreux troupeaux de chèvres et de moutons, des bandes de chameaux qui viennent pâturer dans ces steppes une maigre végétation. Nous sommes ici à la même altitude que dans les premières plaines du massif samaritain, 200 à 240 mètres et plus loin, à *Khirbet el-Milḥ,* au sud du *Sahel el-Far'a,* à 369 mètres. Les collines qui bordent ces vallées vers le nord dessinent les limites qui séparent les populations sédentaires des nomades ou Bédouins.

La *vallée du Jourdain,* dont nous avons déjà indiqué le trait saillant, commence au nord par le *Merdj 'Ayûn,* ou « plaine des sources », qui doit son nom à des sources formant des ruisseaux bordés çà et là de saules, de peupliers et de mûriers. Vient ensuite la dépression qui porte le nom de *ardh el-Hûléh,* et qui s'étend depuis *Tell el-Qadi* jusque vers le *Djisr Benât Ya'qûb.* Elle n'est guère qu'un immense marais, et elle se creuse au sud pour former le lac *Hûléh.* Cependant entre celui-ci et les montagnes occidentales, un terrain assez vaste est propre à la culture; des champs de blé et des pâturages sont séparés par de grands espaces laissés en friche, couverts de roseaux et de carex. Au-dessous, la vallée se rétrécit tellement qu'elle n'est plus qu'un étroit canal qui livre passage aux eaux du Jourdain jusqu'au lac de Tibériade. Au bord septentrional de celui-ci se trouve la plaine d'*El-Batihah,* et, sur le bord occidental, celle d'*El-Ghûéir,* « le petit *Ghôr,* » autrefois appelée de *Gennésar,* large de 3 kilomètres, et longue de plus d'une lieue. Voir GÉNÉSARETH (TERRE DE), t. III, col. 174. Au sud du lac, la vallée devient large de près de 6 kilomètres et prend le nom d'*El-Ghôr,* « terre basse, crevasse, » qu'elle garde jusqu'à la mer Morte. Après s'être rétrécie avant d'arriver à *Béisân,* elle s'ouvre aux environs de cette ville jusqu'à 13 kilomètres; mais, en avançant vers le midi, elle se rétrécit de nouveau et est réduite à 3 kilomètres. En se rapprochant de la mer Morte, elle s'élargit et finit par atteindre de 19 à 23 kilomètres. Elle se développe ainsi comme une plaine extrêmement allongée, déprimée vers son centre, où serpente le lit tortueux du Jourdain. Le fleuve, en effet, l'a creusée au point d'y créer des étages successifs. Au delà du fourré verdoyant qui le borde des deux côtés d'une manière presque ininterrompue, règne une bande de terre généralement étroite et naturellement très fertile, composée d'un terrain limoneux, que baignent les grandes crues et qu'enserre une chaîne plus ou moins élevée de mamelons blanchâtres. Ces mamelons, couverts d'arbustes salifères, sont coupés, de distance en distance, par les lits de nombreux ouadis, qui descendent des montagnes latérales. Au delà de cette ligne, la vallée se relève graduellement jusqu'à ce qu'elle atteigne le pied des deux chaînes parallèles, entre lesquelles elle s'étend. Il résulte de cette configuration que, à l'exception d'une bande assez étroite de terre fécondée par les eaux du fleuve, elle ne peut être arrosée dans sa partie supérieure que par des irrigations, au moyen de canaux et de rigoles dérivant des sources qui jaillissent du sein des montagnes. Avec ces sources, elle est encore très fertile là où elle est cultivée. On moissonne déjà en avril dans la plaine de *Béisân* et dans celle de Jéricho. Mais, dans la partie méridionale, en amont de l'embouchure du Jourdain, c'est la stérilité la plus complète par suite des matières salines mêlées au sol.

C) *Hydrographie.* — La constitution du pays, telle que nous venons de la décrire, nous montre bien, avec les deux versants, qu'il n'y a que deux bassins, celui de la Méditerranée et celui du Jourdain.

1. *Fleuves et rivières.* — Le mot arabe *ouadi* désigne en même temps la vallée et le cours d'eau qui la traverse. Disons tout de suite que la plupart de ces rivières ne sont que temporaires, c'est-à-dire coulent seulement à l'époque des pluies.

a) Bassin de la Méditerranée. — Le faîte des montagnes de la Haute Galilée donne aux eaux qui en descendent non seulement une direction orientale et occidentale, mais encore septentrionale; plusieurs ouadis viennent se déverser dans le *Nahr el-Qasimiyéh,* qui lui-même débouche dans la Méditerranée. Sur le versant de l'ouest, on rencontre, du nord au sud, les ouadis *el-Humraniyéh, el-Ezziyéh, el-Qurn,* le *nahr Mefschukh* et le *nahr Sémiriyéh.* Au sortir de Saint-Jean d'Acre, on franchit le *Nahr Na'amân,* l'ancien *Belus,* qui prend sa source à quelques kilomètres, dans un marais environné d'une épaisse ceinture de roseaux, appelé par Pline, *H. N.,* XXXVI, 26, *palus Cendevia.* L'été, le marais est presque à sec et le fleuve sans eau ; mais après les pluies de l'hiver et du printemps, le pre-



525-526. — Profils des montagnes de la Palestine. — Profil *a*, du Sinaï au Liban. — Profil *b*, du sud de la Palestine au Djébel Sannin.

mier se transforme en lac et le second en un torrent difficile à passer. Le *Nahr Na'amân* est alimenté par quelques branches qui descendent des monts de la Basse Galilée, les *ouadis Scha'ib, el-Halazun* et *'Abilîn*. Plus bas, au fond de la baie, est l'embouchure du *Nahr el-Muqatta'*, le fameux torrent de Cison, qui est le produi du drainage des eaux de la grande plaine d'Esdrelon et des montagnes environnantes. Formé de deux branches principales, dont l'une part du sud-est et l'autre du nord-est, il est encore entretenu par des sources assez abondantes. Avant d'arriver à la mer, il reçoit les eaux d'*'Aïn es-Sa'âdéh* et de l'*ouadi el-Malek*. A sec dans sa partie supérieure, excepté pendant l'hiver et après de de grandes averses, il ne devient permanent que six à sept kilomètres au-dessus de son embouchure. Voir Cison (Torrent de), t. ii, col. 781. — Au-dessous du Carmel, les ouadis qui découpent les montagnes samaritaines s'allongent peu à peu, suivant que la ligne de faîte s'éloigne de la mer. Leurs nombreuses ramifications forment plusieurs fleuves. Auprès de *Ṭanṭûrah* est le *nahr ed-Difléh*, qui serpente en de nombreux replis à travers la plaine. Puis viennent : le *Nahr ez-Zerqa*, le *flumen Crocodilon* de Pline, *H. N.*, v, 17, et au sud de *Qaisariyéh*, le *nahr el Akhdâr* ou *el-Mefdjir*, qui, non loin de son embouchure, forme un étang dont les rives sont couvertes de joncs et de roseaux; plus bas encore le *nahr Ishanderûnéh*. En descendant vers Jaffa, l'on rencontre le *Nahr el-Fâléq*, c'est-à-dire « la rivière de la fente ou de la coupure »; ce nom lui vient d'une coupure artificielle pratiquée à travers une colline rocheuse, qui lui barrait autrefois toute issue vers la mer, ainsi qu'au vaste étang, *Basset el-Fâléq*, dans lequel ses eaux se perdaient. Les historiens des croisades l'appellent *Rochetailie*, « roche taillée. » Il est bordé et même rempli d'une forêt de roseaux de diverses espèces; aussi est-il nommé par un historien arabe, Bohaeddin, *Nahr el-Kassab*, « rivière des Roseaux. » C'est pour cela également que plusieurs auteurs l'identifient avec le *nahal Qânâh*, Vulgate : *vallis arundineti*, « vallée des roseaux, » qui formait la limite entre la tribu d'Éphraïm, au sud, et de celle de Manassé, au nord. Jos., xvi, 8; xvii, 9. Voir Cana 1, t. ii, col. 105. Plus bas est le *nahr el-Audjéh*, dont les nombreux affluents, avec leurs ramifications, prennent naissance au centre des montagnes, et drainent une assez grande étendue de terrain; citons, parmi les principaux, les ouadis *Qanah, Rabah, Deir Balli't*, et *Nusrah*. — Les montagnes de Judée sont, elles aussi, coupées par une multitude de torrents temporaires, qui finissent par s'unir dans de grands ouadis, comme ceux appelés *es-Surâr, es-Samt, el-Burschein, el-Ghuéit, el-Hésy*. Tous ces cours d'eau se déversent dans la Méditerranée, de Jaffa à Gaza, par trois canaux seulement. Le premier est le *nahr Rûbîn*, dont les rives sont bordées de divers arbustes et notamment de lentisques et d'agnus-castus. Le second est le *nahr Sukréir*, et le troisième l'*ouadi el-Hésy*. Les pentes méridionales de ce massif s'égouttent par des ouadis qui s'en vont dans la direction de l'ouest, du sud-ouest et du nord-ouest en former de plus considérables, comme l'*ouadi esch-Scherî'a* et l'*ouadi es-Séba'*. Ces deux branches s'unissent pour constituer l'*ouadi Ghazzéh*, qui se jette dans la mer au-dessous de Gaza; très large à son embouchure, il arrête quelquefois les caravanes à la saison des grandes pluies. La seconde branche a une énorme étendue; elle plonge ses ramifications jusqu'à la ligne de faîte qui, assez rapprochée de la mer Morte, s'incline, dans le Négeb, vers le sud-ouest. De ces hauteurs partent, en différentes directions, de nombreux torrents qui se rejoignent et finissent par trouver un même écoulement. Enfin des montagnes qui sont à l'ouest de *'Aïn Qedis* descendent des ouadis dont la réunion se fait en grande partie dans l'*ouadi el-Abiâd*, lequel se jette à son tour dans l'*ouadi el-'Arisch*. Ce dernier forme la frontière naturelle entre la Palestine et l'Égypte; c'est le *Siḥôr* ou « le Torrent d'Égypte » de la Bible. Jos., xiii, 3; xv, 4. Le mot *šiḥôr* veut dire « noir, trouble », expression qui convient parfaitement à ce fleuve, lorsqu'il recueille, à l'époque des grandes pluies, dans son lit extrêmement large, les eaux de ses divers affluents, et qu'il se précipite vers la mer, agité et d'un aspect sale et limoneux. A ce moment, il est quelquefois très difficile de le traverser; il ronge ses rives et entraîne souvent des arbres déracinés. En d'autres saisons, il ne renferme pas une goutte d'eau.

b) Bassin du Jourdain et de la mer Morte. — La ligne de faîte du massif montagneux de la Palestine est, comme nous l'avons dit, plus rapprochée de la vallée du Jourdain que de la Méditerranée; la pente est aussi plus raide. Nous trouverons donc de ce côté des torrents en général plus courts et plus rapides, avec moins de ramifications. Les premiers ouadis, au nord, descendent vers les branches du Jourdain, puis, plus bas, viennent aboutir au lac *Hûléh*. Parmi ces derniers citons les *ouadis 'Arûs, Hendâdj* et *Uaqqâṣ*. Le lac de Tibériade reçoit, de son côté, une foule de petits cours d'eau, que lui envoient les hauteurs de Safed au nord, et les montagnes de l'ouest : les ouadis *el-'Amud, er-Rabadiyéh, el Hamâm*. Au sortir de ce lac, le Jourdain reçoit l'*ouadi Fedjâs*, dont le cours, après une direction sud-est, fait un brusque détour vers l'est; puis viennent l'*ouadi el-Bîréh* et l'*ouadi el-'Eschschéh*. Dans la plaine de *Beïsân*, merveilleusement arrosée, coulent : le *nahr Djalûd*, qui prend naissance sur les pentes septentrionales du *Djébel Fuqû'a* et les pentes méridionales du *Djébel Dâhy*, puis descend dans une belle et large vallée et passe au nord de la ville pour rejoindre le fleuve; plus bas, l'*ouadi el-Humra*. Au-dessous de l'*ouadi el-Mâlih*, dont le cours est en zigzag, la montagne qui serre de près le Jourdain se fendille de courtes rigoles. Les torrents tombent ensuite des monts samaritains dans la direction du sud-est; ce sont les ouadis *el-Buqéi'a* et *el-Far'a*; ce dernier, dans la partie inférieure de son cours, prend le nom d'*ouadi Djuzeléh*, sa source est abondante et intarissable, ses bords sont couverts de superbes touffes de lauriers-roses et de roseaux gigantesques. En avançant vers Jéricho, dans la plaine, sont les ouadis *el Humr, Faṣâil, el-Mellâhah, el-Audjéh*. Enfin, au sud de Jéricho, l'*ouadi el-Kelt* ou *el-Qelt* débouche d'une vallée profondément creusée entre des rochers à pic, et aboutit au Jourdain à un kilomètre au-dessous de *Qasr el-Yehûd*. — Dans la mer Morte se déversent un certain nombre de torrents qui ajoutent leurs eaux à celles du Jourdain. Au sud de *Râs Feschkhah* tombe le Cédron, *ouadi en-Nâr*, qui a son origine vers le nord-ouest de Jérusalem, passe à l'est de la ville en creusant son lit de plus en plus, puis prend la direction du sud-est et vient, entre deux murailles de rochers abrupts presque verticaux, se jeter dans le grand lac. Voir Cédron (Torrent de), t. ii, col. 380. Viennent ensuite les ouadis *ed-Déradjéh, Aréidjéh, el-Khabera, el-Suféisif, Nimréh, Hathrurah* et *Zuéirah*. Enfin le versant oriental des montagnes du Négeb dirige ses cours d'eau vers la baie méridionale de la mer Morte, par deux canaux principaux, l'*ouadi Fiqréh* et l'*ouadi Djéib*.

c) Le Jourdain. — Le vrai, pour ne pas dire le seul fleuve de la Palestine, c'est le Jourdain, que les Arabes appellent *Scherî'at el-Kebîréh*, « le grand abreuvoir. » Il a trois sources principales : celle d'*Hasbeya*, près du village du même nom, sur le flanc occidental de l'Hermon; celle de *Tell el-Qadi*, petite éminence de forme quandrangulaire, au pied de la même montagne, à deux ou trois kilomètres de l'angle sud-ouest; celle de *Banias*, à 40 minutes environ de la précédente. Les trois rivières, dont la première est appelée *Nahr Hasbani*,

la seconde *Nahr el-Leddan,* et la troisième *Nahr Banias,* se réunissent à 12 kilomètres avant d'arriver au lac *Hûlèh.* Le cours du fleuve, contourné à travers la plaine marécageuse qui avoisine ce lac, continue en ligne droite, au sortir de la nappe d'eau, sur un espace de 16 kilomètres, jusqu'au lac de Tibériade. Sa pente est rapide, puisque de deux mètres au-dessus de la Méditerranée il tombe à 208 au-dessous. Sa course se ralentit et devient sinueuse lorsqu'il entre dans la petite plaine d'*el-Batihah,* au nord du *Bahr Tabariyéh.* Sortant du lac à son extrémité sud-ouest, il se dirige d'abord vers l'ouest, puis vers le sud, et coule, avec de nombreuses sinuosités, jusqu'à la mer Morte. La distance ainsi parcourue est directement de 104 kilomètres, mais ses méandres triplent bien la longueur de son cours. Ses eaux agitées et toujours plus ou moins limoneuses courent dans la plaine que les Arabes ont appelée *ez-Zôr,* « la coupure, » et qui parait avoir été formée par les déplacements du lit du fleuve, rongeant à droite et à gauche les flancs du *Ghôr.* Un double et épais rideau d'arbres, tamaris, peupliers blancs, saules, térébinthes, etc., les encadre. Les rapides sont nombreux; on n'en compte pas moins de 27 dangereux, sans parler des brisants et des écueils très multipliés. D'où viennent les innombrables méandres du Jourdain dans sa moitié inférieure? C'est que là son inclinaison, assez forte pour lui donner de la rapidité, est très faible relativement à celle de la moitié supérieure. Ce fait ressort des chiffres suivants :

	mètres.		
Source d'Hasbeya . .	563	*au-dessus* de la	Méditerranée.
Source de Banias . .	369	—	—
Lac Houlèh	2	—	—
Lac de Tibériade . .	208	*au-dessous* de la	Méditerranée.
Mer Morte	392	—	—

En prenant le lac de Tibériade comme terme de la première moitié du cours, on a entre la source la plus éloignée et ce lac, pour une distance de 85 kilomètres, une chute de 771 mètres, c'est-à-dire 0m00907 par mètre, tandis que du lac à la mer Morte, la chute n'est que de 184 mètres pour une distance de 104 kilomètres, soit 0m00176 par mètre. Il faut remarquer aussi que la pente n'est pas absolument régulière, mais qu'elle est coupée de distance en distance par des brisants qui modèrent en certains endroits la rapidité du cours. Le Jourdain unit ainsi le régime de rivière à celui de torrent. Large de 25 mètres au Pont des filles de Jacob, *Djisr benât Ya'qûb,* au-dessous du lac *Hûléh,* il atteint de 37 à 38 mètres au sud de *Qarn Sartabéh* et 70 mètres à son embouchure. On estime à 6500000 tonnes la quantité d'eau qu'il déverse journellement dans la mer Morte, au moins à certaines époques de l'année. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1704.

2. *Lacs.* — Le Jourdain forme trois lacs, dont deux lui servent de régulateurs, et le troisième de déversoir. Le premier est le *Bahr el-Hûléh* ou lac de Mérom. En forme de poire ou de triangle, il a de 5 à 6 kilomètres de long, et, en moyenne, autant de large, pendant la période des basses eaux; sa profondeur va de 3 à 5 mètres. Il est entouré d'épais fourrés de roseaux et de papyrus. Voir MÉROM (EAUX DE), col. 1004. — Le second est le *Bahr Tabariyéh* ou lac de Tibériade. Sa forme est celle d'un ovale irrégulier; sa plus grande longueur est de 21 kilomètres, sa plus grande largeur de 10 kilomètres; sa profondeur varie de 20 à 45 mètres dans la direction du sud au nord; M. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* in-4°, Paris, 1884, p. 505, dit cependant qu'elle est en moyenne de 50 à 70 mètres, et que vers le milieu du grand bassin du nord, en face de l'embouchure du Jourdain, il y a des gouffres qui descendent à 250 mètres. Voir TIBÉRIADE (LAC DE). — Le troisième est le *Bahr el-Lût,* « mer de Lot, » ou mer Morte. De forme allongée, il va directement du nord au sud, avec une légère inclinaison de la pointe septentrionale vers le nord-est. Il est divisé dans sa longueur en deux parties inégales par une presqu'île appelée *El-Lisân,* « la Langue. » La portion septentrionale est longue de 45 kilomètres; celle du sud constitue un petit bassin ovale d'une disposition particulière. Dans son ensemble, le lac a une longueur de 75 kilomètres; sa plus grande largeur est de 16 kilomètres. Sa profondeur varie beaucoup; le point le plus enfoncé est à 399 mètres. Cependant, au sud de la *Lisân,* le fond, même au centre, n'est guère que de 4 mètres. L'eau a une densité considérable. Voir MORTE (MER), col. 1289.

3. *Sources.* — La Palestine fait à presque tous les voyageurs l'impression d'un pays aride et désolé; telle était déjà celle qu'éprouvait saint Jérôme, *In Amos,* IV, 17, t. XXV, col. 1029. Les pèlerins qui visitent la Terre-Sainte sont obligés de régler leurs étapes, non d'après leurs convenances, mais d'après les rares fontaines qu'ils pourront rencontrer sur leur route. Les sources cependant sont encore assez nombreuses, surtout au pied des collines et dans certaines vallées. Mais les petites tarissent facilement pendant l'été, puis le déboisement et l'état d'abandon dans lequel est tombée la région ont influé sur le régime des eaux. Malgré cela, il y a encore des coins bien arrosés. Beaucoup de ces sources sont la vie de certaines localités et un indice de leur antiquité. D'autres donnent naissance ou un tribut plus ou moins large à plusieurs des fleuves que nous avons mentionnés. Signalons les principales. — 1. *Dans la plaine maritime.* Au sud de Tyr, après le *Râs el-Abiad,* on en trouve une, non loin du rivage, près de *Khirbet Iskanderûnéh,* puis plus bas, au-dessous de *Râs en-Naqûrah,* l'*'Aïn el-Muschéiriféh* arrose de frais jardins. En descendant vers S. Jean d'Acre, on rencontre à *El-Kabry* deux fontaines abondantes, dont l'une alimente l'aqueduc qui, tantôt souterrain, tantôt à fleur du sol, tantôt porté sur des arcades, fournit d'eau la ville de *'Akkâ;* une troisième même, peu éloignée, féconde le territoire, dont la fertilité est proverbiale. Au sud-est de la cité maritime, au *Basset el-Kurdanéh,* sont les sources du *Nahr Na'mân,* qui, dès leur origine, forment un cours d'eau considérable. Plusieurs autres, à la base du Carmel, portent leur appoint au *Nahr el-Muqatta'* ou Cison, et les pentes occidentales de la montagne en possèdent quelques-unes qui contribuent à la beauté du pays. Certains groupes se trouvent le long de l'*ouadi el-Mâléh* et dans les environs de *Nahr Iskanderûnéh.* Au nord-est de Jaffa, le *Râs el-'Aïn* est un marais formé par des sources dont les eaux s'en vont dans le *Nahr el-Audjéh,* et la ville elle-même a la gracieuse fontaine d'*Abu Nabbût.* La plaine de *Séphélah* a moins de sources apparentes, mais l'eau est à quelques mètres seulement de profondeur. — 2. *Dans la montagne.* La Galilée est la région la mieux arrosée, en raison de sa proximité du Liban, qui emmagasine les neiges de l'hiver et disperse autour de lui les trésors cachés en son sein. Aussi les sources sont-elles nombreuses. Elles sont éparses sur tout le terrain; on les rencontre sur les hauteurs de *Tibnîn,* au-dessous et au nord du vieux château, d'*El-Djisch,* de *Safed,* de *Meirôn,* de *Qadès,* comme sur celles de la basse Galilée, près de *Seffuriyéh,* à *Nazareth,* à *Kefr Kenna,* etc. La plaine d'Esdrelon, par sa nature même, en est largement fournie; elle en possède à la base des collines galiléennes et des monts samaritains. Le groupe le plus remarquable, de ce dernier côté, est celui qui existe aux environs et au-dessus d'*El-Ledjdjûn* et dont les eaux contribuent à entretenir le Cison. A *Djenin,* une bells source jaillit en véritable torrent, se divise en petits ruisselets, et répand la fraîcheur dans les jardins et les champs, rappelant ainsi le nom de l'antique cité biblique, *'Ên-Gannîm,* « la source des jardins. » Voir ENGANNIM 2,

t. II, col. 1802. Plus haut, deux autres sont sur la pente septentrionale du *Djébel Fuqû'a :* la première, *'Aïn el Maïtéh,* « la source morte, » ainsi appelée par les Arabes depuis qu'à la suite d'un éboulement elle semblait avoir disparu, coule au pied de la colline où se trouve *Zer'in,* l'ancienne Jezraël, vers le nord-est. La seconde, *'Aïn Djalûd,* est à une demi-heure plus loin, vers le sud-est. Toutes deux sont assez abondantes pour créer le *Nahr Djalûd,* qui descend vers le Jourdain. La dernière est la plus importante et correspond bien à la fontaine de Harad, près de laquelle campa Gédéon. Jud., VII, 1. Voir HARAD, t. III, col. 421. Sur les flancs de la montagne opposée, c'est-à-dire le *Djebel Dâhy,* on en voit autour d'*El-Fûléh,* de *Sôlâm,* de *Naïn* et d'*Endôr.* Dans les montagnes de Samarie, elles paraissent à *Tell-Dothân,* à *Djeba',* à *Fendaqumiyéh,* et dans les environs; l'*'Aïn el-Far'a* jaillit de terre en formant immédiatement un ruisseau très abondant, dont une partie s'en va dans l'ouadi du même nom, qui descend vers le Jourdain. Mais c'est Naplouse et le territoire avoisinant qui sont le plus remarquables sous ce rapport. On compte une quinzaine de fontaines dans l'intérieur de la ville; d'autres coulent en dehors et arrosent de magnifiques jardins. A l'est, au pied du Garizim, on rencontre l'*'Aïn Dafnéh,* puis l'*'Aïn Balâtah;* plus loin, au pied de l'Hébal, l'*'Aïn 'Askar;* enfin, à l'entrée de la vallée qui se dirige vers l'antique Sichem, le Puits de Jacob, *Bir Ya'qûb,* ou le Puits de la Samaritaine. Joa., IV, 6. A l'ouest, le pays n'est pas moins favorisé. En descendant vers Jérusalem, signalons l'*'Aïn Séilûn,* près de l'antique Silo, et les deux sources de *Sindjil;* plus bas, l'*'Aïn el-Haramiyéh,* aux eaux fraîches et entourées de verdure, les sources qui avoisinent *Béitin,* l'ancienne *Béthel;* la fontaine d'*El-Biréh,* etc. Dans un rayon qui va de ce dernier point au nord jusque vers *Khirbet Téqu'a,* l'ancienne Thécué, au sud, et *Yâlô,* l'ancienne Aïalon, à l'ouest, les environs de Jérusalem, quoique pierreux et dénudés, comptent encore un certain nombre de sources : à *El-Djib, Qariet el-'Énab, Bittir, 'Aïn Karim, 'Aïn Lifta, 'Aïn el-Haûd,* à environ 1600 mètres et au-dessous de Béthanie, etc. La ville sainte n'a que deux sources d'eau potable : la première est celle qu'on appelle *'Aïn Umm ed-Deredj* ou encore *'Aïn Sitti Mariam* ou « Fontaine de la Vierge », l'antique Fontaine de Gihon, située sur le flanc oriental de la colline d'Ophel. Voir GIHON, t. III, col. 239. La seconde est le *Bir Éyûb* ou « Puits de Job », l'ancienne *'En-Rogel,* III Reg., I, 9, situé au confluent des deux vallées du Cédron et de Hinnom; encore est-ce un puits plutôt qu'une source proprement dite. Il faut aller au sud de Bethléhem pour trouver l'eau vive qui, au moyen d'aqueducs, alimentait Jérusalem; elle venait de *Râs el-'Aïn* ou *'Aïn Saléh,* de l'*Aïn Moghâret* plus loin vers Hébron, et de l'*'Ain Arûb* plus loin encore dans la même direction. Les belles eaux de l'*Aïn 'Urtâs* se rendaient jadis, par un canal dont les restes sont visibles en plusieurs endroits, jusqu'au *Djébel Fureidis,* l'antique Hérodium. Voir AQUEDUC, t. I, col. 797. A mesure qu'on avance vers le sud, le nombre des sources diminue. A deux heures au nord d'Hébron, dans les environs de *Beit-Sûr* et de *Halhûl,* il y en a plusieurs, en particulier l'*'Aïn Dirûéh,* qu'une ancienne tradition regarde comme la fontaine de saint Philippe. Act., VIII, 26-39. Voir BETHSUR 1, t. I, col. 1746. A une heure à l'ouest de la même ville, sur le chemin de *Dûra,* est l'*'Aïn Nunkûr* ou *Unqûr,* qui descend d'un petit plateau dans une riante et fertile vallée. *El-Khalîl* en possède quelques-unes dans son voisinage immédiat, entre autres *'Aïn Qeschqaléh* au nord, et *'Aïn el-Djedid* à l'ouest. Plus bas, vers le sud-ouest, l'*ouadi ed-Dilbéh* offre une provision d'eau assez rare, surtout dans cette partie de la Palestine; il y a là trois groupes de sources qui pourraient bien représenter « les sources supérieures et inférieures » ajoutées par Caleb au patrimoine de sa fille. Jos., XV, 19. Voir DABIR 2, t. II, col. 1197. Fait plus singulier encore, sur les confins du désert, la région d'*'Aïn Qedis* est arrosée par quatre sources dans un rayon d'une petite journée, *'Aïn Muéiléh, 'Aïn Keséiméh, 'Aïn Qodeirat* et *'Aïn Qedis.* — La vallée du Jourdain surtout est admirablement pourvue par endroits. Sans parler des origines du fleuve, qui présentent ce qu'on peut rêver de plus frais, il y a, depuis le *Merdj 'Ayûn* jusqu'au lac *Hûléh,* une succession de sources qui surgissent du pied des montagnes occidentales : *'Aïn Talhah, 'Aïn edh-Dhaheb, 'Aïn Harb, 'Aïn el-Belâtah, 'Aïn el-Mellâhah,* etc. Sur les bords du lac de Tibériade, on trouve *'Aïn et-Tabaghah, 'Aïn et-Tin, 'Aïn el-Medaûuarah, 'Aïn el-Fûliyéh.* Elles se multiplient aux environs et au sud de *Béisân;* il y a, en particulier à deux heures et demie au sud de cette ville, à *El-Fâtûr, Ed-Deir, El-Beda,* un groupe remarquable, qui fait placer en cet endroit l'Ennon (Αἰνών, araméen : *'Enâvân,* « les sources ») où baptisait saint Jean. Joa., III, 23. Voir ENNON, t. II, col. 1809. Elles reparaissent lorsque la plaine, un instant rétrécie, reprend de la largeur, au nord et au sud de *Qarn Sartabéh;* un peu au-dessus de *Khirbet el-Fasâil,* l'ancienne *Phasaélis,* une source jaillit du sein des rochers, se partage en deux ruisseaux et fertilise ce coin de la vallée. Quelques minutes au-dessous de l'endroit où l'*ouadi Nua'iméh* débouche des collines occidentales, sont deux sources très abondantes : la première, appelée *'Aïn en-Nua'iméh,* sourd de terre avec une grande force et forme immédiatement un ruisseau, qui coule dans l'ouadi du même nom; à quinze pas au sud, jaillit la seconde, *'Aïn ed-Dûk* ou *Dûq,* dont le nom rappelle celui de Doch. I Mach., XVI, 15. Voir DOCH, t. II, col. 1454. A une petite distance au nord-ouest du village actuel de Jéricho, au pied d'un monticule qui se rattache au *Djébel Qarantal,* on voit l'*'Aïn es-Sultân,* dont l'eau claire coule en abondance dans un vieux bassin de pierres de taille. Jadis elle alimentait plusieurs aqueducs, qui partaient de là pour répandre au loin dans la vallée la fertilité et la vie. On l'appelle encore *Fontaine d'Élisée.* Voir ÉLISÉE (FONTAINE D'), t. II, col. 1696. Plus bas dans la plaine est l'*'Aïn Hadjlah,* qui jaillit au milieu d'un petit bassin de forme circulaire, qu'environne un fourré de broussailles et d'arbres nains; le ruisseau qu'elle forme était autrefois canalisé et fertilisait le sol où elle se perd maintenant. Voir BETHHAGLA, t. I, col. 1685. Sur le bord occidental de la mer Morte, se trouvent plusieurs sources : l'*'Aïn el-Feschkhah,* dont l'eau est claire, mais un peu chaude, saumâtre et sulfureuse, l'*'Aïn el-Ghuéir,* l'*'Aïn et-Terâbéh.* Mais la plus remarquable est l'*'Aïn Djedi,* l'ancienne *Engaddi,* Jos., XV, 62, etc., qui naît sous un rocher presque plat et peu épais, et dont les eaux, très pures, ont une température de vingt-sept degrés. Voir ENGADDI, t. II, col. 1796. On en rencontre également plus bas, autour de la *Sebkhah,* et sur les bords de l'*ouadi el-Djeib.* Plusieurs de celles qui avoisinent la mer Morte sont chaudes, comme celle d'*El-Hammâm,* au sud de Tibériade. Voir ÉMATH 3, t. II, col. 1720.

D) Le littoral méditerranéen. — Cet ensemble de géographie physique ne serait pas complet si nous n'examinions le littoral méditerranéen, qui a bien son caractère à part. Du *Nahr el-Qasimiyéh* au Carmel, il est dentelé, avec des pointes peu proéminentes, mais assez saillantes pour former deux parties opposées. Au nord et au sud des promontoires *Râs el-Abiad* et *Râs en-Naqûrah,* deux de ces pointes avancées ont servi d'assiette à deux villes célèbres, Tyr et Saint-Jean-d'Acre. La première, bâtie d'abord sur un rocher séparé du continent, est depuis Alexandre réunie à la terre ferme par un isthme artificiel, qui en fait une presqu'île. Voir TYR. La seconde s'élève sur une langue

de terre qui s'avance du nord au sud dans la Méditerranée, en forme de triangle. La baie qui l'avoisine et porte son nom est le trait caractéristique du rivage dont nous parlons. Arrondie à ses deux extrémités, mais beaucoup plus large au sud, où elle s'appuie sur le Carmel, cette échancrure produit l'aspect d'un refuge providentiellement ménagé aux vaisseaux. Cependant la rade d'*'Akka,* très peu abritée, est extrêmement dangereuse en hiver et au printemps; lorsque souffle le vent d'ouest, bien souvent les navires à voiles ne peuvent s'éloigner à temps et sont jetés à la côte par la tempête. Celle de *Khaïfa* est plus sûre, bien que le port actuel soit également peu profond. Voir Accho, t. I, col. 108. Au-dessous du Carmel, la côte n'offre plus qu'une ligne presque absolument unie, avec quelques petites baies et criques ensablées; c'est une barrière uniforme et nue, composée de dunes de sable, contre laquelle la mer dépose un long ruban d'écume. A *Athlit,* un petit promontoire rocheux s'avance dans la mer, assez semblable à celui de Tyr, portant un pauvre village construit au milieu des ruines. C'était jadis une île, au moins d'après une opinion très vraisemblable, car, à l'orient, la colline s'abaisse beaucoup, et les baies qu'elle divise pouvaient autrefois se rejoindre; nous aurions ici, comme en plusieurs endroits, un exemple de l'exhaussement par l'accumulation du sable. Plus bas, en avant de *Tantûrah,* l'ancienne *Dor,* Jos., XI, 2; XII, 23, etc., s'arrondit une anse peu profonde, protégée, du côté du large, contre les vents d'ouest, par trois ou quatre îlots, qui brisent la violence des vagues, et défendue au nord par une pointe rocheuse. Le port antique de Dora est au nord et à une faible distance de cette anse. Voir Dor, t. II, col. 1487. Tout le monde sait les merveilles qu'Hérode avait accumulées autour de l'anse naturelle formée par les terres rocheuses qui supportaient la tour de Straton. Aujourd'hui le vieux port de Césarée, *Qaisariyéh,* est entièrement ruiné, et le bassin lui-même ne laisse voir sous la transparence des eaux, quand elles sont calmes, qu'une foule de débris. Voir Césarée du bord de la mer, t. II, col. 456. Le port de Jaffa, petit, peu profond, est formé par une ligne de brisants qui laissent une passe excessivement étroite. La mer s'engouffre par cette ouverture entre deux murs parallèles de récifs, contre lesquels on court risque de se briser, quand la houle est tant soit peu forte, ce qui arrive souvent. La rade, en effet, est largement ouverte à tous les vents, qui soufflent avec violence sur cette côte basse et sans golfes. Voir Joppé, t. III, col. 1631. En avançant vers le sud, nous ne trouvons plus que des apparences de port. Un peu au-dessous du *Nahr Rubîn,* se développe une petite baie entourée de rochers formant une sorte de jetée naturelle. Cette anse constituait autrefois l'établissement maritime de Jamnia, représentée aujourd'hui par *Yebnéh,* à une certaine distance de la côte. Voir Jamnia, t. III, col. 1115. Plus bas, quatre kilomètres à l'ouest d'*Esdûd,* l'ancienne Azot des Philistins, Jos., XIII, 3, on aperçoit les ruines d'une petite ville et d'une forteresse commandant une rade solitaire. Cet endroit porte le nom de *Minet Esdûd,* et répond à « l'Azot maritime », Ἄζωτος παράλιος de certains auteurs. Voir Azot 1, t. I, col. 1307. Ascalon avait aussi son port, protégé par deux môles et ouvert du côté de l'ouest; c'était plutôt une rade, et encore assez peu sûre. Voir Ascalon, t. I, col. 1060. Enfin, vers le nord-nord-ouest de *Ghazzéh,* dans un endroit appelé *El-Minéh,* le littoral décrit une petite courbe, une anse peu prononcée, qui voit cependant encore aujourd'hui aborder quelques barques. On ne remarque aucune apparence de digue dans cette rade, qui d'ailleurs devait offrir, elle aussi, peu de sécurité, étant ouverte à tous les vents, excepté à ceux de l'est et du nord-est. C'est là que se trouvait sans doute le comptoir maritime de Gaza. Voir Gaza, t. III, col. 118. Cette configuration de la côte méditerranéenne a eu dans l'histoire ses conséquences, que nous étudierons plus loin. Pour sa formation, voir Méditerranée (Mer), col. 927.

2. **Région transjordane.** — *A) Orographie.* — Le pays qui s'étend à l'est du Jourdain et de la mer Morte n'est qu'un immense plateau parsemé d'éminences isolées, où s'élève sur un seul point un massif de montagnes volcaniques, le *Djébel Haurân.* Mais ce plateau, vu de la Palestine cisjordane, a l'aspect d'une véritable chaîne. Cette disposition physique est très sensible surtout lorsque, du fond de la vallée du *Ghôr,* on gravit les pentes abruptes qui l'encaissent à l'est. Après avoir, par exemple, traversé le Jourdain en face de Jéricho, il faut franchir les deux gradins de la montée avant d'atteindre le niveau supérieur où se montrent les grandes plaines, c'est-à-dire que de 300 à 250 mètres au-dessous de la Méditerranée on arrive à une hauteur de 800 à 900 mètres au-dessus (Voir fig. 527). Si l'on passe le fleuve au *Djisr el-Mudjâmi',* au sud du lac de Tibériade, on va successivement de 150 ou 130 mètres au-dessous de la Méditerranée à 364 mètres au-dessus (*Umm Qeis* ou *Mqéis*), 460 mètres (*Abil*), 490 mètres (*Et-Turra*), 550 mètres (*Der'ât*) et 982 mètres (*'Aere,* au pied du *Djébel Haurân*). (Voir fig. 528). La bande du plateau qui s'étend de l'Hermon au nord à l'Arnon au sud, du Jourdain et de la mer Morte à l'ouest au *Derb el Hadj* ou « Route des Pèlerins » à l'est, est divisée en trois parties par deux fossés profonds, le *Scherî'at el-Menâdiréh* et le *Nahr ez-Zerqa.* La première porte le nom de *Djôlân;* c'est l'ancienne *Gaulanitide.* La région septentrionale, qui a une altitude moyenne de 700 à 800 mètres, est caractérisée par une chaîne volcanique d'un aspect singulier. Cette chaîne se compose de plusieurs groupes de monts isolés, cratères de volcans éteints. L'un se trouve à l'est, près du *Nahr er-Ruqqâd;* il commence au sud avec le *Quléi'ah* (711 mètres), se continue avec le *Tell el-Fâras* (948 mètres) et se termine au nord avec le *Hâmi Qursuh* (1198 mètres), dont la lave atteint *El-Qunéitrah.* L'autre, qui est comme le prolongement de celui-ci, va dans la direction du nord-ouest et s'élève à 1294 mètres au *Tell esch-Scheikhah.* Un troisième, qui rejoint le second au nord, court parallèlement au premier et comprend *Tell el-Ahmar* (1238 mètres), *Tell Abu en-Neda* (1257 mètres) et *Tell Abu Yusef* (1029 mètres). On peut y rattacher le *Tell Abu el-Khanzîr* (1164 mètres), qui s'écarte un peu à l'ouest. Mais, pour se faire une idée exacte de ces hauteurs, il ne faut pas perdre de vue le niveau du plateau, qu'elles ne dépassent guère en somme que de quelques centaines de mètres. Cette partie septentrionale du *Djolân* est une contrée âpre et sauvage, couverte de masses de lave, de rochers basaltiques, au milieu desquels cependant les troupeaux des Bédouins trouvent, au printemps, d'excellents pâturages. Au sud, le terrain plus uni et mieux cultivé, descend graduellement vers le *Schérî'at el-Menâdiréh;* l'altitude moyenne va de 491, 476 mètres à 350 et 330 mètres environ. — La seconde partie du plateau oriental s'appelle l'*Adjlûn,* fermé au nord-est par un rebord, le *Djébel Ez-Zumléh* (607 mètres). En descendant vers le sud, la bande de terre reprend peu à peu un niveau supérieur : 528 mètres à *Irbid,* 614 mètres à *Tibnéh,* 863 mètres à *'Aïn Djennéh.* Les hauteurs s'accentuent avec le *Djébel Kafkafa* (988 mètres), *Turrat el-Asfûr* (930 mètres) et le *Djébel Hakart* (1085 mètres). — La troisième est le *Belqâ,* dont l'altitude moyenne est de 700 à 800 mètres. Ce chiffre est même dépassé dans la région septentrionale, où l'ensemble du pays est plus élevé : *Es-Salt* (835 mètres), *Khirbet Sâr* (972 mètres), *El-Al* (934 mètres), *Hesbân* (900 mètres). Les sommets sont également plus hauts, *Djébel Oscha'* (1096 mètres), *Râs el-Merqeb* (957 mètres): *Râs el-Muschéirféh* (1013 mètres), *Djébel Zabûd*

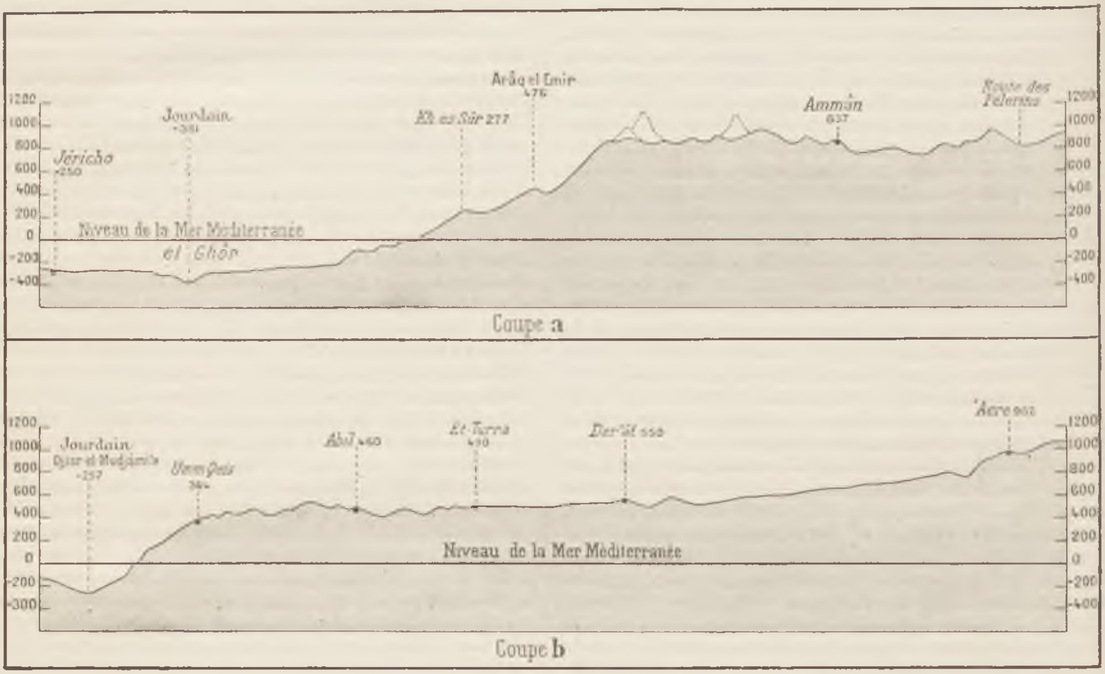
(1140 mètres), d'autres points vont à 1035, 1052, 1086 mètres. Au sud, le niveau général se maintient à 7 ou 800 mètres : *Mâdeba* (785 mètres), *Ma'in* (872 mètres), *Djébel Djelûl* (823 mètres); le *Djébel Néba* ou mont *Nébo*, d'où la vue s'étend si loin vers l'ouest, n'est lui-même qu'une butte de rebord se dressant à 806 mètres. Du côté de l'ouest, les rochers, fendus par les torrents, tombent à pic dans la mer Morte, le long de laquelle ils forment une énorme muraille.

Le *Djébel Haurân*, appelé encore *Djébel ed-Drûz*, est un massif long de 80 kilomètres environ sur 45 kilomètres dans sa plus grande largeur, et dont l'axe se dirige à peu près du nord au sud. Assez escarpé du côté de l'est, il descend plus doucement du côté de l'ouest. La partie méridionale est en général moins élevée que celle du nord. L'ensemble est une chaîne volcanique, qui rappelle celle des Puys d'Auvergne. Elle se compose d'un assez grand nombre de cônes, dont la hauteur va de 1200 à près de 1800 mètres. Ceux du nord, *Tell Schihan, Tell Gharârat esch-Schemâliyeh, Tell Djémal, Tell Gharârat el-Qibliyéh*, alignés sur une longueur de dix kilomètres, paraissent avoir vomi la vaste nappe basaltique qui compose le *Ledjah*. En descendant vers le sud, nous trouvons sur une même ligne les cônes suivants : *Abu Ṭuméis* (1551 mètres), *Abu Ṭâséh* (1736 mètres), *Djuélil* (1782 mètres), *Djeina* (1839 mètres), *Djefnéh* (1737 mètres), *es-Ṣuféh* (1475 mètres). Un autre groupe se rencontre au nord-est : *Tell el-'Alia, Tell el-Habis* (1130 mètres), *Tell el-Hisch* (1231 mètres), etc. Signalons enfin, à l'est, le *Tell Scha'f* (1657 mètres), et à l'ouest, le *Djébel el-Quleib* (1716 mètres), le seul sommet ombragé de quelques arbres à la cime.

Au *Djébel Haurân* se rattache la région singulière qui l'avoisine au nord-ouest et qu'on nomme *Ledjah*, « refuge. » C'est l'ancienne *Trachonitide*. Luc., III, 1. Ce grand plateau, dont la surface générale est élevée de huit à dix mètres au-dessus des plaines environnantes, n'est qu'une immense coulée de lave vomie par la montagne volcanique. De forme ovale irrégulière, il est sillonné d'innombrables crevasses plus ou moins profondes, qui se coupent dans toutes les directions et forment un inextricable labyrinthe de ravins et de précipices. Voir ARGOB 2, t. I, col. 950.

B) Plaines et vallées. — A l'ouest du *Ledjah* et du *Djébel Haurân* s'étend la grande plaine appelée *En-Nuqra*, ondulée et coupée par de nombreux ouadis. Le sol, composé de lave, de dolérite granulée et de scories rouge-brun ou vert-noirâtre, est en général d'une grande fertilité. Il produit un froment de beaucoup supérieur à celui des autres contrées; l'orge y est également cultivée. Malgré les nombreux cours d'eau qui l'arrosent, il renferme peu de plantations et pas de forêts; quelques vergers, vignes et jardins seulement sont entretenus autour des villages. Voir AURAN, t. I, col. 1253; BASAN, t. I, col. 1486. — La vallée du Jourdain garde à l'est les mêmes caractères qu'à l'ouest. Un peu plus large cependant au-dessus du lac *Hûléh*, elle s'ouvre aussi davantage au nord-est du lac de Tibériade avec la plaine d'*El-Baṭihah*, et au sud, dans la partie où serpente le *Scherî'at el-Menâdiréh*. Beaucoup plus étroite, au contraire, en face et au-dessous de *Béisân*, elle regagne ensuite du terrain, garde une largeur uniforme jusqu'à ce qu'elle s'agrandisse avec le *Ghôr es-Seisbân*. Enfin, à une petite distance de l'embouchure du *Zerqâ Ma'în* est le petit plateau de *Ṣârah*, incliné vers la mer Morte, entouré de hautes collines de pierre volcanique, rangées en hémicycle, et dont le fond de lave est en partie recouvert d'une terre noire. — Les vallées dont est semé le haut plateau du *Djôlân*, de l'*Adjlûn* et du *Belqa'*, n'ont rien qui les distingue; plusieurs seront signalées en même temps que les rivières.

C) Hydrographie. — 1° *Rivières.* — La région transjordane est également coupée par de nombreux ouadis, qui appartiennent tous au bassin du Jourdain et de la mer Morte. — Le *Djôlân* est particulièrement sillonné de torrents qui descendent de la ligne de faîte formée par les *tells* dont nous avons parlé. Le lac Hûléh reçoit l'*ouadi Bedârûs* et l'*ouadi Dabûra*. Au nord-est du lac



527-528. — Coupes du terrain dans la région transjordane. — 527. Coupe *a*. Du Jourdain à Amman et à la route des Pèlerins. — 528. Coupe *b*. Du Jourdain au Djébel Hauran.

de Tibériade, à travers la plaine d'*El-Bâtihah,* qu'ils inondent en hiver, quatre canaux, les ouadis *es-Ṣaffah, ed Dâliyéh, es-Senâm,* et *Djoramâyeh,* déversent les eaux que leur envoient une foule d'embranchements dans la direction du sud-ouest et du sud. Sur la côte orientale, on rencontre l'*ouadi esch-Schuqéiyif,* puis l'*ouadi es-Semak,* qui coule au fond d'une large et importante vallée, et, plus bas, l'*ouadi Fiq,* appelé *Enghib* à son embouchure. Mais la rivière la plus importante du *Djôlân* est le *Nahr er-Ruqqâd,* qui le contourne dans toute son étendue du côté de l'est. Parti des dernières pentes de l'Hermon, à une altitude de plus de 1000 mètres, il reçoit bientôt les eaux de l'*'Aïn el-Beidâ.* Son lit, d'abord peu profond, n'est plus assez large au moment de la fonte des neiges et des grandes pluies; il se creuse profondément au-dessous de *Djisr er-Ruqqâd,* où il est formé comme par deux murailles perpendiculaires. La vallée s'élargit ensuite, et la rivière coule assez rapidement jusqu'à ce qu'elle s'unisse au *Schéri'at el-Menâdiréh;* en été cependant, ses eaux s'évaporent avant d'arriver là. Le *Nahr er-Ruqqâd,* dont le cours inférieur est bordé de lauriers-roses et d'autres arbustes, reçoit à l'est l'*ouadi Seisûn.* — Le *Schéri'at el-Menâdiréh,* ou « abreuvoir des Menâdireh », est ainsi appelé du nom d'une tribu qui campe sur ses rives; c'est l'ancien *Hiéromax* ou *Yarmûk,* la plus grande rivière de la Transjordane et le plus puissant affluent du Jourdain. Il joue à l'est le même rôle que le Cison à l'ouest, c'est-à-dire qu'il est le produit du drainage des eaux de la grande plaine du Haurân. Son rayon est beaucoup plus étendu, car ses ramifications les plus extrêmes partent du *Djebel Haurân* et viennent se rattacher à lui dans la direction de l'ouest; d'autres descendent du nord; d'autres viennent du sud ou du sud-est. Avant de recevoir ses principaux tributaires, il porte le nom d'*El-Ehréir.* Ceux-ci sont le *Nahr el-'Allân,* qui descend du nord, du plateau du *Djedûr,* l'*ouadi Zeizûm,* qui vient de l'est, et l'*ouadi esch-Schelaléh,* du côté du sud. Après sa jonction avec le *Nahr er-Ruqqâd,* il court rapidement vers le sud-ouest, débouche dans le *Ghôr,* et se jette dans le Jourdain, dont il égale presque la grandeur à cet endroit. L'eau du *Schéri'at el-Menâdiréh* est seulement un peu plus claire que celle du Jourdain et plus fraîche. — Les torrents de l'*'Adjlûn* sont courts, n'étant que les fossés par où s'égoutte l'extrémité occidentale du plateau syrien. Signalons, en avançant vers le sud, l'*ouadi el-'Arab,* l'*ouadi el-'Amûd,* l'*ouadi Siklab,* l'*ouadi Abu Sa'id,* l'*ouadi Fahl,* et l'*ouadi Yâbis.* Ce dernier, que plusieurs regardent comme le *torrent de Carith,* III Reg., XVII, 3, coule, bordé de platanes et de lauriers-roses, dans une vallée profonde et peu large, fermée à droite et à gauche, sur une grande partie de son étendue, par des rochers perpendiculaires, dont les flancs recèlent de nombreuses grottes. Les canaux qui en dérivent arrosent en maints endroits des vergers d'arbres fruitiers. Voir CARITH (TORRENT DE), t. II, col. 285. Plus bas, l'on rencontre l'*ouadi Madhabia,* l'*ouadi Adjlûn* et l'*ouadi Radjib.* Vient ensuite le *Nahr ez-Zerqa,* ou « la rivière bleue », l'ancien Jaboc, Gen., XXXII, 22; Jos., XII, 2, etc., le plus puissant affluent du Jourdain après le *Schéri'at el-Menâdiréh.* Cette rivière commence un peu à l'ouest de *'Ammân,* se dirige au nord-est jusqu'au *Qal'at ez-Zerqa,* où elle reçoit les eaux abondantes de l'*'Aïn ez-Zerqa,* fléchit ensuite au nord-ouest jusqu'à sa jonction avec l'*ouadi Djérasch,* décrit ses sinuosités d'est en ouest jusqu'à sa sortie des montagnes, incline enfin au sud-ouest pour aller, à travers le *Ghôr,* se jeter dans le Jourdain. Outre l'*ouadi Djérasch,* elle reçoit encore sur son parcours plusieurs courants permanents, et, en hiver, de nombreux torrents; pendant cette saison, elle devient même souvent infranchissable. Voir JABOC, t. III, col. 1056. — La partie supérieure du *Belqa* est coupée par des torrents qui contournent ses hauteurs: l'*ouadi Sidr,* l'*ouadi el-Abyad,* l'*ouadi er-Retem,* l'*ouadi Abu Tara.* Plus important est l'*ouadi Nimrin,* qui prend naissance près du *Salt,* au cœur des montagnes du Galaad méridional, à une source abondante. Il porte le nom d'*ouadi Scha'ib* avant d'entrer sur le territoire de *Tell-Nimrin.* Cette rivière, sur un parcours de six à sept kilomètres, arrose de nombreux vergers plantés sur ses rives; en approchant du *Ghôr,* son courant, plus rapide, n'arrose plus qu'une double haie de lauriers-roses. Voir NEMRIM (EAUX DE), col. 1581. Plus bas est l'*ouadi Kefrein,* qui a pour affluents l'*ouadi eṣ-Sir* et l'*ouadi Ḥesbân.* Sur la côte orientale de la mer Morte, la seule rivière un peu considérable avant l'Arnon est le *Zerqâ Ma'in,* ainsi appelé de *Ma'in,* l'ancienne *Baalméon,* au-dessous de laquelle il prend sa source. Ses ramifications s'étendent très loin vers le nord-est. Enfin l'*ouadi Modjib* ou l'Arnon ferme au sud le territoire que nous étudions. Son bassin occupe la plus grande partie de la région moabite. Son principal affluent est l'*ouadi Heidân,* qui, descendant du nord-est, l'égale presque en longueur et en importance. Du côté de l'est, il reçoit l'*Enkéiléh,* formé lui-même du *Ledjûm* et du *Balû'a,* et, du côté du sud, le *seil es-Sa'idéh.* La vallée du *Modjib,* qui ressemble à une faille énorme, creusée par quelque tremblement de terre, a, au-dessous d'*Ara'ir,* une largeur de quatre à cinq kilomètres d'une crête à l'autre, et sa profondeur, du côté sud, est d'environ 650 mètres. Au fond, sur un lit de cailloux, coule le ruisseau, dont le cours est marqué par une bordure d'arbres et d'arbrisseaux. Après avoir traversé comme un corridor sinueux, creusé dans la montagne, l'eau vient s'épancher dans la mer Morte au milieu d'une jungle d'arbustes divers. Voir ARNON, t. I, col. 1020.

2° *Lacs.* — La région transjordane ne possède qu'un seul lac important, le *Birket er-Rân* ou *er-Râm,* généralement regardé comme étant le lac *Phiala* de Josèphe, *Bell. jud.,* III, x, 7. Il est situé au sud-est de *Banias.* De forme elliptique (fig. 529), il est assez profondément encaissé entre des berges inclinées, qui peuvent avoir une soixantaine de mètres d'altitude au-dessus du niveau de l'eau; le rivage sud-ouest est presque à pic; l'autre côté est au contraire argileux et peu élevé. Entourée de roches basaltiques et de laves, la cuvette dont il remplit le fond a dû être formée par un ancien cratère. La circonférence de ce bassin est de deux kilomètres. Malgré la présence de plusieurs sources dans le voisinage, il ne doit probablement son origine qu'à l'accumulation des eaux pluviales. Une ceinture verte de joncs et de carex s'étend à quelques mètres du bord, tandis que la partie centrale de la nappe, libre de végétation, paraît remplie d'une eau profonde. Cette eau, quelquefois d'un beau bleu foncé, est le plus souvent, surtout en hiver et au printemps, absolument trouble et boueuse. Elle ne renferme pas de poissons, mais est peuplée par des myriades de grenouilles et de sangsues. On croyait autrefois qu'il y avait une communication souterraine entre ce lac et la source de Banias. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* III, x, 7. Il y a longtemps que cette hypothèse est rejetée; la tradition du reste n'existe pas parmi les habitants actuels de la contrée. Nous ne parlons pas des petits lacs ou marais comme ceux qu'on rencontre, par exemple, auprès de *Dilly, Tell el-Asch'ari, El-'Adjami, El-Mzeirib.*

3° *Sources.* — A l'est du Jourdain, les sources sont, comme à l'ouest, inégalement réparties. Le *Djôlân,* comme la Galilée, doit à son voisinage des grandes montagnes syriennes les nombreuses sources qu'il possède. Dans son pourtour oriental, en suivant le cours du *Nahr er-Ruqqâd,* nous en trouvons plusieurs qui contribuent à alimenter la rivière. Outre la fontaine

initiale, *'Aïn el-Beida,* citons *'Aïn el-'Asal, 'Aïn Kôdana, 'Aïn er-Rafîd, 'Aïn el-Basâléh;* plus bas, sur les bords de l'*ouadi Hétal,* tout un groupe qui s'échappe à travers des buissons de lauriers-roses; plus bas encore *'Aïn el-'Arâis, 'Aïn es-Fedjdjéh,* etc. Dans l'intérieur du plateau : *'Ayûn ez-Zuân,* au milieu d'une belle et fertile vallée; *'Ayûn Yûsef,* trois belles sources au pied du *Tell Abu Yûsef,* dont les eaux s'en vont dans l'*ouadi ed-Delhamiyéh;* d'autres, *'Ayûn Mukhladi,* forment un ruisseau qui descend vers le lac *Hûléh; 'Ayûn el-Fahm,* à l'entrée de l'*ouadi Djoramâyéh;* plusieurs existent sur les bords de l'*ouadi es-Semak* et de ses affluents, etc. A l'extrémité occidentale, en se rapprochant du Jourdain : *'Aïn Fît,* au nord; plus bas, non loin du lac *Hûléh, 'Aïn et-Tineh, 'Aïn ed-Durdâra.* Mais c'est principalement le territoire nord-est du lac de Tibériade qui est bien arrosé, grâce aux sources *'Aïn Musmâr, 'Aïn 'Aqel, 'Aïn Umm el-Ledjdjah,* qui se répandent à travers la plaine. Quatre autres jaillissent, non loin du rivage, au-dessous de

pour rencontrer des sources. Là, dans certains endroits, elles jaillissent nombreuses et abondantes. Beaucoup, par leurs eaux réunies, donnent naissance à des ruisseaux ou des rivières assez considérables, eu égard surtout à l'inclinaison de leur lit et à la brièveté de leur parcours. On en rencontre dans le voisinage du *Salt,* d'*'Ammân,* de l'*ouadi Na'aur,* de l'*ouadi Hesbân,* etc. Les plus célèbres sont celles qui jaillissent du pied du mont Nébo et portent le nom de *'Ayûn Mûsa,* « Fontaines de Moïse. » Elles forment, en deux groupes principaux, une oasis de fraîcheur et de verdure dans une contrée aride. Voir Asédoth, t. I, col. 1076. Dans le *Ghôr es-Şeişbân,* on trouve *'Aïn el-Kharrâr,* qui sourd à un kilomètre du Jourdain, cf. Bethabara, t. I, col. 1650, et, plus bas, *'Aïn 'Arûs,* environnée de roseaux, puis *'Aïn Suéiméh,* dont les eaux sont chaudes. Voir Bethjésimoth, t. I, col. 1686. Les sources thermales les plus connues sont celles de l'*ouadi Zerqâ Ma'in.* Au nombre d'une dizaine, et disposées sur une longueur de quatre kilomètres environ



529. — Le lac Phiala.

Kefr Hârib. Dans la plaine *en Nuqra,* on en signale aux environs de *Nauâ, Tell el-Asch'ari, El-'Adjami, Mzeirib, Der'ât, Zeizûn,* entre *Sahem el-Djôlân* et *Beit-Akkar.* Sur la frontière méridionale du *Ledjah,* sur le bord de l'*ouadi Qanauât,* une prairie est arrosée par l'*'Aïn Keratéh.* Le *Djébel Haurân* en renferme aussi quelques-unes : trois au sud-est de *Qanauât, 'Aïn Musa* au pied du *Quleib,* et plusieurs autres qui donnent à un village situé au nord de *Salkhad,* son nom de *'Ayûn,* « sources. » On en trouve également à *Bosra.* Sur le cours inférieur du *Scherî'at el-Menâdiréh,* au coude très prononcé qu'il fait avant de tomber dans la plaine du Jourdain, l'endroit appelé *El-Hamméh* est remarquable par ses sources thermales. Ces eaux sulfureuses, dont la température est d'environ 55 degrés centigrades, sont très renommées chez les Arabes, comme elles l'étaient chez les Romains. Les trois réservoirs principaux se nomment *Birket el-Djerab, Hammet es-Selim, Hammet er-Rih;* l'eau potable est fournie par l'*'Aïn es-Sakhnéh* ou *'Aïn Sa'âd el-Fâr.* L'*Adjlûn,* quoique moins bien arrosé que le *Djolân,* renferme cependant un certain nombre de sources, aux environs de *Mqeis,* puis non loin des rives de l'*ouadi el-Hammâm,* sur les bords de l'*ouadi Zerqa,* etc. Le plateau du *Belqa,* comme au temps de Séhon et de Moïse, n'est pas riche en sources et en eau courante; les habitants ont toujours dû, pour les divers usages de la vie, recourir au système des citernes et des piscines, en dehors des rares puits qu'ils creusaient. Il faut descendre dans les ravins et les vallées

elles sortent du fond d'un ravin abrupt, presque inabordable, sur la rive droite du *Zerqâ;* leur température est de 65 à 70 degrés centigrades. Voir Callirrhoé, t. II, col. 69. Non loin sont celles de *Şârah,* dont le nombre ne peut être facilement déterminé; leurs eaux vont de 40 à 60 degrés et paraissent mêlées de substances minérales. Voir Moab, col. 1152.

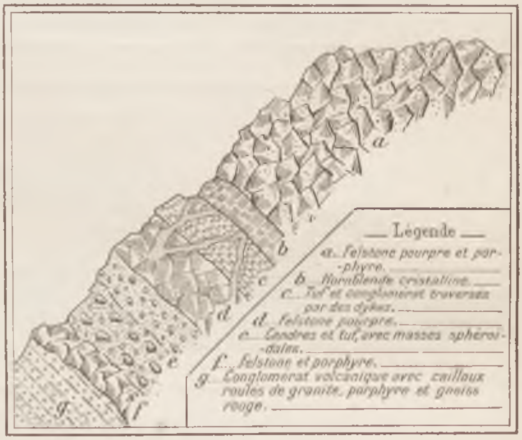
3. Cisjordane et Transjordane. — Les deux régions que nous venons de décrire ont des traits physiques communs qu'il nous est maintenant facile de déterminer. Il suffit de remarquer les cotes indiquées pour voir que le plateau oriental et le sommet du plateau occidental se maintiennent dans leur ensemble à peu près au même niveau. Le premier cependant est un peu plus élevé, au moins dans les crêtes dont il est parsemé. Ainsi dans le *Djôlân,* trois *tells* dépassent de 40, 70 et près de 100 mètres le plus haut point de la Galilée. Dans l'*Adjlûn* et le *Belqa,* le *Djébel Kafkafâ,* le *Dj. Hakart* et le *Dj. Oscha'* sont de 50 et environ 150 mètres au-dessus du mont Hébal, qui domine Naplouse. Cependant le *Djôlân* a sa partie haute et sa partie basse comme la Galilée : au-dessous de la région des *tells,* il descend vers le *Scherî'at el-Menâdiréh: Fiq,* par exemple, se trouve à la même hauteur que *Nimrîn;* mais *el-Hamméh* tombe à 176 mètres. Dans le Haurân, *El-Mzeirib, Et-Ţurra, Der'ât* se rapprochent du niveau des hautes collines qui avoisinent Nazareth. Au sud du *Yarmuk,* le terrain remonte peu à peu, et certains endroits, comme *Beit er-Râs, Irbid, Tibnéh,* dépassent même les points les plus élevés du *Djébel*

Dahy et du *Djébel Fuqû'a. Djérasch* est au-dessus de Naplouse. *Es-Salt, 'Ammân, Khirbet Sâr, El-Al, Hesbân, Mâdeba,* restent, en la surpassant le plus souvent, dans l'altitude des sommets qui vont de *Beitin* à Bethléhem. Cependant la partie du plateau de Moab qui correspond au massif hébronien n'égale pas celui-ci en hauteur; mais, tandis que ce dernier s'abaisse graduellement au sud, vers *Bir es-Seba'* et *Khirbet el-Milh,* le premier remonte vers *Kérak* et plus loin. Si la ligne montagneuse qui ferme la vallée du Jourdain et la mer Morte à l'est est plus abrupte que celle de l'ouest, les deux pentes cependant sont fendues par des torrents assez courts. On trouve à l'est et à l'ouest, tendant vers le *Ghôr,* de profondes crevasses, comme les ouadis *Scheri'at el-Menâdiréh, ez-Zerqa, Modjib, el-Kelt* et *en-Nâr.* Enfin des deux côtés nous avons rencontré des sources thermales. D'où viennent ces caractères communs? Quelle est l'origine de cette double région? C'est ce que la géologie nous apprendra.

Les principaux ouvrages à consulter, au sujet de la description physique, sont : Pour la Palestine cisjordane : *The Survey of Western Palestine, Memoirs of the topography, orography, hydrography and archæology,* 3 vol. in-4°, Londres, 1881-1883, avec la liste des noms, *Arabic and english Name Lists,* in-4°, Londres, 1881; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 349-428. Pour la Transjordane : *The Survey of Eastern Palestine,* in-4°, Londres, 1889; G. Schumacher, *Der Dscholan,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. IX, 1886, p. 169-368; traduction anglaise, *The Jaulân,* in-8°, Londres, 1888; *Across the Jordan,* in-8°, Londres, 1886; *Ergebnisse meiner Reise durch Haurân, Adschlûn und Belqa,* dans la *Zeitschrift der Deut. Pal. Ver.,* t. XVI, 1893, p. 72-83; 153-170; J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* in-8°, Berlin, 1860; L. Oliphant, *The Land of Gilead,* in-8°, Edimbourg et Londres, 1880; H. B. Tristram, *The Land of Moab,* 2e édit., in-8°, Londres, 1874. Pour les deux régions : E. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* in-8°, Londres, 1865; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 9-51. Nous n'indiquons que les ouvrages les plus essentiels, en quelque sorte les plus techniques; ceux que nous aurons à signaler plus tard renferment souvent les mêmes détails géographiques, mais épars au milieu de récits de voyage, de questions historiques et de discussions archéologiques. Pour les monographies concernant, en particulier, le Jourdain, le lac de Tibériade et la mer Morte, voir, au point de vue bibliographique, les articles relatifs à ces noms.

IV. GÉOLOGIE. — 1. *Les terrains.* — A) *Roches primitives.* — La Palestine proprement dite n'offre qu'un petit spécimen des roches primitives, qui constituent le massif sinaïtique, les bords du golfe d'Akabah et une partie de la chaîne montagneuse située à l'est de l'Arabah. Dans toutes ces régions, la roche fondamentale des massifs cristallins est le granite; celui des montagnes de l'Idumée appartient généralement à cette variété qu'on appelle *granite oriental,* le *marmor syenites* des anciens. Il est recouvert par des schistes cristallins qui débutent par un gneiss à petits grains et composé de feldspath gris, de quartz et de mica noir ou bronzé. Ces formations ont été traversées, depuis leur dépôt, par des roches éruptives, telles que les granites pegmatites, porphyres quartzifères, diorites, porphyrites. La série de ces schistes anciens se termine généralement par des couches de conglomérats polygéniques, c'est-à-dire de cailloux parfois anguleux, le plus souvent roulés, de granite, de porphyre, de diorite, de gneiss, de schistes cristallins, de pétrosilex, etc. Le dernier prolongement de ces massifs cristallins et schisteux qui, du Sinaï, s'en vont en montant du côté de la Palestine, se trouve au bord sud-est de la mer Morte. On a rencontré dans l'*ouadi Safiyéh,* tout autour de dykes de porphyrite, un conglomérat composé de granites à grains fins, de porphyre quartzifère rouge, de porphyre pétrosiliceux d'un brun rougeâtre avec cristaux blanchâtres de feldspath, de diorite et d'une roche épidotifère. Tout près, le base du *Djébel Schomrah* ou *Schomar* est formée des mêmes éléments. Voir fig. 530, d'après E. Hull, *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine,* in-4°, Londres, 1889, p. 38.

B) *Carboniférien à cénomanien.* — 1° *Le grès du désert.* — Au granite et aux schistes cristallins est parfois superposée une formation assez difficile à déterminer, qu'on appelle le *grès du désert.* Au Sinaï, M. Bauermann a recueilli dans ce grès le *Lepidodendron Mosaicum* avec des *Sigillaires,* et comme, par-dessus, il existe des bancs calcaires à *Productus* avec les genres *Rhodocrinus* et *Poteriocrinus,* dont la faune,

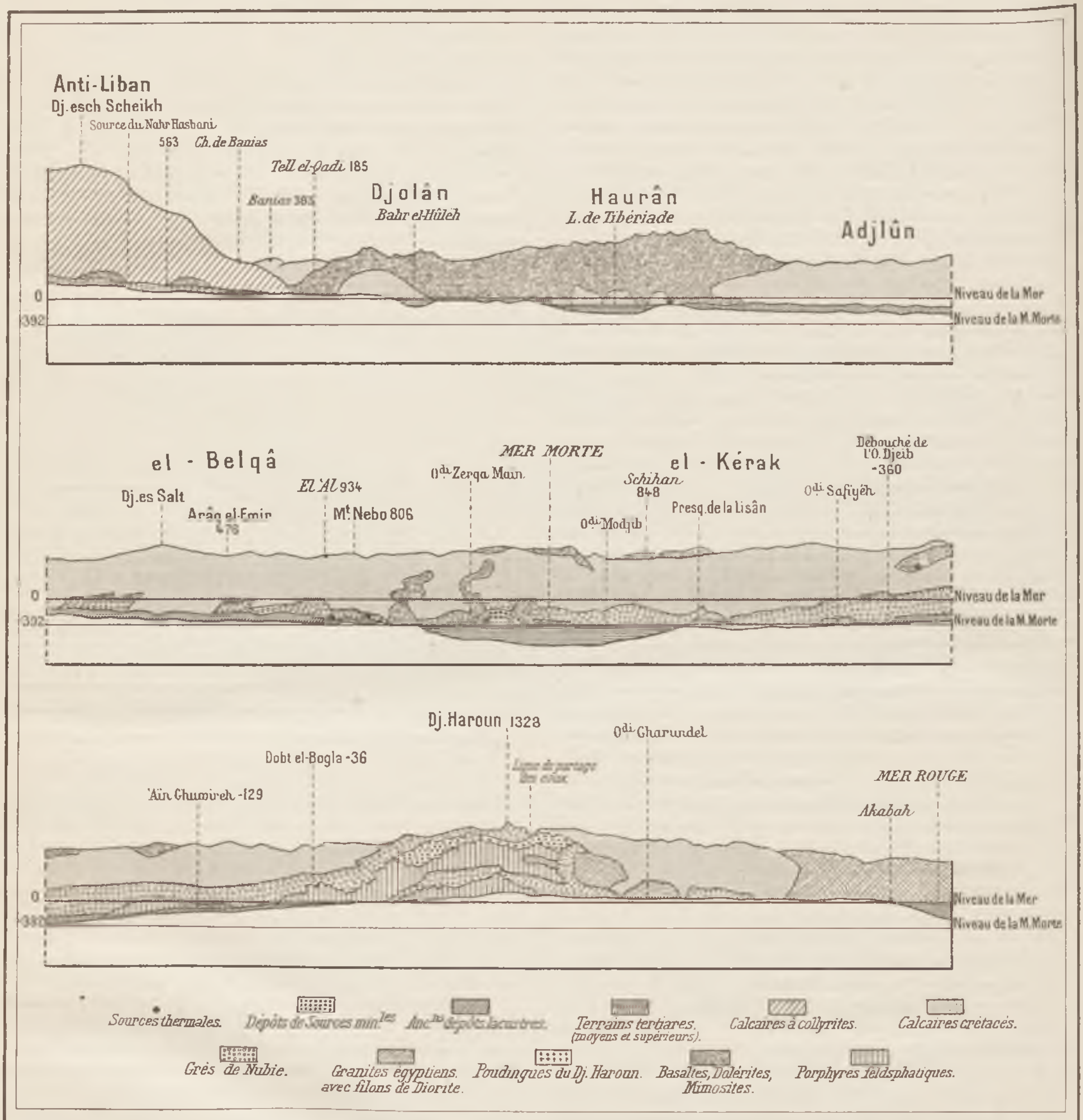


530. — Coupe d'anciennes roches volcaniques sur les flancs du *Djébel Schomrah.* D'après Hull, *Geology,* p. 38.

retrouvée au désert égyptien, appartient vraisemblablement au sommet du carboniférien, on croit rationnel d'attribuer au Moscovien ou Westphalien la formation dont nous parlons. On l'a retrouvée dans les mêmes parages que les précédentes, au *Khirbet Lebrusch,* sur les bords de l'*ouadi el-Hessi.* Là, la roche, d'une épaisseur de 45 à 60 mètres, est composée d'un calcaire dur, gris foncé et brun, avec fossiles, qui repose sur le grès du désert et est surmonté par des couches de grès de Nubie, couronnées elles-mêmes par le calcaire crétacé.

2° *Le grès de Nubie.* — Cette assise, qui doit son nom à l'importance de son développement en Nubie, est remarquable par la variété de sa coloration, due à la présence d'oxydes de fer, de manganèse, parfois même de carbonate de cuivre. Sa puissance aux environs de Pétra et les merveilleuses teintes jaune, orange, rouge et pourpre qu'elle y présente pourraient, à défaut de l'épithète reçue, rattacher sa dénomination à ce point célèbre. C'est, en somme, le premier étage bien représenté en Palestine, comme on peut le constater sur la carte. Voir fig. 531. Il forme, avec les massifs cristallins, la chaîne de l'Idumée, puis il se prolonge directement au nord tout le long de la côte orientale de la mer Morte et même plus haut. Suivons-en les affleurements, en reprenant la direction du nord au sud. Le grès de Nubie commence à être visible à l'entrée de l'*ouadi Zerqa,* puis il se développe du côté de l'*ouadi Nimrin* et de l'*ouadi Hesbân,* au pied des montagnes du *Belqa.* Il constitue en grande partie la base des falaises orientales de la mer Morte, où il se

présente en couches presque horizontales ou faiblement ondulées. Voir fig. 532 et la carte géologique. Il apparaît d'abord près de l'*ouadi Ghûéir,* avec une couleur rouge et une légère inclinaison vers le sud. Plus loin, on aperçoit des grès blanchâtres superposés à des psammites rougeâtres; puis, jusqu'à l'*ouadi Zerqa Ma'in,* le banc continue sans interruption avec une minces d'argile; viennent ensuite des grès rouges, puis des grès blancs couverts par des éboulis de basalte. La plaine de *Ṣârah,* où, comme nous l'avons vu, jaillissent des sources chaudes, est formée par des dépôts d'incrustation qui recouvrent les grès; mais ceux-ci reparaissent plus loin et constituent les falaises, en reprenant leur horizontalité première, jusqu'à l'*ouadi Modjib.*



532. — Profil du bassin de la mer Morte dans toute sa longueur et vue des montagnes qui le bordent à l'est, depuis l'Anti-Liban jusqu'à la mer Rouge. — D'après le duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Atlas, pl. I.

épaisseur qui va sans cesse en augmentant et doit atteindre plus de cent mètres. Les ouadis de la région ont tous leurs entrées taillées dans ces rochers qui, à certains endroits, présentent, de bas en haut, une succession de grès rouge, de grès verdâtre, de grès rouge et de psammites verdâtres. Du *Zerqa Ma'in* jusqu'à la plaine de *Ṣârah,* ces grès perdent leur horizontalité et plongent vers le sud; à la base de la falaise, on trouve des grès blancs auxquels succèdent des alternances de grès et de psammites bigarrés de rouge et de vert et séparés en petites couches par des lits très Ce dernier coule dans une entaille étroite, profonde et tortueuse, au milieu de ces roches auxquelles la dégradation atmosphérique a donné ces formes bizarres et pittoresques. Voir Arnon, t. I, col. 1020. De ce point à la *Lisân,* les grès inclinent légèrement vers le sud, disparaissent même aux approches de la presqu'île, mais se relèvent ensuite peu à peu et forment le pied des escarpements qui bordent le *Ghôr* méridional au débouché des ouadis *Safiyéh* et *Djeib.* De là ils vont rejoindre le massif du *Djébel Haroun.*

C) Crétacé à éocène. — 1° Calcaire crétacé. — La

formation du grès de Nubie révèle la submersion de vastes espaces sous les eaux d'estuaires ou de bassins restreints; celle des terrains que nous allons décrire indique un développement graduel, en étendue et en profondeur, de l'aire maritime, recouvrant tout à l'exception des plus hauts points des anciennes roches cristallines. La période à laquelle nous sommes arrivés est celle qu'on appelle *néocrétacique.* Le sédiment qui la caractérise est la *craie,* roche blanche friable, composée de menus débris d'organismes calcaires, globigérines, polypiers, échinodermes, bryozoaires, etc., devenus plus ou moins méconnaissables par l'action dissolvante qu'a exercée la circulation prolongée des eaux dans cette masse poreuse. Les principales divisions de cette série sont : le *cénomanien,* le *turonien* et le *sénonien,* dont nous signalerons les types en plusieurs endroits de la Palestine. Mais il suffit de jeter un coup d'œil sur la carte pour voir comment le système crétacique forme le double plateau de la Cisjordane et de la Transjordane.

a) *Cisjordane.* — Et d'abord les couches de marnes et de calcaires crayeux blanchâtres, avec ou sans silex, dominent dans toute la Galilée. Le *Râs el-Abiad* ou « cap Blanc » tire son nom de la couleur de ces roches, qui constituent la chaîne de collines qu'il termine. On a recueilli là une grande huître, probablement l'*Ostrea vesicularis,* une Janire, *Janira tricostata,* un *Hemiaster,* des baguettes fort allongées de *Cidaris* et un *Pecten.* Les mêmes couches se retrouvent aux environs de Nazareth, qui est adossée à des collines de craie blanche très tendre et sans silex, au Carmel, où elles renferment des silex à certains niveaux. Au point où cette dernière chaîne se rattache aux montagnes de Samarie, le terrain prend un grand développement. A *Djenîn,* ces calcaires friables contiennent de nombreux nodules de silex. Aux alentours de *Sébastiyeh* et de *Naplouse,* comme en d'autres points du massif samaritain, les marnes blanches sont recouvertes par des calcaires gris compacts avec nummulites. Les silex se développent de plus en plus vers le sud et forment des bancs assez épais. Dans la Judée, le grès de Nubie supporte une puissante assise de calcaires gris, de marnes et de dolomies, avec des fossiles en partie identiques à ceux qui, en Algérie et en Europe, caractérisent le *cénomanien:* les oursins, *Heterodiadema lybicum, Holectypus Larteti, Hemiaster batnensis,* etc., les huîtres, *Exogyra Marmeti, flabellata* et *olisiponensis;* les ammonites, *Acanthoceras rotomagense* et *harpax;* à la partie surieure sont des calcaires à *rudistes* et *nérinées.* C'est dans ces couches que sont creusées les grottes naturelles du pays, qu'on a taillé les chambres sépulcrales, et qu'en certains endroits les ermites ont établi leurs demeures souterraines; c'est de là qu'on a extrait la pierre à bâtir de Jérusalem. A l'horizon des *rudistes* et des *nérinées* succèdent des couches qui, par leur riche faune, représentent bien l'étage *sénonien.* Elles dominent comme enveloppe du terrain, au moins sur les pentes qui s'abaissent vers la mer Morte. La partie inférieure se compose de marnes crayeuses tendres, d'un blanc jaunâtre, qui alternent avec des bancs de calcaire de même couleur, ou, comme dans le désert de Juda, des bancs dolomitiques gris. Dans la partie supérieure de puissants lits de silex se trouvent souvent entre les marnes crayeuses blanches. Ces bancs de marne renferment en certains points une extraordinaire richesse de restes organiques, particulièrement des fossiles des genres *Leda, Nucula, Dentalium, Baculites,* etc., et de poissons. La présence de tels débris dans cet horizon a son importance, parce qu'elle peut être en relation de causalité avec les substances bitumineuses qu'on rencontre en Palestine, spécialement sur la côte occidentale de la mer Morte. Là, en effet, dans les parties inférieures et moyennes du *sénonien,* existent des calcaires brumineux noirs, plus ou moins riches en bitume. La plus connue de ces roches est celle que les Arabes appellent *hadjar Mûsa,* « pierre de Moïse, » et que les chrétiens de Bethléhem travaillent sous le nom de *pierre de la mer Morte.* Au milieu des marnes crayeuses blanches qui apparaissent, par exemple, dans les environs de *Zûéirah el-fôqâ,* on voit des bancs de gypse compacte, terreux, coloré en jaune très clair ou en brun et parsemé en certains endroits de quelques veinules d'un vert très vif et très beau. Entre le cénomanien et le sénonien, le *turonien,* autant qu'on peut le distinguer des précédents, donne, aux environs de Jérusalem, la pierre qu'on appelle le *mizzi* supérieur ou *mizzi helu,* c'est-à-dire « doux, tendre ». C'est un calcaire à *rudistes,* principalement *Sphærulites syriacus,* mais plus encore à *nérinées,* comme *Nerinea Requieniana* d'Orbigny, *N. cf. Fleuriausa* d'Orb. et *Trochactæon* (*Actæonella*) *Salomonis* Fraas, etc. Voici, en effet, comment, au point de vue géologique, on range les couches du terrain crétacique sur lesquelles est bâtie la ville sainte, et qui s'étendent aux alentours.

Au cénomanien appartiennent :

I. Le *mizzi* (ou *mezzéh*) *inférieur,* ou la zone de l'*Ammonites* (*Acanthoceras*) *Palæstinensis n. sp.* (= A. Newboldi).

II. Le *mélékéh* ou marbre à *rudistes.*

Au turonien :

III. Le *mizzi supérieur* ou calcaire à *nérinées.*

Au sénonien :

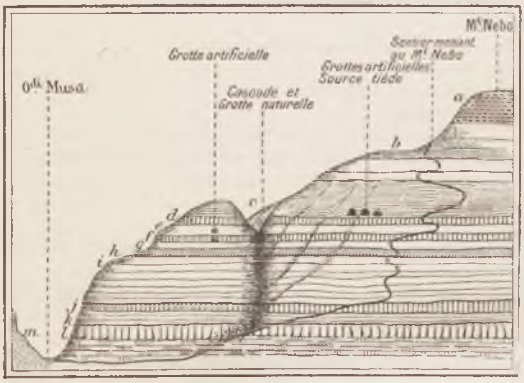
IV. Le *ka'kûléh inférieur* ou la zone de l'*Ammonites* (*Schlœnbachia*) *oliveti n. sp.* (= *S. quinquenodosa* Redt).

V. Le *ka'kûléh supérieur* ou calcaire crayeux tendre avec *Leda perdita* Conr., *Baculites* et débris de poissons.

VI. Bancs de silex alternant avec calcaires bitumineux, gypse et marne.

Le *nâri* ou la croûte calcaire superficielle appartient à une époque plus récente. Pour cette étude du terrain de Jérusalem, cf. Max Blanckenhorn, *Geologie der näheren Umgebung von Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XXVIII, 1905, p. 75-120, avec carte. Les dérangements qui ont affecté le massif judéen permettent de suivre en plus d'un endroit les couches crétacées dont nous venons de parler. Ainsi, avec M. Blanckenhorn, *Entstehung und Geschichte des Todten Meeres,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XIX, 1896, pl. III, établissons une coupe allant en droite ligne du rivage de la Méditerranée, près d'*Esdûd,* jusqu'à la mer Morte, en passant par Bethléhem. Voir MORTE (MER), col. 1289, fig. 360. Nous verrons, à la hauteur de *Meghullis,* 177 mètres, le *sénonien* sortir de dessous les dépôts marins récents, puis disparaître à *Khirbet Zanû'a,* 412 mètres, pour faire place au *cénomanien.* Au point culminant du plateau, *El-Khadr,* 860 mètres, le sénonien redevient visible, puis, à partir de Bethléhem, l'on suit ses couches peu épaisses, disposées en échelons, jusqu'à une altitude voisine de celle du niveau méditerranéen. Alors, au-dessous, réapparaît le cénomanien, au pied duquel se montrent des dépôts plus récents. Il est facile de faire les mêmes constatations en examinant le cours du Cédron, *ouadi en-Nâr,* depuis Jérusalem jusqu'à son embouchure dans la mer Morte, et en allant d'Hébron à la pointe sud-ouest du même lac, par *Zuéirah et-tahta.* Voir plus loin fig. 537. Le cénomanien longe ainsi le pied des falaises occidentales de la mer Morte d'un bout à l'autre; il se prolonge au nord jusqu'au delà du *Djébel Qarantal,* et, au sud, il contourne le bas de la montagne jusqu'au-dessous de *Kurnub.* Le sénonien occupe ensuite une large bande qui rencontre le cénomanien à Jérusalem, Bethléhem, *Khirbet Tequ'a,* Hébron, etc. Cf. Blanckenhorn, *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.,* t. XIX, pl. 2, carte géologique de la mer Morte et de ses environs.

b) Transjordane. — Le *Djolân* et le *Haurân* sont des terrains volcaniques dont nous aurons à nous occuper plus tard. Nous n'avons donc à étudier que l'*Adjlân* et le *Belqa;* nous y rencontrerons, pour la série crétacique, les mêmes éléments qu'à l'ouest du Jourdain. Voir fig. 532 et la carte. Ainsi, entre *Sûf* et *Djérasch,* on marche sur des marnes d'un blanc jaunâtre qui renferment, en grande abondance, des *Hemiaster Orbignianus,* associés à l'*Ostrea flabellata,* à une *Janire,* à un *Cardium* très voisin du *Cardium sulciferum,* etc. On trouve encore l'*Ostrea flabellata* au nord de *Sûf,* dans un calcaire compacte et rosé qui contient également un *Pecten* de grande taille et, près de ce même point, on voit affleurer des calcaires à plicatules, *Plicatula Reynesi.* Dans les carrières qui ont fourni les gigantesques matériaux d'*Arâq el-Emîr,* apparaissent des couches d'un beau calcaire blanc cristallin superposé à des assises de calcaire compact à nérinées et à exogyres. En montant vers *El 'Al* et *Hesbân,* qui sont à 900 mètres d'altitude, on traverse des alternances de calcaires et de marnes en lits minces, blanchâtres, très faiblement ondulées et contenant à leur partie supé-



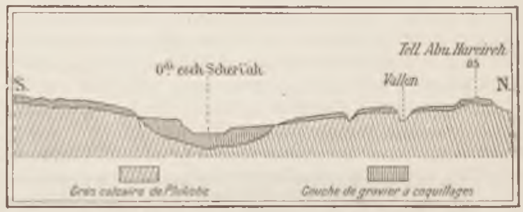
533. — Coupe des marnes et calcaires crétacés dans le ravin d'Aïn-Mouça, au pied du Nébo. D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Atlas, pl. v, fig. 2.

a Calcaires en bancs minces avec lits de silex. — *b* Marnes à exogyres. — *c* Marnes jaunes en lits très minces. — *d* Calcaire gris jaunâtre à *Ostrea flabellata, Cyphosoma* Delamarrei. — *e* Calcaire gris compact avec nombreux débris de rudistes. — *f* Calcaire compact gris à turritelles, natices gastéropodes de grande taille, *Pecten, Holectypus excisus, Janira tricostata,* Coq. — *g* Calcaire subcristallin, blanc un peu magnésien. — *h* Calcaire dolomitique avec nombreuses empreintes d'*Ammonites.* — *i* Marnes grises et jaunes à *Ostrea flabellata, Luynesi, Mermeti; Mermeti,* var. *sulcata, Holectypus serialis, Hemiaster Fourneli, Heterodiadema Lybicum.* — *j* Calcaire compact avec *Cardium Pauli, Combei.* — *k* Marnes blanches. — *l* Calcaire à *Ostrea Mermeti,* var. *major.* — *m* Grès blanc moucheté de brun et grès blanc veiné de rouge.

rieure de nombreux lits de silex. Un des sites les plus pittoresques de la contrée, *'Ayûn Mûsa,* au pied du mont Nébo, est en même temps plein d'intérêt au point de vue géologique pour la superposition et la disposition des assises crétacées qu'on y remarque et leur richesse en fossiles. Voir fig. 533.

Le *Zerka Ma'in* coule également sur des lits alternés de marnes et de calcaires assez fossilifères et dont la succession est particulièrement aisée à étudier. Cf. L. Lartet, *Géologie,* dans l'ouvrage du duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* Paris, s. d., t. III, p. 64-65, et Atlas, pl. VI, fig. 9. On peut voir dans le même volume les coupes de l'*ouadi Heidân,* de l'*ouadi Modjib* (cf. ARNON, t. I, col. 1020), du *Djébel Schihân,* de l'*ouadi Modjib* à *Kérak* et de *Kérak* à la mer Morte, p. 68-74; Atlas, pl. v, fig. 4, 5, 6; pl. VI, fig. 8. Comme dans la Cisjordane, la partie supérieure de ces terrains appartient au *sénonien.* On voit ainsi, à l'est de la mer Morte, au-dessus du grès de Nubie, une puissante assise de *cénomanien,* qui affleure comme une bande irrégulière, projetant ses ramifications le long des principaux ouadis et couronnée ailleurs par des couches sénoniennes beaucoup moins épaisses. Cf. Blanckenhorn, *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.,* t. XIX, carte géologique de la mer Morte et de ses environs, pl. II, III, IV.

2° *Calcaire nummulitique.* — Dans plusieurs endroits de la Palestine, les calcaires crétacés sont recouverts par des calcaires à *nummulites.* Ainsi, en Samarie, entre Sébastiyéh et Naplouse, on a trouvé la *Nummulites Guettardi* d'Archiac répandue en abondance dans des calcaires blanchâtres assez tendres. A Naplouse, les blocs accumulés au pied du mont Garizim en sont pétris; ce calcaire est gris clair, dur, compact, à cassure esquilleuse, cireuse et translucide sur les bords; les nummulites font saillie sur les surfaces de la roche exposées depuis longtemps aux agents atmosphériques. On a également rapporté des environs de Jérusalem la *Nummulites variolaria.* Cf. O. Fraas, *Aus dem Orient,* Stuttgart, 1867, p. 82. Voir cependant



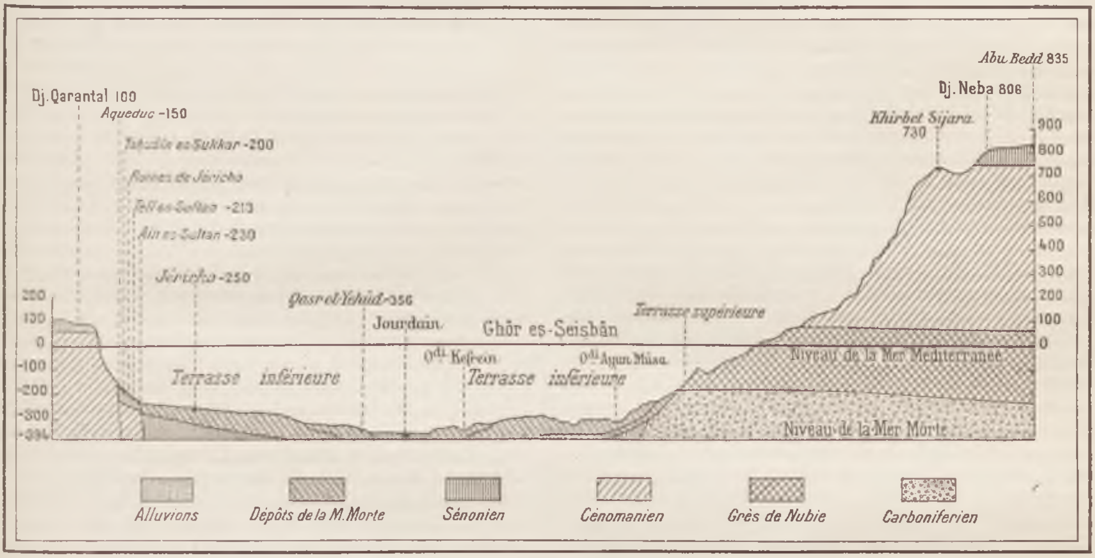
534. — Coupe prise à Tell Abou Haréiréh à travers le grès calcaire de Philistie et les couches plus récentes de graviers à coquillages. D'après Hull, *Geology,* p. 64.

Blanckenhorn dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XXVIII, 1905, p. 96 sq. On rencontre la même formation dans les environs de *Tell el-Milh* et dans le massif auquel appartient *'Aïn Qedis.* Elle forme, en outre, depuis le Carmel jusqu'au-dessous de Bersabée, une bordure dont la limite est difficile à déterminer.

3° *Grès calcaire de Philistie.* — A la base des collines qui forment le plateau central de la Palestine, et principalement dans l'ancien pays des Philistins, on a reconnu une formation particulière, à laquelle on a donné le nom de grès calcaire de Philistie. Cette couche se compose, en général, de grains de quartz cimentés par du carbonate de chaux taché de jaune, en raison de la présence d'oxyde de fer. La roche, parfois plutôt massive, est généralement poreuse, disposée en lits distincts, et de caractère uniforme. Elle est recouverte immédiatement par une couche de gravier à coquillages, d'époque plus récente, comme on l'a constaté à *Tell Abu Haréiréh,* près de l'*ouadi esch-Scheri'ah.* Voir fig. 534. Le grès de Philistie se rencontre ainsi jusqu'aux environs de *Ramléh,* puis on le retrouve auprès et au-dessus de Jaffa, au-dessous de *Qaisariyéh,* et entre le Carmel et la mer. E. Hull, *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine,* Londres, 1889, p. 63-66, le rapporte, au moins par conjecture, à l'éocène supérieur. Mais Blanckenhorn, dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.,* t. XIX, p. 19, note 2, rejette cette hypothèse et attribue au diluvium les dépôts de la plaine côtière.

D) Pliocène à post-pliocène et récent. — 1° *Dépôts marins.* — Il y a, sur les bords de la Méditerranée, une formation marine qui correspond à une véritable plage soulevée et, à certains endroits, se poursuit assez loin

dans l'intérieur de la plaine. Elle s'élève à un niveau de 60 à 67 mètres au-dessus de la mer; mais elle est en grande partie couverte par des collines de sable qui forment un trait remarquable du pays depuis les bords de l'Égypte jusqu'à la base du mont Carmel. Les graviers que nous venons de signaler à *Tell Abu Haréiréh* en donnent une idée. Leurs lits s'étendent des deux côtés de *l'ouadi esch-Scheri'ah* en couches horizontales. On y trouve la succession suivante : terre glaise, grès calcaire tendre en couches minces, lit de coquillages, principalement en empreintes, grès calcaire tendre avec petits cailloux et petites huîtres, lit de la rivière — grès calcaire dur. Les coquillages mentionnés appartiennent aux genres : *Turritella*, *Dentalium*, *Artemis* (?), *Pecten*, *Cardium*, etc. Sur les collines de sable rougeâtre qui dominent Jaffa et servent de sol aux jardins, on a recueilli de nombreuses ainsi qu'on voit sur le flanc occidental du *Samrat el-Fedân* des couches horizontales de marne blanche, de sable et d'argile, renfermant un grand nombre de coquilles, dont plusieurs sont identiques avec celles qui vivent actuellement dans les eaux douces de la Palestine. Ainsi se forma le gîte de sel et de gypse connu sous le nom de *Djébel Usdum*. On trouve également, sur le bord occidental de la mer Morte, à la hauteur de 80 ou 100 mètres, une terrasse de cailloutis avec gros blocs, dont on peut suivre les traces depuis le sud jusque vers le *Djébel Qarantal*. On a recueilli, sur les bords du lac de Tibériade, des coquilles lacustres appartenant à la faune actuelle de la Judée. Enfin s'est formée une basse terrasse, consistant en dépôts marneux et arénacés, bien caractérisée dans la presqu'île de la *Lisân* et dans la basse vallée du Jourdain. Voir Morte (Mer), *Formation géologique*, col. 1303-1306. C'est, en



535. — Coupe des anciens dépôts de la mer Morte à travers la vallée la vallée du Jourdain, près de Jéricho. D'après M. Blanckenhorn, dans la *Zeitschrift des Deutsch. Palest. Vereins*, 1896, pl. 4, profil 4.

coquilles identiques à celles qu'on rencontre sur le rivage actuel de la Méditerranée, notamment : *Pectunculus violacescens*, Lamk., *Purpura hemastoma*, Lamk.; *Murex brandaris*, Linn.; *Columbella rustica*, Lamk., etc. Cette formation s'étend jusqu'à *Ramléh*; entre *Jaffa* et *Qaisariyéh*, elle se prolonge souvent jusqu'à la limite du calcaire nummulitique; elle se retrouve dans la plaine d'Esdrelon, dans celles de Saint-Jean-d'Acre et de Tyr.

2° *Anciens dépôts de la mer Morte*. — On sait que, à une certaine époque, les eaux de la mer Morte remplissaient la longue vallée dont elle occupe aujourd'hui le fond, s'étendant ainsi depuis le lac de Tibériade jusque vers le milieu de l'Arabah. Les traces qu'elles ont laissées sur les côtés de cette vallée montrent que leur niveau le plus élevé alla jusqu'à 425 mètres au-dessus du niveau actuel, c'est-à-dire 30 mètres au-dessus de la Méditerranée. Malgré cela, elles ne communiquèrent jamais avec l'Océan. L'absence, dans l'Arabah, de toute formation marine, postérieure aux terrains qui l'entourent, prouve que, depuis leur soulèvement, leur émersion et la naissance de la dépression au fond de laquelle se trouvent le Jourdain et la mer Morte, il n'y a pas eu communication entre ce bassin et la mer Rouge. Le lac primitif a donc laissé des dépôts qui permettent de suivre les principales phases de son histoire. C'est effet, au milieu de ces dépôts que le fleuve a creusé son lit, et l'on peut y distinguer plusieurs étages successifs, voir fig. 535. Ainsi, aux environs de Jéricho, le plus haut étage va de 191 à 182 mètres, le second de 158 à 76 mètres, le troisième de 60 à 39 m., et la plaine alluviale, exposée à l'inondation, de 27 à 6 mètres. Tous ces étages, qui sont formés de lits de graviers, de boue et de marne, inclinent vers les bords du Jourdain, de sorte que la surface supérieure de chacun d'eux varie de hauteur à différents points, comme il arrive dans le cas de lits lacustres successifs.

E) Terrains volcaniques. — Les roches volcaniques sont très répandues à l'est de la grande fissure qui s'étend du golfe d'Akabah au Liban; celles qu'on trouve à l'ouest ne constituent que des accidents de moindre importance. De ce dernier côté, c'est surtout en Galilée qu'on les rencontre. Le point le plus méridional où l'on ait observé des basaltes est près de *Zer'in*, dans la plaine d'Esdrelon, dont le sol gras est parsemé de débris basaltiques, particulièrement abondants à *El-Fûléh*. Des découvertes récentes ont même prouvé l'existence d'une énorme coulée de lave dans la partie septentrionale et dans le centre de cette plaine. Cf. Schumacher, *The Lava Streams of the Plain of Esdrælon*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1900, p. 357; voir aussi 1899, p. 342.

Des coulées basaltiques existent aussi sur les flancs occidentaux et septentrionaux du *Djébel Dahy,* et, plus loin, aux environs de Nazareth. Une autre, qui semble partir de *Qurun Hattin,* vient atteindre les bords du lac près de Tibériade; le basalte qui la constitue renferme les éléments suivants : silice, alumine, fer oxydé, carbonate de chaux, magnésie et alcalis. Mais le plus important massif volcanique est celui de *Safed,* que Russegger regarde comme le centre des éruptions de la contrée. Existe-t-il des coulées de lave à l'occident de la mer Morte? C'est un point qui a été discuté entre MM. Hörmann et Blanckenhorn, dans les *Mittheilungen* de la *Zeitschrift des Deut. Palästina-Vereins,* t. XXI, 1898, p. 87-88. La question est de savoir d'où provient réellement le morceau de lave trouvé dans ces parages. Cf. F. Zirkel, *Das Lavastück des Pfarrers Hörmann in Brixen,* dans les *Mittheilungen,* 1899, p. 61-62. — Ce ne sont là cependant que de faibles échos des phénomènes volcaniques qui ont couvert de lave le Djôlan et le Haurân, dans la Transjordane. Voir fig. 532 et la carte. Toute la rive orientale du lac de Tibériade est couverte de débris basaltiques, et plusieurs coulées descendent presque sous les eaux, comme aux débouchés des ouadis *Sik* et *Semak.* Ces coulées sont répandues sur tout le Djôlan; elles viennent se terminer brusquement au pied de l'Hermon, qui est comme le cap avancé contre lequel se sont brisés les flots vomis par les cratères. Les scories et les blocs de laves, parfois entassés les uns sur les autres, donnent un caractère étrange à cette région et y rendent la marche très pénible. Le basalte est généralement assez compact, d'une couleur noirâtre tirant sur le bleu et parsemé de nombreux cristaux de péridot d'un jaune clair. — C'est encore dans le Haurân que les phénomènes volcaniques ont atteint leur plus grand développement. On ne voit dans cette contrée, comme nous l'avons dit plus haut, que cônes et cratères et d'immenses coulées volcaniques recouvertes, en partie, d'un terreau gras que perce à chaque instant le basalte. Le basalte qui constitue le tell *Abu Tuméis,* en particulier, est remarquable par ses propriétés magnétiques. Il diffère d'ailleurs d'aspect avec celui de la Moabitide et celui du Djôlan; plus compact, il est d'un gris bleuâtre, taché de zones violacées et chargé de nombreux grains de péridot; chaque morceau forme une sorte d'aimant naturel, ce qui est dû sans doute à une forte proportion de fer oxydulé titanifère répandue dans sa masse. Le Ledjah n'est qu'une vaste nappe basaltique vomie par les cônes du Haurân. Le sol rougeâtre de la plaine *En-Nuqrah* est composé de scories de laves et de cendres répandues par les volcans et désagrégées par les agents atmosphériques. Les ruines des anciennes villes renferment de nombreux blocs de basalte, qui ont été utilisés pour l'architecture; on en a fait des autels votifs, des sarcophages, de linteaux de porte, des colonnes. Il faut descendre ensuite sur les bords de la mer Morte pour retrouver les roches volcaniques, qui se montrent sur plusieurs points du plateau oriental. A l'extrémité septentrionale du lac, près du débouché de l'*ouadi Ghuéir,* une coulée de lave s'avance vers les eaux, sous lesquelles elle disparaît; elle est formée de basalte noirâtre, un peu scoriacé, dont les vacuoles sont tapissées de carbonate de chaux et dans lequel on distingue, à la loupe, des cristaux de pyroxène. Sur le flanc septentrional du *Djébel Attarus* se trouvent des amas considérables de scories et brèches basaltiques qui paraissent recouvrir la tête d'une coulée moderne; celle-ci descend d'abord vers le lit du *Zerqa Ma'in,* le traverse, passe sur sa rive droite, qu'elle longe pendant un certain temps, puis revient sur la rive gauche et se dirige vers la mer Morte en passant près des sources chaudes de Callirrhoé. Dans le lit de l'*ouadi Modjib* sont de nombreux cailloux de basalte, probablement charriés par ce cours d'eau des régions où il prend sa source. Ce basalte est d'un gris assez clair, présentant quelques grandes vacuoles tapissées d'aragonite, à pâte très feldspathique sur laquelle se détachent de nombreux grains de péridot.

F) Terrains récents. — Ces terrains doivent leur formation à des dépôts marins, fluviatiles, lacustres, fontinaux et atmosphériques.

1° *Dépôts marins.* — L'étude du littoral méditerranéen nous a montré, sur la côte palestinienne, des phénomènes d'exhaussement qui sont dus à l'action de la mer et des agents atmosphériques. La plage exhaussée des anciennes villes de Tyr et de Sidon provient des dépôts qui datent de l'époque historique. Du Carmel à la frontière égyptienne, comme sur toutes les côtes plates, la mer a rejeté et rejette encore, sous la forme d'un cordon littoral, les graviers, sables et limons que peut charrier le courant qui longe le rivage. D'autre part, les vents s'emparent des sables légers arrachés, par la désagrégation, au grès et au calcaire et les chassent sans cesse dans la direction de leurs courants dominants. De là ces couches légères qui ont fini par combler les vieux ports, ces collines sablonneuses qui longent la Méditerranée ; de là ce linceul qui, comme en Égypte, est en train de recouvrir les antiques cités de la côte. Un autre phénomène plus curieux est celui que présentent ces lignes de rochers qui courent parallèlement au rivage et constituent tantôt des brise-lames, tantôt des écueils dangereux, comme à Jaffa. Ces rochers, qui se trouvent à quelques centaines de mètres du rivage, et le plus souvent à fleur d'eau, sont des grès calcaréo-siliceux, de formation moderne, remplis de pétoncles (*Pectunculus violacescens,* Lamk). Ils sont ainsi produits par l'agglutination du sable et d'un grand nombre de coquillages, au moyen d'un ciment siliceux déposé par les eaux de la mer. Une action chimique particulière leur donne une extrême dureté.

2° *Dépôts fluviatiles.* — Les seules alluvions fluviatiles un peu considérables sont celles du Jourdain. Ce fleuve, nous l'avons vu, a creusé son lit au milieu des dépôts de la mer Morte, mais il l'a en partie comblé par un limon dont la couleur jaune et la fertilité font contraste avec les bandes stériles et blanchâtres des marnes gypseuses qui l'encadrent. A son embouchure dans le lac Asphaltite, il accumule des déjections, qui ont la forme d'une surface conique et finiront par produire un delta, dont la naissance se fait déjà sentir sous les eaux. L'*ouadi Zerqa Ma'in* et l'*ouadi Modjib* forment eux-mêmes de petits deltas en miniature, sur lesquels poussent de nombreux arbrisseaux.

3° *Dépôts lacustres.* — Les dépôts lacustres les plus intéressants sont ceux qui sont formés de nos jours sous les eaux de la mer Morte. Ils ressemblent beaucoup à ceux que nous avons déjà signalés sous le nom de *marnes de la Lisân.* Ils constituent principalement la grande plage appelée *Sebkhah,* située au sud et parfois encore, c'est-à-dire dans les crues exceptionnelles, envahie par les eaux, qui y déposent des argiles salifères. Ce sont des alluvions de cette nature qu'on retrouve sur les bords du lac, un peu partout, en particulier autour de la presqu'île de la Lisân, dont les petites falaises sont formées de dépôts plus anciens. Du fond même de la mer Morte la sonde rapporte des échantillons d'une argile bleuâtre renfermant de petits cristaux cubiques de sel et d'autres lenticulaires de gypse. Dans la partie méridionale, où la profondeur est très faible, on ne retire qu'une vase salée.

4° *Dépôts fontinaux.* — Les sources thermales laissent le plus souvent sur leurs bords des dépôts qui ne manquent pas d'intérêt pour le géologue. Celles de *Hammâm,* près de Tibériade, qui sortent d'un calcaire bitumineux brun, semblable à celui de la mer Morte, dégagent de l'hydrogène sulfuré et ont un dépôt jaunâtre de soufre, mêlé à des carbonates de chaux et de magné-

sie. Celles de Callirrhoé donnent leur haute température aux eaux de l'*ouadi Zerqa Ma'in*, à l'embouchure duquel on voit, sur la hauteur, quelques dépôts d'incrustation cimentant une brèche à éléments basaltiques. Le sol de la petite plaine de *Şârah* est presque entièrement constitué par des calcaires incrustants, reposant sur le grès de Nubie. Il en est de même à l'occident du lac, à *'Aïn Feschkhah, 'Aïn Djidi,* etc.

5° *Dépôts atmosphériques.* — Nous avons signalé tout à l'heure la contribution que l'atmosphère apporte, comme l'eau, à la formation des nouveaux terrains. — Sur cette géodynamique externe, cf. A. de Lapparent, *Traité de géologie,* Paris, 1906, p. 136-318.

2. *Formation de la Palestine.* — La géologie a fait de la Terre un livre ouvert, où dans chaque couche du sol nous lisons une page de l'histoire de notre globe. Le chapitre qui concerne la Palestine a des lacunes et des incertitudes. Cependant la description des terrains, que nous venons de donner avec toute l'exactitude possible, nous permet de suivre les différentes phases par lesquelles a passé le pays biblique, au moins depuis une certaine époque.

A) *1re période d'émersion.* — Les origines, en effet, sont assez obscures. Avant le carbonifère moyen, on ne connaît en Palestine, à part quelques lambeaux de roches cristallines, aucun terrain d'âge déterminable, permettant d'établir l'état de la région aux premières périodes de l'ère primaire. La Méditerranée primitive, la Théthys de M. Suess, devait passer au nord pour aller rejoindre la région himalayenne et le Pacifique. On trouve, en particulier dans l'Anti-Taurus, une série marine continue, allant de l'ordovicien au carbonifère inférieur inclusivement. Plus au sud, c'est-à-dire en Palestine, au Sinaï, en Arabie et en Égypte, le premier point de repère est fourni par la puissante série des grès de Nubie, recouvrant immédiatement les granites et les schistes cristallins. L'assise de base, dite *grès du désert,* contient au Sinaï le *Lepidodendron mosaïcum* et des *sigillaires,* indice d'un premier épisode à tendance continentale, datant de l'époque westphalienne (carbonifère moyen). Au-dessus, une invasion marine, d'époque ouralienne (carbonifère supérieur), est indiquée au sud-est de la mer Morte par une puissante assise de dolomies et de calcaires avec *Productus* et *Crinoïdes,* que l'on retrouve dans l'ouadi Arabah et au Sinaï. Les fossiles ont certaines affinités avec ceux du dinantien ; mais leur caractère général est ouralien, et même certains d'entre eux sont identiques à ceux du permien inférieur d'Australie. Ces ressemblances avec l'Australie et aussi le Salt-Range de l'Inde montrent les relations de la Théthys carbonifère, la mer à fusilines, avec la région indo-pacifique. Au-dessus, en Palestine, le grès de Nubie reprend et le régime continental qu'il indique dure, sans qu'on ait pu établir de subdivision, jusqu'au cénomanien exclusivement. On y trouve du bois fossile, en particulier *Araucarioxylon,* qui, pour certains géologues, appartient aux assises de base, c'est-à-dire permiennes. Pendant cette longue période stable, la mer, faisant communiquer la Méditerranée actuelle avec l'Himalaya et le Pacifique, passe au nord de la Syrie. A partir de l'époque toarcienne, un grand fait géologique, la séparation du massif formé par l'Afrique, la Palestine et l'Arabie d'avec celui formé par l'Inde péninsulaire et Madagascar, se produit sans contrecoup apparent sur la contrée qui nous occupe. Au mont Hermon, à partir de l'époque callovienne, une série continue jusqu'au crétacé supérieur nous montre la présence de la mer avec des facies qui rappellent successivement ses relations avec l'Inde et l'Europe occidentale.

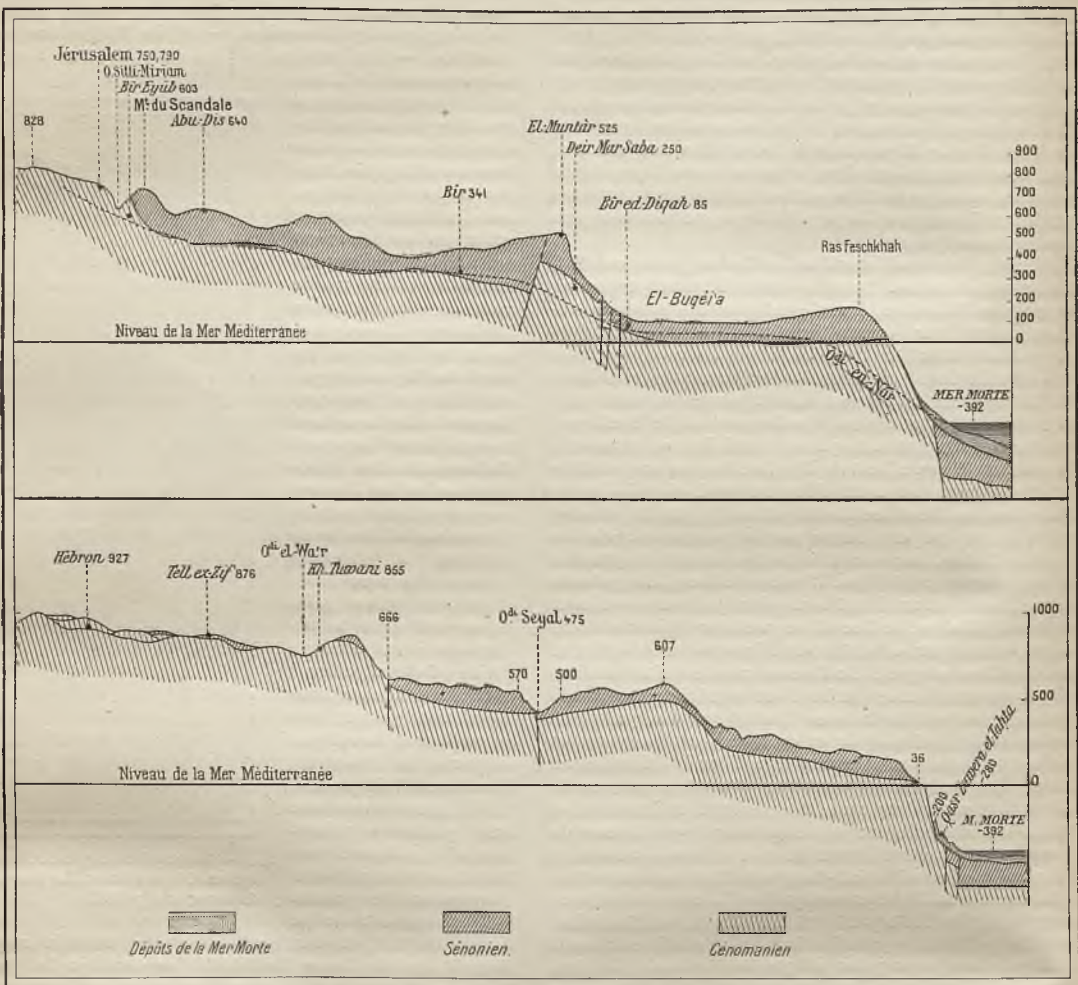
B) *L'invasion marine cénomanienne; sa durée jusqu'au tertiaire.* — La mer n'atteint la Palestine qu'à l'époque cénomanienne, et, depuis lors jusqu'au sommet du crétacé, la limite du grès de Nubie, marquant le rivage, recule vers le sud, jusqu'à atteindre, à l'époque maestrichienne, la latitude d'Assouan. Nous avons vu comment sont représentés en Palestine les étages cénomanien, turonien et sénonien. Ce sont les pages les plus développées de l'histoire géologique du pays. Les étages de passage du crétacé à l'éocène, c'est-à-dire du danien au landénien, n'ont pas laissé de traces connues en Palestine, mais ce qu'on en connaît en Égypte indique une transition progressive du secondaire au tertiaire, et aussi la persistance des relations avec la faune indienne.

C) *2e période d'émersion. — a) De l'oligocène au pliocène.* — Du lutétien au bartonien, la mer devait baigner encore le Liban et la Mésopotamie, ainsi que l'Égypte, et les fossiles indiquent des relations avec l'Algérie. Mais dès la base de l'oligocène, la Théthys devait subir un assèchement qui allait supprimer les communications par le nord de l'Inde entre la Méditerranée européenne et le Pacifique. Au nord du Fayoum apparaît déjà le régime continental avec de curieux mammifères intermédiaires entre les *Dinotherium* et les *Dinoceras,* ou précurseurs des rhinocéros et des mastodontes. A l'époque miocène, la mer n'occupe plus qu'un golfe s'avançant dans la région de Suez jusqu'au 27e degré de latitude au maximum. La mer Rouge n'existe pas, et, sur le continent formé par la Syrie, la Palestine, l'Arabie et l'Afrique, s'établit, grâce sans doute aux premiers plissements nord-sud, un immense réseau fluvial comprenant les grands lacs africains avec le bassin du Nil, et dont le bassin du Jourdain avec l'ouadi Arabah forme l'extrémité septentrionale. Cet état dura jusqu'au pliocène inclusivement, la mer Rouge étant de formation récente, et la faune du bassin du Jourdain lui doit le caractère africain, en tout cas nullement méditerranéen, qu'elle garde encore. La fin de l'histoire de la région jusqu'à nos jours est, en effet, celle de deux séries de fractures ou de plissements pouvant se rompre à la clef ou se briser en failles, les unes se propageant du sud au nord, prolongeant la ligne de faîte de l'Afrique au niveau du Tanganyka, les autres nord-ouest sud-est, coupant les premières et donnant passage tantôt à la Méditerranée, tantôt à l'océan indien, jusqu'à former la mer Rouge actuelle. Les deux côtes de la presqu'île du Sinaï offrent un exemple frappant de l'intersection de ces deux directions. Ce qu'on appelle le Fossé syrien (voir fig. 535) : côte de Kosséir, golfe d'Akabah, ouadi Arabah, bassin de la mer Morte et du Jourdain, partie du bassin de l'Oronte venant buter au nord contre les plis du Taurus, est un exemple de la première et demande un examen spécial.



535. — Carte schématique du Fossé syrien. D'après Suess, *La face de la terre,* t. I, p. 472.

b) Formation de la grande dépression palestinienne. — L'énorme dépression qui constitue le trait caractéristique de la Palestine se rattache donc à un phénomène géologique qui a ébranlé une immense étendue de terrain. Mais, pour nous en tenir à la ligne spéciale qui nous occupe, voici comment s'explique sa formation. Nous avons montré, dans la géographie physique, comment le plateau de la Cisjordane et celui de la Transjordane se maintiennent dans leur ensemble au même niveau. D'autre part, nous venons de constater prouvent qu'il y a eu dans l'unique plateau primitif une dislocation, postérieure au dépôt des couches crétacées et faite suivant une ligne droite du nord au sud. Si ce n'est pas le résultat de l'effondrement d'une clef de voûte, c'est du moins quelque chose de fort analogue. Il y a donc ici plus qu'une faille. En effet, dit Ed. Suess, *La face de la terre* (*Das Antlitz der Erde*), traduction faite sous la direction de E. de Margerie, Paris, 1905, t. I, p. 477 : « Une faille simple peut former à la surface du sol un gradin, mais non une vallée; ce gradin

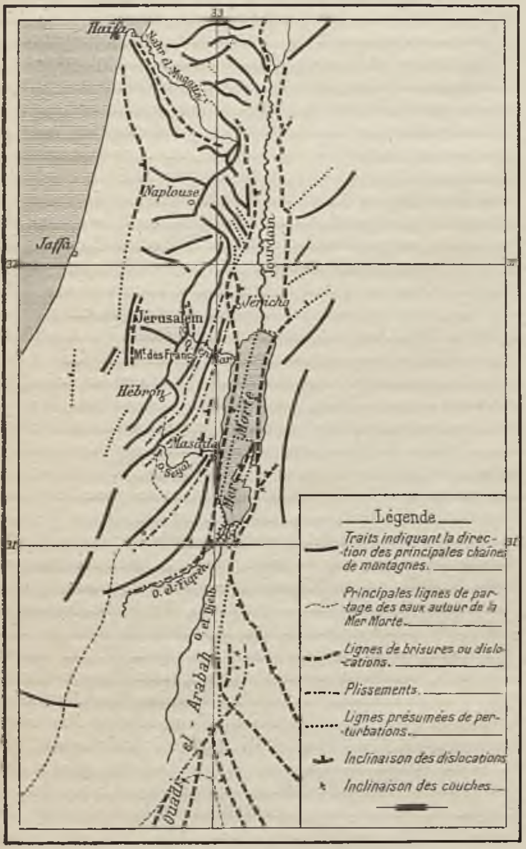


536. — Coupe : 1° de Jérusalem à la mer Morte; 2° d'Hébron à la pointe S.-O. de la mer Morte D'après Blanckenhorn, dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.*, 1896, pl. 3.

que les couches supérieures du terrain sont les mêmes des deux côtés. Seulement, tandis qu'à l'est elles sont horizontales, à l'ouest elles sont bombées, inclinant du côté de la Méditerranée et descendant, par une série de cassures ou de plis brusques, du côté du Jourdain et de la mer Morte. En outre, du côté oriental, apparaissent, sous ces couches crétacées, des roches anciennes invisibles à l'occident. On a remarqué enfin que la ligne de dépression est beaucoup plus accentuée à l'est qu'à l'ouest; d'un côté, elle plonge presque perpendiculairement dès le début; de l'autre, elle s'infléchit davantage. C'est aussi sur la rive orientale que les montagnes sont le plus rapprochées de la mer Morte et présentent un escarpement plus raide. Voir MORTE (MER), *Profondeur*, col. 1295 et fig. 458. Tous ces faits peut être évidé en vallée par l'érosion, mais alors cette vallée aura une pente déterminée par l'écoulement des eaux, et son niveau ne descendra jamais au-dessous de de celui de la mer. Une vallée dont le fond descend à 800 mètres au-dessous de la mer, pour remonter un peu plus loin à 230 mètres d'altitude, puis redescendre encore sous le niveau de la mer, ne peut être ni le produit d'une faille unique, ni celui d'une faille accompagnée d'érosion. Il faut que des bandes de terrain se soient affaissées suivant des cassures parallèles, sur une grande longueur et à une profondeur inégale. On retrouve ici ces variations dans l'amplitude du rejet que révèlent les failles des hauts plateaux de l'Utah et les grandes cassures des Alpes méridionales. C'est ainsi seulement que de larges dépressions, comme l'ouadi

Arabah et l'ouadi Akabah, ont pu se former, et l'inégal affaissement des diverses parties peut s'expliquer par la compression qu'elles ont subie. »

c) *Relief montagneux.* — La dislocation dont nous venons de parler a eu naturellement sa répercussion sur le système montagneux. C'est à elle que sont dus en particulier les plissements de la chaîne occidentale. Tandis qu'à l'est l'effondrement s'est produit suivant une seule grande ligne, il s'est formé à l'ouest plusieurs fentes parallèles, de telle sorte que la région s'est affaissée non pas en bloc, mais par gradins successifs. C'est ce qu'il est facile de constater principalement lorsqu'on va de Jérusalem à la mer Morte en longeant l'*ouadi en-*



537. — Ligne de structure des montagnes palestiniennes. D'après Blanckenhorn, dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.*, 1896, pl. 1.

Nâr, ou d'Hébron à la pointe sud-ouest du même lac. Voir fig. 536. On voit que le terrain, tout en s'inclinant vers ce dernier point, descend comme par échelons; il y a eu en plusieurs endroits des cassures qui ont maintenu aux couches une direction presque horizontale. Le même affaissement s'est répété vers la Méditerranée; mais ici toute trace de lèvre opposée a disparu. Qu'on jette les yeux sur une carte et qu'on examine les principales lignes qui constituent le relief montagneux de la Palestine cisjordane (voir fig. 537), et l'on verra comment, dans la Judée surtout, elles se suivent parallèlement sur le versant oriental, avec inclinaison plus ou moins prononcée du nord-est au sud-ouest. Elles constituent ainsi comme trois marches qui descendent vers la mer Morte. A chacune de ces lignes correspond une ligne de brisure ou de plissement, avec affaissement du même côté. On peut suivre également celles qui marquent la dislocation du côté du Carmel et de la plaine d'Esdrelon, comme du côté de la vallée du Jourdain en Samarie et en Galilée.

d) *Du pliocène à nos jours. — Transformations du sol palestinien; érosions, alluvions.* — Antérieurement à cette dislocation qui ébaucha le relief définitif de la Palestine, le pays avait déjà commencé de subir certaines transformations. Lorsque, au moment de la période miocène, la mer quitta, au moins en partie, le continent palestinien pour ne plus le reconquérir, celui-ci se présentait sous la forme d'un haut plateau, couvert par des couches horizontales du calcaire à *nummulites.* Mais, sous l'action des grandes pluies de cette phase continentale, l'aspect du plateau se modifia. L'érosion fit disparaître en grande partie le calcaire nummulitique. De même une grande partie de la craie à silex fut enlevée par l'action chimique des eaux, ne laissant subsister que les silex qui s'y trouvaient contenus. Pendant ce temps, le pli anticlinal de la montagne commençait sans doute à se dessiner; puis, la tension imprimée au flanc oriental du pli s'étant trouvée trop forte, des fractures s'y ouvrirent, laissant sortir des laves basaltiques qui ont recouvert le plateau à l'est de la mer Morte, où des lambeaux de ces coulées ont seuls été conservés. Pendant le pliocène, survint l'effondrement du *Ghôr* et de l'*Arabah.* L'histoire de la Palestine peut ensuite se diviser en plusieurs phases, à l'époque quaternaire, pendant la période *pluviale* ou *pluvio-glaciaire.* Tandis qu'à l'orient les hauts plateaux du *Belqa* et du *Haurân* avaient déjà leur physionomie presque définitive, à l'occident la Méditerranée couvrait encore, sur une hauteur considérable, la plaine côtière, dite aujourd'hui de Saron et de Séphélah, avec une bonne partie du *Négeb.* En construisant, en effet, le chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, on a trouvé dans une tranchée près de *Ramléh*, à une cinquantaine de mètres d'altitude, une couche de gravier épaisse de 1 à 4 mètres, et de même nature que les dépôts côtiers. Cf. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XIV, 1891, p. 135. La mer Morte s'étendait aussi depuis le lac de Tibériade au nord jusqu'au *seuil* de l'Arabah, un peu plus bas que la latitude de Pétra, formant un long bassin d'un niveau supérieur même à celui de la Méditerranée. On comprend, en effet, que les pluies abondantes de l'époque, trouvant un déversoir naturel dans la grande dépression palestinienne, en aient fait un immense lac. Survint ensuite une phase sèche, pendant laquelle le niveau de la mer intérieure baissa de 300 mètres, et la concentration des eaux produisit le gîte de sel et de gypse connu sous le nom de *Djébel Usdum.* Voir MORTE (MER), col. 1305. Une recrudescence des pluies fit remonter le lac de 80 ou 100 mètres, hauteur à laquelle se construisit une importante terrasse de cailloutis avec gros blocs. Sous l'action violente des eaux, de nombreux torrents se creusèrent dans la chaîne occidentale; de même à l'orient furent créés par l'érosion de profonds ravins, par lesquels les flots entraînaient les débris arrachés au plateau. A cette période tourmentée succéda une époque d'activité volcanique, pendant laquelle auraient eu lieu les épanchements de lave qu'on trouve dans la vallée du *Schéri'at el-Ménâdiréh*, près des sources thermales d'*El-Hamméh*, et ceux de l'*ouadi Zerqa Ma'în.* La température générale s'abaissant de nouveau, le relief continental acheva de se façonner par érosion et par alluvion. La plus importante des formations alluviales de cette période est la basse terrasse si bien caractérisée contre le pied oriental de la *Lisân* et près de *Masada*, comme dans toute la vallée du Jourdain. A ce moment aussi, on croit qu'il a dû se produire un redoublement d'activité dans les sources thermales de la contrée. Les flots de la Méditerranée s'étant retirés vers l'ouest, le littoral se trouva à peu près à la limite générale qu'il possède aujourd'hui. Cependant, sous le choc des masses liquides, le rivage

se modifia, certaines parties se creusant plus ou moins profondément selon le degré de résistance ou l'état de fendillement des roches; ces modifications, du reste, nous l'avons vu, ont continué pendant les âges historiques. Dans l'intérieur des terres, s'achevèrent les grands phénomènes d'érosion. Avec le concours des agents atmosphériques, les sédiments et les roches perdirent tout ce qui pouvait leur être enlevé, les torrents et les ravins creusèrent leur lit définitif, et souvent leurs bords largement rongés montrent que leur écoulement fut autrefois ce qu'il n'a jamais été depuis. Non seulement les eaux corrodèrent la surface du sol, mais celles qui ne trouvèrent pas de voie ouverte à l'extérieur s'infiltrèrent à l'intérieur à travers les fissures ou les roches plus friables, creusant ainsi des canaux, de petits lacs et des cavernes jusqu'à ce que leur action constante ou quelque mouvement du sol leur ait permis de s'échapper. Ainsi ont été formées ces nombreuses grottes dont est percé le sol palestinien, souvent énormes et aux formes capricieuses. L'époque historique est inaugurée en Palestine par un événement qui a laissé une très vive impression dans les traditions contemporaines, dont la Bible est l'écho; nous voulons parler de la catastrophe qui détruisit les villes de la Pentapole. C'est alors que s'affaissa le terrain qui constitue aujourd'hui la partie méridionale de la mer Morte. Voir MORTE (MER), col. 1306. Depuis ce cataclysme, la Palestine a été fréquemment secouée par les tremblements de terre, mais aucun phénomène géologique n'y a apporté de changement notable. Les conditions physiques et biologiques que nous allons décrire sont, malgré quelques modifications superficielles, celles qui saluèrent la première apparition de l'homme dans ces contrées.

Voir, au point de vue géologique : Pour les notions générales, A. de Lapparent, *Traité de géologie*, 5e édit., Paris, 1906, 3 in-8°; Ed. Suess, *La face de la terre (Das Antlitz der Erde)*, trad. sous la direction de E. de Margerie, 3 in-8°, Paris, 1905. — Pour l'histoire des recherches géologiques faites en Palestine jusque vers 1880 : L. Lartet, *Géologie*, t. III du *Voyage d'exploration à la mer Morte* du duc de Luynes, in-4°, Paris, s. d., p. 9-22; Huddleston, *The geology of Palestine*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1883, p. 166-170. — Pour la géologie proprement dite : E. Robinson, *Physical geography of the holy Land*, in-8°, Londres, 1865, p. 284-299; O. Fraas, *Aus dem Orient*, in-8°, Stuttgart, 1867; L. Lartet, *Géologie*, tout le volume que nous venons d'indiquer, ouvrage des plus importants, mais à compléter par les études plus récentes; Id., *Essai sur la géologie de la Palestine et des contrées avoisinantes, telles que l'Égypte et l'Arabie*, dans les *Annales des sciences géologiques*, t. I, 1869, reproduit dans la *Bibliothèque des Hautes Études;* seconde partie, consacrée à la paléontologie, imprimée en 1872 dans le t. III des *Annales des sciences géologiques* et également reproduite dans la *Bibliothèque des Hautes Études;* Ed. Hull, *Memoir on the geology and geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts*, in-4°, Londres, 1889, publié par le comité du *Palestine Exploration Fund*, et résumant les notes éparses, sur ce sujet, dans le *Quarterly Statement;* Id., *Mount Seir*, in-8°, Londres, 1889; M. Blanckenhorn, *Syrien in seiner geologischen Vergangenheit*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XV, 1892, p. 40-62; *Entstehung und Geschichte des Todten Meeres, ibid.*, t. XIX, 1896, p. 1-59, avec 4 planches; *Noch einmal Sodom und Gomorrha, ibid.*, t. XXI, 1898, p. 65-83; *Geologie der näheren Umgebung von Jerusalem, ibid.*, t. XXVIII, 1905, p. 75-120, avec carte et planche; F. Nœtling, *Geologische Skizze der Umgebung von el-Hammi, ibid.*, t. X, 1887, p. 59-88, avec planche. — Pour la minéralogie, analyse des eaux, etc. : R. Sachsse, *Beiträge zur chemischen Kenhtnis der Mineralien, Gesteine und Gewächse Palästinas, ibid.*, t. XX, 1897, p. 1-33; M. Blanckenhorn, *Die Mineralschätze Palästina's*, dans les *Mittheilungen und Nachrichten* de la même revue, 1902, p. 65-70.

V. CLIMAT ET FERTILITÉ. — 1. *Climat.* — La météorologie de la Palestine n'a guère été étudiée scientifiquement que de nos jours. Une étude scientifique sous ce rapport, en effet, réclame des instruments de précision, des observations exactes et régulières, faites non seulement sur un point particulier du territoire, mais en différentes stations, surtout si la situation, l'altitude ou d'autres conditions doivent, en certaines parties du pays, déterminer des différences climatériques. Or les instruments ont longtemps fait défaut, et les observations n'ont eu ni la méthode rigoureuse ni l'étendue suffisante. Sans doute les voyageurs ont bien constaté des changements atmosphériques plus ou moins sensibles correspondant au relief du sol lui-même, ceux que l'on remarque, par exemple, en passant de la plaine à la montagne, en descendant de la montagne dans le *Ghôr*. Longtemps aussi les études se sont bornées au climat de Jérusalem ou à des expériences de quelques années faites à Nazareth et à Gaza. On peut voir, en particulier, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1883, p. 8-40, le rapport de Th. Chaplin, exposant le résultat d'observations faites dans la ville sainte pendant un espace de 22 ans, de 1860 à 1882; reproduit dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1891, p. 93-112. La même revue a publié et continue de publier les résultats obtenus depuis. Mais, pour établir des points de comparaison et en arriver à un jugement d'ensemble sur la Palestine, il fallait augmenter le nombre des stations météorologiques. C'est ce qui a été fait, grâce surtout aux soins de l' « Association allemande pour l'exploration de la Palestine », *Deutscher Palästina-Verein.* On trouve maintenant des stations plus ou moins complètes : le long de la côte, à Gaza, Sarona près de Jaffa, Khaïfa et au Carmel; — dans la montagne, à Bethléhem, Aïn Karim, Jérusalem, Naplouse, Nazareth, Safed; — dans la vallée du Jourdain, à Jéricho et à Tibériade; — à l'est du fleuve, au Salt. Cf. M. Blanckenhorn, *Die meteorologischen Beobachtungs-Stationen des deutschen Palästina-Vereins in Palästina im Jahre 1904*, dans les *Mittheilungen und Nachrichten des deut. Pal. Ver.*, 1904, p. 20-32; voir aussi 1906, p. 71-78. Sans entrer dans les minutieux détails que comporte cette étude climatologique, nous nous bornerons à des données générales sur la température, les vents, la pluie sous ses différentes formes, et les saisons.

1° *Température.* — Par sa situation géographique, la Palestine appartient, au point de vue du climat, à la zone subtropicale; au solstice d'été le soleil n'est qu'à 10° sud du zénith. La température varie naturellement selon les différentes régions; la région voisine de la mer est plus chaude que celle de la montagne, moins chaude que celle du *Ghôr*. Les observations n'ont malheureusement pas été faites en même temps sur tous les points; nous manquons donc des éléments d'appréciation nécessaires pour établir un tableau comparatif général. Les indications suivantes suffiront cependant pour donner une idée des rapports thermométriques qui existent entre les quatre régions de la Palestine. Prenons d'abord sur la côte les trois stations de Khaïfa, de Wilhelma (colonie située dans la plaine à l'est de Jaffa) et de Gaza. Les observations faites pour l'année 1904 nous offrent, pour les deux premiers mois, les plus froids avec décembre, et les trois mois les plus chauds, les résultats ci-joints. La température moyenne est prise à deux heures de l'après-midi; nous traduisons toujours en degrés centigrades.

	JANVIER.	FÉVRIER.	JUIN.	JUILLET.	AOUT.
Khaïfa	14,7	18,8	28,4	31,0	31,3
Wilhelma. . .	14,1	17,7	27,8	29,9	30,4
Gaza	14,9	16,9	26,9	29,4	28,9

Comparons maintenant les températures *maxima* et *minima* de ces trois points avec celle de Jérusalem pour les mêmes mois :

	JANVIER.		FÉVRIER.		JUIN.		JUILLET.		AOUT.	
	Max.	Min.	Max.	Min.	Max.	Min.	Max.	Min.	Max.	Min.
Khaïfa . .	20	3	25	6	32	17,5	34,5	23,5	38,5	19,6
Wilhelma.	20,5	6	25	8	31	20	36	22,5	34	22,2
Gaza . . .	21,5	5	23	8,5	29	19	34,5	21,2	31	22
Jérusalem.	10	4	14	7	27	16	29	18	29,7	18,6

Cf. M. Blanckenhorn, *Wetterberichte aus Palästina,* dans les *Mittheilungen* de la *Zeitschrift des Deut. Pal. Vereins,* 1904, p. 59-62; 1905, p. 29-32, où l'on trouve les tableaux complets; A. Datzi, *Meteorological observations taken in Jerusalem,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* avril 1905, p. 151. Ces chiffres, qui naturellement varient selon les années sans s'écarter beaucoup d'une certaine moyenne, marquent bien les deux zones de la plaine et de la montagne. Dans la première, le voisinage de la mer atténue les extrêmes de la température. Dans la seconde, la moyenne, représentée par celle de Jérusalem, est de 16°6 ou 17°2, par 8°5, moyenne de janvier, et 24°5, moyenne de juillet, mais avec des extrêmes qui descendent parfois de quelques degrés au-dessous du point de glace, quoique la gelée et la neige ne durent pas longtemps. Le climat du haut plateau est en somme tempéré; il n'en est pas de même de celui du *Ghôr,* où les rayons du soleil se concentrent dans une vallée que deux murailles de montagnes mettent à l'abri des vents de l'ouest et de l'est. Les températures extrêmes peuvent aller de 0° à + 50°. La plus ordinaire, en hiver, est de + 15° à + 22°. La moyenne de l'année est d'environ 25°. On y a vu, aux premiers jours de mai, le thermomètre à 43° à l'ombre; près d'*Aïn-Djidi,* au commencement de juillet, un soir après le coucher du soleil, on a constaté 35°. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 386. La moisson s'y fait beaucoup plus tôt que dans le reste de la Syrie, à la fin d'avril ou au commencement de mai. La chaleur diminue vers le nord. L'hiver est souvent froid sur les bords du lac de Tibériade; mais pendant la première moitié du mois de mai 1884, le thermomètre accusait une température moyenne de 25° à midi, de 22° avant et après. Cf. A. Frei, *Beobachtungen vom See Genezareth,* dans la *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins,* t. IX, 1886, p. 100. Près du lac Hûléh, la différence entre la température du jour et celle de la nuit est souvent très sensible; ainsi le 20 avril 1889, la chaleur diurne monta à 42° pour descendre, pendant la nuit, à + 26°. Cf. G. Schumacher, *Von Tiberias zum Hûle-See,* dans la *Zeitschrift des deut. Palästina-Vereins,* t. XIII, 1890, p. 75. Le plateau à l'est du Jourdain est également sujet à de fortes variations; les écarts y sont même plus brusques qu'à l'ouest, la mer étant trop loin pour régulariser la température. La nuit, le thermomètre descend souvent au-dessous du point de glace, et le lendemain il monte à près de 27°. Les extrêmes vont de — 3° à + 35°. Cependant le climat le plus ordinaire de l'hiver est de + 8° à + 16°, au moins dans la partie la plus méridionale. La neige persiste souvent plusieurs jours. On voit, d'après ce que nous venons de dire, que la Palestine a un climat de contraste, par zones méridiennes alternantes. Pour la comparaison avec les autres pays, on peut voir les cartes d'isothermes dans A. Angot, *Traité élémentaire de météorologie,* in-8°, Paris, 1899, p. 56, 62, 64.

2° *Vents.* — Les différences de température à la surface du globe et dans l'atmosphère sont, on le sait, la cause première des vents. Or en Palestine, plus qu'en d'autres pays, le vent exerce une influence immédiate sur la santé et le bien-être des habitants, comme sur la fertilité du sol. Celui du nord apporte le froid, celui du sud la chaleur, celui de l'est la sécheresse, celui de l'ouest l'humidité; ceux qui viennent des points intermédiaires participent en proportion à ces différentes qualités. Pendant les mois d'été, ce sont les vents du nord et du nord-ouest qui dominent; n'amenant jamais de pluie, ils sont rafraîchissants, modérément secs, ne sont accompagnés d'aucun nuage, si ce n'est parfois de quelques cirrus ou cumulus. Ceux du nord, pendant l'hiver, sont d'un froid vif, secs ou humides selon qu'ils soufflent du nord-est ou du nord-ouest; quand ils arrivent de cette dernière direction, ils entraînent souvent des masses de cumulus, dont les apparences sont vraiment belles sur le bleu profond du ciel. Cependant, frais et vifs, ils sont redoutés, même en été, spécialement des habitants de la plaine maritime, en raison des maux de gorge, fièvres et dysenteries qu'ils produisent. Lorsque, durant l'été, il y a peu de vent pendant plusieurs jours, la chaleur devient très grande et l'air presque aussi sec, aussi dépourvu d'ozone que dans le *sirocco,* même si le petit souffle vient du nord. Ordinairement ce défaut est corrigé par une forte brise qui s'élève de l'ouest, se fait sentir vers 9 ou 10 heures du matin à Jaffa et le long de la côte, mais n'atteint habituellement Jérusalem et la montagne que vers 2 ou 3 heures de l'après-midi, quelquefois plus tard. Elle baisse après le coucher du soleil, mais pour reprendre ensuite et continuer une grande partie de la nuit, rafraîchissant, avec l'abondance d'humidité dont elle est chargée, le pays brûlé par la chaleur du jour. Il est facile de comprendre tout ce qu'elle a de bienfaisant; lorsqu'elle ne souffle pas, ou qu'elle souffle très doucement, ou ne se relève pas après le calme qui suit le coucher du soleil, les nuits sont chaudes, déprimantes, sans rosée, et les matinées sans fraîcheur. Ce vent de mer constitue une des principales différences entre le climat de la montagne et celui de la plaine côtière; il arrive ainsi que, dans les grandes chaleurs, Jérusalem, sous le vent d'est, est d'un séjour presque insupportable, alors que Jaffa jouit d'une fraîcheur relative. Lorsqu'il rencontre un courant d'air chaud, sec et lourd venant de l'est, la lutte entre les deux est intéressante à étudier. Parfois il se produit des tourbillons, des nuages et des colonnes de poussière, et il faut au premier plus d'une heure pour triompher du second. D'autres fois, l'arrivée ou la prédominance du vent d'ouest a lieu sans trouble et ne se manifeste que par ses effets. D'après les observations faites à Jérusalem, ce vent, quoique plus fréquent en juillet et août, est plus également réparti que les autres sur les différents mois.

Les vents de l'est sont communs en automne, en hiver, au printemps et au mois de mai; ils sont rares en été. Sur une moyenne de seize ans, on a calculé qu'ils ont soufflé, de juin à septembre inclusivement, trois jours par mois, et, d'octobre à mai inclusivement, onze jours par mois. Mais il n'est pas extraordinaire, pendant les chaleurs, qu'un vent d'est s'élève durant trois ou quatre heures au milieu du jour, et que le soir il cède la place à un vent d'ouest, qui continue jusqu'à 10 ou 11 heures du lendemain. En hiver, il est accom-

pagné de la clarté du ciel bleu, avec quelques cirrus; il est sec, stimulant, et, s'il n'est pas trop fort, vraiment agréable; dans les mois chauds au contraire, sa sécheresse brûlante, la brume et la poussière qu'il entraîne, le rendent désagréable et énervant. C'est au vent du sud-est qu'on applique le nom de *sirocco*. Le ciel peut alors être sans nuage ou avec quelques cirrus et stratus; la température est élevée, l'air privé d'ozone et extrêmement sec. Il peut y avoir du calme, mais quelquefois le vent s'élève et tourne entre est, sud-est et sud. Plus il tend vers le sud, plus le ciel s'assombrit et l'atmosphère devient pénible; plus il tend vers l'est, plus le ciel s'éclaircit et l'air se rafraîchit. Aux plus mauvais jours, le *sirocco* produit de véritables troubles dans l'organisme humain, maux de gorge, maux de tête avec sentiment de pression autour des tempes, lassitude morale et physique, oppression, accélération du pouls, fièvre, etc. Son action se fait également sentir sur la végétation qu'il dessèche, sur le jeune blé qu'il flétrit. Peu violent d'ordinaire, il engendre quelquefois des tourbillons de vent et de fine poussière; l'air chaud semble sortir d'un four, des nuages de sable volent dans toutes les directions. Ce sont les vents de l'ouest et du sud-ouest qui, en hiver, amènent la pluie, dont nous montrerons tout à l'heure l'importance. A ces détails que nous empruntons au rapport de Th. Chaplin, *Pal. Explor. Fund, Quart. St.*, 1883, p. 14-16, il faudrait ajouter une étude comparative de la force et de la direction des vents, comme aussi des variations barométriques sur les différents points de la Palestine. Les données sont encore insuffisantes; on en trouvera certains éléments, en ce qui concerne Gaza, Wilhelma, Khaïfa, Jérusalem, pour l'année 1904, dans les *Mittheilungen* de la *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.*, 1904, p. 59-62, 78-80; 1905, p. 29-32, 45-48, et le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1905, p. 151. Il nous suffit d'indiquer, d'après Th. Chaplin, *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1883, p. 39, table xv, le nombre de jours d'une année pendant lesquels a prédominé chacun des vents dans une moyenne de seize ans : N. 36 j., N.-E. 33, E. 40, S.-E. 29, S. 12, S.-O. 46, O. 55, N.-O. 114. On voit que ce sont les vents d'ouest qui dominent, et que ceux du sud ont la moindre action. Les vents du nord-ouest se font surtout sentir pendant les mois les plus chauds, de mai à septembre. Ceux du sud-ouest et de l'ouest correspondent aux périodes pluvieuses; c'est ainsi que sur 506 de ces périodes, de 1860 à 1882, le vent sud-ouest compte pour 238 et l'ouest pour 156. Cf. *Pal. Expl. Fund*, 1883, p. 29, table IV.

3° *Pluie.* — Les agents atmosphériques que nous venons d'étudier, température, pression de l'air, vents, contribuent à la formation de la pluie, qui a une influence capitale sur la richesse du pays. Cherchons d'abord à nous rendre compte, d'après les observations récentes, des différences qui existent, sous ce rapport, entre les diverses régions de la Palestine. Le tableau suivant nous le fera saisir, en nous présentant la moyenne annuelle de la quantité d'eau tombée dans les principales stations. Les hauteurs données en millimètres comprennent toute l'eau tombée, sous quelque forme que ce soit, ce que les Allemands appellent *Niederschlag*, « précipitation. »

COTE.	mm	MONTAGNE.	mm	VALLÉE DU JOURDAIN.	mm
Gaza . .	447,4	Bethléhem. .	592,8	Tibériade .	432,9
Jaffa . .	558,7	Jérusalem II	547,2		
Sarona .	516,8	Jérusalem I .	661,8		
Khaïfa .	603,8	Orphelinat syrien .	579,4		
Carmel .	611,3	Nazareth. .	709,3		

Viennent donc en premier lieu avec les plus gros chiffres deux points de la montagne : le plus septentrional, Nazareth, et Jérusalem I (station située à l'intérieur de la ville, au sud-ouest, à l'altitude de 762 mètres). Viennent ensuite les deux stations de la côte le plus au nord : Carmel (à l'altitude de 297 mètres) et Khaïfa; puis, dans la montagne : Bethléhem, l'orphelinat syrien (en dehors de la ville, au nord-ouest, à l'altitude de 810 mètres) et Jérusalem II (en dehors de la ville, au sud-ouest, à l'altitude de 750 mètres). Cette dernière est surpassée par Jaffa, mais, sur la même côte, Sarona et Gaza ont des quantités bien inférieures. Enfin Tibériade occupe le dernier rang, de sorte que, entre les deux chiffres extrêmes, il y a une différence de 276mm4, et pourtant Nazareth et Tibériade sont bien rapprochées l'une de l'autre. Si l'on veut établir une proportion qui marque nettement les différences entre les diverses stations, il suffit de supposer que Tibériade égale 1, et l'on aura :

COTE.	mm	MONTAGNE.	mm	VALLÉE DU JOURDAIN.	
Gaza. . .	1,03	Jérusalem II .	1,26	Tibériade. . .	1
Sarona. .	1,19	Orphelinat syrien .	1,34		
Jaffa. . .	1,29	Bethléhem . .	1,37		
Khaïfa. .	1,39	Jérusalem I. .	1,53		
Carmel. .	1,41	Nazareth . . .	1,64		

On est sans doute étonné de constater des chiffres si différents pour les trois stations de Jérusalem, distantes seulement de 1 et 2 kilomètres 1/2. Si la disposition et la nature des instruments n'y sont pour rien, il faut chercher l'explication de ce fait dans les conditions locales, orographiques ou autres. Quoi qu'il en soit de ce détail, nous avons dans l'ensemble le phénomène des pluies dites de *relief*, c'est-à-dire causées par l'influence des reliefs du sol. Quand un courant d'air humide vient heurter une chaîne de montagnes, il est forcé de s'élever; de là production d'un mouvement ascendant local, d'une détente de l'air et par suite d'un refroidissement qui amène la pluie. Le plus souvent, lorsque la chaîne n'est pas très haute, cette ascension locale ne suffit pas à elle seule pour provoquer la chute de la pluie, mais elle agit comme un facteur important pour augmenter la quantité d'eau qui tombe sur le flanc de la montagne exposé au vent. Après avoir traversé la chaîne de hauteurs, l'air, débarrassé d'une certaine quantité d'eau, devient plus sec, et, par suite, derrière le maximum de pluie doit se trouver un minimum. C'est ainsi, par exemple, que derrière le maximum des montagnes d'Auvergne se trouve le minimum de la vallée de l'Allier. Les pluies de relief produisent donc, non pas tant une augmentation de la quantité totale de pluie qui tombe sur l'ensemble de la région, qu'une irrégularité dans la distribution de cette pluie. Cf. A. Angot, *Traité élémentaire de météorologie*, p. 224, 226. C'est pour cela qu'en Palestine, d'une façon générale, le maximum de *précipitation* se trouve dans la chaîne montagneuse, et le minimum dans le *Ghôr;* entre les deux se place le pays côtier, dont la partie septentrionale cependant, en raison sans doute de la montagne du Carmel, dépasse en quantité certains points de la ligne de faîte. Nous remarquerons aussi une décroissance sensible du nord au sud (à part les deux stations voisines de Jérusalem); elle existe dans la vallée du Jourdain comme dans les autres régions, d'après quelques observations faites pendant l'hiver 1905-1906. Cf. *Mittheilungen* de la *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.*, 1907, p. 5-6.

La pluie se répartit dans les différents mois de l'année, et dans les diverses stations, de la manière suivante. Juillet en est complètement exempt; on peut

en dire autant de juin et août, les quantités relevées étant insignifiantes. Septembre ne compte que quelques millimètres, et encore pas dans toutes les stations. La saison pluvieuse va donc, en somme, d'octobre à mai. Partout la quantité d'eau augmente de mois en mois jusqu'à janvier, puis diminue de même jusqu'à la période de sécheresse. Janvier est le mois le plus pluvieux; viennent ensuite décembre et février. Il est à remarquer qu'en octobre et novembre la région montagneuse a relativement moins de pluie que la côte méditerranéenne et Tibériade; c'est le contraire au printemps, mars, avril et mai. La moyenne des jours de pluie pour chaque station donne la proportion suivante : Gaza, 26,8; Tibériade, 49,6; Jérusalem II, 50,1; Orphelinat syrien, 50,7; Khaïfa, 53,9; Jérusalem I, 56,1; Sarona et Carmel, 58,5, Bethléhem, 63; Nazareth, 65,1. En comparant avec les tableaux précédents, l'on verra que la quantité d'eau n'est pas tout à fait proportionnelle au nombre des jours. Voir, pour les détails de cette étude, H. Hilderscheid, *Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter und neuer Zeit,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal.-Ver.*, t. XXV, 1902, p. 5-82, avec 40 tableaux et 4 graphiques.

Quels rapports y a-t-il entre la chute de la pluie et la direction des vents? Nous ne pouvons nous appuyer ici que sur les expériences faites à Jérusalem, de 1860 à 1882. Tous les vents, dans la saison, peuvent amener de l'eau, mais les pluies abondantes viennent presque invariablement d'un des vents de l'ouest. Ainsi, pendant les 506 périodes pluvieuses des 22 ans, le vent a soufflé du nord 8 fois, du N.-E., 14, de l'E. 12, du S.-E., 10, du S. 19, du S.-O. 238, de l'O. 156 et du N.-O. 49. C'est donc la Méditerranée qui est la principale source de pluie pour la Palestine. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1883, p. 10, table IV. Les pays qui avoisinent celle-ci à l'est et au sud, c'est-à-dire le désert de Syrie et celui du Sinaï, sont à moins de 250 millimètres comme hauteur moyenne de pluie. — Voir ce que nous ajoutons plus loin à propos des *Saisons.*

4° *Neige.* — Le plus souvent la neige ne tombe qu'en petite quantité et elle fond bientôt, mais on en voit parfois de vraies tempêtes, et elle peut alors rester dans le creux des collines pendant deux ou trois semaines. Dans la Transjordane, elle recouvre le plateau tout entier environ deux années sur trois, et elle se maintient quelquefois au delà d'une semaine, surtout dans les points dont l'altitude est plus considérable. Les derniers jours de décembre, les mois de janvier et de février, et la première partie de mars sont les périodes neigeuses. Le 13 mars 1893, nous avons vu nous-même tomber de la neige et de la grêle à Jérusalem.

5° *Rosée.* — Dans le beau temps de l'hiver, la rosée se forme en Palestine sous l'influence des mêmes causes qu'en Europe. Mais, dans les mois d'été, lorsque tout le pays est aride et que l'eau manque pour l'évaporation, les rosées abondantes sont entièrement apportées par les vents d'ouest. Si la brise de mer ne s'élève pas vers le soir, ou si elle est très légère, il n'y a pas de rosée. Les fortes rosées d'été diffèrent de celle qui se produit ordinairement, en ce sens qu'elles sont en grande partie précipitées dans l'air sous forme de brouillard avant de se déposer sur la terre. Les soirs d'été, on voit ordinairement quelques nuages se lever à l'ouest, aussitôt après le coucher du soleil; plus tard leur nombre augmente, et ils volent assez bas, souvent avec une certaine vitesse. Vers minuit, ils se développent et s'abaissent encore, effleurant le sommet des collines, où ils déposent une bonne partie de leur humidité. Mais il faut pour cela que le vent d'ouest continue à souffler pendant la nuit; s'il vient à tomber ou à tourner du côté de l'est, le résultat de l'évaporation disparaît. La rosée est le plus abondante au printemps, en septembre et en octobre, excepté durant le *sirocco,* où il n'y en a pas. Après une nuit où elle a été très forte, le ciel est, au point du jour, obscurci par un épais brouillard; le sol, les plantes, les pierres et en particulier les tentes sont humides comme si la pluie avait tombé. Au lever du soleil, le brouillard commence à s'éclaircir, et il se forme de larges masses de nuages floconneux entre lesquelles brille çà et là le ciel bleu. Elles deviennent plus petites et plus denses lorsque la chaleur augmente, produisant de beaux cumulus, qui disparaissent à leur tour. Fréquemment le ciel est entièrement pur vers neuf heures du matin.

6° *Saisons.* — D'après ce que nous venons de dire, la Palestine ne connaît guère que deux saisons, celle des pluies et celle de la sécheresse. La saison pluvieuse se divise elle-même en trois périodes. La première est celle de la pluie *hâtive* ou automnale, qui humecte la terre, la dispose à recevoir la semence et prépare le labour. La seconde est celle des abondantes pluies d'hiver, qui saturent le sol, remplissent les bassins et les citernes et alimentent les sources. La troisième est celle de la pluie *tardive* ou printanière, qui favorise le développement des épis, rend le froment et l'orge capables de supporter les premières chaleurs de l'été, et sans laquelle la moisson est compromise. Durant cette saison, l'eau tombe un ou plusieurs jours, suivis d'un ou plusieurs jours de beau temps, qui, en hiver et au début du printemps, comptent parmi les plus délicieux que puisse offrir le climat de Palestine. L'insuffisance de la pluie entraîne invariablement celle de la moisson; mais il ne s'ensuit pas que la surabondance de l'une amène la surabondance de l'autre. Les conditions les plus favorables pour une bonne récolte sont une généreuse pluie d'hiver, tombant en plusieurs jours, avec des intervalles non prolongés de beau temps, et une large provision d'eau printanière. L'époque de la moisson varie; dans les contrées basses, celle du froment a lieu en mai; dans les parties hautes, durant la première quinzaine de juin. Fréquemment l'orge se moissonne déjà en avril. La saison la plus agréable est le printemps, qui dure du milieu de mars au milieu de mai. L'arrière-saison, en novembre, ne manque pas de charme, mais la nature est alors presque complètement morte. Le mois de décembre est orageux, ceux de janvier et février sont froids et pluvieux. La sécheresse commence avec les vents d'été. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1883, p. 9, 11. — Pour les rapports de ces différents éléments, vents, pluie, neige, etc. avec la Bible, voir les articles spéciaux qui leur sont consacrés dans le Dictionnaire, et H. Hilderscheid, *Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.*, 1902, p. 82-97.

7° *Orages et tremblements de terre.* — Les orages n'ont pas lieu, comme dans nos pays, pendant les grandes chaleurs de l'été, mais en hiver, c'est-à-dire durant la saison des pluies. L'Ancien Testament, I Reg., XII, 17, les présente comme un phénomène extraordinaire au temps de la moisson. On en signale cependant dans les premiers jours de mai. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 430. Lynch, *Narrative of the United States' expedition to the Dead Sea,* Londres, 1849, p. 352, décrit ainsi celui dont il fut témoin, à la même époque de l'année, dans une vallée sauvage au sud-est de la mer Morte : « Une nuée sombre et menaçante enveloppa soudain les sommets de la montagne; les éclairs brillaient à travers sans interruption, pendant que le fracas du tonnerre était répercuté d'un côté à l'autre de l'épouvantable abîme. Entre ses éclats, nous entendîmes tout à coup le bruit d'un mugissement continu; c'était le torrent formé par le nuage pluvieux qui se précipitait en longue ligne d'écume en bas de la pente escarpée,

entraînant d'énormes fragments de roches qui, en s'entre-choquant, résonnaient comme le tonnerre. Dans un endroit où le torrent faisait ses sauts les plus furieux, un palmier, courbé par le vent, agitait étrangement ses branches; on aurait dit le génie du lieu pleurant la dévastation de sa retraite favorite. » Cette description représente bien, avec le fracas des orages, la chute des torrents dans les ravins de la montagne. Voir TONNERRE.

A ces perturbations atmosphériques nous pouvons joindre les perturbations telluriques assez fréquentes dans la Palestine, qui, nous l'avons vu, est en partie volcanique. L'histoire a consigné un grand nombre de tremblements de terre qui ont atteint la Syrie et la région palestinienne. Pour nous borner à cette dernière contrée, signalons celui de l'an 31 av. J.-C., qui se fit sentir en Cœlé-Syrie, dans la vallée du Jourdain, dans la Judée; ceux de 1201, 1204, 1212, 1339, 1402, 1546, 1666, 1759 après J.-C., qui ébranlèrent Alep, le lac de Tibériade, Safed, Damas, la Cœlé-Syrie, Saint Jean d'Acre. Un des plus terribles fut celui de 1837, qui détruisit une partie de la ville de Safed et ensevelit sous les débris de leurs demeures près de six mille habitants; il étendit son action jusqu'à Tibériade, Jéricho et la mer Morte. De 1860 à 1882, Jérusalem en a ressenti douze : 22 avril et 24 septembre 1863, 24 mars 1864, 24 janvier, 19 février et 7 octobre 1868, 24 juin 1870, 29 juin 1873, 3 mars 1874, 15 février et 14 mars 1877, 31 décembre 1879. Il est à remarquer que, sur ce nombre, neuf ont eu lieu pendant la saison des pluies, c'est-à-dire : un en octobre, un en décembre, un en janvier, deux en février, trois en mars et un en avril; quatre pendant la neige, presque tous par un vent d'ouest. On en a également signalé plusieurs en ces dernières années : le 29 juin 1896, Jérusalem, Khaïfa, Tibériade, Safed; le 5 janvier 1900, Jérusalem, Khaïfa, Nazareth; le 29-30 mars et le 19 décembre 1903, Gaza, Jaffa, Sarona, Latrûn, Jérusalem, Jéricho, Naplouse, Carmel, Nazareth. — Cf. Th. Chaplin, *Observations on the climate of Jerusalem,* dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1883, p. 11, 32, table VIII; M. Blanckenhorn, *Ueber die letzten Erdbeben in Palästina und die Erforschung etwaiger künftiger,* dans la *Zeitschrift des deut. Pal. Ver.*, t. XXVIII, 1905, p. 206-221; G. Arvanitakis, *Essai d'une statistique des tremblements de terre en Palestine et en Syrie* (communication à l'Institut égyptien au Caire, séance du 2 mars 1903).

2. Fertilité. — La Palestine est décrite dans la Bible comme un pays d'une extrême fertilité, comme « une terre bonne, riche en ruisseaux, en fontaines, en sources d'eaux qui jaillissent dans la plaine et la montagne; une terre qui produit le blé, l'orge, la vigne, le figuier, le grenadier, l'huile et le miel ». Deut., VIII, 7, 8. Et cependant le voyageur qui la parcourt de nos jours a l'impression d'une contrée dénudée, pierreuse, desséchée, dont la désolation actuelle, comparée à son antique richesse, semblerait presque un signe de malédiction. Disons tout de suite qu'on juge trop souvent le pays entier d'après certaines régions plus fréquemment visitées, comme la Judée, et d'après l'aspect qu'il présente dans certaines saisons, où, faute de pluie, la nature commence à mourir ou est déjà morte. Alors les plaines sont partout arides, les montagnes ne présentent aux rayons du soleil qui les brûle que les flancs nus et noircis de leurs roches calcaires. A part quelques vignobles et les bouquets d'arbres qui entourent les villages, rien, pas un brin d'herbe verte ne réjouit la vue. Mais viennent les pluies, et la campagne revêt sa plus brillante parure; vallées et plateaux se couvrent d'une verdure émaillée de lys, de jacinthes, de tulipes, d'anémones, de renoncules et de mille autres fleurs; lorsque la moisson se dessine et grandit, il y a encore de jolis coins en Palestine. Pour avoir une idée de l'ancienne fertilité, il suffit de voir des plaines comme celles d'Esdrelon et du Haurân, certaines parties de la plaine côtière, des jardins comme ceux de Jaffa (fig. 538), même certaines vallées de la montagne. Partout où la main de l'homme remue le vieux sol, elle le ramène à sa première vigueur. Nous ne nions pas pour cela les changements qui se sont produits et que l'on constate actuellement dans l'antique terre d'Israël. Si elle a gardé foncièrement sa richesse, il n'en est pas moins vrai qu'elle est loin d'avoir aujourd'hui l'éclat d'autrefois et qu'elle n'a que trop l'air d'un pays désolé.

Quelles sont les causes de cette décadence? Les uns l'attribuent à un changement de climat, et principalement à la diminution des pluies, amenée par le déboisement du pays, d'où, par voie de conséquence, l'appauvrissement de l'humus. Cf. E. Hull, *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine,* p. 123-127; O. Fraas, *Aus dem Orient,* p. 196 sq. D'autres pensent que rien n'a changé essentiellement dans la Palestine, sinon les conditions politiques et économiques, qui ont diminué la main-d'œuvre et favorisé l'abandon de la culture. Cf. C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 364-374; Ankel, *Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes,* Frankfurt-a.-M., 1887, p. 117. Voyons ce qu'il en est réellement, en comparant l'état ancien et l'état actuel du pays. Ne convient-il point d'abord de ramener à ses justes proportions l'enthousiasme des Hébreux pour la Terre après laquelle ils avaient si longtemps soupiré? Au sortir du désert, dans lequel ils avaient enduré bien des privations, elle devait, en effet, leur paraître un jardin de délices. Mais, à côté des endroits fertiles, champs, vallées, pâturages, n'y avait-il pas, comme aujourd'hui, « une terre aride, stérile et sans eau, » Ps. LXII (LXIII), 2, en un mot le « désert »? La région désolée où David mena sa vie errante, le désert de Juda, était-il bien différent de la contrée actuelle, c'est-à-dire le versant oriental de la montagne judéenne, en face de la mer Morte? Nous ne le croyons pas. Le *Négéb* n'était-il pas « le [pays] desséché »? Sans doute le « désert » n'était pas ce que le terme français représente ordinairement à notre imagination, une sorte de Sahara, et le « steppe » ou la « lande » auxquels il répond plutôt ont pu perdre encore, depuis les temps anciens, de leur maigre végétation. Voir DÉSERT, t. II, col. 1387. Mais ce n'est là qu'une question de degrés. Sans doute aussi le *Négéb,* à en juger d'après les ruines qu'on y rencontre, eut autrefois des centres importants, avec des champs cultivés et des vignes dont les terrasses se remarquent encore sur les pentes des montagnes. Mais l'état actuel provient de l'abandon dans lequel a été laissé le district, qui ne fut jamais, du reste, qu'un pays de transition entre les solitudes sinaïtiques et les riches contrées de Chanaan. Voir NÉGEB, col. 1557. Cette dernière cause, l'abandon, peut s'appliquer aux changements survenus dans les différentes parties du territoire.

Est-il nécessaire de recourir au déboisement pour résoudre la question? Nous ne nions pas l'influence des arbres et des forêts sur l'humidité favorable à la fécondité de la terre. Sans parler de la vapeur d'eau qui se dégage de leurs masses, il est certain que la pluie, en tombant d'abord sur la voûte de feuillage, descend moins précipitamment sur le sol, et le pénètre doucement, au lieu de le raviner, comme lorsqu'elle le frappe directement par les grandes averses. Ensuite, les feuilles dont l'automne jonche la terre, mouillées par les pluies de l'hiver et du printemps, forment, en se décomposant, une nouvelle couche d'humus ou engraissent les couches anciennes. Mais les forêts étaient-elles donc si nombreuses autrefois en Palestine? Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la Bible en cite très peu; à part les forêts de chênes de Basan, Is., II,

13; Ezech., xxvii, 6, etc., elle mentionne celle d'Éphraïm, probablement à l'est du Jourdain, II Reg., xviii, 6, 8, 17, puis celle de Harét, sur le territoire de Juda, I Reg., xxii, 5, celle du désert de Ziph, I Reg., xxiii, 15-19, une autre qui se trouvait entre Béthel et Jéricho, IV Reg., ii, 24, et la forêt du midi. Ezech., xx, 46, 47. D'ailleurs le mot *ya'ar* en hébreu n'a pas toute l'étendue de notre terme « forêt »; il correspond plus souvent à notre « bois ». Voir Forêt, t. ii, col. 2307. Il est donc juste ici encore de ne rien exagérer; tout en reconnaissant, d'un côté, que la main de l'homme a détruit sans replanter, et que la dent des animaux a arrêté l'essor des pousses naturelles, on peut croire, de l'autre, que la Palestine, au moins depuis les Hébreux, n'a jamais été un pays très boisé. Si la dénudation a eu de pernicieux effets, elle ne saurait être l'unique cause de la désolation actuelle.

La pluie, d'ailleurs, était-elle plus abondante autrefois qu'aujourd'hui? Il serait difficile de l'affirmer. D'après la Bible et le Talmud, les saisons paraissent bien les mêmes; le manque d'eau se faisait sentir alors comme maintenant. Il suffit de voir l'immense quantité de citernes, de réservoirs que les anciens habitants ont creusés, pour comprendre avec quel soin jaloux ils emmagasinaient, comme ceux d'aujourd'hui, l'eau que leur envoyait le ciel. On peut se rappeler aussi comment les tribus pastorales se disputaient les puits. Le régime des vents n'a pas changé. Il est vrai, comme nous l'avons vu plus haut, que Nazareth reçoit plus d'eau que Jérusalem, qui est pourtant à une altitude supérieure, et l'on explique ce fait par la situation des deux villes, la première étant dans un pays boisé, la seconde au contraire dans un pays absolument dénudé. Cf. L. Anderlind, *Der Einfluss der Gebirgswaldungen im nördlichen Palästina auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. viii, 1885, p. 101-116. La raison peut être valable; il est possible que la pluie printanière fût plus abondante autrefois, beaucoup de nuages légers qui venaient de l'ouest étant arrêtés par les bois et arrosant le pays haut. Mais ici encore il y a une question de dégrés et non pas un changement essentiel dans le climat.



538. — Jardins de Jaffa. D'après une photographie.

Sans donc méconnaître complètement l'influence de ces causes, il faut en chercher d'autres, et elles se trouvent dans l'état d'abandon auquel le pays est livré depuis longtemps, état qui lui-même a ses causes. Que sont devenus les aqueducs qui jadis, en différents endroits, portaient l'eau et la fertilité? Leurs débris marquent encore le chemin qu'ils suivaient, comme certains squelettes d'animaux marquent la route du désert. Les canaux destinés à régulariser les cours d'eau ont été détruits et sont souvent remplacés par des marais malsains. Les murs qui, sur le flanc des collines, retenaient les terrasses, sont en partie démolis. C'est ainsi que les environs de Jéricho qui, du temps d'Hérode, étaient une sorte de θεῖον χώριον, ou « domaine des dieux », pour employer l'expression de

Josèphe, ont perdu leur antique splendeur, et l'on en peut dire autant d'une foule d'autres lieux. Mais si la Palestine était autrefois beaucoup mieux cultivée, si les limites de la culture s'étendaient bien au delà de celles d'aujourd'hui, jusqu'en plein désert, si la contrée méridionale, pierreuse actuellement, était couverte de terrasses comme celles de la Ligurie et de la Provence, n'est-ce pas que le pays était quatre ou cinq fois plus peuplé que maintenant, avec des villages et des villes florissantes dans des régions presque désertes de nos jours? Et puis, au lieu de l'incurie gouvernementale qui règne depuis longtemps en cette malheureuse région, qu'on se rappelle le soin avec lequel les anciens cherchaient à y développer l'industrie et la prospérité. Les exactions d'aujourd'hui, jointes peut-être à l'indolence naturelle des habitants, n'ont pu que contribuer à l'appauvrissement d'une terre naturellement fertile. Concluons donc que le vieux sol biblique, malgré sa déchéance, n'a rien ou presque rien perdu de son fonds de richesse, et que, sous l'effort d'une industrieuse activité, il récompenserait encore abondamment le travail de l'homme. C'est ce qu'ont bien compris les nombreuses colonies étrangères qui sont venues lui redemander le lait et le miel d'autrefois.

Outre les ouvrages que nous avons cités au cours de cette étude sur le climat et la fertilité de la Palestine, on peut voir encore : J. Glaisher, *On the fall of rain at Jerusalem in the 32 years from 1861 to 1892,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1894, p. 39-44; Zumoffen, *La météorologie de la Palestine et de la Syrie,* dans le *Bulletin de la Société de géographie,* Paris, 1899, t. xx, p. 344 sq. et 462 sq.; G. Arvanitakis, *Sur un argument d'Arago,* à propos d'un calcul pour déterminer la « température moyenne de la Palestine », et *Essai sur le climat de Jérusalem,* deux communications faites à l'Institut égyptien au Caire, le 2 mars et le 29 décembre 1903, tirages à part de 6 et 64 pages; C. R. Conder, *The fertility of ancient Palestine,* dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1876, p. 120-132.

VI. FLORE. — La végétation palestinienne est naturellement en rapport avec les conditions climatériques que nous venons de décrire. La lumière éclatante du soleil contribue elle-même à embellir à nos yeux les arbres et les plantes, dont les teintes variées se détachent d'une manière plus tranchée grâce à la pureté de l'atmosphère. D'autre part, ce qui détermine le régime de la vie végétale dans ce domaine méditerranéen, ce n'est pas seulement la température plus élevée, c'est la marche des saisons différente de celle du nord de l'Europe. Tandis que, dans le nord, les phases de la végétation coïncident avec la période plus chaude de l'année, dans le midi les plantes se développent au printemps, demeurent stationnaires tant qu'elles sont privées d'humidité, et se ravivent de nouveau sous l'action des pluies d'automne. Enfin l'action de la chaleur sur les végétaux se manifeste moins par l'augmentation de la température estivale que par la diminution du froid hivernal. Après avoir étudié les origines du pays biblique au point de vue géologique, les analogies de ses premiers êtres vivants avec ceux des autres contrées de même formation, nous avons à examiner les caractères de la vie actuelle et leurs rapprochements avec la flore d'abord et ensuite la faune des autres pays. Il ne s'agit pour nous que d'un coup d'œil général, sans envisager spécialement la flore biblique. La nomenclature des ARBRES mentionnés dans la Bible a été donnée t. I, col. 889-894, et celles des HERBACÉES (PLANTES), t. III, col. 596-599; en outre chaque nom a son article particulier. Les notions suivantes auront cependant leur utilité pour l'ensemble de la botanique sacrée.

1. Géographie botanique. — La flore de la Syrie et de la Palestine diffère peu de celle de l'Asie-Mineure, qui est une des plus riches et des plus variées du globe; elle en forme la limite sud-est. Celle-ci appartient elle-même au domaine méditerranéen, qui comprend la Grèce, l'Italie, le sud de la France, l'Espagne, le nord de l'Afrique, sans parler des îles. Cependant, si la flore de Palestine est en grande partie méditerranéenne, elle se rattache aussi à celle d'autres pays, de la Perse sur la frontière orientale, de l'Arabie et de l'Égypte sur la frontière méridionale, de l'Arabie et de l'Inde dans la vallée du Jourdain et les environs de la mer Morte. Sur les 3000 espèces de plantes phanérogames qu'elle renferme, 250 lui sont particulières, bien qu'étroitement apparentées à d'autres espèces ou variétés, 161 appartiennent à la région éthiopienne, 27 à la région indienne, sans en compter un grand nombre qui sont communes à l'Éthiopie et à l'Inde. Cf. H. B. Tristram, *The fauna and flora of Palestine,* dans le *Survey of Western Palestine,* Londres, 1884, p. VI. On peut, en somme, croyons-nous, établir trois grandes divisions du règne végétal en Palestine.

1° Tout le littoral, c'est-à-dire côtes, vallées et petites collines, appartient à la *flore méditerranéenne.* La végétation a les mêmes caractères qu'en Espagne, en Algérie et en Sicile, mais toutefois avec des modifications qui sont plus considérables à mesure qu'on avance vers le sud, du côté de l'Égypte. Elle se distingue par la prédominance des beaux arbres toujours verts, à feuilles persistantes, tels que l'olivier, le chêne vert ou yeuse, *Quercus ilex,* le chêne kermès, *Quercus coccifera,* le pin pignon, *Pinus pinea,* les lauriers, *Laurus nobilis,* les tamaris, *Tamarix syriaca, T. tetragyna,* les lentisques, *Pistachia lentiscus,* et les térébinthes, *Pistachia palæstina* ou *P. terebinthus.* On peut ajouter d'autres espèces plus humbles, mais non moins caractéristiques, comme les cistes, *Cistus villosus,* particulièrement abondant au Carmel, *C. creticus,* la forme la plus commune sur les collines du sud, *C. salviifolius;* les lavandes, *Lavandula stœchas, L. coronopifolia;* le myrte, *Myrtus communis,* etc. Citons encore les plantes suivantes : clématites, *Clematis cirrhosa, C. flammula, C. vitalba;* anémones, *Anemone coronaria;* renoncules, *Ranunculus calthæfolius;* dauphinelles, *Delphinium rigidum,* propre à la Palestine, *D. peregrinum;* papavéracées, *Glaucium corniculatum, G. luteum;* fumariacées, *Ceratocapnos palæstina,* propre à la Palestine, *Fumaria judaica;* crucifères, *Matthiola tricuspidata, M. crassifolia,* propre à la Palestine; scilles, *Scilla autumnalis, Sc. hyacinthoides,* etc.

Nous rattachons à cette première région une partie de la chaîne montagneuse, dont la flore peut être dite *de basse montagne.* Cette flore est caractérisée par divers chênes, dont plusieurs à feuilles caduques : *Quercus infectoria,* dans la région du nord; *Quercus Calliprinos,* mont Thabor; *Qu. pseudococcifera,* Carmel, Galilée; *Qu. palæstina,* Hébron, trois variétés du *Quercus coccifera; Quercus cerris; Quercus Ithaburensis,* variété du *Qu. ægilops,* Carmel, Thabor, toutes les collines de Galilée et de Samarie. Ajoutons les frênes, *Fraxinus oxyphilla, F. parvifolia,* dans les montagnes du nord; les cyprès, *Cupressus sempervirens,* et, sur le bord des eaux, les peupliers, *Populus alba, P. nigra;* les platanes, *Platanus orientalis.* On trouve également près d'Hébron, sur les hauteurs du désert de Juda, comme sur la côte, le pin d'Alep, *Pinus halepensis.*

2° Le sud de la Palestine ou le *Négéb* et le désert de Juda, c'est-à-dire le flanc oriental des monts judéens, appartiennent plutôt, pour une bonne partie, à la *flore désertique.* Le pays se distingue par une grande variété, mais aussi par la sécheresse et les épines de ses arbustes, ainsi que par le nombre beaucoup moins grand des arbres. Les traits caractéristiques de cette flore sont une quantité de petits buissons gris et épi-

neux, *Poterium*, de genêts, *Retama rætam*, de labiées grises aromatiques, *Eremostachys*, de plantes du printemps brillantes, mais petites et qui durent peu ; une quantité de chardons qui prédominent en été, lorsque la verdure a disparu. Les montagnes n'ont plus que des groupes clairsemés d'arbres, de chênes au feuillage épineux, d'arbousiers, etc. ; on voit çà et là des genévriers, des buissons nains à épines. Au milieu des rochers l'on rencontre des sauges, *Salvia graveolens*, *S. controversa*, des borraginées, *Heliotropium persicum*, *Anchusa hispida*, *Echium sericeum*, etc. Parmi les plantes désertiques, appartenant au Sahara ou au nord de l'Afrique, signalons : des crucifères, *Eremobium lineare*, *Farsetia ægyptiaca*, *Hussonia uncata;* des résédacées, *Reseda propinqua*, var. *Eremophila*, *R. arabica*, *Oligomeris subulata;* des cistinées, *Hedianthemum Kahiricum;* des paronychiées, *Robbairea prostata*, *Polycarpæa fragilis;* des géraniacées, *Erodium hirtum*, *Monsonia nivea;* de nombreuses astragales, *Astragalus tenuirugis*, *A. hispidulus*, *A. peregrinus*, etc.

3° La vallée du Jourdain et les bords de la mer Morte ont, en raison du climat, une végétation à part, qui se rapproche le plus de la *flore tropicale*. On y rencontre bon nombre de plantes qui sont complètement étrangères à la contrée occidentale de la Palestine. La plus commune est le *Zizyphus Spina-Christi*, le *nabk* des Arabes, couvert d'épines aiguës comme de fines aiguilles, formant des buissons impénétrables, et propre au Sahara, à la Nubie, à l'Abyssinie, à l'Arabie tropicale, au nord-ouest de l'Inde. Presque aussi répandue est celle qu'on appelle *Balanites ægyptiaca*, dont le fruit donne l'huile nommée *zuk* par les Arabes. On trouve en abondance : l'*Ochradenus baccatus*, arbuste touffu, presque sans feuilles, avec de petites baies blanches ; différentes sortes d'acacia, *Acacia nilotica*, *A. tortilis*, et l'*Acacia seyal*, le « bois de *setim* » de la Bible ; le caprier, *Capparis spinosa*, qui forme des groupes remarquables dans le creux aride des rochers ; le *Mimosa unguis-cati*, qui est pourvu d'épines très longues et qui se couvre au printemps des fleurs les plus élégantes et les plus odorantes ; l'*Alhagi Maurorum;* la pomme de Sodome ou *Solanum Sodomæum*, dont le fruit, de la grosseur d'une pomme d'api, laisse échapper, lorsqu'on l'écrase, une quantité innombrable de fines graines. Aïn-Djidi, l'ancienne Engaddi, offre encore de beaux groupes d'une asclépiadée appelée *Calotropis procera*, qui peut atteindre les dimensions d'un figuier de moyenne grandeur. Voir fig. 223-225, t. III, col. 1287-1289. Sur les hauteurs désertes qui avoisinent la mer Morte, du côté d' *'Aïn Djidi*, se trouve la célèbre crucifère appelée à tort rose de Jéricho, *Anastatica hierochuntina*, qui, une fois desséchée, se contracte en une boule que le vent roule dans les sables ; mais, si l'on trempe l'extrémité de la racine dans un peu d'eau, grâce à un système vasculaire très développé, la plante absorbe le liquide et s'épanouit bientôt en une cupule des plus gracieuses, même après un grand nombre d'années d'une dessiccation complète. Voir t. III, fig. 227, 228, col. 1291, 1293. C'est encore dans les environs de la mer Morte qu'on rencontre la *Salvadora persica*, regardée comme étant le sénevé de la parabole évangélique. Au sud-ouest, dans le petit *ouadi Zuéiréh*, on a recueilli plus de 160 espèces de plantes, et sur ce nombre 135 sont africaines. On a remarqué ce contraste singulier dans la répartition de certaines plantes : parmi les légumineuses, on ne compte pas moins de 50 espèces de *Trifolium* et 74 espèces d'*Astragalus* connues en Palestine ; or, un seul *Trifolium*, le *T. stenophyllum* se trouve dans le sud, et pas un dans la vallée du Jourdain, tous étant européens ou ayant des affinités européennes ; des *Astragales*, au contraire, 3 seulement ont des affinités palæarctiques, les autres se rattachent à l'Inde ou appartiennent exclusivement à la région orientale ou éthiopienne. Cependant les *Astragales* ne sont pas confinées dans la vallée du Jourdain ; il n'y en a pas moins de 35 espèces qui sont limitées à la montagne et aux régions sub-alpines du Liban et de l'Anti-Liban. La masse du reste appartient à la vallée du Jourdain et au désert méridional. Cf. H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, p. XV. Parmi les plantes tropicales de la contrée, nous pouvons citer encore : *Abutilon fruticosum*, *A. muticum*, *Zygophyllum coccineum*, *Indigofera argentea*, *Boerhaavia plumbaginea*, *Conyza dioscoridis*, *Trichodesma africana*, et, près d'Engaddi, la haute et curieuse *Moringa aptera*, etc. Enfin le papyrus, *Papyrus antiquorum*, le *Babir* des Arabes, forme d'épais fourrés sur les bords du lac de Tibériade et du lac Houléh. Ce dernier marque la limite orientale de l'aire de dispersion de cette remarquable cypéracée africaine. Les espèces que nous venons de mentionner constituent un ensemble qui rappelle la végétation de l'Abyssinie ou de la Nubie et donnent un grand intérêt au *Ghôr*, comme à l'oasis tropicale la plus rapprochée de l'Europe. — Les bords du Jourdain sont, comme on le sait, un véritable fourré d'arbres et d'arbustes : de tamaris, *Tamarix jordanis ;* de peupliers, *Populus euphratica*, arbres gigantesques et dont les fins rameaux sont chargés de graines blanches et soyeuses ; d'*Agnus-castus ;* d'*Arundo donax* élevés ; d'*Eleagnus ;* de saules aux troncs noueux, etc. Dans les petites dunes du cours inférieur, en approchant de la mer Morte, fleurissent des myriades d'une jolie statice à fleurs jaunes, *Statice Thouinii*.

La flore de la région transjordane rentre dans la triple division que nous venons d'exposer. La végétation méditerranéenne y est représentée par les espèces suivantes : *Cistus villosus* et *C. salviifolius*, montagnes de Moab et de Galaad ; *Rhus coriaria*, Djébel Oscha' et Djébel ed-Drûz ; *Pistachia terebinthus*, var. *palæstina*, Moab, Galaad, Djébel ed- Drûz ; *Punica granatum*, Galaad ; *Myrtus communis*, Galaad ; *Arbutus Andrachne*, var. *serratula*, monts de Moab et de Galaad ; *Olæa Europæa*, Moab ; *Vitex agnus-castus*, Dj. ed- Drûz ; *Celtis australis*, Galaad ; *Ficus carica*, Moab et Galaad ; *Quercus coccifera*, Moab, Galaad, Haurân, avec les espèces forestières, *Qu. cerris*, Dj. Qulelb, et *Qu. ægilops*, Moab, Galaad ; *Pinus Halepensis*, Moab, Galaad ; *Asparagus acutifolius ; Smilax aspera*, Moab ; *Adiantum capillus-Veneris*, fougère qu'on trouve dans les endroits humides, et, en particulier, dans une grotte à 'Ayûn Mûsa. — Comme représentants de la flore désertique, nous signalerons : *Tamarix mannifera*, Callirrhoé ; le *Retama ratam*, sur les basses montagnes qui bordent le Ghôr ; l'*Acacia tortilis*, Callirrhoé ; *Pallenis spinosa*, Moab ; *Salicornia fructicosa ; Atraphaxis spinosa*, montée du Ghôr vers 'Ayûn Mûsa ; *Emex spinosus*, sur les flancs du Ghôr ; *Phœnix dactylifera*, dans les vallées aux environs de la mer Morte ; *Stipa capillata*, Haurân. — La flore tropicale existe à l'est comme à l'ouest du Jourdain et de la mer Morte. Cf. *Palestine Exploration Fund*, *Quart. Statement*, 1888, p. 211-237.

Après ce coup d'œil géographique, il nous suffit d'indiquer quelles sont les familles les plus abondantes en Palestine. Ce sont : 1° les *Légumineuses*, 358 espèces parmi lesquelles les genres *Trifolium*, *Trigonella*, *Medicago*, *Lotus*, *Vicia* et *Orobus* croissent dans les terrains plus riches, et les *Astragales* dans les terrains plus secs et plus dénudés. — 2° Les *Composées* (340) ; aucune famille ne frappe davantage l'observateur par l'abondance des charbons, centaurées et autres plantes printanières, qui fourmillent dans les plaines fertiles comme sur les collines pierreuses et dominent souvent de leur hauteur toute autre végétation herbacée. Les principaux genres sont *Centaurea*, *Echinops*, *Onopor-*

dum, Cirsium, Cynara et *Carduus.* — 3° Les *Labiées* (175) sont caractérisées par le parfum qu'elles répandent pour la plupart et dont elles embaument les collines de Galilée et de Samarie, odeur de marjolaine, de thym, de lavande, de menthe, de calament, de sauge, de romarin. — 4° Les *Crucifères* (195) croissent généralement dans les lieux déserts, stériles, dans les montagnes; parmi les plus remarquables est une très haute moutarde, qui ne diffère guère de la commune *Sinapis nigra,* excepté en grandeur, et l'*Anastatica hierochuntica.* — 5° Les *Umbellifères* (141) abondent en fenouils et *Bupleurum;* elles forment pour une bonne partie les hautes rangées d'herbes qui se trouvent sur le bord des taillis et dans les creux humides. — 6° Les *Silénées* (86) se distinguent par une multitude d'œillets, *Silene* et *Saponaria.* — 7° Les *Borraginées* (92) sont pour la plupart des plantes annuelles, à l'exception des *Echium, Anchusa* et *Onosma,* qui comptent parmi les plus belles de la contrée. — 8° Les *Scrophulariacées* (91) offrent comme genres principaux *Scrophularia, Veronica, Linaria* et *Verbascum.* — 9° Les *Graminées,* quoique d'espèces très nombreuses (158), présentent rarement le gazon des contrées humides et froides. L'*Arundo donax,* le *Saccharum ægyptiacum* et l'*Erianthus Ravennæ* sont remarquables par leur taille et les plumes soyeuses de leurs fleurs. — 10° Enfin les *Liliacées* (113) ont une variété et une beauté qui n'est peut-être surpassée nulle part, spécialement dans les genres bulbeux, lis, tulipes, fritillaires, scilles, gagées, etc. Les fougères sont extrêmement rares, à cause de la sécheresse du climat, et la plupart des espèces appartiennent à la flore du Liban.

2. Plantes cultivées. — A ces plantes naturelles que Dieu a semées en Palestine selon le sol qui leur était propice, il faut ajouter celles que l'homme a cultivées, développées, améliorées et même introduites de pays étrangers. Il importe de distinguer, sous ce rapport, celles que le terrain a toujours produites et celles que l'industrie humaine a apportées d'ailleurs. La division s'applique aux arbres fruitiers, aux céréales, aux plantes potagères.

A) Arbres fruitiers. — 1° *Indigènes.* — En premier lieu vient l'olivier, *Olea europæa,* arabe : *schadjarat ez-zeitûn,* dont les fruits sont une des principales productions de la Syrie. Viennent ensuite : le figuier, *Ficus carica,* ar. : *schadjarat et-tîn,* dont le fruit se mange frais ou après avoir été pressé et séché; l'amandier, *Amygdalus communis,* ar. : *lôz;* le grenadier, *Punica granatum,* ar. : *rummân,* dont les fruits cependant ne valent pas ceux d'Égypte ou de Bagdad; le genévrier, *Juniperus phænicea;* le pistachier, *Pistacia vera,* ar. : *fustûq;* le caroubier, *Ceratonia siliqua,* ar. : *kharrûb,* dont les gousses servent de nourriture aux pauvres et dont les feuilles persistantes répandent une ombre agréable; le sycomore, *Ficus sycomorum,* ar. : *djummeiz,* au tronc robuste, aux longues branches horizontales, et dont les fruits, semblables à de petites figues de couleur verte et insipides, sont apportés en quantités considérables aux marchés de Gaza et d'Ascalon; le pommier, *Malus communis,* ar. : *schadjarat et tuffah,* et le poirier, *Pirus communis,* ar. : *schadjarat el-indjâṣ,* quoique moins répandus. On trouve des cognassiers, *Cydonia vulgaris,* ar. : *es- safardje,* en Galilée, en particulier près de Nazareth, et en Judée, près d'Hébron. Les noyers, *Juglans regia,* ar. : *djôz,* étaient, au temps de Josèphe, *Bell. jud.,* III, x, 8, abondamment cultivés dans la plaine de Génésareth; ils se rencontrent aujourd'hui surtout dans la région du Liban. L'abricotier, *Armeniaca vulgaris,* ar. : *Mischmisch,* donne des fruits excellents en Syrie; séchés au soleil, ils sont l'objet d'un commerce très important à Damas; mais l'arbre est beaucoup moins répandu en Palestine, on le trouve surtout sur la côte et en différents endroits de la montagne. Le pêcher, *Persica vulgaris,* ar. : *durrâq,* est également moins commun qu'en Syrie. Le palmier, *Phœnix dactylifera,* ar. : *nakhl,* ne prospère que dans la région sud du littoral; il croît à l'état sauvage, sans fruits, dans les gorges situées à l'est de la mer Morte, et çà et là dans l'intérieur du pays. Enfin la vigne a encore une culture florissante en plusieurs endroits; elle donne d'excellentes et magnifiques grappes, avec lesquelles on fabrique un vin agréable ou une espèce de sirop cuit, *dibs,* ou l'on prépare des raisins secs. Cette culture s'est beaucoup développée depuis un certain temps, grâce aux colonies qui sont venues s'établir en Palestine.

2° *Introduits.* — Le bananier, *Musa paradisiaca,* ar. : *môz,* est un arbre importé de l'Inde. Cultivé à la fin du XVIe siècle sur les bords du lac de Tibériade, il n'existe plus que sur la côte. Le mûrier, *Morus alba,* ar. : *schadjarat et-tût,* qui semble originaire de Chine, n'a été cultivé en Palestine qu'à une époque tardive après l'ère chrétienne; il en est souvent fait mention au temps des croisades. On voit également le mûrier noir, *Morus nigra.* Le cédratier, *Citrus medica,* qu'on dit originaire de Perse et de Médie, était certainement très commun en Palestine un siècle avant notre ère, puisqu'à la fête des Tabernacles, sous Alexandre Jannée, les Juifs avaient tous à la main des cédrats. Josèphe, *Ant. jud.,* III, x, 4. Le citronnier, *Citrus limonum,* ar. : *leimûn,* qu'on peut à peine séparer spécifiquement du précédent, ne paraît avoir été, comme lui, connu des Hébreux que vers l'époque de la captivité de Babylone. Le cactus, *Opuntia vulgaris,* fut introduit de l'Amérique centrale en Europe vers le commencement du XVIe siècle; il abonde en Palestine, où il atteint de grandes proportions et forme autour des jardins et des champs des haies impénétrables; le fruit est d'un goût sucré mais fade, quoique assez apprécié des Arabes. Enfin un autre arbre transplanté d'Extrême-Orient, c'est l'oranger, qui fait la gloire des jardins de Jaffa.

B) Céréales. — Les Hébreux, en arrivant dans la Terre Promise, y trouvèrent les principales céréales, importées par l'homme de son berceau d'origine, mais dont la vraie patrie est encore ignorée, comme le blé, l'épeautre, l'orge et le millet. Le blé, *Triticum sativum,* hébreu : *ḥiṭṭâh,* a dans la plaine d'Esdrelon un grain long et mince, tandis que celui du Haurân, plus estimé, est court et gros. L'épeautre, *Triticum Spelta,* héb. : *kussémêt,* est une plante très voisine du vrai blé, probablement une simple race artificielle obtenue par la culture à une époque qu'il est impossible de préciser. L'orge, *Hordeum vulgare,* héb. : *śe'ôrâh,* sert aux pauvres à faire du pain; mais on l'emploie principalement comme nourriture pour les animaux. Le millet, *Panicum miliaceum,* hébreu : *dôḥân,* est une herbe originaire de l'Inde, mais cultivée dans toutes les régions chaudes et tempérées du globe. Le maïs, *Zea maïs,* est d'origine américaine.

C) Plantes potagères. — 1° *Indigènes.* — Les principales sont : les pois, *Pisum sativum;* les fèves, *Faba vulgaris,* héb. : *pôl;* ar. : *fûl;* les lentilles, *Lens esculenta,* héb. : *'ădâšim;* ar. : *'adas;* l'ail, *Allium sativum,* héb. : *šûm;* ar. : *tûm;* l'espèce la plus commune en Palestine est celle que nous appelons échalotte, *Allium Ascalonicum,* parce qu'elle fut apportée d'Ascalon en Europe par les croisés; l'oignon, *Allium Cepa,* héb. : *beṣâlim,* ar. : *baṣal;* le poireau, *Allium Porrum,* héb. : *ḥâṣîr;* ar. : *kurrâth.* Citons encore parmi les espèces indigènes que les jardins recueillirent de de très bonne heure : l'hysope, la laitue, le pavot, le safran, le cumin, le carvi, la coriandre, la rue, la colocase.

2° *Introduites.* — A ces plantes furent ajoutés les concombres, les pastèques, les melons, introduits des

régions tropicales. Aujourd'hui les plaines de Saron et de Séphélah sont riches en ce genre de culture.

Quelques arbres ont disparu de la flore palestinienne, entre autres le baumier de Galaad, *Balsamodendron opobalsamum,* qui était autrefois cultivé à Jéricho et à Engaddi. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, vi, 6; IX, i, 2; XIV, iv, 1. Enfin c'est à l'état de simples matières commerciales que les Hébreux connurent la cannelle, le nard, l'encens, la myrrhe et la gomme, le bois d'ébène, de santal et d'aloès, car on ne peut supposer que les plantes qui leur donnent naissance aient jamais pu croître sur la terre de Palestine.

Voir, sur la flore méditerranéenne en particulier, A. Grisebach, *La végétation du globe,* trad. par P. de Tchihatchef, 2 in-8°, Paris, 1875, t. i, p. 339-556; sur la flore actuelle de Palestine : H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine,* in-4°, dans le *Survey of Western Palestine,* Londres, 1884, ouvrage capital, qui peut être complété par C. et W. Barbey, *Herborisations au Levant,* avec 11 planches et carte, in-4°, Lausanne, 1882 (cf. H. B. Tristram, *Addenda to the Flora of Palestine,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1885, p. 6-10; P. Ascherson, *Barbey's Herborisations au Levant und Dr. Otto Kersten's botanische Sammlungen aus Palästina,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. vi, 1883, p. 219-229); H. Chichester Hart, *A naturalist's journey to Sinaï, Petra and south Palestine,* dans le *Pal. Expl. Fund. Quart. St.*, 1885, p. 231-286; G. E. Post, *Narrative of a scientific expedition in the Transjordanic region in the spring of 1886,* dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1888, p. 175-237; *Flora of Syria, Palestine and Sinaï... and from the Mediterranean sea to the Syrian desert,* Beirut, s. d. (cf. H. Christ, *Zur Flora der biblischen Länder,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal.-Ver.*, t. xxiii, 1900, p. 79-82; L. Anderlind, *Ackerbau und Thierzucht in Syrien, insbesondere in Palästina,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal. Ver.*, t. ix, 1886, p. 1-73; *Die Fruchtbäume in Syrien, insbesondere in Palästina, ibid.*, t. xi, 1888, p. 69-104; *Die Rebe in Syrien, insbesondere Palästina, ibid.*, t. xi, 1888, p. 160-177). Pour la flore biblique, voir à l'article Botanique sacrée, t. i, col. 1867-1869, la *Bibliographie,* à laquelle on peut ajouter : L. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora,* Fribourg-en-Brisgau, 1900 (cf. H. Christ, *Zur Flora der biblischenLändes,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal.-Ver.*, t xxiii, 1900, p. 82-90). — Pour les plantes bibliques dans leurs rapports avec l'agriculture, l'art et la religion, et dans leur comparaison avec celles qui étaient connues chez les Égyptiens et les Sémites, voir Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge, 1re partie, Les plantes dans l'Orient classique,* in-8°, Paris, 1897.

VII. Faune. — Les conditions de climat ou d'immigration ont également influé sur la répartition de la vie animale au sein de la Palestine. Mais, avant d'exposer ce côté de la question, nous jetterons un coup d'œil sur les principaux animaux que ce pays renferme actuellement. Pour la nomenclature des animaux mentionnés dans la Bible, voir t. i, col. 604-611.

1. Les animaux. — *A) Mammifères.* — *1° Animaux domestiques.* — Aujourd'hui, comme dans l'antiquité, les troupeaux de *moutons* et de *chèvres,* ce que les Hébreux appelaient le menu bétail, *ṣô'n,* constituent une partie importante de la richesse des particuliers. Le *Belqâ,* à l'est du Jourdain, est aussi, comme autrefois, la contrée la plus favorable à l'élevage des brebis. Cependant le désert et les parties montagneuses du pays tout entier offrent à ce précieux animal une nourriture suffisante. La race la plus répandue est celle qu'on nomme *Ovis laticaudata* ou à grosse queue, distinguée ainsi de l'espèce commune, *Ovis aries.* Ce qui la caractérise, en effet, c'est l'énorme développement de graisse qui s'amasse autour des vertèbres caudales. Voir Brebis 1, t. i, col. 1911. Le lait de brebis est également très estimé et à juste titre. La chèvre commune, *Capra hircus,* est représentée par deux variétés, dont la principale est celle de la *Capra membrica,* reconnaissable à ses fortes cornes, à sa taille plus grande et surtout à ses oreilles pendantes qui ont un pied de longueur. Dans le nord, au voisinage de l'Hermon, on rencontre la *Capra angorensis,* aux oreilles et aux cornes plus courtes, au poil plus long et plus soyeux, mais aux formes plus massives. La couleur prédominante dans les deux est le noir. Voir Chèvre, t. ii, col. 692. — Le *bœuf* de Palestine, *Bos taurus* (le *bâqâr* hébreu est un nom collectif désignant le gros bétail), est généralement de petite taille, à jambes courtes et assez frêles. La plus belle race se trouve dans la plaine côtière, où l'animal est employé aux divers travaux d'agriculture; il est plus rare dans la région montagneuse, sauf dans quelques plaines. La Galilée entretient également une belle race de bœufs arméniens, et ceux de Galaad et de Moab font la principale richesse des Arabes. Voir Bœuf, t. i, col. 1826. Dans la partie septentrionale de la vallée du Jourdain, spécialement dans la région marécageuse du lac Hûléh, on rencontre le *buffle, Bos bubalus,* qui a la taille plus haute et les proportions plus massives que le bœuf ordinaire, avec un front plus bas et un mufle plus large. Originaire de l'Inde, il n'a pénétré dans l'Asie occidentale qu'à une époque assez tardive. Voir Buffle, t. i, col. 1963.

Chez les Hébreux, la principale monture, pour les riches comme pour les pauvres, était l'*âne,* héb. : *ḥamôr;* aujourd'hui il ne sert plus guère qu'aux pauvres, ou bien il est employé comme bête de somme. L'âne domestique appartient à deux variétés : le grand âne du désert syrien, généralement de robe blanche, et qui se rapproche de l'âne du Caire, et l'âne vulgaire, supérieur à nos espèces d'Europe, plus haut et plus fort, moins beau cependant, moins vif et moins patient que celui d'Égypte. Voir Ane, t. i, col. 566. Le *cheval,* héb. : *sûs,* ne fut, on le sait, introduit qu'assez tard chez les Israélites; il est surtout réservé à la selle par les Arabes. Les plus beaux chevaux sont ceux des Bédouins 'Anézéh. Voir Cheval, t. ii, col. 674. Le *mulet,* héb. : *péréd,* est actuellement d'un usage ordinaire en Palestine; il sert souvent de monture ou de bête de charge. Dédaigné des Arabes, il est utilisé par la population sédentaire pour son endurance et l'aisance avec laquelle il marche à travers les sentiers les plus accidentés. Voir Mulet, col. 1336. Le *chameau,* héb. : *gâmâl,* est tout à la fois bête de somme, de monture, de labour, parfois même de boucherie. Celui qu'on emploie aujourd'hui en Palestine est le chameau à une bosse ou *Camelus dromadarius.* Il constitue la grande source de richesse des Bédouins, qui en ont des troupeaux. Voir Chameau, t. ii, col. 519.

2° Animaux sauvages. — *a) Carnivores.* — En Orient, le *chien* et le *chat* tiennent le milieu entre les animaux domestiques et les animaux sauvages. Le chien, héb. : *kéléb,* ne diffère pas aujourd'hui de celui d'autrefois; c'est la même race qui sert aux bergers et qui erre dans les villes et les campagnes. Mais, chose singulière, les Hébreux et les habitants de la Syrie ne lui ont jamais accordé la place que lui ont donnée presque tous les autres peuples. On en rencontre dans les villes et les villages des bandes errantes, qui vivent à l'état de nature, sans avoir de maîtres particuliers. Dans les rues, ces animaux se chargent du service sanitaire en dévorant rapidement les débris de toute sorte qu'on y jette. Voir Chien, t. ii, col. 697. Il n'existe pas de nom hébreu pour désigner le chat. Si le chat domestique est aujourd'hui plus commun qu'autrefois en Palestine, il n'y est presque jamais

complètement apprivoisé. Voir Chat, t. ii, col. 625. L'animal qui se rapproche le plus du chien est le *chacal*, héb. : *šû'âl*, dont le pelage gris-jaune, foncé en dessus et blanchâtre en dessous, lui a fait donner le nom de *Canis aureus*. Il a de tout temps abondé dans la Palestine. Il tient le milieu entre le loup et le renard. Voir Chacal, t. ii, col. 474. Ce dernier est représenté par deux espèces : le *Vulpes nilotica* ou renard égyptien, commun dans le sud et le centre de la Palestine, extrêmement abondant en Judée et à l'est du Jourdain, et dont les habitudes, tout à fait distinctes de celles du chacal, ne diffèrent pas de celles de notre renard; le *Vulpes flavescens*, qui habite les districts boisés de la Galilée et le nord de la contrée. Le *loup* commun, *Canis lupus*, se rencontre encore assez souvent dans les plaines maritimes, dans les ravins de Galilée et surtout du territoire montagneux de Benjamin, quelquefois aussi dans les forêts de Basan et de Galaad. On trouve également dans le sud le loup d'Égypte, *Canis lupaster*, plus petit de taille, au museau plus aigu, aux membres plus grêles, au poil d'un jaune doré, d'un système musculaire peu développé, qui ne lui permet guère de s'attaquer aux gros animaux. Voir Loup, col. 372.

Le *lion*, héb. : *'ărî, 'aryêh, lâbî'*, avait autrefois de nombreux repaires en Palestine, surtout dans les épais fourrés de la vallée du Jourdain, mais il en a disparu depuis longtemps. Voir Lion, col. 267. Le *léopard*, héb. : *nâmêr*, le *Felis pardus*, existe encore dans les environs de la mer Morte, dans les anciens pays de Galaad et de Basan; bien qu'il soit rare en Galilée, on peut cependant constater ses traces sur le Thabor et le Carmel. Au même genre appartiennent : le *guépard*, *Felis jubata*, ou tigre des chasseurs, qui est rare, mais se voit quelquefois sur les collines boisées de Galilée et dans le voisinage du Thabor, et est plus commun à l'est du Jourdain; le *lynx* caracal, *Felis caraca*, très rare en Palestine. Voir Léopard, col. 172. La *panthère*, *Pardalis*, a beaucoup de ressemblance avec le léopard, mais s'en distingue par une taille en général moins grande, des taches plus larges et moins rapprochées et quelques détails anatomiques. On rencontre aussi plusieurs espèces de *chats sauvages* : le *Felis chaus*, qui deux fois plus grand que le chat domestique, ressemble plutôt au lynx, et se tient spécialement dans les fourrés des bords du Jourdain; le *Felis maniculata*, rare à l'ouest du fleuve, mais commun à l'est. L'*hyène*, héb. : *ṣabua'*, est, en Palestine, la carnassier qui existe en plus grand nombre après le chacal. Ces animaux, qui vont jusqu'à déterrer les cadavres humains pour s'en repaître, établissent principalement leurs demeures dans les anciennes cavernes sépulcrales, dont le pays est rempli. Voir Hyène, t. iii, col. 790. L'*ours*, héb. : *dôb*, l'*Ursus syriacus*, est devenu très rare en Palestine, mais se rencontre encore fréquemment sur l'Hermon et dans les parties boisées du Liban; il existe également à l'est du Jourdain. Le pays renferme d'autres petits carnassiers, comme la *belette*, *Mustela vulgaris*, le putois, *Mustela putorius*, l'ichneumon, *herpestes ichneumon*. Voir Belette, t. i, col. 1560; Ichneumon, t. iii, col. 803.

b) *Pachydermes.* — Le *sanglier*, héb. : *ḥăzîr*, le *Sus scrofa*, est répandu dans tout le pays, principalement dans les endroits marécageux et couverts de fourrés. L'*âne sauvage*, *Asinus onager*, héb. : *'ârôd*, et *Asinus hemippus*, héb. : *pérâ'*, s'aventure parfois dans le Haurân, au dire des Arabes. A cet ordre appartient un animal dont l'identification présente quelque difficulté, c'est le *šâfân* hébreu, qu'on assimile généralement aujourd'hui au *daman*, l'*Hyrax syriacus*. Il ressemble extérieurement au lapin et à la marmotte, et se rencontre fréquemment en Palestine, surtout dans les gorges du Cédron, dans les plaines d'Acre et de Phénicie, au nord de la Galilée et dans le Liban. Voir Chœrogrylle, t. ii, col. 712.

c) *Ruminants.* — Le *cerf*, héb. : *'ayyâl*, le *Cervus elaphus*, abondait autrefois en Palestine, mais il y est devenu rare, à cause de l'aridité du sol. Voir Cerf, t. ii, col. 445. Le *chevreuil*, ou *Cervus capreolus*, s'y voit également très peu; la Palestine forme, du reste, la limite sud-est de la région où il vit. Voir Chevreuil, t. ii, col. 697. C'est à peine si l'on aperçoit quelques *daims*, *Cervus dama*, dans les parties boisées du nord entre le Thabor et le Liban. Voir Daim, t. ii, col. 1207, Le genre antilope est beaucoup mieux représenté, en particulier par la *gazelle*, *Gazella dorcas*, héb. : *ṣebî*, qui se montre quelquefois dans le sud, par centaines. A l'est du Jourdain, on trouve communément la *Gazella arabica*, plus belle que la gazelle ordinaire. Voir Gazelle, t. iii, col. 125. Le *bubale*, *Antilope bubalis*, probablement le *yaḥmûr* hébreu, existe encore sur la frontière orientale de Galaad et de Moab. Voir Bubale, t. i, col. 1956. L'*Antilope addax*, héb. : *dišôn*, approche des frontières sud et est de la Palestine. Enfin l'*Antilope leucoryx*, le *te'ô* hébreu, commun dans le nord de l'Arabie, se trouve dans le Belqâ et le Haurân. Le bouquetin, *Capra beden*, ou *Ibex Sinaïtica*, héb. : *yâ'êl*, vit non seulement dans les ravins de Moab, mais dans le désert de Juda, aux environs de la mer Morte; c'est un superbe animal, d'une merveilleuse agilité. Voir Bouquetin, t. i, col. 1893.

d) *Rongeurs.* — La famille des *léporidés* est représentée par les espèces suivantes : le *Lepus syriacus*, héb. : *'arnébét*, commun dans les parties boisées et cultivées de la Palestine, le long de la côte et dans la plaine d'Esdrelon; semblable à celui de nos pays, excepté la tête qui est plus large et les oreilles qui sont plus courtes; le *Lepus sinaiticus*, plus petit que le précédent, avec une tête plus longue et plus étroite, et le poil de couleur plus claire; se voit du côté de Jéricho et de la mer Morte; le *Lepus ægyptius*, qui habite le désert de l'Égypte touchant la Palestine, la région méridionale de la Judée et la vallée du Jourdain; le *Lepus isabellinus*, ou lièvre nubien, très rare; le *Lepus Judææ*, qui fréquente le sud de la Palestine et la vallée du Jourdain. Voir Lièvre, col. 250. Le *lapin* est excessivement rare, et le silence de la Bible au sujet de cet animal prouve qu'il en était de même autrefois. A cette famille se joint celle des *hystricidés*, avec le *porc-épic*, *Hystrix cristata*, héb. : *qippôd*, commun dans les rochers et les vallons des montagnes, spécialement abondant dans les gorges qui aboutissent à la vallée du Jourdain.

Les *muridés* sont nombreux : *Acomys cahirhinus*, confiné aux environs de la mer Morte; *Acomys dimidiatus; Acomys russatus*, trouvé seulement jusqu'ici près de Masada, vers la pointe méridionale de la mer Morte; *Mus alexandrinus*, dans les villes de la côte; *Mus sylvaticus*, dans les plaines; *Mus prætextus*, dans la plaine de Génésareth, la vallée du Jourdain et le voisinage de la mer Morte; *Mus musculus*, dans toutes les villes; *Cricetus phœus*, le hamster, très commun aux approches des terrains cultivés. Signalons encore plusieurs espèces de *gerbilles*, *Gerbillus tæniurus*, *G. melanurus*, *G. pygargus*, puis le *Psammomys obesus*, espèce de gros rat à queue courte, à grosse tête, ressemblant à une petite marmotte, extrêmement abondant dans les endroits sablonneux autour de la mer Morte, dans les plaines et sur le plateau de la Judée méridionale. Nombreux aussi sont les *campagnols*, surtout l'espèce commune, *Arvicola arvalis*. Voir Campagnol, t. ii, col. 103. Le *rat-taupe*, *Spalax typhlus*, est très répandu à travers la contrée, où notre taupe, *Talpa europæa*, n'existe pas. La *gerboise*, *Dipus ægyptius*, se trouve fréquemment dans les contrées désertiques; *Dipus hirtipes*, dans les déserts à l'est du Jourdain

Voir Gerboise, t. iii, col. 209. L'*écureuil* syrien, *Sciurus syriacus*, se voit très souvent dans les bois au sud de l'Hermon; le *loir*, *Myoxus glis*, habite dans la vallée du Jourdain, principalement aux environs de Jéricho; le *Myoxus nitela* préfère les champs cultivés et les plants d'oliviers.

e) *Insectivores et Cheiroptères.* — Parmi les insectivores, citons la musaraigne, *Sorex araneus*, et le hérisson, *Erinaceus brachydactylas*, commun dans le sud de la Palestine, *Erinacens europæus*, dans le nord. Enfin les cavernes de la région sont remplies de *chauves-souris*, dont les espèces sont nombreuses : *Cynonycteris ægyptiaca; Rhinolophus ferrum-equinum*, la plus commune en Palestine; *Rh. blasii, euryale, tridens; Plecotus auritus, Vesperugo Kuhlii, Taphozous nudiventris, Rhinopoma microphyllum*, etc. Voir Chauve-souris, t. ii, col. 641.

B) *Oiseaux.* — Les espèces d'oiseaux sont nombreuses en Palestine; on en compte près de 350. Nous signalerons les principales.

a) *Passereaux.* — Famille des *turdidés.* — La *grive* ordinaire ou chanteuse, *Turdus musicus*, n'est pas rare sur le plateau. Le *merle* commun, *Turdus merula*, est répandu dans tout le pays. Les *traquets* comprennent une dizaine d'espèces : *Saxicola œnanithe, S. aurita, S. melanoleuca, S. deserti, S. finschii*, originaire de Palestine, *S. leucomela*, etc. Plusieurs *rouge-queue*, *Ruticilla phœnicurus, R. titys*, etc. Le *rouge-gorge*, *Erithacus rubicula*, se rencontre partout en hiver, mais ne reste guère après la fin de février. L'*Erithacus gutturalis* est un oiseau remarquable, mais rare même dans les pays qu'il habite, c'est-à-dire la côte abyssinienne, l'Asie-Mineure, la Palestine et la Perse. Le *rossignol*, *Erithacus luscinia*, établit son nid principalement dans les fourrés d'arbres des bords du Jourdain; mais on le trouve aussi sur le Thabor et dans différents ouadis boisés. — Famille des *sylviidés.* — Nombreuses espèces de *fauvettes :* la grisette, *Sylvia cinerea*, très abondante partout et demeurant toute l'année: la babillarde, *S. curruca*, en été seulement; la fauvette à tête noire, *S. atricapilla*, un des oiseaux les plus communs en Palestine; la fauvette des jardins, *S. hortensis*, au printemps, etc. Plusieurs *Phylloscopus, superciliosus, rufus, trochilus, sibilatrix, bonellii*, etc. — *Motacillidés :* hochequeues et bergeronnettes, *Motacilla alba*, abondante partout en hiver; *M. sulphurea, M. flava, M. cinereo-capilla;* plusieurs pipits, *Anthus pratensis, A. trivialis, A. campestris*, — Le *Pycnonotus xanthopygus*, le *Bulbul* de Palestine, est un des oiseaux les plus caractéristiques des régions chaudes du pays. — *Laniidés* ou pies-grièches : *Lanius aucheri, L. minor, L. collurio, L. auriculatus, L. nubicus.* — *Hirundinées.* L'hirondelle commune, *Hirundo rustica*, abonde en Palestine de mars à novembre; l'hirondelle orientale, *Hirundo cahirica*, demeure pendant l'hiver dans les parties plus chaudes, la côte et la vallée du Jourdain. On trouve encore l'hirondelle rousse, *hirundo rufula*, celle des rochers, *Cotyle rupestris*, celle des marais, *Cotyle palustris*, etc. Le martinet noir, *Cypselus apus*, arrive en Palestine au commencement d'avril et s'y rencontre en très grand nombre; le *Cotyle affinis* ne se trouve que dans la vallée du Jourdain, où il habite toute l'année. Voir Hirondelle, t. iii, col. 719. — *Nectariniidés :* pour le naturaliste, l'espèce peut-être la plus intéressante des oiseaux de Palestine est le *Cynnyris oseæ;* il appartient à une famille vraiment tropicale, puis il est, autant qu'on peut savoir, absolument particulier à la Terre-Sainte, où encore il est confiné dans des limites restreintes. — *Fringillidés.* Le chardonneret, *Carduelis elegans*, se trouve partout et en tout temps de l'année. Le serin, *Serinus hortulanus*, n'est qu'un hôte de l'hiver dans les endroits boisés et les petits vallons près de la mer. Le *Serinus canonicus* est une des formes particulièrement intéressantes de la Palestine, bien qu'appartenant au Liban et à l'Anti-Liban. Le *moineau* domestique, *Passer domesticus*, est aussi abondant et effronté que chez nous; on le rencontre aussi en bandes dans le désert de Bersabée en hiver. Le *Passer hispaniolensis* est principalement confiné dans la vallée du Jourdain. Le *Passer moabiticus* de Tristram, très joli, n'a été rencontré qu'en quelques endroits aux environs de la mer Morte. Le pinson, *Fringilla cœlebs*, apparaît par bandes, en hiver, dans les plaines maritimes et sur le plateau méridional. La linotte, *Linota cannabina*, erre dans les contrées basses pendant l'hiver, et, en été, s'en va dans la région montagneuse. Plusieurs espèces de bruants : l'*Euspiza melanocephala* ou *roi des ortolans*, d'un beau jaune-serin avec les ailes fauves et la tête noire; l'*Emberiza miliaria, E. hortulana, E. striolata, E. cia, E. cæsia.* — Parmi les *sturnidés* signalons surtout l'*Amydrus Tristrami*, oiseau très singulier, de la grosseur et de la forme d'une grive, que la plupart des voyageurs nomment à tort merle de Mar-Saba. Il a le corps d'un bleu noirâtre très éclatant, les ailes jaunes couleur de rouille, le bec long, arqué et très aigu; il habite les escarpements de la vallée du Cédron, des bords de la mer Morte, les rochers du Sinaï et de Petra. — *Corvidés.* Nombreux corbeaux : le choucas, *Corvus monedula; C. agricola; C. cornix; Corvus affinis*, ne se trouve qu'aux environs de la mer Morte, dans les rochers les plus sauvages; *Corvus corax*, commun partout; *C. umbrinus*, commun à Jérusalem et dans la vallée du Jourdain. Voir Corbeau, t. ii, col. 958; Corneille 2, t. ii, col. 1013. — *Alaudidés.* L'alouette huppée, *Alauda cristata*, un des oiseaux les plus communs dans les plaines et vallées de la côte, du centre et du nord; *Alauda isabellina, A. arvensis*, etc. — *Caprimulgidés.* L'engoulevent, *Caprimulgus europæus*, visite la Palestine au printemps et à l'été. A noter surtout le *Caprimulgus tamaricis*, découvert par Tristram aux deux extrémités nord et sud de la mer Morte. — *Alcédinidés.* Le martin-pêcheur, *Ceryle rudis*, est l'espèce la plus commune partout où il y a de l'eau fraîche ou salée. Parmi les oiseaux de même ordre, signalons seulement : le rollier, *Coracias garrula;* le guépier, *Merops apiaster;* la huppe, *Upupa epops.*

Parmi les *grimpeurs*, nous citerons seulement : le *Picus syriacus*, la seule espèce de pic trouvée en Palestine, dans quelques districts boisés; cet oiseau ne descend jamais dans la vallée du Jourdain; le coucou, *Cuculus canorus.*

b) *Rapaces.* — *1. Nocturnes.* — Pour les oiseaux du genre Chouett, *Striges*, voir Chouette, t. iii, col. 716; Chat-huant, t. ii, col. 627; Chevêche, t. ii, col. 683; Duc, t. ii, col. 1508; Effraie, t. ii, col. 1598; Hibou, t. iii, col. 702.

2. Diurnes. — Les principaux représentants de cet ordre sont : le gypaète barbu, *Gypaetus barbatus* ou vautour des agneaux, fig. 90, t. iii, col. 372, dont les demeures favorites sont les gorges qui ouvrent sur la mer Morte et la vallée du Jourdain, spécialement les ravins de l'Arnon et de Callirrhoé; le griffon, *Gyps fulvus*, qu'on voit dans l'ouadi *Qelt*, près de Jéricho, dans les ravins du *nahr ez-Zerqa*, à l'est du Jourdain, et dans les ouadis *Hamâm* et *Leimûn*, qui ouvrent sur la plaine de Génésareth; le vautour d'Égypte, *Neophron percnopterus*, qui se nourrit de cadavres et d'immondices; le busard, *Buteo vulgaris*, abondant sur la côte, dans les plaines et dans le Liban en hiver, voir Busard, t. i, col. 1974; l'aigle, *Aquila chrysætus, A. heliaca, A. elanga*, etc., voir Aigle 1, t. i, col. 298; le milan, *Milvus ictinus, M. migrans, M. ægyptius*, voir Milan, col. 1084; plusieurs espèces de faucons, *Falco peregrinus, F. lanarius, F. subbuteo*, etc., voir Faucon, t. ii,

col. 2181; l'épervier, *Accipiter nisus,* voir ÉPERVIER, t. II, col. 1829.

c) Échassiers. — Le héron est commun en Palestine; le héron ordinaire, *Ardea cinerea,* se rencontre partout, spécialement aux environs du lac Houléh, du Jourdain, du lac de Tibériade, du Cison et sur la côte. L'*Ardea purpurea* habite les mêmes contrées, mais en moins grand nombre. A signaler encore l'*Ardea alba,* l'*A. garzetta,* l'*A. bubulcus,* l'*A. ralloïdes,* l'*A. minuta.* Voir HÉRON, t. III, col. 654. Le butor, *Botaurus stellaris,* vit dans les marais du lac Houléh et probablement dans d'autres endroits semblables. Voir BUTOR, t. I, col. 1979. La cigogne blanche, *Ciconia alba,* est commune à certaine époque de l'année; la cigogne noire, *Ciconia nigra,* plus sauvage, habite les lieux déserts, comme les bas-fonds de la mer Morte. Voir CIGOGNE, t. II, col. 756. La grue, *Grus communis,* passe l'hiver dans les plaines du sud. L'outarde, *Otis tarda,* vit encore dans la plaine de Saron. Plusieurs espèces de bécassines : *Gallinago major, G. cælestis, G. gallinula.*

d) Palmipèdes. — Le cormoran, *Phalacrocorax carbo,* est abondant sur la côte maritime, fréquente le Cison, le Jourdain et le lac de Génésareth. Le cormoran de la petite espèce, *Phalacrocorax pygmæus,* se trouve aussi sur le Cison et le Léontès. Voir CORMORAN, t. II, col. 1006. Le pélican, *Pelecanus onocrotalus,* se voit fréquemment sur le lac de Tibériade: le *Pelecanus crispus* se tient généralement sur le lac Houléh. L'hiver amène en Palestine l'oie sauvage, *Anser cinereus, A. segetum, A. brenta;* le cygne, *Cygnus olor,* de passage; le canard sauvage, *Anas boschas.* L'*Anas angustirostris* réside toute l'année dans les marais du lac Hûléh. On peut citer encore : le flamant, *Phænicopterus roseus;* le grèbe huppé, *Podiceps cristatus,* etc.

Pour le genre colombe, voir COLOMBE, t. II, col. 846.

e) Gallinacés. — Les gallinacés comprennent : la perdrix rouge, *Caccabis chukar,* le gibier par excellence de la Palestine, d'après Tristram; une autre ravissante petite perdrix, *Ammoperdix Heyii,* grosse à peu près deux fois comme une caille, d'un gris jaunâtre, couleur du sol, et qui remplace la précédente dans le bassin de la mer Morte et les ravins de la vallée du Jourdain; la caille, *Coturnix communis,* qui en mars revient par myriades.

C) Reptiles. — Les reptiles sont nombreux en Palestine, le terrain et le climat de la contrée étant particulièrement favorables à cette classe d'animaux. Les rochers calcaires et les collines crayeuses leur offrent abri et sécurité; la chaleur tropicale et l'atmosphère sèche de la vallée du Jourdain favorisent leur reproduction; les dunes de sable et le désert de Judée voient courir une multitude de lézards. *1° Ophidiens.* — Parmi les *Colubridés,* nous citerons : l'*Ablabes coronella,* couleuvre commune dans les différentes parties de la région; l'*Ablabes modestus,* trouvé à travers la Galilée et dans le Liban; le *Coluber quadrilineatus,* dans le nord de la Palestine; *Zamenis ventrimaculatus,* aux environs de la mer Morte; *Zamenis viridiflavus,* abonde dans les broussailles un peu partout, dans le Ghôr et sur les collines; *Zamenis dahlii,* se trouve, non sur les collines, mais dans les herbes et les buissons, dans les lieux humides; *Tropidonotus tessellatus,* qui atteint une taille considérable, vit parmi les chardons et les herbages, généralement dans les lieux marécageux. Parmi les *Vipéridiés : Vipera euphratica,* une des plus venimeuses, trouvée en Galilée et près de Jéricho, *Daboia xanthina,* serpent venimeux, trouvé dans la plaine d'Acre et près de Tibériade, particulier à l'Inde; *Cerastes hasselquistii,* bien connu en Égypte et dans le désert de Libye, se rencontre aussi dans le désert de la Judée méridionale, voir CÉRASTE, t. II, col. 432; *Echis arenicola,* dans le sable au nord et à l'ouest de la mer Morte, espèce africaine. Pour le *Naja haje,* ou cobra des Égyptiens, qu'on trouve dans le sud de la Palestine, voir ASPIC, t. I, col. 1124. — *2° Sauriens.* — Les *Lacertiens* sont représentés par de nombreuses espèces de lézards : *Lacerta viridis,* fig. 56, t. III, col. 224, très abondant partout : *Lacerta judaica,* du Liban à Jérusalem, mais seulement sur le plateau; *Lacerta lævis; Zootoca muralis,* commun dans le nord de la Palestine; *Acanthodactylus savignii,* trouvé en différentes localités sur la côte; *Ophiops elegans,* très commun partout, excepté dans la vallée du Jourdain; *Monitor niloticus,* qui habite le sud de la mer Morte et du désert judéen. Voir LÉZARD, col. 223. Plusieurs espèces de *Scincoïdiens; Euprepes fellowsii,* partout; *Euprepes savignii,* sur la côte; *Eumeces pavimentatus,* trouvé près de la mer Morte, sur la côte et à Jérusalem, etc. Parmi les *Geckotiens : Ptyodactylus hasselquistii,* le gecko, très abondant partout, voir GECKO, t. III, col. 143; *Hemidactylus verruculatus,* partout; *Stenodactylus guttatus,* dans le Ghôr, au nord de la mer Morte; *Gymnodactylus geckoïdes,* trouvé au mont Carmel. Le caméléon, *Chamelos vulgaris,* est très commun dans toute la contrée, spécialement dans le Ghôr. Voir CAMÉLÉON, t. II, col. 90. — *3° Crocodiliens.* — Le crocodile existe encore en Palestine, dans le *Nahr ez-Zerqa,* le *flumen crocodilon* de Pline, *H. N.,* v, 17, qui se jette dans la Méditerranée au nord de *Qaïsariyéh.* M. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 174, pense que le crocodile de Syrie est d'une autre espèce que celui d'Égypte. Voir CROCODILE, t. II, col. 1120. — *4° Chéloniens.* — La *Testudo ibera,* est une tortue commune en Palestine. On trouve également de nombreuses tortues d'eau, *Emys caspica, E. sigris, E. europæa.*

D) Amphibiens. — Le crapaud vert, *Bufo viridis,* pullule en Palestine, dans tous les lieux humides. Voir CRAPAUD, t. II, col. 1101. La grenouille ordinaire, *Rana esculenta,* foisonne également dans le pays. Voir GRENOUILLE, t. III, col. 347.

E) Poissons. — Les poissons sont extrêmement communs et variés dans les lacs et cours d'eau; même les petites sources en renferment souvent plusieurs espèces. *1° Acanthoptérygiens.* — Le *Blennius varus* est abondant dans le lac de Tibériade, spécialement à l'embouchure des cours d'eau thermale qui s'y déversent. Le *Blennius lupulus* se trouve dans le même lac, dans le Cison et les petits ruisseaux de la baie de Saint-Jean d'Acre. Le mulet doré, *Mugil auratus,* est très commun dans toutes les rivières de la côte syrienne. Mais, parmi les poissons qui abondent dans la mer de Galilée, les plus caractéristiques et les plus nombreux sont les *Chromis;* on n'en compte pas moins de huit espèces. La plupart incubent leurs œufs gros et verdâtres et élèvent leurs petits dans l'intérieur de la bouche. On trouve souvent, dans la gueule d'un poisson long de vingt centimètres à peine plus de deux cents petits d'une couleur argentée, qui tombent sur le sable comme des gouttelettes de mercure. Une de ces espèces, le *Chromis paterfamilias,* Lortet, a une gueule énorme, comparée aux dimensions de son corps, et au printemps les joues du mâle sont toujours gonflées par les œufs ou le fretin, qu'il transporte ainsi partout avec lui. Ces poissons sont très bons à manger. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 507. Les espèces sont : *Chromis niloticus,* une des plus répandues dans tout le bassin du Jourdain; *Chromis tiberiadis; Chr. andreæ; Chr. simonis; Chr. flavii-josephi; Chr. microstomus; Chr. magdalenæ; Hemichromis sacer.* — *2° Physostomes.* — Le *Clarias macracanthus* est un poisson remarquable, très abondant dans les fonds bourbeux ou dans les fourrés de papyrus du lac de Tibériade et du lac Houléh; il a été décrit par Josèphe, *Bell. jud.,* III, x, 8, sous le nom de *Coracinus* du Nil.



PALESTINE
GÉOGRAPHIE PHYSIQUE
Échelle
0 5 10 15 20 25 Kil.
GALILÉE
SAMARIE
JUDÉE
IDUMÉE
MER MÉDITERRANÉE
MER MORTE
BAHR EL-LÛT
HERMON
LIBAN
Djebel Hauran
Trachonitide
EL-LEDJAH
HAMAD
Gaulanitide
Jourdain
St Jean d'Acre (AKKA)
En-Nasirah (NAZARETH)
Naplouse
El-QODS (JÉRUSALEM)
Beit-Lahm (BETHLEHEM)
El-Khalil (HÉBRON)
Jaffa
Ghazzéh (GAZA)
Tyr
Merdj ibn 'Amir (Plaine d'Esdrelon)
Plaine de Saron
Plaine de Séphélah
Es-Salt
Ammân
El-Kerak
Bir es-Sebâ (BERSABÉE)
Tabariyéh (TIBÉRIADE)
Bahr Tabariyéh (Lac de Tibériade)
Er-Rîha (JÉRICHO)
Arabah
MER ROUGE
ÉGYPTE
ARABIE PÉTRÉE
Désert de Pharan
Badiet et Tih
Désert de l'Égarement
Djébel et Tih
Golfe Héroopolite
Golfe Élanitique
Dj. Mouça MT SINAI
ÉDOM
AMALÉCITES
PALESTINE
Géologie
Légende
Dunes.
Dépôts alluvionnaires.
Gravier de l'Arabah
Plages soulevées
Anciens dépôts de la Mer Morte.
Grès calcaire de Philistie
Calcaire nummulitique
Calcaire crétacé
Grès de Nubie.
Grès du Désert
Terrains volcaniques, Basaltes.
Granite et Porphyre.
NEGEB
Plateau de Moab
ADJLÛN
DJOLÂN
Imp. Dufrénoy, Paris.

Le *Cyprinodon dispar* est un petit poisson que l'on trouve par myriades dans les petites sources thermales et salines qui bordent la mer Morte. On rencontre le *Cyprinodon cypris* dans le Jourdain, dans l'Aïn Feschkhah, le Jaboc, etc. Le *Discognathus lamta* est très abondant dans le Jaboc, l'Arnon et les affluents du Jourdain du côté de l'est; il existe également dans le lac de Tibériade. On signale également plusieurs espèces de *Capoeta : C. damascina, C. syriaca, C. socialis, C. amir, C. sauvagei*. Le *Barbus canis* est un des plus abondants parmi les nombreuses espèces que renferment le lac de Génésareth et le Jourdain.

F) *Mollusques*. — « Cette partie de la faune palestinienne offre la même variété que les autres branches. Elle présente cependant moins d'exceptions au caractère général du bassin méditerranéen et moins de traces de mélange des formes africaines et indiennes. Les types du nord, spécialement du genre *Clausilia*, sont fréquents dans le Liban et son prolongement galiléen. Les mollusques des plaines maritimes et de la côte n'ont pas de traits distincts de ceux de la Basse Égypte et de l'Asie Mineure. Les coquillages de la région centrale sont rares et généralement peu intéressants, tandis que, sur les bords de la vallée du Jourdain et dans le désert méridional, on rencontre des groupes très distincts d'*Helix* et de *Bulimus*, d'espèces particulières ou communes en quelques cas au désert d'Arabie. Les mollusques fluviatiles sont d'un type beaucoup plus tropical que ceux de terre; ils offrent peu d'espèces semblables à celles de l'est de l'Europe. La plupart d'entre elles sont identiques ou semblables à celles du Nil et de l'Euphrate; quelques-unes du genre *Melanopsis* et seize au moins du genre *Unio* sont particulières au Jourdain et à ses affluents. Il semble probable que les habitants des eaux ont été plus capables de supporter le froid de l'époque glaciaire que les mollusques terrestres, et des restes post-tertiaires trouvés près de la mer Morte, il est permis de conclure que les espèces actuelles viennent d'une période antérieure à l'époque glaciaire, tandis que les formes plus septentrionales introduites à cette époque ont maintenu leur existence dans les contrées plus froides du nord de la Palestine à l'exclusion des espèces méridionales, qui n'ont pas réussi à se rétablir. Le beau groupe *Achatina*, qui demande un degré d'humidité qu'on ne trouve pas généralement en Palestine, n'est représenté que par quelques espèces insignifiantes et presque microscopiques. » H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, p. 178-179.

G) *Insectes*. — Voir INSECTES, t. III, col. 884.

2. *Aire géographique de la Faune*. — Comme la flore, la faune de Palestine a des affinités géographiques qu'il est très intéressant d'étudier. La Palestine forme une province méridionale extrême de la région palæarctique, qui comprend l'Europe, l'Afrique au nord de l'Atlas, l'Asie occidentale (mais non l'Arabie, qui est éthiopienne), le reste de l'Asie au nord de l'Himalaya, la Chine septentrionale et le Japon. L'analyse des différentes classes d'animaux montre que si la grande majorité des espèces appartient à la région palæarctique, il y a dans chaque classe un groupe d'exceptions et de formes particulières qui ne peuvent être rapportées à cette région, et dont la présence ne peut convenablement s'expliquer que par l'histoire géologique du pays. Exceptions et formes particulières sont presque toutes confinées dans la vallée du Jourdain et le bassin de la mer Morte. Ainsi, sur les 113 espèces des mammifères, 55 sont palæarctiques, 34 éthiopiennes, 16 indiennes, et 13 propres à la Palestine. La faune éthiopienne entre donc presque pour un tiers dans celle des mammifères palestiniens; elle comprend en particulier 4 espèces d'antilopes, 2 de lièvres, et 8 de petits rongeurs des genres *Acomys, Gerbillus* et *Psammomys*, qui sont strictement désertiques et ont ainsi pu traverser les déserts de sable de l'Afrique et de l'Arabie pour venir s'établir sur leur frontière septentrionale. Les *Félidés* ont pu arriver par l'Égypte ou la vallée de l'Euphrate. Comme sur les 16 espèces indiennes, 9 sont également éthiopiennes, la faune de l'Inde tient en somme peu de place. Des 13 formes particulières, 3, *Ursus syriacus, Lepus syriacus* et *Sciurus syriacus* sont de simples modifications de types palæarctiques; 6, *Lepus sinaiticus, Gerbillus tæniurus, Psammomys myosurus, Acomys russatus, Mus prætextus, Gazella arabica*, sont de caractère éthiopien et s'étendent probablement plus loin en Arabie et dans l'est de l'Afrique. *Eliomys melanurus* et *Dipus hirtipes* semblent bien propres à la Palestine. L'*Hyrax syriacus* fait partie d'un genre strictement éthiopien.

La faune des oiseaux est extraordinairement riche pour une aire si peu étendue. Sur les 348 espèces qu'elle comprend, 271 sont palæarctiques, 40 éthiopiennes, 7 indiennes et 30 particulières. Les espèces palæarctiques appartiennent presque toutes à la côte et au plateau qui avoisine le Jourdain à l'ouest et à l'est. Les types éthiopiens et indiens sont presque exclusivement renfermés dans le bassin de la mer Morte, qui, à l'exception de quelques émigrants d'hiver, offre très peu d'espèces palæarctiques. Les plus remarquables de la faune éthiopienne sont : *Cypselus affinis, Merops viridis, Cotyle obsoleta, Corvus affinis, Saxicola monacha*. Dix autres sont des formes désertiques, probablement communes à l'Arabie, et atteignant là leur limite septentrionale, comme *Calandrella deserti, Certhilauda alaudipes, Pteroclas exustus, Houbara undulata*. La plus intéressante des espèces indiennes, non éthiopiennes, est le *Ketupa ceylonensis*. Des 30 espèces classées comme particulières à la Palestine, 13 sont de simples modifications des types palæarctiques, plusieurs autres sont étroitement apparentées aux formes désertiques ou orientales et se trouvent dans le bassin de la mer Morte. — Les reptiles et amphibiens comptent 92 espèces, sur lesquelles 49 sont palæarctiques, 27 éthiopiennes, 4 indiennes, 11 particulières. La faune herpétologique présente moins d'anomalies que les autres, les reptiles étant plus localisés et stationnaires. — La faune ichthyologique, quoique restreinte comme nombre d'espèces, est de beaucoup la plus distincte dans ses caractères. Elle comprend 43 espèces, dont 8 seulement appartiennent à la faune ordinaire des rivières méditerranéennes. Dans le système du Jourdain, une seule, le *Blennius lupulus*, se rattache à la faune de la Méditerranée. Deux autres, le *Chromis niloticus* et le *Clarias macracanthus*, sont du Nil. Seize appartenant aux familles *Chromidés, Cyprinodontidés* et *Cyprinidés* sont propres au Jourdain, à ses affluents et à ses lacs. Voir POISSONS.

En résumé, la flore et la faune du bassin de la mer Morte nous révèlent un fait intéressant, à savoir que ce coin de terre isolé et restreint renferme une série de formes vivantes qui diffèrent absolument de celles de la région environnante et ont une étroite affinité avec le domaine éthiopien, en même temps que des traces de mélange indien. Comment expliquer ce fait? En présence de l'identité de beaucoup de ces espèces végétales et animales avec celles qui vivent sur le continent africain, il serait peu raisonnable d'admettre une création spéciale ou une origine indépendante. D'autre part, l'hypothèse d'une migration a contre elle l'isolement dans lequel la Palestine se trouve mise par le désert qui l'enveloppe au sud et à l'est et qui forme une barrière pire que la mer ou les montagnes. Il faut donc en venir à cette conclusion que les espèces dont nous parlons sont arrivées là avant que la contrée avoisinante ne présentât les obstacles actuels à leur

transport, ce qui nous ramène à l'histoire géologique du pays. Nous remontons ainsi jusqu'à l'époque où la chaleur du climat permettait à la flore et à la faune éthiopiennes, plus anciennes comme types que la flore et la faune palæarctiques, d'étendre leur domaine plus loin. Pendant la période glaciaire, seules subsistèrent les formes qui trouvèrent dans la vallée du Jourdain les éléments nécessaires à la lutte pour la vie, et elles ont constitué jusqu'à présent un groupe tropical isolé. Voir *Géologie,* col. 2018.

Pour la bibliographie de la faune biblique, voir Animaux, t. I, col. 603. Nous ajouterons : H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine,* dans le *Survey of Western Palestine,* Londres, 1884, p. 1-204; O. Böttger, *Die Reptilien und Amphibien von Syrien, Palästina und Cypern,* in-8°, Francfort-s.-le-M., 1880; Lortet et A. Locard, *Études zoologiques sur la faune du lac de Tibériade,* t. III des *Archives du Muséum d'histoire naturelle de Lyon,* p. 99-293, avec 17 planches, Lyon, 1883; L. Anderlind, *Ackerbau und Thierzucht in Syrien, insbesondere in Palästina,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. IX, 1886, p. 55-73; voir Tibériade (Lac de).

VIII. POPULATION. — C'est ainsi que Dieu forma et orna la terre qui devait être le théâtre de ses merveilles. Le peuple qu'il appela à en être le témoin et l'objet y fut transplanté, et, après en avoir été violemment arraché, il semble vouloir aujourd'hui y prendre de nouvelles racines. Il fut le seul à donner à ce pays une certaine unité, et cela seulement sous la royauté israélite et les Machabées. En dehors de ces époques, le sol palestinien n'a connu qu'un amalgame de races distinctes, dont la cohésion est venue d'une main étrangère. La même variété existe encore aujourd'hui, plus étrange peut-être qu'autrefois. Turcs, Arabes, Juifs, Syriens, Européens y vivent côte à côte, divisés par le sang, les coutumes, la religion, sans l'union de patrie, de drapeau, n'ayant guère d'autres liens que la langue, c'est-à-dire l'arabe généralement usité, et la puissance ottomane qui les gouverne. Nous n'avons point à décrire ces éléments divers; nous nous bornerons aux deux qui constituent, inégalement d'ailleurs, le fond ethnique de la population : les Syro-arabes ou *fellâhin* et les *Bédouins* ou nomades. La population syro-arabe, qui n'a d'arabe que son dialecte et peut-être une légère infusion de sang avant l'hégire, descend des anciennes races qui ont successivement occupé la contrée : Chananéens, Israélites, Philistins, Moabites, Araméens, Grecs et Romains. Tous ces éléments s'étaient fondus ensemble lorsque les Arabes, déjà influents avant l'hégire, devinrent les maîtres du pays. Le fellah est méprisé par le Bédouin, surtout à cause de sa prétendue servilité, celui-ci n'estimant que la liberté dont il jouit, et les mariages sont rares entre les deux parties de la population. Celui-là n'en est pas moins d'une race frugale, intelligente, digne d'un sort plus heurenx si elle était suffisamment protégée et aidée. Les Arabes nomades habitent surtout à l'est du Jourdain. Pour leur origine, leurs coutumes, etc., voir Arabes, t. I, col. 828. Les Juifs qui occupent aujourd'hui la Terre-Sainte au nombre de près de cent mille, sont venus des différentes parties du monde. Ce n'est donc pas chez eux qu'il faut aller pour voir revivre plus ou moins les usages de la vie ordinaire de leurs ancêtres, mais chez les *fellâhin* et les Bédouins. Il y a dans les habitudes de ceux-ci une foule de traits qui illustrent singulièrement les récits bibliques, et qu'on trouve indiqués dans le Dictionnaire à propos des sujets qui concernent la vie civile, sociale et religieuse. Il nous suffit de donner ici quelques indications bibliographiques : E. Pierotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec la Palestine ancienne,* in-8°, Paris, 1865; Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1860; H. J. van Lennep, *Bible Lands, their modern customs and manners,* 2 in-8°, Londres, 1875; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* in-8°, Londres, 1889, p. 298-363; E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* 3 in-12, Paris, 1890; Mrs. Finn, *The Fellaheen of Palestine,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1879, p. 33-48, 72-87; Ph. Baldensperger, *Peasant Folklore of Palestine, ibid.,* 1893, p. 203-219; *Birth, marriage and death among the Fellahin of Palestine, ibid.,* 1894, p. 127-144; S. Bergheim, *Land tenure in Palestine, ibid.,* 1894, p. 191-199; P. J. Baldensperger, *Morals of the Fellahin, ibid.,* 1897, p. 123-134; J. Zeller, *The Bedawin, ibid.,* 1901, p. 185-203; Ph. G. Baldensperger, *The immovable East, ibid.,* 1903, p. 65-77, 162-170, 336-344, 1904, p. 49-57, 128-137, 258-264, 360-367; 1905, p. 33-38, 116-126, 199-205; 1906, p. 13-23, 97-102, 190-197; 1907, p. 10-21; F. A. Klein, *Mittheilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. III, 1880, p. 100-115; t. IV, 1881, p. 57-84; t. VI, 1883, p. 81-101; traduit et reproduit dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1881, p. 111-118, 297-304; 1883, p. 40-48; Lydia Einsler, *Arabische Sprichwörter,* dans la *Zeitschr. des deut. Pal. Ver.,* t. XIX, 1896, p. 65-101; L. Bauer, *Arabische Sprichwörter, ibid.,* t. XXI, 1898, p. 129-148; Enno Littmann, *Eine amtliche Liste der Beduinenstämme des Ostjordanlandes, ibid.,* t. XXIV, 1901, p. 26-31; L. Bauer, *Kleidung und Schmuck der Araber Palästinas, ibid.,* p. 32-38; A. Jaussen, *Coutumes arabes aux environs de Mâdaba,* dans la *Revue biblique,* t. X, 1901, p. 592-608; *Les tribus arabes à l'est du Jourdain, ibid.,* t. XI, 1902, p. 87-93, 419-425; *Coutumes arabes, ibid.,* t. XII, 1903, p. 93-99, 244-266; *L'immolation chez les nomades à l'est de la mer Morte, ibid.,* 1906, p. 91-114.

La population palestinienne n'a ni industrie, ni commerce qu'il soit utile de mentionner. Les transactions sont devenues et deviendront plus faciles par les lignes de chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, de Khaïfa à Damas, de Damas à travers la Transjordane. Mais le pays reste encore trop fermé du côté de la mer. Nous avons montré plus haut ce qu'est aujourd'hui le littoral méditerranéen. Il eut cependant un rôle important dans l'histoire. Les moindres saillies dont la nature l'a orné furent utilisées, et des villes comme Sidon, Tyr, Saint-Jean-d'Acre, Césarée, Jaffa, devinrent de magnifiques centres d'activité en même temps que des portes ouvertes à cette partie du continent asiatique sur le continent européen. Les Hébreux, il est vrai, n'étaient pas destinés à être un peuple marin, et la mer n'a pas été pour eux, comme pour d'autres peuples, un moyen d'expansion, ni une source de richesses. Il y eut néanmoins des temps où la côte palestinienne, avec ses petits ports, présentait animation et vie. Au moyen âge encore, ces ports étaient assez bien aménagés et entretenus pour l'époque. Mais actuellement ils ne sont plus suffisants aux vaisseaux de fort tonnage. Il faudrait donc, de ce côté, remanier et agrandir, comme il faudrait, du côté de l'agriculture, refaire et perfectionner, ponr apporter aux habitants une prospérité qu'ils ne connaissent pas. Pour les *routes* qui sillonnent la Palestine, voir Galilée, Judée, et les articles concernant les tribus d'Israël.

Nous terminerons en disant que les trois grandes religions qui ont pris naissance au sein des peuples sémites et dont la Palestine peut être regardée comme le berceau, c'est-à-dire le judaïsme, le christianisme et l'islamisme y sont représentées. Et, à côté de la joie que procure au pèlerin la Terre du Christ avec ses impérissables souvenirs, c'est une grande tristesse de la voir livrée aux divisions de l'erreur, du schisme et de l'hérésie. A. Legendre.

V. Géographie historique de la Palestine. — Lorsque Abraham arriva dans la Palestine, elle était habitée :

1° par les Chananéens proprement dits; 2° les Héthéens; 3° les Amorrhéens; 4° les Phérézéens; 5° les Hevéens; 6° les Jébuséens; 7° les Gergésiens. Sur ces diverses tribus et les pays qu'elles habitaient voir les articles qui leur sont consacrés et cf. CHANANÉENS 1, t. II, col. 539. — Quand Josué fit la conquête de la Palestine la plupart des villes avaient à leur tête un petit roi indépendant. Le successeur de Moïse partagea entre les diverses tribus d'Israël le pays conquis. Pour la géographie des douze tribus, voir les articles et les cartes relatifs à chacune d'elles. — La distinction des douze tribus se conserve jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus, mais après avoir été à peu près indépendantes les unes des autres sous les Juges, elles reconnurent une autorité unique sous le règne de Saül, de David et de Salomon. L'unité fut brisée dès le règne de Roboam, fils de Salomon, et la Palestine partagée en deux royaumes, celui du nord ou d'Israël et celui du sud ou de Juda. Cet état de choses dura jusqu'à la prise de Samarie par les Assyriens (721 avant J.-C.) voir JUDA (*Royaume de*) et ISRAËL (*Royaume d'*), t. III, col. 1771 et 1000. A la suite de la ruine du royaume d'Israël par Sargon, roi de Ninive, ce prince déporta dans la Palestine centrale pour la repeupler divers peuples qu'il avait vaincus en Babylonie et en Syrie et qui devinrent les Samaritains. IV Reg., IV, 24. A partir de cette époque et jusqu'au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres, la Palestine forme trois parties distinctes à l'ouest du Jourdain : la Judée au sud, voir JUDÉE, t. III, col. 1814; la Samarie au centre, voir SAMARIE 2; la Galilée au nord, voir GALILÉE, t. III, col. 87. Le territoire à l'est du Jourdain, au temps de Notre-Seigneur, s'appelait la Pérée, voir PÉRÉE. Sur la géographie de la Palestine au temps des Machabées et des Hérodes et sous la domination romaine, voir MACHABÉES, t. IV, col. 481; HÉRODE 5, t. III, col. 650; ABILA et ABILÈNE, t. I, col. 50-52; BATANÉE (Basan), t. I, col. 1486-1490; ITURÉE, t. III, col. 1040; TRACHONITIDE; PROCURATEURS ROMAINS.

PALESTRE (grec : παλαιστρα, latin : *palæstra*), école de gymnastique. Antiochus Épiphane voulant introduire les coutumes helléniques en Judée, fonda dans la citadelle de Jérusalem un gymnase et une palestre. Les prêtres, violant la loi, montraient peu de zèle pour le temple et prenaient part dans la Palestre aux exercices proscrits. II Mach. IV, 14. Le mot palestre désignait plus particulièrement la partie du Gymnase où se faisaient les concours divers et où siégeaient les juges des divers combats. Voir GYMNASE, t. III, col. 369; ATHLÈTES, t. I, col. 1222.

E. BEURLIER.

PALEY William, théologien anglican, né à Peterborough en 1743, mort à Bishop-Wearmouth le 25 mai 1805. Il termina son éducation à l'université de Cambridge et devint un répétiteur de Christ College. Il embrassa l'état écclésiastique, et en 1794 il obtint un canonicat à la cathédrale de Saint-Paul. Bientôt après il renonçait à plusieurs bénéfices pour se retirer dans la petite paroisse de Bishop-Wearmouth où il mourut. Parmi les ouvrages de cet auteur nous ne citerons que : *Horæ Paulinæ, or the Truth of the Scripture history of St. Paul evinced*, in-4°, Londres, 1789; ouvrage traduit en français, in-8°, Nîmes, 1809. Le R. Edmond Paley a écrit la vie de son père, W. Paley, et l'a placée en tête de ses œuvres qu'il publia à Londres en 1848, 4 in-8°. Voir W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 337.

B. HEURTEBIZE.

PALIMPSESTES BIBLIQUES. Bien que d'après l'étymologie (παλιν, « de nouveau, » et ψάω, « gratter, effacer en grattant ») le mot *palimpseste* ait dû s'appliquer d'abord aux parchemins qu'on grattait au canif ou qu'on frottait à la pierre ponce dans le but de les récrire, il se disait aussi des tablettes de cire dont on égalisait de nouveau la surface pour effacer l'ancienne écriture et des papyrus qu'on pouvait faire resservir en les soumettant à un lavage, quand l'encre était encore fraîche ou peu caustique. Catulle, XXII, 4; Cicéron à Trébatius, *Epist. ad. famil.*, VII, 18. Plutarque, le premier auteur grec connu qui emploie ce mot, dit que Platon comparait Denys le Tyran à un palimpseste (ὥσπερ βιβλίον παλίμψηστον, telle est l'orthographe de Plutarque) sur lequel il est malaisé d'écrire parce que les anciens traits sont difficiles à effacer (δυσέκπλυτος). Le papyrus gratté n'était guère utilisable; au contraire, ce qui fit préférer d'abord le parchemin, pour les brouillons, c'était la facilité d'effacer et de remplacer ce qu'on venait d'écrire.

A partir du VIIe siècle, date de l'occupation de l'Égypte par les Arabes, le papyrus devenant de plus en plus rare et le parchemin ne suffisant plus à la consommation, on se mit à récrire les anciens manuscrits. La préparation des palimpsestes fut un art très cultivé pendant le moyen âge. Voici une recette donnée par Mone, *De libris palimpsestis*, Carlsruhe, 1855, p. 38, d'après un manuscrit de Munich du XIe siècle (*lat. 18628*) : *Quicumque in semel scripto pergameno necessitate cogente iterato scribere velit, accipiat lac imponatque pergamenum per unius noctis spatium. Quod postquam inde sustulerit, farre aspersum, ne ubi siccari incipit in rugas contrahatur, sub pressura castiget quoad exsiccetur. Quod ubi fecerit, pumice cretaque expolitum priorem albedinis suæ nitorem recipiet.* Ce fut principalement dans les cloîtres, où la pénurie du parchemin se faisait surtout sentir et où la transcription de nouveaux livres était indispensable, que cet art fut cultivé. On a beaucoup crié contre le vandalisme des moines qui auraient détruit sciemment les chefs-d'œuvre de l'antiquité classique pour copier des ouvrages médiocres de liturgie ou de patrologie. Mais ces déclamations ne soutiennent pas un examen impartial des faits. D'abord il y a proportionnellement autant d'écrits profanes recouvrant un texte biblique que d'écrits bibliques recouvrant un texte profane; ensuite les manuscrits qu'on sacrifiait existaient alors en plusieurs exemplaires et l'on ne pouvait pas soupçonner qu'ils deviendraient un jour l'unique exemplaire d'un auteur; enfin on ne se servait guère que de manuscrits frustes, incomplets, ou hors d'usage, dont il était impossible de prévoir quelle serait la valeur aux yeux de la postérité. C'est ainsi que le fameux codex de Wolfenbüttel (*Weissenburg, 64*), dont deux cent douze feuillets sur trois cent trente sont palimpsestes, n'a pas absorbé, selon Knittel, *Ulphilæ versio Gothica*, p. 118, moins de dix-sept débris d'ouvrages et les cent quarante-huit feuillets palimpsestes du *Vaticanus, lat. 2061*, sont empruntés à six anciens manuscrits. Un des palimpsestes les plus précieux, celui qui fut découvert en 1892, à Sainte-Catherine du Sinaï, par Mme Lewis, se compose de cent quatre-vingt-deux feuillets, tous récrits. Dans ce nombre cent quarante-deux feuillets sont empruntés à un ancien codex syriaque des Évangiles, quatre à un manuscrit grec du IVe siècle, douze à un autre manuscrit grec du VIIIe siècle dont le texte n'a pas été identifié, et le reste à un recueil syriaque d'apocryphes (*Actes de Thomas* et *Dormition de Marie*). — La pénurie du parchemin dura jusqu'au XIe ou XIIe siècle, époque de la diffusion du papier de chiffons et de coton. Lorsqu'un parchemin a été gratté au canif, la première écriture est d'ordinaire irrémédiablement perdue; mais lorsqu'il a été simplement frotté à la pierre ponce ou traité par un procédé moins radical, il est encore possible de la déchiffrer, surtout à l'aide de quelque réactif chimique. A vrai dire, la chimie a été souvent appliquée trop indiscrètement. En Italie, on a surtout employé la noix de galle qui brunit le manuscrit et le noircit même à la longue jusqu'à le rendre illisible et

PRINCIPAUX MANUSCRITS BIBLIQUES PALIMPSESTES

NOM.	SIGLE.	SIÈCLE.	SITE ACTUEL.	CONTENU.	ÉDITEURS.
			VERSION DES SEPTANTE ET D'AQUILA		
Ephræmi rescriptus.	C	Ve	Paris, Bibl. nat., *grec 9.*	Fragm. des livres sap. et du N. T.	Tischendorf [1].
Petropolitanus. . .	H	VIe	Saint-Pétersbourg.	Livre des Nombres (fragm.).	Tischendorf [2].
Lipsiensia fragm. .	K	VIIe	Leipzig, Univ., *Tisch. II.*	Heptateuque (fragm.).	Tischendorf [3].
Dublinensia fragm.	O	VIIIe	Dublin, Trinity, *K. 3. 4.*	Isaïe (fragm.).	Abbott [4].
Tischendorf. fragm.	Z	Ve à IXe		Rois, Prophètes (fragm.).	Tischendorf [5].
Cryptoferratensis. .	Γ	VIIIe-IXe	Grottaferrata, *E. β. VII.*	Prophètes (fragm.).	Cozza-Luzzi [6].
Fragments d'Aquila.	»	VIe		I Reg., XX, 9-17; II Reg., XXIII, 12-27.	Burkitt [7].
Nouv. frag. d'Aquila.	»	VIe		Ps. XC-CIII (fragm.).	Taylor [8].
			NOUVEAU TESTAMENT GREC		
Ephræmi rescriptus.	C δ 3	Ve	Paris, Bibl. nat., *grec 9.*		Tischendorf [1].
Petropolitanus . . .	J { ε. 1.23. 15.16	Ve-VIe	Saint-Pétersbourg.		Tischendorf [9].
Guelferbytanus A .	P ε 33	VIe	Wolfenbüttel, *Weiss.*, 64.	518 versets des quatre Évang.	Knittel, Tischendorf [10].
Guelferbytanus B .	Q		Id.	247 versets de Luc et Jean.	Knittel, Tischendorf [10].
Nitriensis	R ε 22	VIe	Brit., Mus. *addit. 17211.*	Environ 516 versets de Luc.	Tischendorf [11].
Neapolitanus. . . .	W^b ε 58	VIIIe-IXe	Naples, Bibl. nat., *II. C. 15.*	Synoptiques (fragm.).	Tischendorf [12].
Dublinensis	Z ε 26	VIe	Dublin, Trinity, *K. 3. 4.*	295 versets de Matthieu.	Abbott [13].
Porphyrianus . . .	P α 3	IXe	S. Pétersb., Bibl. imp., *225.*	Actes, Épitres, Apoc. (fragm.).	Tischendorf [14].
Patiriensis.	ב α 1	Ve-VIe	Vatican, *grec 2061.*	Actes, Cath., Paul (fragm.).	Encore inédit.
			ANCIENNE VERSION LATINE		
Bernensia fragm. .	t	Ve	Berne, *n. 611.*	Marc (fragm. des chap. I, II et III).	Hagen [15].
Palimps. de Fleury.	h	VIe-VIIe	Paris, Bibl. nat., *lat. 6400* G.	Actes, Cathol. Apoc. (fragm.).	Berger [16].
Bobiensis	s	Ve-VIe	Vienne, Bibl. imp., *lat. 16.*	Actes, Cathol. (fragm.).	White [17].
Guelferbytanus. . .	gue	VIe	Wolfenbüttel, *Weiss.*, 64.	Romains, I Tim. (fragm.).	Knittel, Tischendorf [18].
Wirceburgensis . .			Wurzbourg.	Pentat. Prophètes (fragm.).	Ranke [19].
Pal. de Freising. .		VIIe	Munich, *lat. 6225.*	Pentateuque (fragm.).	Ziegler [20].
			VULGATE		
Pal. de l'Escurial. .		VIIe	Escurial, *R. II, 18.*	Nombres, Juges (fragm.).	Ewald et Lœwe [21].
Pal. de Léon. . . .		VIIe		Fragm. de l'A. et du N. T.	Inédit (?)
			TEXTES DIVERS		
Pal. du Sinaï. . . .	Syriaque.		Sinaï, *Syriaque*, 30.	Évangiles.	Bensly, Harris, Burkitt [22].
Pal. du Caire. . . .	Syriaque.		Univers. de Cambridge.	Fragm. divers de l'A. et du N. T.	Lewis et Gibson [23].
Carolinus Codex. .	Gothiqne.		Wolfenbüttel, *Weiss.*, 64.	Romains (40 versets)	Knittel [24].
Ambrosiani Cod.. .	Gothique.		Ambrosienne, Milan.	Divers fragments.	

[1] Le *Codex Ephræmi*, qui contient soixante-quatre feuillets palimpsestes pour l'Ancien Testament et cent quarante-cinq pour le Nouveau, a été édité par Tischendorf, *Codex Ephræmi rescriptus*.

[2] *Monumenta sacra inedita*, t. I, Leipzig, 1855. La partie palimpseste comprend quatre-vingt-huit feuillets.

[3] *Mon. sacra ined.*, t. I, Leipzig, 1855. Vingt-deux feuillets palimpsestes.

[4] *Par palimpsestorum Dublinensium*, Dublin, 1880. Huit feuillets.

[5] *Mon. sacra ined.*, t. I et II, pour les fragments des Rois.

[6] *Sacrorum bibliorum vetustissima fragmenta*, Rome, 1867.

[7] *Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila*, Cambridge, 1877.

[8] *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests*, Cambridge, 1900.

[9] *Monum. sacra ined.*, t. I, Leipzig, 1855.

[10] Knittel, *Ulphilæ versio Gothica*, etc., 1762 (pour les deux); Tischendorf, *Monum. sacra ined.*, t. III, Leipzig, 1860 (pour Q), et t. VI, Leipzig, 1869 (pour P). P a quarante-quatre feuillets, Q en a treize.

[11] *Monum. sacra ined.*, t. II, Leipzig, 1857. Quarante-huit feuillets palimpsestes.

[12] *Monum. sacra ined.*, t. III, Leipzig, 1860. Quatorze feuillets palimpsestes.

[13] *Codex rescriptus Dublinensis*, Dublin, 1880. Barrett l'avait déjà publié en fac-similé dès 1801 et Hansell dans ses *Texts of the oldest existing manuscripts of the N. T.*, Oxford, 1864, avait imprimé les fragments déchiffrés depuis. La partie palimpseste comprend trente-deux feuillets sans compter les huit feuillets d'Isaïe.

[14] *Monum. sacra ined.* (t. V, pour les Épitres catholiques et celles de Paul, t. VI pour les Actes et l'Apocalypse).

[15] *Ein Italafragment aus einem Berner Palimpsest*, dans *Zeitschrift fur wissenschaftl. Theol.*, t. XXVII (1884), p. 470. Cf. *Old-Latin biblical Texts*, n. II, Oxford, 1886, p. CCXLIX-CCLVI et 89-94.

[16] *Le Palimpseste de Fleury*, Paris, 1889. Cf. *Journal of theol. Studies*, Oxford, t. VII (1906), p. 454.

[17] *Portions of the Acts of the Apostles*, etc., dans *Old-latin biblical Texts*, n. IV, Oxford, 1897.

[18] Knittel, *Ulphilæ versio Gothica*, etc.; Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, p. 155-158.

[19] *Par palimpsestorum Wirceburgensium*, etc., Vienne, 1871.

[20] *Bruchstücke einer vorhieron. Uebersetzung*, Munich, 1883. Trente-neuf feuillets palimpsestes.

[21] *Exempla scripturæ visigothicæ*, Heidelberg, 1873, p. 3-5, pl. IV et V.

[22] *The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, Cambridge, 1894, avec une préface par Mme Lewis.

[23] *Palestinian Syriac Texts from palimpsest fragments in the Taylor-Schechter collection*, Londres, 1900.

[24] Pour les deux derniers articles, voir Scrivener, *Introduction*, 4e édit., 1894, t. II, p. 146-148.

qui en outre corrode le parchemin. Il est facile de le constater sur les codex de l'Ambrosienne et du Vatican traités ainsi par Maï. Le *Patiriensis*, par exemple, a été fort maltraité. Voir PATIRIENSIS (CODEX). En France, la teinture de Gioberti a été préférée comme moins corrosive, mais elle colore en bleu les manuscrits. Témoin le *Codex rescriptus Ephræmi*. L'hydrosulfate d'ammoniaque, tout aussi efficace, est peut-être moins nuisible, à condition de ne point l'appliquer sur un autre réactif et de laver ensuite les feuillets ainsi traités. Il y a d'autres procédés qu'on trouvera dans Chassant, *Paléographie des chartes et manuscrits*, 7e édit., 1876, p. 68, dans Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 3e édit., Leipzig, 1896, p. 315, dans Pertz, *Archiv.*, t. V, p. 512, etc. Mais on constate que les moyens préconisés comme les plus inoffensifs manifestent avec le temps des inconvénients de plusieurs sortes. Il est donc prudent, après avoir traité un manuscrit par un procédé quelconque, de le photographier dès que l'ancienne écriture est visible. Il serait même préférable de ne pas employer les réactifs au cas où la photographie, sous un jour favorable, ou un simple nettoyage des feuillets à la potasse, pourraient assurer la lecture. — Certains manuscrits, par exemple le *Cryptoferratensis*, sont doublement palimpsestes, c'est-à-dire que l'écriture primitive a été remplacée par une autre et celle-ci à son tour par un texte plus récent. Mais alors les traits se confondent et il est difficile de rien tirer des écritures précédentes.

Une liste des principaux manuscrits bibliques en montrera toute l'importance. On y verra des textes de premier ordre, tels que le *Codex Ephræmi*, le *Nitriensis*, les Évangiles syriaques du Sinaï, les fragments d'Aquila. Ceux qui sont marqués d'un astérisque ont un article à part dans ce Dictionnaire. Dans la deuxième colonne des manuscrits grecs du Nouveau Testament le second sigle est celui qu'emploie von Soden.

F. PRAT.

PALIURE (hébreu : *šâmîr ;* Septante : χέρσος, χόρτος, ἄγρωστις, ὕλην ; Vulgate : *vepres, spina, spinæ*), arbrisseau aux tiges très rameuses et épineuses.

I. DESCRIPTION. — Le *Paliurus aculeatus* (fig. 539) est épineux comme plusieurs autres espèces de la famille des Rhamnées répandues dans la région méditerranéenne. A cet égard il ressemble aux jujubiers sauvages, notamment au *Zizyphus Spina-Christi*, pour les deux stipules acérées que présente à sa base chacune des feuilles, l'une allongée et droite, l'autre plus courte et très recourbée. Il en diffère surtout par son fruit qui ne devient pas charnu à la maturité, mais développe une aile circulaire ondulée-crénelée imitant le rebord d'un chapeau. Les tiges très rameuses à branches étalées, avec des feuilles alternes-distiques et coriaces, atteignent jusqu'à 3 ou 4 mètres de hauteur, formant des buissons impénétrables. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — La plante appelée *šâmîr* ne se rencontre que dans Isaïe. Elle y est nommée huit fois et ordinairement jointe à une autre plante *šayit* dont le nom aussi ne se présente que dans ce prophète. On les trouve formant une locution *šâmîr vâšayit*, équivalente à celle que nous employons fréquemment : « les ronces et les épines. » Is., V, 6; VII, 23, 24, 25; IX, 17; X, 17; XXVII, 4. Elles viennent dans les descriptions comme un symbole de ruine et de désolation. Une fois le *šâmîr* est joint à une autre espèce d'épines appelée *qôṣ*. Is., XXXII, 13. Faut-il ne voir dans cette expression qu'un terme général pour désigner les épines? Il semble bien, par la diversité de leurs traductions ou par les termes généraux qu'ils emploient, que les Septante et la Vulgate n'ont vu dans *šâmîr* aucune espèce déterminée. Cependant comme dans notre locution « les ronces et les épines » le premier nom désigne un genre particulier d'épines, les *Rubus*, *šâmîr* pourrait signifier une espèce ou un genre spécial d'épines, comme les Rhamnées très abondantes en Palestine. H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, in-4°, Londres, 1884, p. 263. En arabe سَمُر, *samûr*, qui rappelle de très près le *šâmîr* hébreu, désigne une espèce particulière d'épines de la famille des Rhamnées, le *Paliurus aculeatus*. Quelquefois les Arabes appellent aussi *samûr*, le *Rhamnus oleoïdes*, le nerprun. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 428. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, *Amsterdam*, 1748, t. II, p. 188, se range au sentiment d'Abulfeda, d'après lequel le *samûr* est une plante épineuse du genre des *Sidr*, non de l'espèce qui porte le fruit *Nabaq* et qui est le jujubier, mais de l'espèce qui ne porte pas de fruit et qui est le *Paliurus aculeatus*, J. Kitto, *Cyclopædia*, in-8°, Édimbourg, 1856, t. III, p. 814. Le *šâmîr* peut donc être vraisem-



539. — *Paliurus aculeatus*. Rameau, fleurs et fruit.

blablement identifié à cette dernière plante. Quelques auteurs ont pensé que les épines de la couronne du Christ étaient tirées du *Paliurus aculeatus*. Il est possible que des épines de diverses espèces de Rhamnées aient été employées; mais celles qui ont pu être étudiées appartiennent au jujubier *Zizyphus Spina-Christi*, t. III, col. 1863. — La Vulgate traduit par le mot *Paliurus* deux mots hébreux désignant des épines d'espèces différentes : dans Mich., VII, 4, pour rendre le mot *hêdéq*, qui est plutôt la Morelle, cf. t. IV, col. 1281 ; et dans Isaïe, XXXIV, 13, pour rendre *ḥôaḥ*, qui est le chardon. Cf. t. II, col. 588.

E. LEVESQUE.

1. PALME, rameau de palmier. Voir PALMIER.

2. PALME, mesure de longueur. On distingue le grand palme et le petit palme. — 1° Le grand palme, appelé aussi empan, porte en hébreu le nom de *zérét* (Septante : σπιθαμή; Vulgate : *palmus*), est la moitié de la coudée, c'est-à-dire 0m262. Exod., XXVIII, 16; XXXIX, 9; I Sam. (I Reg.), XVII, 4; Is., XL, 12; Ezech., XLII, 13. *Zérét* désigne la distance comprise entre le petit doigt et le pouce étendus. Voir MESURE, II, 2°, *Empan*, col. 1042. — 2° Le petit palme, en hébreu, *téfaḥ* (*tôfaḥ*, dans Ézéchiel) est le tiers du *zérét* ou 0m0875, égalant la largeur de la main ou quatre doigts. Exod., XXV, 25; XXXVII, 12; III Reg., VII, 26; II Par., IV, 5;

Ps. XXXIX (XXXVIII), 6; Ezech., XL, 5, 43; XLIII, 13; cf. Jer., LII, 21. Le Psalmiste emploie métaphoriquement le mot *téfah* pour un temps très court (Vulgate : *mensurabiles*). Saint Jérôme a toujours traduit *zérét* par *palmus* et il a rendu quatre fois *téfah* ou *tofah* par le même terme, sans tenir compte de la différence réelle des deux mots, II Par., IV, 5; Ezech., XL, 5, 43; XLIII, 13; dans trois autres passages, afin qu'on ne confondit point le grand palme ou *spithama,* qui a douze doigts, Vitruve, III, 1, avec le petit, il a traduit *téfah* par « quatre doigts », Exod., XXV, 25; XXVII, 12, et par *tres unciæ,* équivalant à quatre doigts, III Reg., VII, 26; enfin, dans Ézéchiel, XLIII, 13, où il est dit que la coudée dont on se sert pour mesurer l'autel a un *tôfah* de plus que la coudée ordinaire, et que le rebord du contour de l'autel a un *zérét,* il a traduit les deux noms de mesure, malgré leur diversité, également par *palmus.*

PALMERSTON Thomas, exclusivement connu de son temps sous le nom de Thomas Hibernicus, né à Kildare, dans le comté de Leicester, entra dans l'ordre des Frères Mineurs et fut envoyé par ses supérieurs à Paris, où il devint docteur en l'Université. De là il se retira en Italie pour y mener une vie obscure, car il était homme de grande piété et humilité, au point que, dit-on, il se coupa le pouce de la main gauche afin qu'on ne pût pas l'ordonner prêtre. On le croit mort en l'an 1270. Il laissait *Flores Bibliorum, sive loci communes omnium fere materiarum e novo et veteri Testamento excerptæ.* Cet ouvrage, au dire de Sbaraglia, parlant surtout d'après d'autres bibliographes, fut imprimé à Paris en 1556, in-16; de nouveau à Paris en 1662; à Lyon en 1678, et encore en 1679. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer en discussion avec Échard, qui a prétendu que Thomas Hibernicus n'était point Frère Prêcheur, comme plusieurs l'avaient dit, ni Frère Mineur comme le disaient les Franciscains.

P. APOLLINAIRE.

PALMES (VILLE DES) ou plutôt des **PALMIERS** (hébreu : *'Ir hat-Tamarîm;* Septante : πόλις τῶν φοίνιχων; Vulgate : *civitas palmarum*), nom donné à Jéricho. Jud., I, 16; III, 13. Voir JÉRICHO, t. III, col. 1282.

PALMIER (Hébreu : *tâmâr;* Septante : φοίνιξ; Vulgate : *palma*), terme générique qui ne s'applique dans les textes bibliques qu'au palmier-dattier.

I. DESCRIPTION. — De tous ces arbres que pour leur élégance Linné appelait les princes du règne végétal, la seule espèce qui croisse en Palestine est le Dattier ou *Phœnix dactylifera,* fig. 540. Son stipe élancé atteint jusqu'à 20 mètres de hauteur sans se ramifier, mais porte à son sommet une couronne de 40 à 50 feuilles très amples, découpées suivant le mode penné. Leur rachis épais et comprimé porte sur toute sa longueur des folioles lancéolées-linéaires, acuminées, pliées longitudinalement et apprimées avant leur complet développement : c'est à cet état qu'on les cueille sous le nom de palmes. Les fleurs sont portées en très grand nombre sur des panicules ou régimes à branches flexueuses, protégées par une spathe dans l'aisselle des feuilles. Ces fleurs sont dioïques, et pour favoriser la pollinisation les Arabes qui cultivent le Dattier ont coutume de détacher les régimes de fleurs mâles pour aller les secouer sur les régimes des fleurs femelles au moment de l'anthèse. La fécondation peut transformer en autant de baies les 3 carpelles libres de chaque fleur, mais 1 ou 2 avortent le plus souvent. Ces fruits cylindracés ont la grosseur du doigt, d'où vient leur nom : la chair ferme plus ou moins sucrée suivant le degré de maturation entoure l'albumen corné qui simule un noyau. L'arbre, à la condition de trouver à ses racines des eaux souterraines, peut supporter le climat le plus désertique.

F. HY.

EXÉGÈSE. — 1° *Noms.* — Le mot hébreu *tâmâr* ne souffre aucune difficulté d'identification : les versions sont unanimes à voir dans ce nom le palmier-dattier. Les langues chaldéenne et syriaque qui ont conservé le mot *temar* avec la même signification, emploient plus volontiers le synonyme *déqél, diqla',* qui rappelle le grec δάκτυλος, l'espagnol *dactiles,* l'italien *dattili,* le français *datte.* L'arabe qui désigne par *nakhl* notre palmier, a conservé la racine *tamr* pour la datte. Le nom hébreu fait allusion au port élancé de l'arbre; le nom araméen



540. — *Phœnix dactylifera.*
1° Rameau de fleurs mâles et fleur mâle ouverte.
2° Rameau de fleurs femelles et fleur femelle.

déqel paraît tiré du fruit; le nom latin *palma* rappelle la forme recourbée des feuilles. Quant au grec φοίνιξ il pourrait bien n'être que la transcription grecque du nom égyptien du palmier, *Bounnou.* — Le mot hébreu *tômér,* qui ne se distingue du précédent que par les voyelles, désignerait selon les uns le *palmier,* mais selon d'autres une colonne, un pilier. De même en Égypte *Ben,* « palmier », désigne avec un déterminatif spécial une colonne en forme de palmier, c'est-à-dire avec un chapiteau en imitant les feuilles. Dümichen, *Tempel-Inscriften,* 87. 1. C'est en ce sens particulier qu'il faudrait entendre *tômér* dans Jer., X, 5, et même dans Jud., IV, 5. M. J. Lagrange, *Le livre des Juges,* in-8°, Paris, 1903, p. 67. — *Timorah* et *timmôrâh* s'entendent

des palmiers sculptés, c'est-à-dire des figures de palmier aux formes conventionnelles, ou bien des palmettes, motif connu de l'architecture égyptienne et phénicienne. I Reg., vi, 29, 32, 35, 36; Ézéch., xl, 16, 22, 26, 31, 34; xli, 18, 19, 20, 25, 26. — Les feuilles du palmier *'âlê temârim,* II Esd., viii, 15, s'appellent proprement *kappot temârim,* Lev., xxiii, 40, 42, du mot *kaf,* paume de la main, à cause de leur forme recourbée, formant une sorte de dôme, ou simplement *kippâh,* Is., ix, 14, fronde de palmier. — Βαΐν, I Mach., xiii, 37 (Vulgate : *bahem, bahen, baen*), de l'égyptien *baï,* désigne proprement la nervure médiane des frondes du palmier-dattier, et dans l'usage « un rameau de palmier », t. i, col. 1383. — *Sansinnim,* Cant., vii, 9, est



541. — Régimes du *Phœnix dactylifera.* Dattes. Noyau.

rendu dans Symmaque par βαΐα, donc avec le sens de rameau de palmier, et c'est ainsi que l'entendent plusieurs auteurs. Ern. Fr. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Canticum,* in-8, Leipzig, 1830, p. 407; mais d'autres préfèrent y voir la grappe ou régime de dattes, et c'est la même signification qu'ils donnent au mot assyrien, *sisinnu,* Fr. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* in-8, Leipzig, p. 507. — Les *taltallim,* Cant., v, 11 (cf. l'assyrien *taltallu,* Delitzsch, *Handwörterbuch,* p. 708, et l'arabe طلع, *thal'*) sont l'enveloppe ou gaine des régimes de dattes, qui en s'ouvrant forment une sorte de chevelure (fig. 541); ou bien ces filaments qui restent adhérents au tronc du dattier, à la base des feuilles quand celles-ci sont tombées, et que les Égyptiens appelaient *sou nou bounnou* [hiéroglyphes] cheveux de dattier.

2° *Le palmier dans la Palestine et les pays bibliques.* — Le palmier, maintenant fort peu répandu en Palestine, y était autrefois très commun. Il est énuméré parmi les arbres dont la destruction par les sauterelles est une calamité pour le pays. Joel., i, 12. Il dominait sur le littoral de Canaan, à ce point que les Grecs auraient désigné par son nom la côte nord-ouest, Φοίνιξ, Phénicie, comme s'ils avaient voulu l'appeler « le pays des Palmiers » du nom de ce qui les avait frappés surtout en abordant. C'est le nom que le pays porte dans Act., xi, 19; xv, 3. Les témoignages des anciens s'accordent tous sur cette caractéristique de la Palestine. Théophraste, *Hist. Plant.,* ii, 8, affirme que les palmiers sont très abondants en Judée. Pour Pline, *Hist. Nat.,* XIII, vi, la Judée est célèbre surtout par ses palmiers. Strabon xvii, 15, 51; Pausanias IX, xix, 5; Tacite *Hist.* v, 6; Aulu Gelle, *Noct. Attic.* vii, 16, et nombre d'auteurs classiques portent le même témoignage. Aussi voyons-nous le palmier ou la palme représentés sur les médailles et les monnaies juives au temps des Machabées et ensuite sous les procurateurs (fig. 542). Lorsque Simon Machabée en 138 reçut le droit de battre monnaie, il fit graver sur le revers un palmier portant des dattes et de chaque côté une corbeille remplie de fruits avec ces mots : « Affranchissement de Sion. » Voir t. iii, fig. 261, col. 1389. On peut voir dans Saulcy, *Numismatique juive,* pl. i, 6; pl. viii, ii, plusieurs autres types du temps des Machabées ou des procurateurs. Quand Vespasien eut pris Jérusalem, il fit représenter sur ses médailles la Judée captive sous la figure d'une femme en pleurs assise sous un palmier avec ces



542. — Monnaie d'Auguste, frappée sous Coponius, premier procurateur de la Judée. — ΚΑΙϹΑΡΟϹ. Un épi de blé. — ℞. Un dattier en fruit. A droite et à gauche la date L — ΛΘ.

mots *Judæa capta.* Voir t. iii, fig. 263, col. 1394. Cependant le choix du palmier sur cette dernière pièce, pourrait, suivant quelques auteurs, avoir une autre signification. D'après eux, le palmier ayant été adopté par les anciens comme symbole de victoire, aurait été souvent employé par les graveurs pour indiquer la conquête d'une province. Ainsi s'explique une médaille frappée en l'honneur de Trajan. Ant. Rich, *Dict. des antiq. romaines,* in-12, Paris, 1861, p. 453. Ce qui aurait fait prendre le palmier comme symbole de la victoire, selon Aulu Gelle, iii, 6, serait sa grande élasticité et force qui le fait résister sans se rompre. Quoi qu'il en soit de ce fait particulier, il résulte des témoignages précédents que le Palmier était autrefois répandu partout en Palestine. Cependant quelques localités en produisaient en plus grande abondance. Jéricho surtout était renommée pour cette raison et appelée la « cité des palmiers ». Deut., xxxiv, 3; Jud., i, 16; iii, 13; II Par., xxviii, 15. Dans la plaine au milieu de laquelle elle est bâtie, se trouvait dit Strabon, xvi, ii, 41, ὁ φοινικών, la palmeraie, ou sorte de verger de cent stades de long, arrosé d'eau courante et planté principalement de palmiers, mélangés à des arbres fruitiers de diverses espèces, et fournissant une abondante récolte. Là seulement et en Babylonie, l'on recueillait l'espèce célèbre de dattes appelées caryotes. Au temps de Josèphe, c'était encore la localité la plus fertile en palmiers. *Bel. jud.,* I, vi, 6; IV, viii, 2; *Ant. jud.,* XV, iv, 2. Cette renommée de Jéricho est attestée également par Pline, *H. N.,* V, xv; XIII, ix; Justin, xxxvi, 2; Tacite, *Hist.,* v, 6; Horace, *Ep.,* ii, 2, 184; Galien, *De aliment. facult.,* 11; les talmudistes dans le *Baba Bathra,* et le *Bereschit Rabba,* d'après Celsius, *Hierobotanicon,* ii, p. 484. On trouve les mêmes témoignages dans les relations de pèlerinage en Terre Sainte

à diverses époques; et au XVIIe siècle, E. Roger dans la *Terre Sainte ou la Description topographique des saints lieux et de la terre de Promission*, in-4o, Paris, 1664, p. 175, mentionne encore la présence de nombreux palmiers à Jéricho. Mais depuis ils ont presque totalement disparu : il ne reste plus que quelques pieds, tristes vestiges d'une antique fertilité. H. B. Tristram *The natural History of the Bible*, 8e édit., in-12, Londres, 1889, p. 382.

Pour la même raison qu'à Jéricho, la vallée encaissée du Jourdain où se déploie la végétation des tropiques et les environs de la mer Morte, ont été autrefois fertiles en palmiers. On citait en particulier quelques localités, comme Engaddi, dont l'ancien nom *Asason-tamar, Ḥăṣaṣon-tâmâr*, « coupe des palmiers », est significatif. Gen., XIV, 7; II Par., XX, 2, t. II, col. 1796. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2; Pline, *H. N.*, V, VII; Solinus, 38; S. Jérôme, *Quæst. in Gen.*, XIV, 7, t. XXIII, col. 960. Il n'en reste plus de trace aujourd'hui. A cet endroit se rapporte vraisemblablement le texte de l'Ecclésiastique, XXIV, 14 (Vulgate, 18), dans l'éloge de la Sagesse, d'après quelques manuscrits :

Je me suis élevée comme le palmier d'Engaddi.

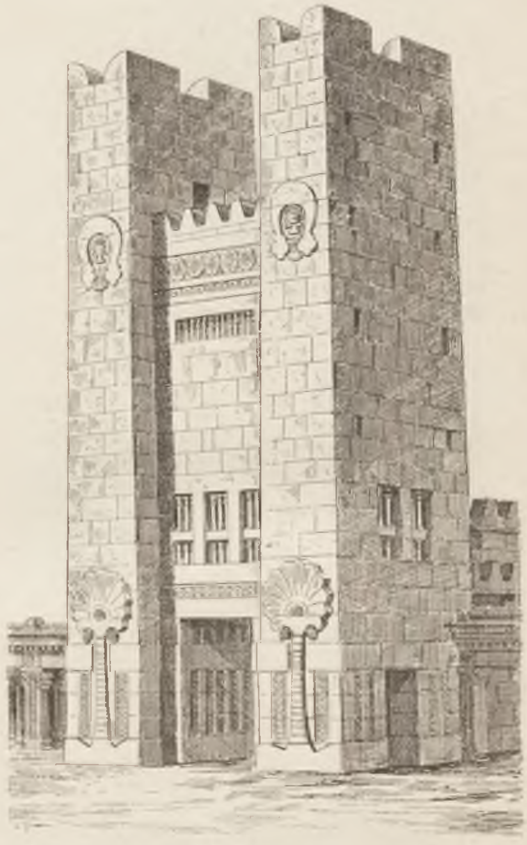
La Vulgate porte *Cadès* en cet endroit. Le grec actuel d'après le texte sinaïtique et l'alexandrin a ἐν αἰγιαλοῖς. « sur les rivages. » La lecture Ενγαδδοις ou ενγαδδι de certains manuscrits doit être la vraie leçon : elle met dans ce verset de l'Ecclésiastique Engaddi en parallèle avec Jéricho, deux stations des environs de la mer Morte. *In god*, du syriaque, et *ain giadin* de l'arabe rappellent Engaddi. D'ailleurs Josèphe nous dit *Ant. jud.*, IX, I, 2, que le plus beau palmier croît à Engaddi; pour Pline, *H. N.*, V, 17 (73), Engaddi est célèbre par sa fertilité et ses bois de palmiers.

Au temps de Néhémie, les habitants de Jérusalem pouvaient se procurer facilement des palmes sur le mont des Oliviers pour célébrer la fête des Tabernacles. II Esd., VIII, 15. Le nom de Béthanie (אַהִינָא, *'ěhîna'*, datte), « maison ou lieu des dattes, » indique la présence de nombreux palmiers. Il y en avait donc sur les versants du mont des Oliviers. Sur la route de Béthanie et de Bethphagé à Jérusalem, les foules qui accompagnèrent Jésus, purent facilement trouver des rameaux de palmier pour les porter à la main en acclamant le Messie. Joa., XII, 13.

En remontant vers la Samarie, entre Rama et Béthel, nous rencontrons Baaltamar, Jug. XX, 33, dont le nom « Baal du palmier » ou mieux « possesseur de palmiers », c'est-à-dire lieu de palmiers (cf. βηθθαμάρ d'Eusèbe), est significatif. Près de là, si ce n'est à cet endroit même, d'après quelques auteurs, Stanley, *Sinaï and Palestine*, in-8o, Londres, 1858, 5e édit., p. 146, s'élevait le palmier ou le bouquet de palmiers sous lequel Debora jugeait Israël. Jud., IV, 5. Certains exégètes, comme nous l'avons indiqué plus haut, traduisent ici *tomér* par colonne en forme de palmier, pilier.

Dans la Samarie on trouve encore des palmiers à Djenin (Engannim), à Naplouse (Sichem) à Beisan (Betsan), d'après Tristram, *loc. cit.*, p. 388. La Galilée, selon Josèphe *Bel. jud.*, III, III, 3, et en particulier les bords du lac de Génésareth, *Bell. jud.*, III, III, 8, produisaient le palmier avec abondance.

En dehors de la Palestine, la sainte Écriture signale le palmier en plusieurs pays. C'est d'abord à Elim dans la presqu'île du Sinaï. Après être sortis d'Égypte les Israélites s'arrêtent à Elim, Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9, où ils trouvent douze fontaines et soixante-dix palmiers. Le lieu est appelé *Elim*, « les grands arbres, » sans doute à cause de ces palmiers qui sont l'arbre par excellence du désert. On trouve encore en cet endroit des palmiers sauvages qu'entretient un ruisseau qui au printemps se subdivise et forme plusieurs étangs. En 1855, des voyageurs ont encore trouvé dans ce lieu plus de 80 palmiers. Stanley, *Sinai and Palestine*, p. 20; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 456. La Bible ne fait allusion que dans une comparaison du prophète Isaïe, XIX, 15, au palmier d'Égypte. On sait que c'est l'arbre par excellence de la vallée du Nil. « Où qu'on tourne les yeux, les palmiers sont partout en Égypte, isolés, assemblés par deux ou trois à l'entrée des ravins, autour des villages, le long des berges, éloignés en files régulières comme des rangées de colonnes, plantés symétriquement en forêts claires, ils forment le fond toujours le même sur lequel les autres arbres se groupent en proportions diverses pour varier le paysage. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*,



543. — Palmiers en bas-reliefs sur une des portes des parvis d'Israël. — D'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. IV, pl. 4.

t. I, *Les Origines*, p. 28. Cf. *Description de l'Égypte*, t. XX, *Flore d'Égypte*, p. 435-448. Le palmier-dattier revient fréquemment dans les textes égyptiens. On l'employait à l'ornementation du jardin. Voir Rosellini, *Monumenti*, t. II, pl. 40. 69. Cf. t. III, fig. 204, col. 1129. Le prophète met en opposition deux productions caractéristiques de l'Égypte, la palme qui se balance gracieusement sur la tige élancée du palmier, et l'humble roseau, pour désigner les puissants et les faibles.

Rien ne profitera à l'Égypte
De ce que pourra faire la tête ou la queue,
La palme ou le roseau.

Au lieu du chêne qu'en nos régions on met d'ordinaire en opposition avec le roseau, en Égypte on choisit naturellement le palmier qui est le plus grand, le plus bel arbre du pays; le tronc s'élance d'un seul jet jusqu'à 12 ou 15 mètres; peu d'arbres ont le port aussi élégant.

Si au lieu de descendre vers le Nil, nous remontons vers l'Euphrate, nous rencontrons encore le palmier. « D'après les antiquités égyptiennes et assyriennes, ainsi que les traditions et les ouvrages les plus anciens, le dattier existait en abondance dans la région qui s'étend de l'Euphrate au Nil. » Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1886, 3e édit., p. 241. Le nom d'une ville, bâtie par Salomon entre Damas et l'Euphrate, *Tadmôr,* II Par., VIII, ou d'après III Reg., IX, 18, *Tamâr,* indique un lieu riche en palmiers. A ce nom *Tadmor,* palmier, les Grecs et les Romains ont donné un équivalent, Palmyre, « la cité des palmiers. »



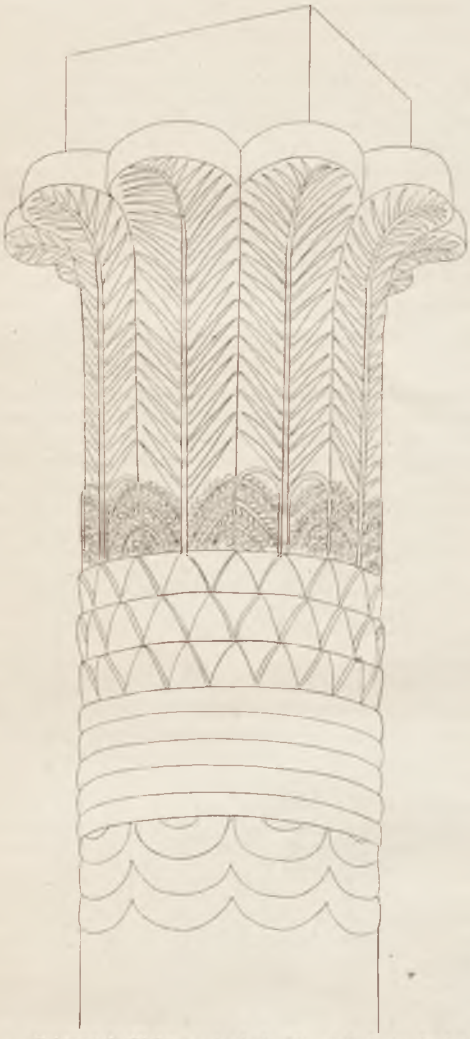
544. — Palmette entre deux taureaux affrontés. — D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 43.

3° *Ornement d'architecture.* — Le palmier entrait comme motif de décoration dans l'ornementation du temple de Salomon et dans celui d'Ézéchiel. Mais l'expression employée par le texte sacré n'est plus *tâmâr,* qui signifie le palmier, mais *timôrah* un ornement rappelant le palmier, soit un palmier sculpté aux formes en partie conventionnelles, soit une composition de feuilles de palmier disposées symétriquement, qu'on appelle palmette. Sur les murs du temple Salomon fit sculpter des chérubins, des *timmorot* (Septante : φοίνικας; Vulgate : *palmas,* des figures de palmier) et des fleurs épanouies (lotus ou rosaces). III Reg., VI, 26. De même sur les deux battants de la porte en bois d'olivier sauvage qui formait l'entrée du Saint et aussi à l'entrée du Saint des Saints, il fit sculpter des chérubins, des *timmorot,* et des fleurs épanouies, et il fit revêtir de plaques d'or les chérubins et les *timmorot,* « figures de palmier. » III Reg., VI, 31-35. Au IIe livre des Paralipomènes III, 5-7, le texte moins détaillé fait allusion aux chérubins et aux *timmôrim* (pluriel masculin au lieu du féminin) et à la place des fleurs épanouies mentionne des chaînettes ou guirlandes. Dans la description du temple d'Ézéchiel les dispositions de l'ornementation sont expliquées avec plus de détail et de précision. Ainsi aux portes qui donnaient accès dans le parvis d'Israël, sur les pilastres se voyaient sculptés des *timmôrim* (Septante : φοίνικες; Vulgate :



545. — Palmiers en pied de chaque côté de la porte d'un palais assyrien. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie,* pl. 24.

pictura palmarum). Ezech., XL, 16, 22, 26, 31, 34, 37. Dans le temple même étaient sculptés sur les murs des chérubins et des *ṭimmorîm,* « figures de palmier » disposées de façon à ce qu'une « figure de palmier » était placée entre deux chérubins, XLI, 18-20. Que faut-il entendre par *ṭimmôrâh* (pluriel *ṭimmôrîm,* ou *ṭimmôrôṭ*)? Était-ce un palmier figurant en pied avec sa tige droite et régulière, sa tête formée de feuilles



546. — Colonne de Philæ ornée de feuilles et de fruits de dattier. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. I, Bl. 117.

disposées symétriquement en éventail, et laissant tomber de chaque côté du sommet de la tige deux régimes de dattes, en un mot un palmier non pas au naturel, mais selon un type conventionnel, tel que le montre la restitution du temple de Jérusalem par Ch. Chipiez, dans G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art,* t. IV, *Judée,* planche. IV, fig. 544? Des deux côtés de la porte méridionale, sur les piliers se dressent deux palmiers appliqués en bas-relief contre le mur (fig. 543). Ou bien faut-il entendre par *timorah* la palmette qu'on rencontre fréquemment dans les motifs de décoration en Chaldée et en Assyrie? On peut voir dans Layard, *Monuments,* 1re série, pl. 43, la palmette s'étalant en large éventail entre deux animaux (fig. 544). Qu'au lieu de chèvres ou de taureaux affrontés, on suppose des *kerubim* et on aura la disposition indiquée par Ézéchiel. La planche 44, Layard, *loc. cit.,* nous offre même une combinaison d'un animal, de la palmette et de la rosace (ou fleur épanouie), disposition peut-être différente de celle que fit exécuter Salomon, III Reg., VI, 29, 31-35, mais qui comprend les trois mêmes éléments : un animal (dans Layard un cerf, dans le temple un *kerub*), une palmette et une fleur épanouie.

La palmette conventionnelle figurait également dans les décorations phéniciennes. *Histoire de l'art,* t. III, p. 131 et 133, fig. 76 et 81. On la rencontre sur des cachets trouvés à Jérusalem, par exemple sur le sceau d'Hananyahou, *Hist. de l'art,* t. IV, p. 439, fig. 226. Voir t. III, col. 310, fig. 67. Qu'était donc la *timorâh?* figure de palmier en pied, ou simple palmette? Il est difficile de se prononcer avec certitude. Le palmier en pied semble mieux convenir pour la décoration des portes, et d'après Place, *Ninive et l'Assyrie,* pl. 24, le palmier en pied était représenté des deux côtés de la porte d'entrée (fig. 545), comme aux portes du temple de Jérusalem. D'autre part la palmette avec des *kerubs* affrontés pour la décoration des murailles du temple



547. — Égyptiens portant des palmes dans une cérémonie de funérailles. — D'après Wilkinson, *Manners and customs,* t. III, pl. LIX.

trouverait des termes de comparaison dans les décorations assyriennes qui ont eu une grande influence sur l'art phénicien. Et l'on sait que les artistes employés par Salomon étaient de Phénicie.

En Égypte nous ne voyons pas les figures de palmier ou la palmette employées dans la décoration comme en Assyrie. Mais le palmier, si abondant dans le pays, a fourni un autre motif de décoration; il a eu son influence sur le style des colonnes. La colonne imite souvent la forme du palmier. Cf. Dümichen, *Tempelinschriften,* t. I, p. 107, où il est question de fûts de colonne en forme de dattiers. « Les colonnes sont en forme de dattiers et de papyrus avec des chapiteaux en forme de lotus, » est-il dit du temple d'Edfou. Brugsch, *Dict.,* p. 354. V. Loret, *Étude sur quelques arbres égyptiens,* dans le *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne,* 1870, t. II, p. 26. Le motif des chapiteaux a été souvent emprunté au bouquet de palme qui couronne la haute tige du palmier. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. I, Bl. 117. Dans cette colonne de Soleb (XVIIIe dynastie), la forme végétale est librement imitée. Voir t. II, col. 857, fig. 322. « Dans les temples ptolémaïques l'imitation a été bien plus littérale. A Esnéh, le chapiteau est composé de branches de palmier, groupées par étages autour du chapiteau et copiées feuille à feuille. Quelquefois même, comme à Philæ, des grappes de dattes sont mêlées au feuillage du palmier (fig. 546). » *Hist. de l'art,* t. I, p. 558. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre Hérodote, II, 169, lorsqu'il nous dit qu'au temple de Saïs les colonnes imitaient le pal-

mier. Si *tômér* a le sens de colonne, de pilier, dans Jud., IV, 5, comme le pensent quelques exégètes, c'est sans doute une colonne du type égyptien. A cette époque la Palestine avait plutôt subi l'influence égyptienne.

4° *Usages.* — « Le dattier, Strabon, XVI, 14, fournit à tous les besoins de la population de la Chaldée. On en tire une sorte de pain, du vin, du vinaigre, du miel, des gâteaux et toute espèce de tissus. Les forgerons font usage de ses noyaux en guise de charbon; ces mêmes noyaux concassés et macérés servent de nourriture aux bœufs et aux moutons qu'on engraisse. On dit qu'il y a une chanson perse qui énumère 360 usages différents du dattier. » Cf. Théophraste, *Hist. plant.*, II, 2; Pline, *H. N.*, XIII, 4; Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient,* 1885, t. IV, p. 7; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 440. Il devait en être de même en Égypte où le palmier est si abondant. Il est curieux de constater que la datte ne paraît pas dans la Bible comme un fruit recherché pour la nourriture. Serait-ce, comme le croit A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, p. 241, que les dattes ne mûrissaient guère en Palestine? Cependant dans toute la région chaude du Jourdain, la température était très favorable. Il semble donc probable que chez les Hébreux comme en Chaldée ou en Égypte, les dattes devaient servir à la nourriture des habitants. Elles devaient être mangées soit fraîches, soit pressées en petits gâteaux. On tirait du palmier une espèce de vin très connu en Orient. Saint Jean Chrysostome et Théodoret croient que le *sêkâr* ou boisson interdite aux prêtres par le Lévitique, X, 9, était le vin de palmier. Mais le *sêkâr* n'est pas exclusivement du vin de palmier; c'est une boisson fermentée qui peut être fabriquée avec de l'orge ou d'autres céréales, avec divers fruits sucrés aussi bien qu'avec des dattes, t. I, col. 1842. Cf. S. Jérôme, *Epist.* LII, 11, *ad Nepotianum*, t. XXII, col. 536.

Le vin de dattes était connu dans tout l'Orient. Pour le fabriquer, dit Pline, *H. N.*, XIV, XIX, 3, « on jette un muid de dattes appelées chydées, qu'on prend mûres, sur trois conges (9lit72) d'eau; on fait macérer et on presse. » Strabon, XVI, I, 14. Au lieu de laisser fermenter le jus de dattes, on peut en faire un sirop, qu'on appelle miel de dattes. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 3, donne le nom de miel à cette liqueur ou sirop exprimé des palmiers de Jéricho et il affirme que ce miel le cède à peine en douceur à celui des abeilles. Ce miel de palme serait compris, d'après plusieurs exégètes, sous la dénomination générale de *debas,* miel dans plusieurs textes bibliques. Ainsi Deut., VIII, 8; II Par., XXXI, 5. Dans ce dernier passage on voit les enfants d'Israël offrir en abondance les prémices du blé, du vin nouveau, de l'huile, du miel et de tous les produits des champs. Comme on doute que le miel des abeilles fût soumis à l'impôt des prémices, on a pensé qu'il s'agissait peut-être ici du miel de dattes. Les Arabes d'ailleurs appellent ce sirop de ce nom, *dibs*.

Les branches du palmier étaient employées par les Israélites pour les tentes de feuillage de la fête des Tabernacles. Lev., XXIII, 40, 42; II Esd., VIII, 15.

5. *Symboles et comparaisons.* — La palme est regardée chez les anciens comme un symbole de réjouissance et de triomphe. Simon Machabée fit son entrée dans la citadelle de Jérusalem conquise sur les Syriens, au milieu des chants de louanges accompagnés des cithares, des cymbales et des harpes et avec des rameaux de palmiers à la main, « parce qu'un grand ennemi d'Israël était brisé. » I Mach., XIII, 51. Quand on purifia le temple sous Judas Machabée, II Mach., X, 7, on fit une fête semblable à celle des tabernacles. « Portant des rameaux verts et des palmes, les Juifs chantèrent des hymnes à la gloire de Celui qui les avait heureusement amenés à purifier son temple. » Reconnu par Démétrius, roi de Syrie, victorieux de ses adversaires, Simon lui envoya une palme d'or comme symbole de la victoire et une allusion délicate à son surnom de Nicator. I Mach., XIII, 37. Cf. BAHEM, t. I, col. 1383. Alcime avait offert une semblable palme d'or au roi Démétrius Ier. II Mach., XIII, 4. Une foule de Juifs venus à Jérusalem pour la fête de Pâques, voulant acclamer Jésus comme le Messie et le roi d'Israël, allèrent au devant de lui avec des rameaux de palmiers, Joa., XII, 13. Les élus que saint Jean contemple dans son Apocalypse, VII, 9, portent des palmes à la main en symbole de leur victoire. Cf. IV Esd., II, 45-46. Chez les Égyptiens, on en portait aussi aux funérailles (fig. 547).

La tige droite, élancée du palmier, terminée par un gracieux bouquet de rameaux élégamment recourbés, offre un spectacle agréable aux regards et devait naturellement être prise comme terme de comparaison. Ainsi la taille de l'Épouse du Cantique VII, 8, est comparée au palmier. Dans l'éloge de la Sagesse, le fils de Sirach la compare au palmier qui se dresse à Engaddi (grec : *sur les rivages,* Vulgate : *à Cadès*). Eccli., XXIV, 18. En comparant le juste au palmier, Ps. XCII (Vulgate, XCI), 13, le psalmiste l'oppose aux méchants qui croissent comme l'herbe pour un moment, tandis que le palmier toujours vert passait pour un des arbres les plus durables. O. Celsius, *Hierobotanicon,* part. II, p. 534-538. Le palmier produit de sa racine de nombreux rejetons qui se dressent et forment bientôt un bouquet d'arbres. Pline, *H. N.*, XIII, VIII. Ainsi les prêtres et les enfants d'Aaron entouraient le grand-prêtre Simon, fils d'Onias, comme des palmiers. Eccli., L, 14. Dans Job, XXIX, 18, la Vulgate traduit par *palmier* le mot hébreu *ḥol :* « Je multiplierai mes jours comme le palmier, » tandis que le texte hébreu est habituellement traduit : « J'aurai des jours nombreux comme le sable. » La Vulgate suit évidemment la traduction des Septante : ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, « comme une tige de palmier ». Quelques exégètes pensent que le mot στέλεχος est une glose d'un commentateur qui se serait glissée dans le texte et qu'il y avait primitivement ὥσπερ φοίνικος, « comme le phénix ». Ce serait une comparaison tirée de cet oiseau fabuleux qu'on disait vivre des milliers d'années et renaître de ses cendres. S. Bochart, *Hierozoïcon,* part. II, l. VI, c. V, in-fol., Leipzig, t. III, p. 805. Vivre comme le phénix était un proverbe grec pour exprimer la longévité de celui-ci. La petite Massore remarque que וְכַחוֹל, *vekaḥôl,* revient deux fois dans la Bible en deux sens très différents. Or dans Gen., XXII, 17, *ḥôl* signifie évidemment sable, donc ici, Job, XXIX, 18, il n'aurait pas ce sens d'après la tradition juive, mais celui de phénix. — Voir Im. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 109-125; O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 444-579; Fr. Wönig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886; p. 304-314.

E. LEVESQUE.

PALMYRE (Hébreu : *Tadmôr;* Septante : Θεδμόρ, Θοεδμόρ; Vulgate : *Palmyra, Palmira*), ville de Syrie (fig. 548) située « dans le désert ». I (III) Reg., IX, 18; II Par., VIII, 4. Dans le texte des Rois, le *chetib* porte *ṭâmâr*, mot qui veut dire palme; Septante : θερμάθ ou θαμμώρ; le *keri* lit Tadmor. C'est la ville des palmiers, en hébreu *tâmâr*. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VI, 1. On dit qu'elle portait le nom de Tadmor chez les Syriens et de Palmyre chez les Grecs. Le nom de Tammor ou Tadmor se retrouve souvent dans les inscriptions araméennes et grecques découvertes dans les ruines de cette cité. De Vogüé, *Syrie centrale,* in-f°, Paris, 1865-1877, *Inscriptions sémitiques*, p. 1-88.

Palmyre fut construite ou rebâtie et agrandie par Salomon au moment de la conquête qu'il fit de la terre d'Émath et en même temps que les autres « villes des magasins », *'ârê ham-miskenôt,* c'est-à-dire les entrepôts très importants qu'il établit dans cette région.

I (III) Reg. IX, 18; II Par. VIII, 4. Voir ÉMATH 1, t. II, col. 1715. La situation de cette ville en faisait un point commercial très important, car elle reliait la Palestine avec la région de l'Euphrate. — Après le règne de Salomon il n'est plus question de Palmyre dans la



548. — Monnaie de Palmyre. Buste de Tyché, de face, entre deux bustes impériaux radiés. — ℞. ΠΑΛΜΥΡΑ. Victoire debout, à gauche, tenant une balance au-dessus du bétyle.

Bible. Pline, *H. N.*, v, 88, la décrit comme une cité opulente, riche par son climat et ses eaux, entourée d'un désert de sable. C'est une oasis fertile. Les ruines gigantesques qui y couvrent le sol sont du temps d'Hadrien, notamment les colonnes du temple de Baal ou du Soleil, qui étaient au nombre de 390. Palmyre reçut sous l'empire romain une constitution grecque.

Les inscriptions mentionnent le conseil et le peuple de la ville. W. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, in-4°, Paris, 1870, n. 2585, 2578, 2627. En 129, elle reçut la visite d'Hadrien et le nom d'Ἀδριανὴ Πάλμυρα. Ce fut la période la plus brillante de son histoire. Au temps des guerres contre les Parthes, Palmyre devint un important poste militaire. Après la défaite de Valérien par Sapor, Odenathe fonda une dynastie indépendante et le Sénat romain lui conféra le titre d'Auguste. A sa mort, sa veuve Zénobie lui succéda en 267 et maintint d'abord son indépendance entre Rome et les Parthes, puis elle fut battue par Aurélien en 273 et emmenée captive à Rome. Presque toute la population de Palmyre fut alors détruite, Vopiscus, *Aurelian.*, XXVI.

BIBLIOGRAPHIE. — R. Wood, *Les ruines de Palmyre, autrement dite Tadmor*, in-4°, Paris, 1819; L. de Laborde, *Voyage de la Syrie*, in-f°, Paris, 1837, pl. VIII et IX, et p. 10-22; Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie*, in-f°, Paris, an VI, pl. (26 [101-180 sur l'exemplaire de la Bibliothèque nationale O²ᵉ10]); von Sallet, *Die Fürsten von Palmyra*, in-8°, Berlin, 1866; W. Wright, *Palmyra and Zenobia*, in-8°, Londres, 1895; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6ᵉ édit., p. 359-360; Heeren, *De la politique et du commerce des peuples de l'Antiquité*, trad. Suckau, in-8°, Paris, 1830-1838, t. v, p. 308-332; Lucien Double, *Les Césars de Palmyre*, in-12, Paris, 1877; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. franç., t. IX, *Organisation de l'Empire romain*, t. II, in-8°, Paris, 1892, p. 360, 363, 378; Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., Paris, 1888, p. 269-295; B. Moritz, *Zur antiken Topographie der Palmyrene*, in-4°, Berlin, 1889; *American Journal of Archæology*, 1890, p. 534; *Revue biblique*, 1893, p. 627.

E. BEURLIER.



549. — Ruines de Palmyre. D'après L. de Laborde, *Voyage de la Syrie*, frontispice.

PAMPHYLIE. Province d'Asie Mineure. La Pamphylie est mentionnée dans I Mach., XV, 23, parmi les contrées auxquelles fut envoyée la lettre du consul Lucius en faveur des Juifs. — Des Juifs de Pamphylie étaient présents à Jérusalem le jour de la Pentecôte et assistèrent au discours de saint Pierre. Act., II, 10. Saint Paul et Barnabé, en revenant de Paphos, abordèrent en Pamphylie. Act., XIII, 13. Ils revinrent dans ce pays à leur retour d'Antioche de Pisidie, annoncèrent

la parole de Dieu à Pergé et descendirent à Attalie d'où ils firent voile vers Antioche de Syrie. Act., XIV, 23-24. Dans son voyage à Rome, saint Paul passa le long des côtes de Pamphylie, Act., XXVII, 5.

La Pamphylie (fig. 550) est située sur la côte sud de l'Asie Mineure entre la Lycie à l'ouest, la Pisidie au nord et la Cilicie trachée ou Isaurie à l'est. Le Taurus entoure la Pamphylie de hauteurs et s'approche très près de la mer aux deux extrémités. Entre la Lycie et la Pamphylie, la route qui gravit les flancs de Taurus porte le nom de Climax ou échelle. Il reste à peine entre la montagne et la mer un étroit passage souvent recouvert par les flots; Alexandre y fit passer son armée. Strabon, XIV, III, 9. C. Lankoronski, *Les villes de la Pamphylie et de la Pisidie*, t. I, p 5, 21; t. II, p. 127-130. Le climat de la Pamphylie est anémiant. La fièvre dans les plaines y est à l'état endémique et très dangereuse surtout pour les étrangers. Les hauteurs du Taurus empêchent les vents du nord de rafraîchir et d'assainir le pays. C'est peut-être là que saint Paul



550. — Carte de Pamphylie.

contracta la maladie à laquelle il fait allusion, Gal., IV, 13. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*. 3e édit., Londres, 1894, p. 61-64; Lankoronski, *Les villes de la Pamphilie*, t. I, p. 1-7.

La Pamphylie fut colonisée de bonne heure par les Grecs de toutes tribus, de là son nom. Ils y dominèrent l'élément indigène. Attalie y fut fondée par les rois de Pergame au second siècle avant J.-C. Voir ATTALIE, t. I, col. 1227. Au premier siècle, la ville la plus importante était Sidé. Pergé était le centre de la population indigène.

La Pamphylie fut envahie pour la première fois par les Romains en 190 avant J.-C. Polybe, XII, 18; Tite Live, XXXVIII, 15. En 103 avant J.-C., elle fut jointe à la province de Cilicie. En 13 avant J.-C., on trouve un gouverneur de Pamphylie, mais probablement c'était une annexe à une autre province. Dion Cass., LIII, 26, Claude organisa en 43 après J.-C. une province de Lycie-Pamphylie. Dion Cass., LX, 17. Sous Néron ou Galba, la Pamphylie était réunie à la Galatie. Tacite, *Hist.*, II, 9. En 74, Vespasien créa véritablement la province de Lycie-Pamphylie et la plaça sous l'administration impériale; Hadrien la rendit au Sénat. Dion Cass., LXIX, 14. La Pamphylie conserva sa nationalité distincte, elle eut son organisation religieuse, Θέμις Παμφυλιακή, présidée par un Παμφυλιάρχης. *Corpus inscript. græc.*, n. 4352-4355; Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure* (*Voyage archéologique*, t. III), n. 1224. Les ports de Pamphylie servaient de marché aux pirates de l'Isaurie. Les principales villes étaient Sidé, Pergé, Aspendus et Attalie.

BIBLIOGRAPHIE. — C. Lankoronski, Niemann et Petersen, *Les villes de Pamphylie et de Pisidie*, 2 in-f°, Paris, 1890-1892; W. Ramsay, *The Church in the Roman empire*, in-8°, Londres, 1893, p. 16, 61, 108, 110, 138, 149; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. IX, *Organisation de l'Empire romain*, t. II, Paris, 1892, p. 303-310; Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., t. X, Paris, 1888, p. 94, 107-109.

E. BEURLIER.

PANETIER (GRAND) (hébreu : *śar ha-'ofim;* Septante : ἀρχισιτοποιός; Vulgate : *pistorum magister*), fonctionnaire de la cour du pharaon d'Égypte. Le texte sacré le qualifie d'eunuque, Gen., XL, 1, 2; toutefois ce terme peut se prendre, à la rigueur, dans un sens large. Voir EUNUQUE, t. II, col. 2044. Le grand panetier n'était pas un artisan, mais un grand dignitaire. Voir BOULANGER, t. I, col. 1892. C'est lui qui surveillait la préparation de tous les aliments faits avec la farine, pains, biscuits, soufflés, pelotes, galettes, etc., spécialités confiées à autant de personnages organisés hiérarchiquement. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 280. Le grand panetier commandait à tout ce monde et avait la responsabilité du service. C'est lui qui en personne portait dans des corbeilles, placées sur sa tête, le pain blanc et les pâtisseries au pharaon. Gen., XL, 16, 17. Un papyrus de la XIXe dynastie lui donne le nom de *djadja*. Sa charge était considérable, puisqu'il est dit qu'il avait 114 064 pains en magasin. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 87. Il fournissait évidemment non seulement le pharaon, mais encore toute sa cour fort nombreuse. Un grand panetier, contemporain de Joseph, irrita le prince contre lui et fut mis dans la prison dont Putiphar avait la garde. Le grand échanson partageait son sort. Dans un songe, le grand panetier s'imagina porter sur sa tête trois corbeilles de pain blanc et de pâtisseries, et les oiseaux venaient les manger. Joseph, son compagnon de prison, interpréta ce songe. Il annonça au grand panetier que, dans trois jours, le pharaon lui enlèverait la tête, le ferait pendre et que les oiseaux viendraient dévorer sa chair. C'est en effet ce qui arriva. Gen., XL, 1-5, 16-22. Voir PENDAISON.

H. LESÊTRE.

PANETIÈRE (grec : πήρα, σπυρίς, κόφινος; Vulgate : *pera, sporta, cophinus*), récipient destiné à porter le pain et la nourriture en voyage. — La *sporta* et le *cophinus* étaient ordinairement en osier ou en tissu végétal. On y mettait le pain et les quelques aliments nécessaires quand on voyageait. On les voit figurer aux deux multiplications des pains. Matth., XIV, 20; XV, 37; XVI, 9; Marc., VI, 43; VIII, 8, 19, 20; Luc., IX, 17; Joa., VI, 13. Voir CORBEILLE, t. II, col. 963. Un Israélite ne circulait pas dans le pays sans emporter avec lui sa *kefifâh* ou panetière à provisions. Cf. *Schabbath*, f. 31, 1. C'est ce qui explique comment il fut si aisé de trouver un certain nombre de ces récipients au moment de la multiplication des pains. La *pera* était une besace ou sacoche de cuir, soutenue à l'épaule par une courroie, et dans laquelle les voyageurs et les mendiants mettaient leurs provisions. La figure 551 représente un paysan avec sa besace et son bâton. Notre-Seigneur veut que ses Apôtres et ses disciples,



551. — Paysan avec son bâton et sa besace. D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines*, p. 472.

quand ils vont prêcher l'Évangile, n'aient avec eux ni bâton ni besace, Matth., x, 10; Marc., vi, 8; Luc., ix, 3; x, 4, parce que l'ouvrier est digne de son salaire et qu'il doit recevoir les aliments nécessaires dans les maisons qu'il évangélise. H. Lesêtre.

PANIER, ustensile d'osier ou de matière analogue, tressé de manière à contenir de menus objets, grains,



552. — Paniers employés aujourd'hui en Orient.

gerbes, provisions, etc, et à rendre facile leur transport (fig. 552). Le nom du panier ne diffère pas de celui de la corbeille. Voir Corbeille, t. ii, col. 962. En Égypte, l'argile à briques était transportée dans des espèces de



553. — Anciens paniers égyptiens à couvercle.

paniers. Voir t. i, figure en couleurs, col. 1932. Des paniers figurent aussi dans les scènes de la moisson. Voir t. iv, fig. 304, 305, col. 1216, 1217. D'anciens paniers égyptiens sont pourvus de couvercles mobiles



554. — Paniers égyptiens à anse.

(fig. 553) ou d'anses (fig. 554). Leur forme est tantôt arrondie, tantôt rectangulaire. — La σαργάνη ou *sporta* dans laquelle saint Paul fut descendu du haut des murs de Damas, II Cor., xi, 33, était un panier tressé en bois ou en paille et ordinairement muni de deux anses (fig. 555). On l'employait à différents usages. Cf. Columelle, viii, 7, 1; Pline, H. N., xxi, 49. On comprend que saint Paul ait pu être aisément descendu debout au bas du mur, les pieds posés sur le fond de la *sporta* et les mains se tenant à la corde attachée aux anses. Pour réduire les brigands réfugiés dans les grottes d'Arbèle, auxquelles on ne pouvait accéder du dehors que par une paroi verticale, voir Arbèle, t. i, col. 886, Hérode avait jadis employé un moyen analogue. Du sommet du rocher, il avait fait descendre des soldats dans des paniers ou coffres à provisions, λάρνακες, jusqu'aux ouvertures des grottes, et ceux-ci



555. — *Sporta.* D'après une statue du musée de Naples représentant un jeune pêcheur.

avaient pu, par ce moyen, massacrer les brigands et incendier les refuges dans lesquels se tenaient leurs familles. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, I, xvi, 4.
H. Lesêtre.

PANTHÈRE, carnassier de la famille des félidés, analogue au léopard. C'est, d'après certains commentateurs, cet animal carnassier qui est désigné par le mot hébreu *nâmêr*. Voir Léopard, col. 172. Cet animal diffère du léopard par sa taille moins grande et son pelage plus foncé, quelquefois entièrement noir. Il grimpe aux arbres pour y poursuivre sa proie. Sa queue a vingt-huit vertèbres tandis que celle du léopard n'en a que vingt-deux. La panthère se trouve surtout dans les régions les plus chaudes de l'Asie et dans l'archipel indien. Les écrivains sacrés n'ont pas eu à en parler. Mais comme son nom a été longtemps regardé comme synonyme de léopard, bien des auteurs ont attribué ce nom à des animaux qui n'étaient autres que des léopards. Cf. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. ii, p. 148, etc. H. Lesêtre.

PAON (hébreu : *tukkiyîm* ou *tûkkiyim;* Septante, dans quelques manuscrits seulement : ταῶνες; Vulgate : *pavi*), oiseau de l'ordre des gallinacés, remarquable surtout par l'aigrette qu'il porte sur sa tête et par sa queue magnifique (fig. 556). Celle-ci se compose de dix-huit longues plumes, peintes des plus riches couleurs et constellées de sortes d'yeux éclatants. Ces plumes peuvent se dresser en forme d'éventail et produire alors un merveilleux effet. Le plumage, déjà très vif chez le paon domestique, l'est encore davantage quand l'animal vit à l'état sauvage. La femelle est dépourvue de cette parure. D'ailleurs le mâle lui-même perd ses belles plumes, au moins en partie, à l'époque de la mue, vers la fin de juillet. Les pattes de l'oiseau sont difformes et son cri disgracieux. Les paons se nourrissent de graines de toutes sortes. — Il n'est question de paons que dans l'histoire du règne de Salomon. III Reg., x, 22; II Par., ix, 21. A l'exemple des autres monarques orientaux, ce prince était curieux d'objets et d'animaux étrangers. Ses marins lui rapportèrent d'Ophir des *tukkiyim*. Ce mot, qui n'appartient pas à la langue hébraïque, n'est que la reproduction du mot *tôgai* ou *tôghai,* qui est le nom du paon en malabare. Voir Ophir, col. 1830. Les auteurs indiens font grand éloge du paon, à cause de la variété et de la vivacité de ses couleurs. Au ve siècle avant notre ère, on importa l'oiseau d'Asie à Athènes, où il excita grande admiration. Une paire de paons se vendait plus de neuf cents francs. Quand Alexandre le Grand vint dans l'Inde, il défendit de tuer les paons. On consacrait cet animal aux dieux, spécialement à Junon; on le regardait comme sacré

chez les Libyens. Il était également en grand honneur à Babylone. Cf. Élien, *De animal.*, v, 21; xi, 33; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iii, p. 383, 384, 398-402; Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 223. Les premiers chrétiens regardaient le paon comme le symbole de l'immortalité, à cause de la renaissance de ses plumes chaque année et, à ce titre, ils l'ont plusieurs fois



556. — Le paon.

représenté. Cf. Martigny, *Dict. des Antiq. chrétiennes*, Paris, 1877, p. 569; Cré, *Une découverte eucharistique*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 631; 1894, p. 277-291.

H. Lesêtre.

PAPHLAGONIENS. Le mot Paphlagoniens ne se rencontre pas dans la Bible. Cependant dans Gen., x, 3, se trouve le mot Riphath que Josèphe, *Ant. jud.*, i, 61, d'après l'ancienne traduction juive, traduit par Paphlagoniens. La Paphlagonie est en effet placée entre les pays appelés Askenaz ou la Phrygie septentrionale et Thogarmath ou l'Arménie occidentale. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, in-12, Paris, 1882, t. ii, p. 295. Cf. Bochart, *Geographia sacra*, Caen, 1846, t. iii, p. 165.

E. Beurlier.

PAPHOS (grec : Πάφος), capitale de l'île de Cypre (fig. 557). Dans sa première mission saint Paul, accompagné de saint Barnabé et de Jean Marc, fit voile vers Cypre. A Paphos ils trouvèrent un magicien nommé Barjésus et surnommé Élymas, c'est-à-dire le sage, qui résidait auprès du proconsul Sergius Paulus. Ce dernier fit appeler auprès de lui Paul et Barnabé afin d'entendre la parole de Dieu, malgré les efforts de Barjésus pour l'en détourner. Paul le frappa d'un aveuglement temporaire et le proconsul touché de ce prodige se convertit à la foi. De Paphos les Apôtres firent voile vers Pergé en Pamphylie. Act., xiii, 6-16. Voir Sergius Paulus.

La cité où se trouvait la résidence du proconsul, était la nouvelle Paphos, capitale de la province romaine, dont les ruines sont à Baffo. Elles comprennent un petit théâtre, un amphithéâtre, les restes d'un temple, de la muraille et du port. E. Pottier, *Bulletin de correspondance hellénique*, t. iv (1880), p. 497. La vieille Paphos abandonnée en faveur de la nouvelle se trouvait à Konklio sur la rive droite de la rivière Diorizo, le Bocarus des anciens, à environ 15 kil. ouest-sud-ouest de Baffo. La vieille Paphos devait sa célébrité au temple d'Astarthé, déesse phénicienne que les Grecs avaient identifiée à Aphrodite ou Vénus. Les prêtres qui desservaient le temple descendaient de Cingras, qui malgré son nom grec était d'origine phénicienne. Ils restèrent en fonctions jusqu'à la conquête romaine. Titus visita le temple de la vieille Paphos, y remarqua les richesses accumulées et en particulier l'image de la déesse, représentée sous la forme d'une pierre conique. Tacite, *Hist.*, ii, 3. Une série de monnaies cypriotes datées des empereurs et d'Auguste à Macrin représentent le temple de Paphos et la déesse sous la forme d'une pierre ou bétyle. Voir Bétyle, t. i, col. 1765. M. di Cesnola a publié un plan du temple, d'après les fouilles qu'il a faites. Cesnola, *Cyprus, its ancient cities, tombs and temples*, in-8o, Londres, 1877, p. 210-213; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. iii, in-4o, Paris, 1885, p. 264-275, fig. 299-203. De nouvelles fouilles ont été faites en 1888,



557. — Monnaie de Paphos.

ΑΥΤΟΚ. ΚΑΙΣ. Λ. ΣΕΠΤ. ΣΕΟΥΗΡΟΣ. Tête laurée de l'empereur Septime-Sévère.— ℞. ΚΟΙΝΟΝ ΚΥΠΡΙΩΝ. Temple d'Aphrodite-Astarthé à Paphos. Au fond, au milieu, le cippe de la déesse et, à droite et à gauche, une étoile. De chaque côté, un candélabre. Au haut, le croissant et une étoile. Sur le toit plat du temple, à droite et à gauche, une colombe, l'oiseau consacré à Astarthé.

aux frais du *Cyprus Exploration Fund*. Voir *Journal of Hellenic Studies*, t. ix (1888), p. 158-271. Le temple à l'époque romaine comprenait une cour, entourée de chambres et de portiqués, dans lesquelles on entrait par un portail. Au sud se trouvent les restes d'un temple plus ancien. Sous la domination romaine, chaque année à l'époque de la fête, une longue procession se rendait au temple, venant de la nouvelle Paphos et des autres villes de l'île. — Voir J. T. Hutchinson et Cl. D. Cobham, *A Handbook of Cyprus*, in-16, Londres, 1905, p. 11.

E. Beurlier.

PAPIER (grec : χάρτης; Vulgate : *charta*), papyrus, matière servant de papier à écrire et formée avec le tissu intérieur du roseau de ce nom. Saint Jean, dans sa seconde Épitre, ỹ. 12, dit qu'il aurait encore beaucoup de choses à écrire à celle à qui il s'adresse, mais qu'il ne veut pas le faire διὰ χάρτου, *per chartam*, ce que les versions françaises traduisent : « avec du papier. » Le mot χάρτης désigne le papyrus, par opposition au parchemin. Il ne peut signifier ce que nous appelons aujourd'hui le papier, fait avec des chiffons ou autres matériaux divers, qui était inconnu des anciens. A l'époque de saint Jean, on se servait surtout du parchemin pour écrire les livres, en Asie Mineure, en Grèce et en Italie, mais on employait de préférence le papyrus d'Égypte pour écrire les lettres missives. Pline, *H. N.*, xiii, 21-22. Voir Papyrus, col. 2079; Parchemin, col. 2158.

PAPILLON, insecte à métamorphoses, de l'ordre des lépidoptères. Voir Insectes, t. iii, col. 885. Les papillons sont des lépidoptères diurnes, et la Sainte Écriture ne parle que d'un lépidoptère nocturne, la teigne. Voir Teigne. Les papillons sont d'ailleurs relativement rares en Palestine, à cause de la sécheresse du climat et de l'absence de bois. Ils appartiennent à 280 espèces, analogues à celles du sud-est de l'Europe, sauf dans la région de la mer Morte, où quelques-unes se rapprochent des espèces nubiennes ou abyssiniennes. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 326.

H. Lesêtre.

PAPYRUS (hébreu : *gomé ;* Septante : πάπυρος, βίβλινος, ἕλος; Vulgate : *scirpus, papyrus, juncus*), espèce de roseau d'Égypte.

I. Description. — La famille des Cypéracées qui n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt médiocre pour ses chaumes rudes donnant un mauvais fourrage, a pendant plusieurs siècles fourni à l'humanité une des plantes les plus utiles, le *Papyrus,* dont on tirait les éléments du papier. C'est une herbe robuste dont l'épais rhizome rampe dans la vase des marais, et produit des tiges dépassant 2 mètres de haut. Leur base qui atteint le diamètre du bras est entourée de gaines foliaires à limbe nul ou brièvement lancéolé; le sommet triquètre se termine par une ombelle florifère globuleuse, très ample, un peu penchée, formée de nombreux rayons qui dépassent les bractées de l'involucre.

Parlatore distinguait dans l'ancien *Cyperus Papyrus* de Linné (fig. 558) deux races : celle d'Égypte autrefois abondante dans la basse région du Nil, mais qui n'existe plus aujourd'hui qu'en Abyssinie, aurait les rayons de l'ombelle tous dressés et étagés autour des plus longs occupant le centre; celle de Syrie, transportée en Sicile, différerait de la précédente par les rayons extérieurs de plus en plus divergents jusqu'à devenir réfléchis tout en dehors vers la base. Mais ces caractères différenciels paraissent manquer de fixité.

Le papyrus se trouve encore à l'état spontané, en diverses localités de la Palestine, dans les marécages du lac Houléh, sur les bords du lac de Tibériade, et dans la région littorale près de Jaffa. F. Hy.

II. Exégèse. — Le mot hébreu *gomé'* désigne une plante qui croît dans l'eau, dans les marécages, Job, viii, 11; Is., xxxv, 7; se rencontre spécialement en Égypte et en Éthiopie, sur le Nil, Exod., ii, 3; Is., xviii, 2, et sert à fabriquer des corbeilles, des nacelles. Exod., ii, 3; Is., xviii, 2. Cette plante dont le nom se présente quatre fois dans la Bible est le papyrus. Les Septante traduisent par πάπυρος dans Job, viii, 11, ou par l'équivalent βίβλινος, dans Is., xviii, 2 (cf. Théophraste, Hérodote, Homère, où βύβλος est le nom du papyrus); dans Is., xxxv, 7, les traducteurs grecs en mettant ἕλος traduisent moins exactement, mais ils voient encore Nil, lorsque débordées elles demeurent stagnantes en des creux dont la profondeur n'excède pas deux coudées. » C'est la plante du pays, selon Strabon, xvii, 15; pour Ovide le Nil est le fleuve *papyrifer. Metam.*, xv, 753. On



558. — *Cyperus Papyrus.* Plante et fleur et rhizome.

peut dire, du reste, que l'antiquité classique fait du papyrus une plante égyptienne. Il était tellement répandu, surtout dans le Delta, que pour désigner cette région ou la basse Égypte on employait dans l'écriture hiéroglyphique le papyrus . Aujourd'hui cette plante a disparu de l'Égypte, comme l'avait annoncé Isaïe, xix,



559. — Récolte du papyrus en Égypte. Musée Guimet.

une cypéracée. Dans Exod., ii, ils ont omis de rendre le mot *gomé'.* La Vulgate traduit aussi par *papyrus,* dans Is., xviii, 2, par le nom d'une cypéracée, *scirpus,* employé quelquefois pour désigner vulgairement le papyrus dans Exod., ii, 3, et Job, viii, 11, et par le terme général et populaire de « jonc » dans Is., xxxv, 7. Le nom hébreu s'est conservé sous la forme *gemé* dans la Mischna, avec le même sens. Dans la version arabe on emploie dans Exod., ii, 3, le mot *berdi* qui est bien le nom du papyrus Im. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 55.

Le papyrus est la plante par excellence de l'antique Égypte. « Le papyrus, dit Pline, *H. N.*, xiii, 22, naît dans les marécages de l'Égypte ou dans les eaux dormantes du 6-7, tandis qu'on la trouve sur les bords du Jourdain et du lac de Tibériade et surtout au lac Mérom, t. iv, col. 1007, c'est-à-dire dans la région chaude de la Palestine. Pour expliquer sa disparition de la vallée du Nil, on peut sans doute supposer un refroidissement du climat. Mais en outre, il faut remarquer que sous la domination romaine l'administration fiscale monopolisa cette culture; et comme il fut interdit, en dehors de certains cantons déterminés, de cultiver cette précieuse plante, les agents du fisc la firent arracher de tous les endroits où elle poussait spontanément, si bien que la culture ayant cessé dans les quartiers réservés, vers le ixe siècle, devant l'invention du papier de coton par les Arabes, le papyrus disparut complètement de

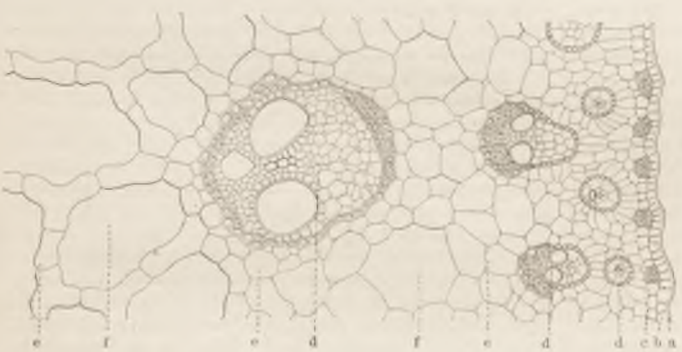
l'Égypte. Au contraire il se trouve encore en abondance dans la Nubie, l'Abyssinie, l'Éthiopie, où il croît spontanément. Peut-être les Égyptiens l'avaient-ils tiré de ces régions du Haut Nil pour le répandre dans tout leur pays jusqu'au Delta. Chose étonnante, d'une plante si commune, et qui figure si souvent dans les inscriptions, on n'a pas encore trouvé le nom d'une façon certaine. C'est qu'on se contentait de représenter dans les hiéroglyphes le papyrus lui-même, sans accompagner ce signe idéographique des éléments phonétiques qui permettent de déterminer la prononciation. « Pourtant, dit V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 29, le signe du papyrus, qui est très employé pour symboliser le Delta, avait par lui-même la valeur de la syllabe *Ha*, d'où l'on peut conclure que *Ha* fut le nom ou l'un des noms du papyrus. » Il se nommerait donc [hiéroglyphes], *ha*. D'autre part quelques autres noms paraissent bien s'appliquer aussi au papyrus ou à des parties de cette plante. Ainsi [hiéroglyphes], *tuf*, qui rappelle le nom copte du papyrus ϫⲟⲟⲩϥ, *djoouf*, est un des noms égyptiens de cette plante. On peut le rapprocher du mot hébreu *sûf*, qui est le nom général et vulgaire des joncs, et désignerait aussi en particulier le jonc du Nil, le papyrus, t. III, col. 1627. [hiéroglyphe], *ouadj*, est encore la tige de papyrus surmontée de son élégant panicule en ombelle, comme aussi la colonne au chapiteau en forme de papyrus et *ouadjit*, [hiéroglyphes], c'est la région du papyrus, la Basse Égypte. Le papyrus est fréquemment figuré sur les monuments égyptiens. Dans les représentations de scènes de chasse aux oiseaux aquatiques, on voit les chasseurs montés sur des bateaux plats les poursuivre au milieu d'épais fourrés de ces plantes. Lepsius, *Denkmäler*, t. II, pl. 106, à Saouïet-t. I, pl. VIII; Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XXXVI, 3.

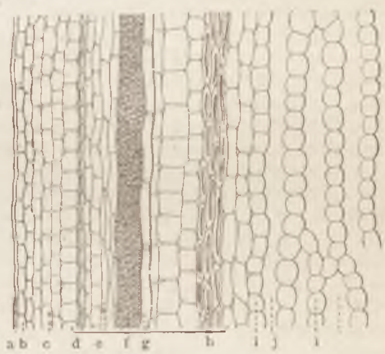
Tout était utilisé dans le papyrus et pour les usages les plus divers. Dans un pays où il y avait peu de bois les racines servaient de combustible. Pline, *H. N.*, XIII, 22. La partie inférieure de la tige fournissait une nourriture assez sucrée; on la mâchait crue pour en absorber le jus ou on la faisait cuire. Diodore de Sicile, I, 80; Hérodote, II, 92; Théophraste, IV, 9; Pline, *H. N.*, XIII, 22. Avec les fibres on fabriquait des cordages,



560 A. — Schéma d'une section de la tige du *Cyperus Papyrus* : a) faisceaux libéro-ligneux, b) parenchyme lacuneux.

Hérodote, VII, 34, des nattes, des tapis, des toiles à voiles, des sandales. *Odyss.*, XXI, 392; Hérodote, VII, 25, 26; Pline, *H. N.*, XIII, 22. Cf. t. II, col. 636. Les musées conservent de nombreux spécimens de ces sandales, ou de ces autres objets. Les tiges longues, lisses et flexibles, étaient employées à la fabrication de paniers, de cages, de corbeilles, de barques légères. Lorsque la mère de Moïse voulut sauver son enfant, elle le déposa dans une corbeille ou coffre de papyrus, *ṭêbaṭ gomê'*, enduit de bitume et de poix et le plaça parmi les roseaux des bords du Nil. Exod., II, 3. Il est à remarquer que le mot employé dans cette circonstance *ṭêbâh* est un nom d'origine égyptienne (cf. *deb*, coffre, arche,

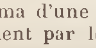
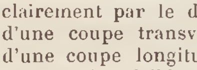




560 B. — Coupe transversale de la tige : a) cuticule, b) épiderme, c) ilots de sclérenchyme, d) faisceau libéro-ligneux, e) parenchyme de plus en plus lacuneux à mesure que l'on s'avance vers le centre de la tige, f) lacunes.

560 C. — Coupe longitudinale de la tige : a) cuticule, b) épiderme, c) parenchyme, d) cellules scléreuses entourant le faisceau libéro-ligneux, e) tubes criblés (liber), f) vaisseau réticulé, g) vaisseau annelé, h) fibres scléreuses du bas du faisceau, i) parenchyme de plus en plus lacuneux à mesure que l'on s'avance vers le centre, j) lacunes. *N.-B.* Le trait de *d* à *h* délimite le faisceau libéro-ligneux, dont le détail des éléments qui le composent est donné par les lettres d, e, f, g, h. Dessin de M. E. Bonard, préparateur de botanique au Museum d'histoire naturelle. (Grossi environ 300 fois).

el-Meijitin (VIe dynastie). Figure-t-on des pièces d'eau dans les parcs ou jardins égyptiens, on y trouve des touffes de papyrus. On peut voir la villa de l'officier d'Amenhotep II, Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. 261, ou les jardins d'Apoui, *Mémoires publiés par les membres de la Mission française au Caire*, t. V, in-4°, 1894, pl. 1. Les peintures des tombeaux les plus anciens comme celui de Ptah-Hotep de la Ve dynastie, nous représentent la récolte du papyrus (fig. 559). On voit les ouvriers aux vêtements retroussés descendre dans l'eau, arracher ou couper les tiges, puis les serrer en gerbes et les transporter sur leur dos. Mariette, *Mastabas*, 314; Dümichen, *Resultate*, que les Septante se sont contentés de transcrire, θίβιν). Les longues et plus fortes tiges des papyrus servaient aussi à la construction de barques légères. Théophraste, IV, 9; Pline, *H. N.*, VI, 24; VII, 57. Dans sa prophétie sur l'Éthiopie, Isaïe, XVIII, 2, fait allusion à ces nacelles de papyrus. Bien qu'il emploie un autre mot, *'ébâh* au lieu de *gômê'* (sans doute un nom vulgaire de roseau ou de jonc au lieu du nom précis), Job, IX, 26, parle évidemment des mêmes barques de papyrus. Les peintures des tombeaux de l'Ancien et du Moyen Empire figurent fréquemment la construction de ces barques. Ici des Égyptiens descendent dans l'eau pour arracher ou couper des tiges de papyrus; là les tiges

sont réunies comme en faisceau pour former une nacelle pointue et recourbée à ses deux extrémités. Avec les fibres de la plante on fait des cordes dont on se sert pour l'avant, l'arrière et le milieu de la coque; les tiges entrelacées étaient enduites de bitume. Lepsius, *Denkmäler,* t. III, pl. 22; Wilkinson, *Manners,* t. II, p. 20. Mais le principal usage du papyrus était la fabrication du papier. Pline, *H. N.*, XIII, 33,a décrit en détail le procédé qu'on employait à l'époque romaine, comme aussi les différentes qualités de ce papier. Mais son texte peu précis a été diversement interprété. On a souvent prétendu jusque dans ces derniers temps que le papier était fabriqué avec les fines membranes concentriques semblables à la pelure d'oignon, qu'on aurait détachées au-dessous de l'écorce du *Cyperus papyrus.* Une observation plus attentive de la plante et l'étude au microscope des anciens papyrus ont montré qu'on employait la partie intérieure de la tige. Ce fut le résultat des analyses faites par Schenk, professeur de botanique à l'Université de Leipzig, à la demande de G. Ebers, *Papyros Ebers,* Leipzig, in-f°, 1875, t. I, p. 3. A la même conclusion aboutissent les observations qu'a très obligeamment faites à notre prière M. H. Lecomte, professeur au Muséum d'histoire naturelle. Il n'est pas impossible cependant qu'on se soit également servi de la partie interne de la gaine des feuilles qui entoure la tige à la base : ce qui expliquerait l'erreur que nous signalions plus haut. Mais en faisant de la partie intérieure de la tige la matière ordinaire du papier, il faut se garder de n'y voir qu'une substance molle et parenchymateuse, comme la moelle du sureau ou du jonc. Si on appelle vulgairement moelle cette partie intérieure du *Cyperus papyrus,* c'est par abus : car il n'y a pas de moelle proprement dite. Cette partie intérieure est composée, entre autres éléments, d'un parenchyme lacuneux qui entoure des faisceaux libéro-ligneux comme le montrent le schéma d'une section de la tige (fig. 560 A) et plus clairement par le détail un fragment grossi 300 fois d'une coupe transversale (fig. 560 B) et un fragment d'une coupe longitudinale (fig. 560 C). Ce sont ces fibres, très visibles dans les papyrus conservés, qui donnent au papier sa consistance. Elles sont plus abondantes et plus serrées à mesure qu'on approche de l'écorce, mais on les rencontre, plus clairsemées sans doute, jusqu'au centre de la plante. Lorsqu'on a retranché de la tige triangulaire du papyrus, par une section faite sur ses trois faces, non seulement l'écorce, mais encore la partie voisine composée de sclérenchyme et de fibres trop denses, il reste un prisme de substance mélangée qu'on sectionne avec un rasoir en tranches longitudinales. Ces bandes disposées parallèlement sur une table humectée d'eau du Nil, sont recouvertes d'autres bandes placées transversalement, à peu près comme la chaîne et la trame d'un tissu, d'où le mot *texere* appliqué par Pline, *H. N.*, X, 10, 13, à cette opération; puis ces bandes superposées sont battues, polies, encollées, de façon à donner le papyrus dont nous voyons tant de spécimens dans nos musées. Voir pour la fabrication du papier, col. 2085. Les tranches ou bandes de la tige qui servaient à fabriquer le papier se nommaient . *ater,* et le papier lui-même s'appelait , *djamâ.* Dureau de la Malle, *Sur le papyrus et la fabrication du papier,* dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XIX, part. I, 1858, p. 140-183; V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons,* in-12, Paris, 1889, p. 107-109. On fabriquait ainsi le papier dès les temps les plus anciens, puisqu'on a des papyrus datant de la Ve dynastie. Sur l'ancienneté et l'importance de la préparation de ce papier, voir Lepsius, *Chronol. der alten Aegypter,* in-8°, Berlin, 1840, p. 32-39.

Les Juifs comme les Phéniciens et les autres peuples de l'Asie, Syriens, Assyriens, Babyloniens en rapport si fréquents avec les Égyptiens, surtout à l'époque de la XVIIIe dynastie, n'ont pu ignorer le parti qu'ils tiraient du papier de papyrus et apprirent à s'en servir. Quand il se répandit dans le monde grec, il fut l'occasion d'un essor extraordinaire de la littérature de ce pays. Egger, *De l'influence du papyrus égyptien sur le développement de la littérature grecque.* Les colons grecs qui vivaient dans le Delta s'en servirent de bonne heure; mais le premier document qui en constate l'usage officiel dans la Grèce propre est du Ve siècle. D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte,* dans *Mémoires de la mission archéologique française au Caire,* t. XII, in-4°, 1893, p. 300. On se servit en France de ce papier jusqu'au Xe siècle.

C'est à ce papier de papyrus que fait allusion saint Jean dans sa IIe Épître, 12. Il emploie le mot χάρτης χαράσσω, inscrire) dont les Latins ont fait *charta, carta,* d'où dérivent notre mot *charte* et *carte.* Voir PAPIER, col. 2078. C'est par ce mot χάρτης ou χάρτιον que les Septante rendent le mot hébreu *Megilldh,* rouleau, volume, dans Jérémie, XLIII (hébreu et Vulgate, XXXVI), 2, 4, 6, 14, 21, 23 etc. Il est plus probable qu'il s'agit ici d'un rouleau de parchemin ; le roi Joakim n'eût pas eu besoin du canif du scribe pour le déchirer, si le volume eût été un papyrus. Cf. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité,* 1re partie, *Dans l'Orient classique,* in-8°, Paris, 1897, p. 160-161, 199-201; V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 28-24; *Description de l'Égypte,* t. IV, p. 68 sq.; O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 137-152; Fr. Wönig, *Die Pflanzen im Alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 74-135. E. LEVESQUE.

PAPYRUS BIBLIQUES. La papyrologie est une science toute jeune, comptant à peine quelques dizaines d'années, mais elle possède déjà une bibliographie très considérable et elle a pris tant d'importance, par les services qu'elle a rendus et par ceux qu'elle promet de rendre encore, qu'il n'est plus permis au bibliste de la négliger. Après un exposé historique sommaire, nous donnerons une liste aussi complète que posssible des papyrus bibliques récemment découverts et nous indiquerons les principaux résultats de l'étude des papyrus pour la connaissance du grec biblique et pour l'exégèse du Nouveau Testament.

I. HISTORIQUE. — 1° *Extension géographique et chronologique du papyrus.* — L'Égypte a connu l'usage du papyrus dès la plus haute antiquité. Nous possédons encore des papyrus qui datent du quatrième millénaire avant J.-C. Hors d'Égypte la diffusion en fut tardive. Hérodote, V, 58, nous apprend que les Ioniens de son temps appelaient διφθέραι les rouleaux de papyrus parce qu'autrefois ils se servaient pour écrire de peaux préparées. Au Ve siècle, le papyrus était encore rare et cher à Athènes. Cependant, à partir de cette époque, il devint d'un usage général dans tout le monde grec, puis dans l'empire romain. Le parchemin inventé par le roi de Pergame, Eumène (IIIe siècle avant J.-C.), ne lui fit pas d'abord une sérieuse concurrence. La Palestine seule fut longtemps fermée au papyrus, car la tradition voulait que les livres sacrés fussent exclusivement écrits sur des rouleaux de cuir. Il est douteux que le papyrus, comme matière à écrire, soit mentionné dans l'Ancien Testament. Le mot πάπυρος des Septante, Job, VIII, 11; XL, 16 (21); Is., XIX, 6, désigne la plante et répond à trois termes hébreux différents. Les mots χάρτης et χαρτίον, qui signifient proprement le papyrus préparé pour écrire, reviennent plusieurs fois dans un chapitre de Jérémie, XXXVI (XLIII), où ils traduisent l'hébreu *megillâh,* mais les archéologues et les exégètes ne sont pas d'accord sur la matière de ce rouleau. Dans le Nou-

veau Testament, le papyrus (χάρτης) est mentionné une seule fois, II Joa., 12, par son nom; mais il est probable que les livres (βίβλος et βιβλίον), dont il est fait si souvent mention, étaient en papyrus. La chose est tout à fait certaine pour les livres brûlés à Éphèse, Act., XIX, 19, à la suite de la prédication de saint Paul et pour les livres (τὰ βιβλία) que l'Apôtre, II Tim., IV, 13, réclame en même temps que les parchemins laissés chez Carpus. — L'usage du papyrus persista dans tout le monde gréco-romain jusqu'à la conquête de l'Égypte par les Arabes (640). Dès lors il devint de plus en plus rare et fut remplacé par le parchemin qu'on lui substituait partiellement depuis deux ou trois siècles. Cependant la chancellerie pontificale continua à se servir du papyrus, et cet exemple fut suivi par quelques municipalités italiennes. Voir H. Marucchi, *Monumenta papyr. Latina Biblioth. Vaticanæ*, Rome, 1895, Préface. D'après M. Marucchi, le plus ancien diplôme sur parchemin de la chancellerie romaine serait une bulle de Benoît VIII datée de 1022. — Dès son apparition, le papier, moins cher et plus commode, fit au papyrus une concurrence qui aboutit à la disparition rapide de ce dernier. Cf. J. Karabacek, *Das arabische Papier*, Vienne, 1887. D'après ce savant, le dernier papyrus daté de la collection de l'archiduc Renier est de 935 et le premier papier daté n'est antérieur que d'une vingtaine d'années, *op. cit.*, p. 10-14.

2° *Fabrication du papyrus. Dimensions du rouleau.* — Le papier de papyrus provient, comme il a été dit, col. 2079, de la partie intérieure de la tige du *Cyperus papyrus*. L'écorce et la partie encore trop fibreuse qui la touche, une fois enlevées, on coupait au rasoir la partie interne en tranches plus ou moins minces, selon la qualité de papyrus qu'on voulait obtenir, et l'on rangeait ces tranches côte à côte sur une table humectée d'eau du Nil. On les recouvrait d'une seconde série de tranches pareilles, mais posées transversalement. C'est ce qui donne au papyrus cet aspect quadrillé ou réticulé que tout le monde a pu observer. On soumettait le tout à une pression prolongée et on le battait au maillet de bois pour abattre les aspérités et augmenter la cohésion. Quand la feuille était sèche, on achevait de la polir au moyen d'une dent ou d'un coquillage et on l'encollait pour empêcher l'absorption de l'encre. Ces feuilles se vendaient séparément et servaient pour les lettres, les comptes, les contrats ou les opuscules de peu d'étendue. En général les feuilles (σελίδες, *paginæ, plagulæ, schedæ*) étaient collées les unes aux autres (κολλᾶν, διακολλᾶν, *glutinare, adglutinare, conglutinare*) de manière à former un rouleau (*scapus*).

Pline, *H. N.*, XIII, XXIII, 12, dit qu'un rouleau ne contenait pas plus de vingt feuilles. Il parle sans doute des rouleaux ordinaires que les fabricants tenaient toujours à la disposition des auteurs et des éditeurs et auxquels les écrivains de l'antiquité font souvent allusion quand ils parlent du *modus voluminis*; par exemple Quintilien, *Instit.*, V et IX, fin; Augustin, *De civit. Dei*, fin du livre IV, 24, t. XLI, col. 140, etc. Saint Jérôme se plaint souvent d'être gêné par les faibles dimensions du rouleau (*voluminis angustia*); l'on trouve chez un grand nombre d'auteurs anciens des plaintes semblables. Ils sont obligés de finir soit parce que le rouleau est achevé (Varron, *De ling. lat.*, V, fin : *neque, si amplius velimus, volumen patietur*) soit parce que leur composition suffit à remplir un rouleau de dimensions moyennes. Sextus Empir., Πρὸς δογμ, I, fin : μέτρον αὔταρκες; Athénée, IV et VI, fin : ἱκανὸν μῆκος. Cf. Cicéron, *De invent.*, I et II fin; Origène, *In Joa.*, XXXII, 19, fin, t. XIV, col. 829; *Contra Cels.*, VI, 81; VII, 70 fin, t. XI, col. 1421, 1520, etc. Effectivement, on connaît des rouleaux égyptiens où le nombre 20 est marqué après chaque vingtième feuille. Ce serait peut-être la longueur type et pour ainsi dire de l'unité de mesure. Du reste il était toujours loisible à l'écrivain de coller lui-même de nouvelles feuilles et d'allonger ainsi son rouleau. Les Égyptiens donnaient des dimensions beaucoup plus considérables aux rouleaux destinés à être déposés dans les tombeaux. Ainsi le papyrus Harris mesure près de 44 mètres.

C'est à Pline que nous devons les renseignements sur la fabrication du papyrus dans l'antiquité. Sa description, *H. N.*, XIII, XXI-XXVI, n. 11-12, qui abonde en obscurités de détail, a été éditée à part et soigneusement étudiée par K. Dziatzko, *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens*, Leipzig, 1900, IV : *Die Zubereitung der Charta*, p. 49-103. Du temps de Pline, on distinguait neuf sortes de *charta* qui suivaient cette progression décroissante : *Claudia*, ainsi nommée de l'empereur Claude; *Augusta*, du nom d'Auguste, très fine et transparente, employée de préférence pour les lettres; *Liviana*, du nom de Livie, femme d'Auguste; *hieratica*, qui anciennement était la plus estimée; *Amphitheatrica*, du lieu de fabrication; *Fanniana*, du nom du fabricant; *Saitica* et *Leneotica*, du nom des localités où on les fabriquait; *emporetica*, trop grossière pour l'usage littéraire et servant aux emballages. On ne peut identifier avec certitude à ces diverses espèces les papyrus existants. Mais les procédés de fabrication sont décrits par Pline avec assez de clarté pour permettre aux amateurs de fabriquer eux-mêmes des feuilles de papyrus qui ont pu servir. Du reste, la tradition s'en est conservée en Sicile où l'on confectionne encore aujourd'hui du papyrus.

3° *Découvertes modernes.* — Les rouleaux de papyrus carbonisé découverts à Herculanum en 1752 y avaient été ensevelis par les éruptions du Vésuve de l'an 79 de notre ère. Le déchiffrement, très lent et très difficile, fut une déception. C'est sur la bibliothèque d'un philosophe épicurien qu'on avait mis la main. En 1778, une cinquantaine de rouleaux grecs furent trouvés dans le Fayoum : un seul fut acheté par un amateur qui le porta en Europe où il fit partie du Musée Borgia; les autres furent réduits en cendres. Ce n'est qu'à partir de 1820 que les papyrus commencèrent à affluer dans les musées de Paris, de Londres, de Leyde, de Turin, de Rome et de Dresde; mais on les y traita d'abord comme des curiosités, sans se mettre autrement en peine de les publier. L'année 1877 marque une nouvelle phase dans l'histoire des découvertes : une énorme quantité de papyrus découverts à Arsinoé, dans le Fayoum, enrichit la collection de l'archiduc Renier, à Vienne. Depuis, les musées publics, les sociétés savantes et les particuliers ont redoublé d'efforts pour recouvrer les trésors littéraires enfermés dans les tombeaux égyptiens ou ensevelis sous les décombres des villes en ruine. Les explorateurs se sont mis en campagne et les trouvailles se sont succédé d'année en année, aussi nombreuses qu'imprévues. — Depuis 1882 les fouilles ont été exécutées avec plus de méthode et d'esprit scientifique par la société anglaise *Egypt Exploration Fund* et l'on connaît désormais exactement — ce qui était jadis souvent impossible — la provenance des diverses pièces découvertes. La société publie annuellement un *Archæological Report*, indispensable pour l'historique des fouilles. Voir encore Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayûm Towns and their Papyri* (résultat des fouilles de 1895-1896 et de 1898-1899), Londres, 1900.

4° *Logia de Behnesa.* — Une des découvertes les plus sensationnelles fut la trouvaille de Behnesa, l'antique *Oxyrhynchus*, située sur la limite du désert de Libye, à 180 kilomètres environ au sud du Caire. Les premiers *Logia* furent retirés du sable qui les recouvrait le 12 janvier 1897. Voir *Egypt Exploration Fund, Archæological Report*, 1896-1897, p. 6. Ils furent publiés la même année par Grenfell et Hunt, ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, *Sayings of our Lord*, et l'année suivante dans *The Oxyrhynchus Papyri*, t. I, et étudiés presque simultanément par Harnack, *Ueber die jüngst entdeckten*

TABLEAU DES PRINCIPAUX PAPYRUS BIBLIQUES

	CONTENU.	DATE.	COLLECTION OU LIEU ACTUEL.	ÉDITEURS.
	ANCIEN TESTAMENT GREC			
1	Gen., I, 1-5, d'après Sept. et Aquila	IVe s.	Coll. Amherst, Pap. III c.	Grenfell et Hunt [1].
2	Genèse, fragments	IIIe s.	Pap. d'Oxyrhynchus n° *656.*	Grenfell et Hunt [2].
3	Gen., XIV, 17	IIIe s.	Musée Brit. Pap. CCXII.	[3].
4	Exod., XIX, 1-2, 5-6	VIe s.	Coll. Amherst, Pap. CXCI.	Grenfell et Hunt [1].
5	Deut., XXXII, 3-6, 8-10	VIe s.	Id. Pap. CXCII.	Id. [1].
6	II Sam., XV, 36-XVI, 1	IVe s.	Strasbourg, Pap. *911.*	Plasperg [4].
7	Job, I, 21-22; II, 3	VIIe s.	Coll. Amherst, Pap. IV.	Grenfell et Hunt [1].
8	Ps. V, 6-12	Ve-VIe s.	Id. Pap. V.	Id. [1].
9	Psaumes, fragments	VIIe s.	Musée Brit., Pap. XXXVII.	Tischendorf [5].
10	Psaumes, fragments	IIIe-IVe s.	Id., Pap. CCXXX.	Kenyon [6].
11	Psaumes, fragments	VIIe s.	Musée de Berlin.	Blas [7].
12	Psaumes, fragments	Ve s.	Coll. Amherst, Pap. VII.	Grenfell et Hunt [1].
13	Psaumes, fragments	VIIe s.	Id., Pap. VI.	Id. [1].
14	Prov., X, 18-29	VIe s.	Id., Pap. CXCIII.	Id. [1].
15	Cantic., I, 6-9	VIIe-VIIIe s.	Oxford, Bodl. Gr. Bibl., *Ms. g. 1 (P).*	Grenfell [8].
16	Is., XXXVIII, 3-5, 13-16	IIIe s.	Vienne, arch. Renier, Guide *n° 536.*	Id. [9].
17	Ezéch., V, 12-VI, 6	IVe s.	Oxford, Bodl. Gr. Bibl., *Ms. d. 4 (P).*	Grenfell [8].
18	Zach., IV-XIV; Mal. I-IV	VIIe s.	Univ. de Heidelberg.	Deissmann [10].
	NOUVEAU TESTAMENT			
19	Matth., I, 1-9, 12, 14-20	IIIe-IVe s.	Pap. d'Oxyrhynchus *n° 2.*	Grenfell et Hunt [2].
20	Luc, fragments divers	Ve-VIe s.	Paris, Biblioth. nation.	Scheil [11].
21	Luc, VII, 36-43; X, 38-42	VIe	Vienne, arch. Renier, Guide *n° 539.*	[9]
22	Jean, fragments	IIIe s.	Pap. d'Oxyrhynchus *n° 208.*	Grenfell et Hunt [2].
23	I Jean, IV, 11-12, 14-17	Ve s.	Id. *n° 402.*	Id. [2].
24	Rom., I, 1-7	IVe s.	Id. *n° 209.*	Id. [2].
25	I Cor., fragments	Ve s.	S. Pétersbourg, Bibl. Imp., *CCLVIII*	[12].
26	I Cor., fragments	Ve s.	Sinaï, Sainte-Catherine.	Rendel Harris [13].
27	Hebr., I, 1	IIIe-IVe s.	Coll. Amherst, Pap. III *b*	Grenfell et Hunt [1].
28	Hebr., (un tiers environ)	IVe s.	Pap. d'Oxyrhynchus *n° 657.*	Id. [2].
	LIVRES APOCRYPHES ET EXTRA-CANONIQUES			
29	Premiers Logia	IIIe s.	Oxford, Bodl. *Ms. Gr. th. e. 7 (P).*	Id. [2].
30	Nouveaux Logia	IIIe s.	Pap. d'Oxyrhynchus *n° 654.*	Id. [2].
31	Ascension d'Isaïe	Ve-VIe s.	Coll. Amherst, Pap. I.	Id. [1].
32	Apocalypse de Baruch	Ve s.	Pap. d'Oxyrhynchus *n° 403.*	Id. [2].
33	Fragment d'Évangile	IIIe s.	Id. *n° 655.*	Id. [2].
34	Fragment d'Évangile	IIIe s.	Vienne, Coll. arch. Renier.	Bickell et Savi [14].
	VERSIONS COPTES DE LA BIBLE			
35	Psautier copte	VIIe s.	Musée Brit., Ms. Or. *5000,* copte *940.*	Budge [15].
36	Sapientiaux coptes	VIIe s.	Id., Ms. Or. *5984,* copte *951.*	Crum [16].
	APOCRYPHES COPTES			
37	Évangile de Nicodème	?	Turin, Pap. *2* (Peyron).	Rossi [17].
38	Fragment d'Evangile	Ve-VIe s.	Strasbourg.	Jacoby [18].
39	Evangile de Marie	IVe-Ve s.	Musée de Berlin, P. *8502.*	Schmidt [19].
40	Acta Petri	IVe-Ve s.	Id. Ibid.	Id. [19].
41	Acta Pauli	VIIe s.	Univers. d'Heidelberg.	Id. [19].
42	Actes des apôtres		Saint-Pétersbourg.	Von Lemm [20].
43	Le Christ et Abgar		Leyde, Musée d'antiquités.	Pleyte et Boeser [21].
44	Papyrus Bruce		Oxford.	Amélineau, Schmidt [22].
45	Apocalypses	IVe-VIe s.	Berlin et Paris.	Steindorff [23].

[1] B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Amherst Papyri,* etc. 1re partie : *The Ascension of Isaiah and other theological fragments,* Londres, 1900. L'Ascension d'Isaïe existait en éthiopien et avait été publiée par Laurence (1819) et par Dillmann (1877). On avait encore les six derniers chapitres en latin et en slavon. Le nouveau papyrus grec, en forme de codex, se compose de trois doubles feuillets et demi, soit quatorze pages et contient environ le sixième de l'ouvrage entier, chap. II, 4-IV, 4. — L'*hymne chrétienne,* publiée dans le même recueil, comprend vingt-cinq lignes rythmées divisées en trois parties commençant chacune par la même lettre. — La 2e partie : *Classical fragments and documents of the Ptolemaic, Roman and Byzantine periods,* Londres, 1901 contient aussi des textes bibliques. — La 3e partie éditée par Newberry, Londres, 1899, se rapporte aux papyrus égyptiens et n'intéresse pas la Bible. — La collection de Lord Amherst of Hackney, dont presque toutes les pièces furent acquises en Égypte après 1897 est maintenant une des plus riches collections privées. Les fragments de Psaumes contenus dans le Pap. VII sont : Ps. LVIII (LIX), 7-13; 17-18; LIX (LX), 1-3; Le Pap. VI contient : Ps. CVIII (CIX), 1, 12-13; CXVIII (CXIX), 115-122, 127-135; CXXXV (CXXXVI), 19-26; CXXXVI (CXXXVII) 1, 6-8; CXXXVII (CXXXVIII), 1-3; CXXXVIII (CXXXIX), 21-24; CXXXIX (CXL), 1-6, 10-14; CXL (CXLI), 1-4.

[2] Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri,* 4 vol., Londres, 1898-1904. Le tome I contient les premiers *Logia* (p. 1-3) et les fragments de Matthieu (p. 4-6). Le tome II contient les fragments de Jean, I, 23-31, 33-41; XX, 11-17, 19-25 (p. 1-8), et le

fragment de l'Épitre aux Romains. Le tome III contient un fragment de la première Épitre de Jean (p. 2-3) et le fragment de l'Apocalypse de Baruch (p. 3-7); le tome IV contient les nouveaux *Logia* (p. 1-22), les fragments de la Genèse, XIV, 21-23; XV, 5-9; XIX, 32-XX, 11; XXIV, 28-47; XXVII, 33-33; 40-41 (quelques mots); les longs fragments de l'Épitre aux Hébreux, II, 14-V, 5; X, 8-XI, 13; XI, 28-XII, 17.

[3] *Greek Papyri in the Brit. Museum, Catalogue with texts,* 2 vol., 1893-1898.

[4] Dans *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, t. II, fasc. 2 (1903), p. 227-227.

[5] Dans *Monumenta sacra inedita, nova coll.*, Leipzig, t. I (1855), p. 217-278.

[6] Dans *Facsimiles of Biblical Manuscripts in the Brit. Museum,* Londres, 1900, pl. I.

[7] Dans *Zeitschrift für ægyptische Sprache*, t. XIX (1881), p. 22-23. C'est une simple notice.

[8] Grenfell, *An Alexandrian... and other Greek Papyri chiefly Ptolemaic,* Oxford, 1816.

[9] *Führer durch die Amstellung*, Vienne, 1894. En dehors du *Guide* et des *Mittheilungen* signalés plus bas la collection Régnier est éditée sous le titre général de *Corpus Papyrorum Raineri* par Wessely pour les textes grecs, par Krall pour les textes coptes, par Karabacek pour les textes arabes.

[10] Deissmann, *Die Septuaginta-Papyri und andere altchristl. Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung,* avec soixante photographies) Heidelberg, 1905. Cette Université a acquis en 1897 un riche fonds de papyrus grecs, coptes, arabes, hébreux, syriaques, latins, perses, égyptiens (collection Reinhardt) et plus tard encore d'autres collections. Le papyrus des Septante, cédé par Th. Graf en 1900, a la forme de codex et comprend vingt-sept feuillets simples, soit cinquante-six pages.

[11] Dans la *Revue biblique*, t. I (1892), p. 113-115. Les fragments de Luc contenus dans le célèbre papyrus de Philon sont : I, 74-80; V, 3-8; V, 30-VI, 4. Sur ce même papyrus de Philon on lit quelques mots de Matthieu. Cf. Scheil, *Mémoires... de la Mission archéol. française au Caire*, t. IX (1893).

[12] Ces fragments (I Cor., I, 17-20; VI, 13-15, 16-18; VII, 3-4, 10-14) sont désignés en critique par la lettre Q. Cf. Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1900, p. 119.

[13] R. Harris, *Biblical Fragments from Mount Sinaï, n° 14.* Ces fragments comprennent I, 25-27; II, 6-8; III, 8-10, 20.

[14] Bickell, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. IX (1885), p. 498-504; t. X (1886), p. 208-209; *Mittheilungen aus der Sammlung der Pap. Rainer*, t. I, p. 53-61; t. II, p. 41-42; t. V, p. 78-82. — Savi, *Le fragment évangélique du Fayoum, Revue biblique*, t. I (1892), p. 321-344.

[15] Budge, *The earliest known Coptic Psalter*, Londres, 1898. C'est un Psautier complet en dialecte sahidique.

[16] Crum, *Catalogue of the Coptic Mss. in the Brit. Museum,* Londres, 1905, p. 395-398. Le *Catalogue* mentionne d'autres fragments bibliques sur papyrus, par exemple le n. 24 (18 feuillets d'un Psautier).

[17] Rossi, *Trascrizione di un codice Copto* etc., Turin, 1883. C'est la première partie de l'*Évangile de Nicodème,* correspondant aux *Gesta Pilati* de Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* 2e édit., Leipzig, 1876.

[18] Jacoby, *Ein neues Evangelienfragment,* Strasbourg, 1900.

[19] Schmidt, dans *Sitzungsber. der Preuss. Akadem. Wissensch.*, 1896, p. 839-847. C'est une simple notice de l'*Évangile de Marie* contenu dans un codex de soixante-cinq feuillets qui renferme aussi un ouvrage gnostique : Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ, et la Πρᾶξις Πέτρου. Le dernier ouvrage a été depuis publié par Schmidt, *Die alten Petrus-Akten nebst einem neuentdeckten Fragment,* Leipzig, 1903, dans *Texte und Unters. N. F.*, t. IX. Le même savant a aussi publié *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift,* Leipzig, 1904 (avec un volume de phototypies).

[20] Von Lemm, dans *Bulletin de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg,* nouvelle série, t. X, n. 4.

[21] Pleyte et Boeser, *Manuscrits coptes du Musée d'antiquités à Leide,* 1897, p. 441.

[22] Amélineau, dans *Notices et extraits des man. de la Biblioth. nation.*, Paris, t. XXI (1891), p. 176-215; Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischen Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig, 1892 (*Texte und Untersuch.*, t. VIII).

[23] Steindorff, *Die Apokalypse des Elias... und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse,* Leipzig, 1899 (avec deux phototypies), dans *Texte und Unters. N. F.*, t. II.

Sprüche Jesu, Fribourg-en-B., 1897, et par Mgr Batiffol, *Revue biblique,* t. VI, 1897, p. 501-515. Les travaux parus depuis sont innombrables. Il est certain que ces *Logia* ne sont pas ceux dont parle Papias; ils ne sont pas non plus un fragment d'un évangile quelconque, car il n'y a entre eux aucune suite. Ce sont des extraits; et comme ils ne proviennent pas de nos Évangiles canoniques il faut en conclure qu'ils sont tirés de quelque évangile apocryphe. M. Harnack pensait à l'évangile des Égyptiens; Mgr Batiffol songe plutôt à l'évangile des Hébreux; M. Zahn a proposé depuis l'évangile des Ébionites. — Les nouveaux *Logia* ont moins fait parler d'eux, parce que toutes les lignes en sont incomplètes et que dès lors toute restitution est plus ou moins conjecturale. Voir Grenfell et Hunt, *New sayings of Jesus,* etc., Londres, 1904; Batiffol, *Nouveaux fragments évangéliques de Behnesa,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 481-493. Comme essais de restitution, voir Swete, *The new Oxyrhynchus sayings,* dans *Expository Times*, 1904, p. 488-495, et Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie,* 1906.

II. Les papyrus et la critique biblique. — 1. *Les nouveaux onciaux bibliques.* — Le nombre des textes de la Bible en écriture onciale, c'est-à-dire antérieurs au IXe siècle, est relativement si restreint que toute nouvelle addition à la liste des onciaux est d'une importance considérable pour la critique textuelle. Nous possédons maintenant des papyrus bibliques, très courts il est vrai, pour la plupart, qui datent du IIIe siècle, tandis que nos plus anciens manuscrits sur parchemin ne sont que du IVe. Il ne faut point exagérer la valeur de ces trouvailles, mais on constatera, en parcourant la liste ci-jointe, que plusieurs numéros ne manquent pas d'intérêt. Nous avons fait entrer dans notre liste les apocryphes grecs et coptes, mais nous en avons exclu tous les fragments qui consistent seulement en quelques mots sans suite et ceux dont on ne sait encore à peu près rien, par exemple un fragment de saint Matthieu qui se lit sur le papyrus de Philon, au Louvre, quelques menus fragments d'Évangiles signalés dans la collection de l'archiduc Renier, un fragment de II Thess., I, 1-II, 2, qui se trouverait au musée de Berlin P 5013. — Des listes analogues ont été compilées par F. Mayence, *Note papyrologique,* dans la *Revue d'histoire ecclés.*, Louvain, 1903, p. 231-240; Aug. Bludau, *Papyrusfragmente des neutestam. Textes,* dans la *Biblische Zeitschrift,* t. IV, 1906, p. 25-33; Ad. Deissmann, dans *Encyclopædia biblica,* t. III, article *Papyri*; F. G. Kenyon, *Dictionary of the Bible* de Hastings, *Extra volume,* p. 354-354. Voir le tableau ci-dessus, col. 2087.

III. Les papyrus et l'exégèse. — 1. *Données historiques et archéologiques.* — La découverte des papyrus a profité à l'exégèse plus encore qu'à la critique, par les nombreuses données historiques, archéologiques et linguistiques qu'elle nous fournit. Nous avons sous les yeux des documents d'une authenticité certaine qui nous reportent au siècle apostolique et nous initient aux mœurs, aux usages, aux traditions, à la vie entière des populations grecques contemporaines des Apôtres. Plusieurs faits ont sur l'exégèse du Nouveau Testament une répercussion directe. L'énorme quantité de papyrus magiques trouvés en Égypte nous aide à comprendre que saint Paul ait pu faire brûler à la fois pour cinquante mille drachmes de ces sortes d'écrits

dans une ville aussi célèbre par ses *Ephesiæ litteræ*. Act., XIX, 19. Le double nom de Paul, Act., XII, 9 : Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος, cesse d'être un problème quand nous voyons beaucoup de ses contemporains porter deux noms, l'un indigène, l'autre grec ou romain, unis par la formule invariable ὁ καὶ et ayant souvent entre eux une certaine ressemblance : Σαταβοῦς ὁ καὶ Σάτυρος, etc. L'exemple suivant montre bien le profit que l'exégèse peut retirer de l'étude des papyrus. Saint Paul, I Cor., VIII-X, eut à résoudre plusieurs cas de conscience relatifs aux idolothytes ou viandes consacrées aux idoles. Il permet aux néophytes d'accepter les invitations des parents païens malgré la crainte trop fondée qu'on ne serve des victimes offertes aux dieux. Il veut cependant qu'on s'abstienne de toucher à ces viandes dès que quelqu'un aura expressément signalé leur consécration aux fausses divinités. Enfin il interdit absolument de prendre part aux banquets sacrés qui accompagnaient l'immolation des victimes. Les trois invitations à dîner suivantes, dont on possède maintenant l'original, sont le meilleur commentaire de ces prescriptions de l'Apôtre. Nous les transcrivons d'après Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, t. I (1898) et t. III (1903).

N° CX. IIIe siècle.

Ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆ-
σαι εἰς κλεινὴν τοῦ κυρίου Σαρά-
πιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον,
ἥτις ἐστὶν ιε, ἀπὸ ὥρας θ.

N° CXI. IIIe siècle.

Ἐρωτᾷ σε Ἡραῒς δειπνῆσαι
εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς
ἐν τῇ οἰκίᾳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν
πέμπτη, ἀπὸ ὥρας θ.

N° 523. IIe siècle.

Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιο(ς) Πτολεμ(αίου) δειπνῆσ(αι)
παρ'αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου
Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου) Σαραπίω(νος)
τῇ ιϛ ἀπὸ ὥρας θ.

Traduction. N° CX : Chérémon t'invite à dîner à la table du Seigneur Sérapis, au Sérapéum, demain, quinzième du mois, à neuf heures.

N° CXI : Héraïs t'invite aux noces de ses enfants dans sa maison, demain, cinquième du mois, à neuf heures.

N° 523 : Antoine, fils de Ptolémée, t'invite à dîner avec lui à la table du Seigneur Sérapis, dans la maison de Sérapion, le seize courant, à neuf heures.

Il est évident que, selon les principes de Paul, un chrétien aurait dû décliner la première invitation, puisqu'il s'agissait de dîner à la table (κλείνη, c'est l'orthographe des papyrus pour κλίνη) du Seigneur Sérapis et cela dans le temple même du Dieu, au Sérapéum. I Cor., X, 21 : « Vous ne pouvez pas boire le calice du Seigneur et le calice (ποτήριον) des démons; vous ne pouvez pas prendre part à la table du Seigneur et à la table (τράπεζα synonyme de κλίνη) des démons. » Comparer toute la théorie de la communion, *ibid.*, 14-20. Un autre obstacle à l'acceptation était le lieu où devait se faire le banquet sacré : Σαραπεῖον, Paul dit εἰδωλεῖον. I Cor., VIII, 10. — L'invitation d'Héraïs au contraire pouvait être acceptée par un chrétien malgré la crainte assez fondée qu'on ne servît au festin nuptial des victimes immolées aux idoles si Héraïs était païenne, comme son nom le ferait supposer. Cependant le chrétien devait s'abstenir d'un plat formellement signalé comme provenant d'un sacrifice. Cf. I Cor., X, 27-29. — Enfin la troisième invitation aurait dû être repoussée, car bien que le festin eût lieu dans une maison privée, c'était un banquet idolâtrique, le banquet de Sérapis. Cf. I Cor., X, 7; 21-22.

2. *Données linguistiques et philologiques.* — Il y a dix ans on se faisait encore du grec biblique une idée qu'il faut abandonner aujourd'hui par suite des récentes découvertes. M. Moulton dans son excellent ouvrage, *Grammar of New Testament Greek*, t. I, *Prolegomena*, Édimbourg, 1906, p. 1-2, raconte assez plaisamment l'histoire de sa propre conversion. Il avait composé en 1895 une grammaire élémentaire où il définissait le grec du Nouveau Testament : « *Hebraic* Greek, *colloquial* Greek, and *late* Greek. » Maintenant il supprime le premier membre « *Hebraic* Greek » et le remplace par « *common* Greek ». Ce fait, ajoute-t-il, « n'est pas une révolution purement théorique. Il touche à l'exégèse en une infinité de points. Il exige qu'on modifie les grammaires les plus récentes et qu'on revoie à nouveau les meilleurs commentaires. » Voici en peu de mots quelles sont les causes de ce revirement. On sait qu'aux environs de l'ère chrétienne tous les écrivains se servaient d'une langue uniforme, qui diffère notablement du grec des Apôtres. Les différences consistent en vocables spéciaux, qu'on s'était habitué à nommer mots *bibliques*, et en tournures ou locutions qu'on qualifiait de *sémitismes*. Les découvertes de ces derniers temps ont montré que les auteurs classiques employaient la langue littéraire, idiome artificiel et conventionnel qui n'était point parlé, tandis que les Apôtres faisaient usage du grec vulgaire, dédaigné des littérateurs. Autant qu'on peut le constater et sans qu'on puisse bien rendre compte de ce phénomène, la langue vulgaire était la même dans tous les pays; seulement elle était plus ou moins correcte selon le degré de culture de ceux qui l'employaient.

A) *Mots bibliques.* — Le nombre des mots prétendus bibliques diminue de jour en jour grâce aux *ostraca*, aux inscriptions et surtout aux papyrus. Kenyon, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, *Extra vol.*, 1904, p. 355, donne de ces vocables *retrouvés* une liste trop longue, parce qu'elle comprend des mots et des locutions déjà constatés dans la Bible. A. Deissmann, *Encyclopædia biblica*, article *Papyri*, t. III, col. 3562, réduit sa liste à vingt-deux mots : ἀγάπη, ἀκατάγνωστος, ἀντιλήμπτωρ, ἐλαιών, ἔναντι, ἐνώπιον, εὐάρεστος, εὐίλατος, ἱερατεύω, καθαρίζω, κυριακός, λειτουργικός, λογεία, νεόφυτος, ὀφειλή, περιδέξιον, ἀπὸ πέρυσι, προσευχή, πυρράκης, σιτομέτριον, φιλοπρωτεύω, φρεναπάτης. Mais cette liste elle-même demande à être soigneusement vérifiée. Le mot ἀγάπη, qui vient des Septante et que Philon emploie une fois, *Quod Deus immutabilis*, 14, n'a pas été retrouvé chez les auteurs profanes; on croyait l'avoir lu dans un papyrus, mais la lecture a été reconnue fausse. Cf. Deissmann, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 80; *Neue Bibelstudien*, 1897, p. 26-37. Le mot ἀκατάγνωστος était déjà connu par II Mach., IV, 47, et comme κατάγνωστος est fréquent, sa rareté est purement accidentelle. On pourrait en dire autant de ἀντιλήμπτωρ, car ἀντίλημψις n'est pas rare. Ἐλαιών, *olivetum*, très régulièrement formé, était le nom propre du Mont des Oliviers et Josèphe le mentionne à plusieurs reprises. Ἔναντι et ἐνώπιον sont en effet adoptés par les Septante comme traduction littérale de לִפְנֵי, בְּעֵינֵי, mais l'adjectif ἐνώπιος est classique et le composé ἀπέναντι se lit dans Polybe. C'est hasard que εὐάρεστος n'eût pas encore été trouvé en dehors de la Bible, puisque Xénophon et Épictète emploient l'adverbe εὐαρέστως. Ἱερατεύω est dans les écrivains contemporains des apôtres et καθαρίζω dans Josèphe. Νεόφυτος est attribué à Aristophane par le lexicographe Pollux et ὀφειλή à Xénophon par l'*Etymologium magnum*. Si la locution ἀπὸ πέρυσι, avant les découvertes des papyrus, était particulière à saint Paul, on connaissait le simple πέρυσι et les composés ἐκπέρυσι et προπέρυσι. Quant à σιτομέτριον, il n'est pas sûr que

les papyrus en offrent des exemples : peut-être, au lieu du pluriel neutre, faut-il lire σιτομετρία dont témoigne Diodore de Sicile. Ces remarques étaient nécessaires pour mettre au point les nouvelles découvertes lexicologiques et pour montrer qu'elles ne révolutionnent pas l'étude de la langue sacrée, comme le prétendent quelques chercheurs un peu trop enthousiastes.

B) *Sémitismes.* — Jusqu'à ces derniers temps, on qualifiait de sémitismes toutes les locutions et tournures qu'on ne rencontrait pas chez les écrivains classiques. Or on a constaté maintenant que beaucoup de ces locutions et de ces tournures étaient d'un usage courant dans la langue vulgaire. La langue vulgaire elle-même, par un phénomène encore inexpliqué, semble avoir été uniforme dans les divers pays, et il est impossible d'y discerner des dialectes bien marqués. Elle devait présenter des différences de prononciation; mais on n'y relève pas de différences dialectales proprement dites. Un autre fait avéré, c'est que la langue grecque moderne dérive en droite ligne de cet antique idiome vulgaire. Au lieu de considérer le grec du Nouveau Testament comme une langue à part ou de le rapprocher du grec artificiel des écrivains contemporains, Philon, Josèphe, Arrien, Plutarque, etc., on le compare aujourd'hui plus volontiers à la langue vulgaire d'alors, telle que nous la connaissons par les papyrus, par les inscriptions et aussi par le grec moderne. Cette comparaison a éliminé un bon nombre de prétendus sémitismes. Je dis *sémitismes* pour comprendre sous un mot général les hébraïsmes et les aramaïsmes. Par exemple, la tendance à substituer au datif simple une préposition était alors universelle, surtout dans la langue vulgaire et ne doit pas être attribuée à une influence sémitique. La répétition du mot avec sens distributif (Matth., VI, 7 : δύο δύο, Marc., VI, 39 : συμπόσια συμπόσια) qu'on regardait comme un sémitisme, se trouve parfois dans les classiques, est fréquente dans les papyrus et commune dans le grec moderne. Il en est de même du pronom personnel pléonastique après un relatif. Marc., I, 7; VII, 25; Luc., III, 16. On trouvera un grand nombre d'exemples semblables dans Moulton, *A grammar of N. T. Greek*, t. I, *Prolegomena*, Edimbourg, 1906; 2e édition augmentée, 1907. Cet auteur a très bien vu le danger d'une réaction exagérée qui porterait les philologues modernes à nier les sémitismes les plus évidents. Il veut qu'on distingue soigneusement entre les citations et les réminiscences inconscientes ou voulues ainsi qu'entre les morceaux provenant directement ou indirectement de sources araméennes, où l'on doit s'attendre à rencontrer des sémitismes, et les passages composés librement par des écrivains sacrés. Ici les sémitismes seront très rares et consisteront surtout dans un emploi beaucoup trop fréquent de locutions grecques qui correspondent par hasard à des idiotismes sémitiques, par exemple ἰδού.

Sur l'utilité des papyrus pour l'exégèse du Nouveau Testament, on lira avec intérêt cinq récents articles de Deissmann, *The New Testament in the light of recently discovered texts of the Græco-Roman World*, dans *The Expository Times*, octobre, novembre et décembre 1906, février et avril 1907.

IV. Bibliographie. — N. Hohlwein, *La Papyrologie grecque, bibliographie raisonnée* (ouvrages publiés avant le 1er janvier 1905), Louvain, 1905. Cette liste qui comprend 819 numéros, signale un grand nombre d'articles de revues. On y trouvera aussi l'indication des collections que nous n'avons pas mentionnées parce qu'elles n'ont rien qui intéresse directement la Bible, par exemple : *Griechische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin*, en cours de publication depuis 1895; J. P. Mahaffy, *On the Flinders Petrie Papyri*, Dublin, 1893; *Tetubnis Papyri*, t. I, Londres, 1902; Grenfell et Hunt, *New classical Fragments and other Greek and Latin Papyri*, Oxford, 1891. *The Hibeh Papyri*, t. I, des mêmes, a paru depuis, Londres 1906. — *Pour l'étude des papyrus :* F. G. Kenyon, *The Palæography of Greek Papyri*, Oxford, 1899 (c'est l'ouvrage classique sur la matière); Erman et Krebs, *Aus den papyrus der königl. Museen* (zu Berlin), Berlin. 1899 (notions de paléographie, d'archéologie, etc. sur les papyrus égyptiens, grecs, coptes, arabes, et autres à propos des collections de Berlin); O. Gradenwitz, *Einführung in die Papyruskunde*, 1er fasc., *Erklärung ausgewählter Urkunden*, Leipzig, 1900 (trop spécial et d'un intérêt trop restreint). — *Revues et bulletins :* U. Wilcken, qui avait montré la nécessité de fonder une revue spéciale de papyrologie (*Die griechischen Papyrusurkunden*, 1897), en publie une depuis 1900, à Leipzig, sous ce titre : *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete.* En 1901 a paru aussi à Leipzig le premier volume d'un recueil analogue, *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, publié par C. Wessely. La publication la plus pratique pour s'orienter dans la bibliographie des papyrus et se tenir au courant des découvertes nous semble être le *Bulletin papyrologique* publié de temps en temps par S. de Ricci dans la *Revue des études grecques* (depuis 1901). L'auteur donne dans son premier *Bulletin*, 1901, p. 164-170, un aperçu rapide mais suffisant des travaux antérieurs à cette date avec renvoi aux recueils spéciaux d'après lesquels est compilé son résumé.

F. Prat.

PAQUE, la principale fête des Juifs.

I. Ses noms. — Le premier nom donné à la Pâque se présente sous la forme suivante : *pésah hû' la-Yehovâh*, πάσχα ἐστὶ κυρίῳ, ce que la Vulgate explique ainsi : *Est enim Phase* (*id est transitus*) *Domini*, « car c'est la Pâque (c'est-à-dire le passage) du Seigneur. » Exod., XII, 11. Le mot *pésah* vient du radical *pâsah*, « passer ». En judéo-araméen, il prend la forme *pashâ'*, d'où le grec πάσχα. Le texte emploie le verbe *pâsah* pour désigner le passage du Seigneur au delà des maisons des Hébreux, au moment de la dixième plaie, Exod., XII, 13, 23, tandis que le verbe *'âbar* désigne le passage du Seigneur par la terre d'Égypte pour y exercer sa vengeance. Exod., XII, 13. Ce que la fête commémorait directement, c'était donc le passage qui épargnait les Hébreux, et non le passage qui châtiait les Égyptiens. Dans l'Épître aux Hébreux, XI, 28, il est dit que Moïse célébra la Pâque et fit l'aspersion du sang « afin que l'exterminateur des premiers-nés ne touchât pas à ceux des Israélites. » On a voulu faire venir *pésah* de l'assyrien *pašâhu*, « apaiser la divinité ». Cf. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, Leipzig, 1901, p. 92. Cette étymologie est inaccceptable. Le texte sacré rattache manifestement à la Pâque l'idée de « passage », et non pas celle d'apaisement de la divinité, qui n'est qu'accessoire dans le rite pascal. Subsidiairement, l'idée s'étendit au passage de l'Égypte au désert, de la servitude à la liberté. Dans le Pentateuque, Josué, les Rois et les Paralipomènes, la Vulgate rend *pésah* par *Phase*, dans Esdras, Ézéchiel et tout le Nouveau Testament, par *Pascha*. Le mot a désigné, dès le principe, non seulement le passage du Seigneur, mais aussi tantôt la fête qui perpétuait le souvenir de ce passage, Exod., XXXIV, 25; Num., IX, 2; II Par., XXXV, 1; Matth., XXVI, 2; Joa., VI, 4, etc., tantôt l'agneau qu'on y mangeait. Exod., XII, 21; Deut., XVI, 2; I Esd., VI, 20; Matth., XXVI, 17; Joa., XVIII, 28, etc. — 2° La nature des aliments permis pendant la Pâque lui a fait encore attribuer le nom de *hag ham-massôt*, « fête des azymes ». Exod., XXIII, 15; Deut., XVI, 16, etc. Voir Azyme, t. I, col. 1313. Elle est appelée par saint Luc, XXII, 1, et par Josèphe, *Bell. jud.*, II, I, 3, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, « fête des azymes »; par saint Marc, XIV, 1, et par saint Matthieu, XXVI, 17, τὰ ἄζυμα, « les azymes »; dans les Actes, XII, 3, αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων, « les jours des azymes ».

II. Son institution. — 1° La Pâque fut instituée et prescrite par le Seigneur en Égypte, entre la neuvième et la dixième plaie. Les Hébreux reçurent l'ordre de prendre un agneau ou un chevreau par famille ou par maison, le dixième jour du mois, de l'immoler le quatorzième jour entre les deux soirs, de teindre de son sang les montants et le linteau de la porte, de le manger cette nuit-là rôti au feu, avec des pains sans levain et des herbes amères, les reins ceints, les sandales aux pieds, le bâton en main et à la hâte, et enfin de brûler tout ce qui en resterait. Exod., xii, 2-11. Ces prescriptions concernaient la première Pâque, à célébrer pendant la nuit même durant laquelle devaient être exterminés les premiers-nés des Égyptiens, et à la suite de laquelle ceux-ci allaient presser les Hébreux de partir. Exod., xii, 29-33. Ainsi s'expliquent les pains azymes, parce qu'on n'avait pas le temps de faire lever la pâte, l'attitude à prendre en mangeant l'agneau et la hâte avec laquelle on procédait, parce que le départ était imminent. Le sang de l'agneau mis sur les montants et le linteau des portes devait servir de signe pour que le Seigneur « passât par-dessus » les maisons des Hébreux, sans que la plaie meurtrière les frappât. Exod., xii, 13. Ce rite se retrouve dans le rituel babylonien, avec une signification analogue. Dans un sacrifice offert par le roi pour que ses fautes soient effacées aux yeux de Samas, le magicien devait sacrifier un agneau à la porte du palais et ensuite teindre de son sang les montants de cette porte. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1[re] série, Paris, 1903, p. 257.

2° A l'occasion de ce récit, le Pentateuque insère la législation qui devra par la suite régler la célébration de la Pâque. Voici les différents articles de cette législation : 1. La fête de la Pâque sera célébrée à perpétuité. Exod., xii, 14, 17, 24-27, 42. — 2. Elle aura lieu le premier mois de l'année, le mois d'*abib*, appelé depuis mois de *nisan*. Exod., xxxiv, 18. — 3. La victime pascale doit être immolée le quatorzième jour, « entre les deux soirs, » Exod., xii, 6; Lev., xxiii, 5; Num., ix, 3, 5, 11, ou « le soir, au coucher du soleil ». Deut., xvi, 6; Jos., v, 10. — 4. La fête de la Pâque dure sept jours. Exod., xii, 15. — 5. Durant tout ce temps, on ne peut manger que des pains azymes et l'on ne doit pas conserver de levain à la maison. Exod., xii, 15, 18-20; xxxiv, 18, 25; Lev., xxiii, 6; Num., xxviii, 17; Deut., xvi, 3, 4. — 6. On ne doit briser aucun des os de l'agneau pascal. Exod., xii, 46. — 7. On n'en peut rien emporter hors de la maison. Exod., xii, 46. — 8. Il faut qu'il soit consommé tout entier avant le matin ou que ce qui en reste soit brûlé. Exod., xii, 10; xxxiv, 25. — 9. La victime pascale ne peut être immolée et mangée que dans le lieu choisi par le Seigneur. Deut., xvi, 5-7. — 10. Ceux-là seuls ont le droit d'y prendre part, qui sont circoncis et en état de pureté. Exod., xii, 44, 45, 48, 49; Num., ix, 6, 7. — 11. Il y a assemblée du peuple le premier et le septième jour de la fête. Exod., xii, 16; Lev,, xxiii, 7, 8; Num., xxviii, 18, 25. — 12. Ces deux jours, aucun travail n'est permis, sauf pour la préparation des aliments. Exod., xii, 16; Lev., xxiii, 7; Num., xxviii, 18; Deut., xvi, 8. — 13. Pendant les sept jours, des holocaustes spéciaux doivent être offerts. Lev., xxiii, 8; Num., xxviii, 19-25. — 14. Le lendemain du sabbat pascal, le prêtre offre les prémices de la moisson. Lev., xxiii, 10-14. — 15. Ceux qui, pour cause d'impureté légale, n'ont pu célébrer la Pâque au jour marqué, la célébreront le quatorzième jour du second mois. Num., ix, 10-12. — 16. La peine du retranchement ou excommunication est prononcée contre quiconque mange du pain levé l'un des sept jours de la Pâque. Exod., xii, 15. — 17. La même peine frappe celui qui ne célèbre pas la Pâque. Num., ix, 13. — 18. Enfin, pour que le rite pascal fût compris, les Hébreux devaient dire à leurs enfants : « C'est un sacrifice de Pâque en l'honneur de Jéhovah, qui a *passé* par-dessus les maisons des enfants d'Israël en Égypte, lorsqu'il frappa l'Égypte et sauva nos maisons. » Exod., xii, 27.

III. La célébration de la Pâque dans l'Ancien Testament. — 1° La première Pâque fut célébrée en Égypte même. Cette célébration présenta quelques particularités qui ne se retrouvent pas dans les Pâques suivantes : la mise à part de l'agneau dès le dixième jour, l'aspersion du linteau et des montants des portes avec l'hysope teint de sang, la manducation de l'agneau en lieu profane, à la hâte, sans hymne, par tous les Hébreux sans exception, purs ou non. Exod., xii, 21-28. — 2° Une seconde Pâque fut célébrée un an après, au Sinaï, conformément aux prescriptions édictées précédemment. A cette occasion fut portée la loi concernant ceux que rendaient impurs le contact d'un cadavre. Num., ix, 1-14. La prescription de l'Exode, xii, 25 : « Lorsque vous serez entrés dans le pays que Jéhovah vous donnera, selon sa promesse, vous observerez ce rite sacré, » ne signifie pas que la Pâque ne devait ensuite être célébrée qu'en Palestine. La célébration au Sinaï prouve le contraire, et les divers règlements formulés au désert au sujet de la Pâque, Exod., xxxiv, 18; Lev., xxiii, 4-8; Num., xxviii, 16-25; Deut., xvi, 1-8, ne comportent aucune restriction. — 3° A l'entrée de la Terre Promise, Josué circoncit les Israélites et, à Galgala, on célébra la Pâque, sans que rien, dans le récit, fasse soupçonner que l'interruption de la circoncision, pendant le séjour au désert, se soit étendue à la célébration des fêtes pascales. Jos., v, 10-12. — Il est probable que le voyage accompli chaque année par Elcana et ses femmes, Anne et Phénenna, pour adorer Jéhovah à Silo et lui offrir des sacrifices, se rapporte à la célébration de la Pâque. I Reg., i, 3, 7. — 4° Plus de sept cents ans après Josué, le roi Ézéchias fit célébrer une Pâque très solennelle à Jérusalem. Dans l'intervalle, la fête avait continué régulièrement chaque année, sans nul doute. Mais, à certaines époques, bien des négligences s'étaient produites et beaucoup d'Israélites se dispensaient trop facilement de l'obligation qui s'imposait à eux de se rendre annuellement à Jérusalem. Sous les rois impies, l'abstention était devenue plus générale. Du royaume schismatique, on venait beaucoup moins au Temple; dans Juda même, on se négligeait d'autant plus que des rois comme Joram, Athalie, Joas, Achaz, décourageaient plus efficacement la piété des Israélites fidèles. Ézéchias envoya dans tout son royaume et dans les tribus d'Éphraïm et de Manassé des messagers pour inviter à la Pâque. Mais les prêtres eux-mêmes ne furent pas prêts pour le premier mois. Un grand nombre d'entre eux ne se trouvaient pas dans les conditions requises de pureté légale. On remit donc la fête au second mois, comme la Loi en laissait la faculté. Num., ix, 10-12. L'invitation d'Ézéchias fut mal accueillie dans l'ancien royaume d'Israël. Quelques hommes d'Aser, de Manassé et de Zabulon vinrent seuls à Jérusalem. Ceux de Juda s'y portèrent en grand nombre. Beaucoup mangèrent la Pâque sans avoir été purifiés, tant était grande encore l'ignorance des anciennes prescriptions du Seigneur. Ézéchias pria pour que Jéhovah accordât son pardon à ces violateurs plus ou moins inconscients de la loi. L'enthousiasme fut si grand et le nombre des pèlerins si considérable qu'on se décida à prolonger la fête de sept autres jours. Les réjouissances furent telles qu'on n'avait rien vu de pareil depuis Salomon. Cette Pâque devint le signal d'une réaction vigoureuse contre l'idolâtrie. II Par., xxx, 1-27. — 5° Environ cent ans plus tard, la Pâque fut encore célébrée avec une solennité exceptionnelle sous Josias, à l'occasion du renouvellement de l'alliance. Pendant les cinquante cinq ans de son règne, en effet, le fils d'Ézéchias, Manassé, avait multiplié les efforts

pour faire tomber dans l'oubli la loi de Moïse. Le texte des Rois fait la remarque suivante, au sujet de ce qui fut fait sous Josias : « Aucune Pâque pareille à celle-ci n'avait été célébrée depuis le temps des Juges qui jugèrent Israël, et pendant tous les jours des rois d'Israël et des rois de Juda. » IV Reg., XXIII, 21. 22; II Par., XXXV, 16-19. Le texte hébreu dit littéralement : « Car ne fut point faite cette Pâque depuis le temps des Juges... comme, la dix-huitème année du roi Josias, fut faite cette Pâque à Jéhovah à Jérusalem, » ce qui revient à dire que jamais on n'avait célébré de Pâque pareille. Ce texte n'exclut donc en aucune manière les Pâques du temps passé. Celle-ci sortit de l'ordinaire non par sa solennité, qui n'avait peut-être pas égalé celle des Pâques de Salomon, II Par., VIII, 13, et d'Ézéchias, mais par l'exactitude avec laquelle on avait suivi toutes les prescriptions de la Loi. On a vu, en effet, qu'à la Pâque d'Ézéchias, certaines de ces prescriptions avaient été transgressées. — 6° Pendant la captivité, il ne pouvait être question de la célébration solennelle de la Pâque à Jérusalem. Néanmoins l'interruption n'était que momentanée. Dans la description du nouveau culte de Jéhovah, Ézéchiel, XLV, 21-24, mentionne la Pâque avec ses rites accoutumés. — 7° Après la captivité, la fête de la Pâque fut rétablie et célébrée à la fois par ceux qui étaient revenus et par tous les Israélites qui, restés en Palestine, ne s'étaient pas souillés au contact des idolâtres. I Esd., VI, 19-22. — 8° A la suite de la profanation du Temple sous Antiochus Épiphane, Judas Machabée, vainqueur des Syriens, rétablit le culte et célébra la fête de la Dédicace. I Mach., IV, 54-59. Plus tard, Jonathas, devenu grand-prêtre, célébra celle des Tabernacles. I Mach., X, 21. Ces faits ne permettent pas de douter qu'à partir du rétablissement du culte, les solennités pascales n'aient été célébrées à Jérusalem conformément à la Loi.

IV. USAGES JUIFS RELATIFS À LA PÂQUE. — *I. ÉPOQUE DE LA PAQUE.* — 1° Les Juifs distinguaient entre la Pâque proprement dite, appelée par Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIV, 6 : ὑπερβασία, « passage », par Philon, édit. Richter, 1828, I, 174; II, 292 : διαβατήρια, « traversée, » et par saint Grégoire de Nazianze, *Epist.* CXX, t. XXXVII, col. 213 : ἑορτὴ διαβατήριος, « fête de la traversée », et la fête des azymes, qui durait sept jours. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 5. Quand ils rapprochent le grec πάσχα du verbe πασχειν, « souffrir, » pour identifier la Pâque et la Passion du Sauveur, Tertullien, *Adv. Jud.*, 10, t. II, col. 630, et bon nombre d'autres, remarque saint Jérôme, *In Matth.*, IV, 26, t. XXVI, col. 190, ne s'appuient que sur la similitude phonétique de deux mots très différents d'origine et de sens. Saint Augustin, *In Joa.*, LV, 1, t. XXXV, col. 1784, dit plus correctement que *Pascha* ne vient pas du grec πάσχειν, mais d'un mot hébreu qui signifie « passage ».

2° Dans la suite des temps, les Juifs distinguèrent la première Pâque, celle du mois de nisan, et la seconde ou petite Pâque, celle du mois suivant ou de *iyar*. Cf. *Challa*, I, 11; *Midr. Megillath Esth.*, 132, 2. Pour les Caraïtes, les choses devaient se passer identiquement de même à ces deux Pâques; d'autres laissaient de côté quelques détails à la seconde Pâque, la suppression préalable de tout levain, l'hymne, la défense d'emporter ailleurs une partie de l'agneau pascal et les sacrifices appelés *ḥagîgâh*.

3° La Pâque était une fête à date fixée par le Seigneur; elle avait donc le pas sur le sabbat, comme d'ailleurs la circoncision et le sacrifice perpétuel. Si le 14 nisan tombait le jour du sabbat, on ne laissait pas d'immoler les agneaux ce jour-là et de faire toutes les cérémonies préparatoires à la solennité. Cf. *Mechilta*, 5, 1; *Gem. Pesachim*, 33, 1; 66, 1.

II. RITES PARTICULIERS. — Le traité *Pesachim* de la Mischna s'occupe de tout ce qui concerne la fête de la Pâque. Il détermine l'application des règles formulées dans le Pentateuque.

1° *La perpétuité.* — A certaines époques de l'histoire, la célébration de la Pâque fut négligée par un grand nombre d'Israélites. Plusieurs fois, elle fut interrompue pendant un temps plus ou moins long, quand le lieu choisi par le Seigneur, le Temple, fut interdit au culte divin, comme sous plusieurs des rois impies et plus tard sous Antiochus Épiphane, et, à plus forte raison, quand il fut détruit, comme pendant la captivité de Babylone. Sous le procurateur Coponius, qui gouverna la Judée après Archélaüs, la solennité pascale dut être interrompue par la faute de Samaritains qui s'introduisirent de nuit dans le Temple, dès l'ouverture des portes, et semèrent de tous côtés des ossements humains dont la présence souillait le lieu saint. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2. Sous le procurateur Cumanus (48 après J.-C.), le quatrième jour de la Pâque, un des soldats qui veillaient à maintenir l'ordre sous les portiques du Temple se permit une indécence qui révolta à bon droit les Juifs. Redoutant une émeute, le procurateur fit prendre les armes à la garnison de l'Antonia. Il en résulta une panique telle parmi les Juifs, qu'en voulant s'échapper du Temple, ils s'écrasèrent mutuellement en grand nombre, d'où interruption des fêtes et deuil général dans la ville. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 3; *Bell. jud.*, II, XII, 1. Depuis la destruction du Temple, en 70, les Juifs ne peuvent plus immoler l'agneau pascal dans les conditions prescrites. Ils n'ont gardé des anciens rites que ce qui est compatible avec leur situation actuelle. Cf. *Pesachim*, X, 3.

2° *La date.* — La Pâque continua toujours à être célébrée après le 14 nisan, aux premières heures du 15, selon la façon juive de compter. Sa date dépendait de la fixation de la néoménie du premier mois de l'année. Voir NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1590. De plus, il fallait tenir compte de différentes circonstances qui motivaient l'intercalation d'un treizième mois entre le dernier de l'année ou adar et le premier de l'année suivante. Cette intercalation avait lieu quand le 16 nisan tombait avant l'équinoxe du printemps, quand la végétation n'était pas assez avancée pour qu'on pût faire l'offrande des épis nouveaux, quand des pluies prolongées n'avaient pas permis la réfection des routes et des fours. Rien n'était réglé à l'avance au sujet de cette intercalation et souvent le sanhédrin attendait jusqu'en adar pour prendre une décision. Voir ANNÉE, t. I, col. 642-643.

3° *Le 14 nisan.* — Dès la nuit qui commençait le 14 nisan, le père de famille inspectait toute sa maison, le flambeau à la main, afin de recueillir tout ce qui pouvait s'y trouver de vieux levain, et il le brûlait vers midi. A partir de ce moment, on ne pouvait plus manger de pain levé sous peine de verges. Dès la matinée, les femmes préparaient les pains sans levain et des gâteaux semblables, sans sel et sans huile. Les premiers-nés passaient toute cette journée dans le jeûne; les autres faisaient vers dix heures du matin leur dernier repas avec du pain levé. — On immolait l'agneau pascal « entre les deux soirs ». Exod., XII, 6. Cette expression est nécessairement synonyme de celle qu'on trouve dans le Deutéronome, XVI, 6 : « le soir, au coucher du soleil, » et elle ne peut se rapporter à deux jours différents. Les Caraïtes et les Samaritains entendaient par là le temps qui s'écoule entre la disparition du soleil sous l'horizon et la pleine obscurité. Pour les pharisiens, c'était le temps qui s'écoule entre le moment où le soleil commence à baisser et sa disparition effective, c'est-à-dire, à l'équinoxe, de trois heures à six heures. C'est ce dernier sens qu'adoptent Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, et les talmudistes. *Pesachim*, 5, 3. On avait ainsi plus de latitude pour l'immolation des victimes, tandis que, dans l'opinion des Caraïtes, on n'eût guère disposé que d'une heure un quart, temps qui ne pou-

vait suffire que quand la Pâque n'était pas très fréquentée. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1065.

4° *L'agneau pascal.* — 1. D'après la Loi, l'agneau ou le chevreau devait être mâle, d'un an accompli et sans tache, c'est-à-dire sans aucun des défauts spécialement signalés par la Loi. Lev., XXII, 22. Pour préserver l'agneau de toute souillure, les Juifs le séparaient du troupeau et l'attachaient à leur lit. Cf. *Kelim*, XIX, 2. La séparation ne se faisait pas obligatoirement le dixième jour du mois, comme en Égypte, mais souvent deux ou trois jours après. Cf. *Pesachim*, IX, 5. — 2. L'immolation avait lieu après le sacrifice du soir, et avant qu'on brûlât l'encens et qu'on allumât les lampes. Cf. *Gem. Pesachim*, 58, 1. Pendant cette opération, les prêtres sonnaient de la trompette et les lévites chantaient les Psaumes CXIII-CXVIII (CXII-CXVII). Les Israélites porteurs d'agneaux étaient introduits dans le parvis du Temple en trois groupes successifs, derrière chacun desquels on fermait les portes. Cf. *Eduyoth*, V, 6; *Gem. Berachoth*, 19, 1. Les agneaux n'étaient pas nécessairement égorgés par les ministres sacrés, prêtres ou lévites. II Par., XXX, 17; XXXV, 11. Le premier de ces deux textes suppose que les lévites immolaient les victimes pascales « pour tous ceux qui n'étaient pas purs. » Il suit de là que chaque Israélite égorgeait d'ordinaire son agneau. C'est d'ailleurs ce qui se pratiquait certainement dans les derniers temps. Cf. *Pesachim*, V, 6; Philon, *Vit. Mos.*, III, 29; *De Decalog.*, 30; *De septenar.*, 18, édit. Mangey, t. II, p. 169, 206, 292. Il ne s'agissait pas de victimes à offrir sur l'autel; l'intervention du prêtre n'était donc pas requise pour leur immolation. Il suffisait que l'Israélite fût en état de pureté légale pour avoir le droit d'y procéder. Des prêtres, disposés par séries, recueillaient le sang des agneaux dans des vases qu'ils se passaient de main en main jusqu'à celui qui versait le contenu à la base de l'autel. Cf. *Pesachim*, V, 6. — 3. Pour écorcher les victimes ordinaires, on les suspendait à des traverses de cèdre que soutenaient huit colonnes de pierre élevées dans le parvis des prêtres. Cet appareil n'aurait pas suffi pour écorcher rapidement le grand nombre des agneaux présentés à la Pâque. On se servait donc, pour les suspendre pendant l'écorchement, de bâtons que des hommes appuyaient sur leurs épaules. Après avoir ouvert le ventre de l'agneau, on lui enlevait la graisse, les reins et tout ce qui devait être brûlé sur l'autel. Puis le corps, enveloppé dans sa peau, était remis à celui qui l'avait apporté. Cf. *Pesachim*, V, 6, 10; *Gem. Pesachim*, 64, 2; 65, 2. Le nombre des agneaux présentés au Temple était énorme. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, parle de 256 500, et l'*Echah Rabbath*, fol. 59, 1, 2; 62, 1, porte ce nombre à 600 000 sous le roi Agrippa. En faisant la part de l'éxagération, même dans l'estimation fournie par l'historien juif, et en supposant seulement 30 000 agneaux pour chacun des trois groupes successivement admis dans le parvis du Temple, on a peine à se représenter la manière dont on procédait pratiquement. Les prêtres ne pouvaient s'acquitter de leur tâche qu'à force de dextérité, de célérité et d'ordre parfait. Les Juifs prétendent pourtant que l'immolation s'exécutait avec une telle rapidité par le grand nombre des opérateurs que jamais les lévites ne purent répéter une troisième fois les Psaumes dont le chant leur incombait. Cf. *Pesachim*, V, 7. L'assertion ne laisse pas que d'étonner. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 416. — 4. Rapporté à la maison, l'agneau devait être rôti; on ne pouvait le cuire d'une autre manière. Cf. *Gem. Nedarim*, 49, 1. On le traversait longitudinalement par une tige en bois de grenadier. Saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, 40, t. VI, col. 561, parle d'une autre tige qui le traversait d'une épaule à l'autre, de sorte que, par leur disposition, ces deux tiges présentaient la figure d'une croix. Né à Flavia Néapolis, l'ancienne Sichem, le saint martyr connaissait très bien ce qu'il avait vu pratiquer et ce que pratiquent encore les Samaritains, qui continuent à manger chez eux l'agneau pascal. L'usage qu'il mentionne ne devait pas être étranger aux Juifs; autrement il n'en eût pas fait état dans un dialogue avec un savant de cette nation. Pour rôtir l'agneau pascal, on employait des fours de brique, munis d'une ouverture inférieure pour mettre le feu et retirer les cendres, et d'une ouverture supérieure par laquelle on entrait l'agneau, probablement suspendu au-dessus d'un feu de charbons ardents. Afin que les entrailles qui, elles aussi, devaient être mangées, Exod., XII, 9, fussent également rôties, et non bouillies, on les retirait pour les suspendre dans le four à côté du corps.

5° *Le festin pascal.* — Régulièrement, tant que le Temple subsista, l'agneau pascal ne pouvait être immolé qu'au Temple et mangé que dans la Ville sainte. Les Juifs de la dispersion célébraient cependant, là où ils se trouvaient, des festins communs, et en particulier celui de la Pâque. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 8; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. III, 1898, p. 96. A Jérusalem, les Israélites venus d'ailleurs, trouvaient auprès des habitants un accueil fraternel. On mettait gratuitement à leur disposition les chambres dont ils avaient besoin pour manger la Pâque. Cf. *Babyl. Yoma*, 12, 1. En retour de l'hospitalité reçue, ils laissaient la peau de l'agneau et les ustensiles de terre dont ils s'étaient servis. Mais la multitude des pèlerins était telle qu'il n'était guère possible à tous de trouver asile en même temps dans une ville dont les habitants, au dire de Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22, s'élevaient au nombre de 120 000 du temps d'Alexandre le Grand. Aussi, au moment de la Pâque, les rues, les places et les environs immédiats étaient encombrés de tentes. Beaucoup, sans doute, célébraient le festin pascal là même où ils passaient la nuit. Il fallait être au moins dix pour manger l'agneau pascal; le nombre des convives pouvait aller jusqu'à vingt. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3. Les femmes avaient droit de prendre part au festin; mais les hommes seuls y étaient obligés. Cf. *Pesachim*, X, 1. Étaient exclus cependant ceux qui avaient contracté une impureté par contact d'un mort, les lépreux, ceux qui étaient affligés d'un flux et ceux qui se trouvaient impurs au moment de l'immolation de l'agneau ou de l'effusion de son sang au pied de l'autel. Leur Pâque était remise au mois suivant. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3; *Tosaphta Pesachim*, 8; *Gem. Jerus. Pesachim*, 9. Les convives ne se tenaient plus debout, comme à la Pâque égyptienne. Les Juifs des derniers temps, adoptant les modes nouvelles, s'étendaient sur des divans, « à la manière des rois et avec l'aisance qui convient à des hommes libres. » Cf. *Pesachim*, X, 1. Les femmes se contentaient d'être assises. Voir LIT, t. IV, col. 291. Chaque convive devait manger du pain azyme, ne fût-ce qu'une quantité égale au volume d'une olive. Cf. *Challa*, I, 2. Le repas ne pouvait se prolonger au delà de minuit. On brûlait alors ce qui restait de l'agneau pascal. Cf. *Gem. Berachoth*, 9, 1. Si cependant la Pâque se célébrait un jour de sabbat, on remettait cette combustion au lendemain. Cf. *Pesachim*, X, 7. — Sur le rituel suivi pour la célébration du festin pascal, voir CÈNE, t. II, col. 413-416; HERBES AMÈRES, t. III, col. 600-602.

V. LES SACRIFICES PRESCRITS POUR LA PÂQUE. — L'immolation de l'agneau pascal n'était pas un sacrifice ordinaire, bien qu'elle soit appelée *zébah*, θυσία, Exod., XII, 27; XXXIV, 25, et qu'il soit question de « sacrifier la Pâque », πάσχα θύειν. Marc., XIV, 2. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, IV, 8. La plupart des rites suivis dans les autres sacrifices, les offrandes, les libations, etc., faisaient défaut dans l'immolation de l'agneau pascal. Mais des sacrifices proprement dits devaient être offerts

pendant les sept jours de la Pâque. Chacun de ces jours, on offrait en holocauste deux jeunes taureaux, un bélier et sept agneaux d'un an, avec des oblations de fleur de farine pétrie à l'huile. On y ajoutait un bouc, en sacrifice d'expiation. Ces sacrifices n'empêchaient pas les holocaustes perpétuels prescrits deux fois le jour. Num., XXVIII, 9-25. Quand on présentait la gerbe nouvelle, on offrait en plus un agneau d'un an en holocauste, avec une oblation de fleur de farine et une libation de vin. Lev., XXIII, 12, 13. Enfin, chaque Israélite venu à la fête offrait des sacrifices particuliers, conformément à la Loi. Deut., XVI, 17. Le premier et le septième jour, où le travail était interdit, il y avait assemblée. Lev., XXIII, 3, 7, 8; Num., XXVIII, 18, 25. Voir Assemblée, t. I, col. 1129. Afin qu'on pût assister à ces assemblées et paraître au Temple le dernier jour de la fête, qui était très solennel, on ne permettait pas aux Israélites de s'éloigner de la ville sainte, sinon momentanément, durant ces sept jours. Toutefois l'obligation n'était pas rigoureuse; les docteurs toléraient qu'on partît le troisième jour, s'il y avait nécessité. Voir Pèlerinages.

VI. L'offrande des prémices de la moisson. — 1° D'après la Loi, les prémices de la moisson devaient être offertes le « lendemain du sabbat ». Lev., XXIII, 11. Les Caraïtes entendaient par ce sabbat celui qui tombait au cours des fêtes de la Pâque. Mais les Septante traduisent l'hébreu par τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης, « le lendemain du premier » jour des azymes, et Josèphe, *Ant. jud.*, III, x, 5, dit positivement que cette offrande se faisait « le second jour des azymes, soit le seizième du mois. » Il suit de là que les Juifs d'après la captivité avaient fixé cette offrande au second jour des azymes, en prêtant le nom de sabbat au 15 nisan, dans lequel le gros travail était interdit. Cette interprétation, contraire à la lettre du texte, prévalut parmi eux. Ce jour-là, on présentait au prêtre une gerbe d'épis de la moisson nouvelle, et il la balançait, c'est-à-dire l'offrait à Jéhovah en l'agitant de diverses façons, afin d'attirer la faveur divine. Avant que cette offrande fût faite, on ne pouvait manger ni pain, ni épis frais ou grillés provenant de la moisson nouvelle. Lev., XXIII, 10-14. — Les Arabes ne manquaient pas, au printemps, de faire l'offrande des prémices, avec cette idée qu'avant de se servir des biens il importe de réserver la part de la divinité. Cf. Lagrange, *Études sur les religions primitives*, Paris, 1905, p. 255. On a prétendu que la Pâque des Hébreux dérivait des fêtes pastorales que beaucoup d'anciens peuples célébraient au printemps, comme les fêtes en l'honneur de Déméter, chez les Grecs, de Cérès, chez les Romains, etc. Mais le caractère historique de la fête pascale a trop d'importance dans les textes sacrés pour qu'on puisse le reléguer au second plan. Le caractère agricole n'apparaît au contraire que comme adventice et secondaire.

2° Voici comment les Juifs procédaient pour faire l'offrande des prémices. Au moment où s'achevait la dernière heure du 15 nisan, des délégués du sanhédrin sortaient de la ville avec une corbeille et une faucille, traversaent le Cédron et se rendaient dans un champ voisin, dont la moisson d'orge avait été achetée aux frais du trésor du Temple. Cf. *Schekalim*, IV, 1. On choisissait l'orge, parce que sa maturité devançait celle des autres céréales. Au commencement de la nuit du 16 nisan, l'un des délégués posait par trois fois différentes questions auxquelles on répondait : « Le soleil est-il couché? — Oui. — Avec cette faucille? — Oui. — Avec cette corbeille? — Oui. — Faut-il couper? — Oui. » Et si le 16 nisan était un jour de sabbat : « Même ce jour de sabbat? — Oui. » Cf. *Menachoth*, x, 1, 3. Alors on coupait la gerbe et on l'apportait dans la corbeille jusqu'au parvis des prêtres. Là on la passait par le feu, on vannait le grain dans un endroit du parvis exposé au vent, on le broyait sous la meule, on le tamisait treize fois, jusqu'à ce qu'on eût obtenu un dixième d'éphi, soit de deux à quatre litres de fleur de farine. Le matin, après les sacrifices publics, on prenait une poignée de cette farine, on y ajoutait de l'huile et de l'encens et on la brûlait sur l'autel. Le reste était distribué pour être mangé par les prêtres. Cf. *Menachoth*, VI, 6; x, 3. Avant cette offrande solennelle, il était interdit de mettre la faux dans les récoltes de froment, d'orge, d'épeautre et de seigle. Cf. *Challa*, I, 1. La Loi interdisait seulement de manger du grain nouveau, mais non de le récolter. Lev., XXIII, 14. Aussi les docteurs ne reprenaient-ils pas les habitants de Jéricho, qui récoltaient quelquefois avant la Pâque, dans leur chaude vallée du Jourdain où les moissons mûrissaient plus tôt qu'ailleurs et où il y avait intérêt à ne pas les laisser sur pied. Cf. *Pesachim*, IV, 8. Après la destruction du Temple, on décida qu'on ne mangerait pas de grain nouveau avant que le 16 nisan ne fût passé. Cf. *Siphra*, f. 247, 2.

VII. Symbolisme de la fête pascale. — 1° La Pâque était pour les Israélites la fête par excellence. Elle avait la plus haute signification à toutes sortes de points de vue, historique, religieux, social, familial et agricole. Tout d'abord, elle rappelait annuellement le grand fait qui avait constitué les Israélites à l'état de nation, le passage de Dieu en Égypte pour les délivrer de la servitude par des miracles éclatants, puis la sortie de ce pays d'oppression, la traversée de la mer Rouge et la conquête de l'indépendance pendant le séjour au désert. La manducation de l'agneau pascal commémorait tous ces faits de la manière la plus expressive. Cet agneau ressemblait à celui qu'avait prescrit Moïse; on l'immolait, on le rôtissait, on le mangeait de la même façon que les ancêtres. Les pains azymes, seuls permis pendant la fête, faisaient revivre le souvenir de ces jours où les anciens Hébreux, pressés de partir par les Égyptiens, emportaient dans leurs manteaux les corbeilles contenant la pâte qui n'avait pas eu le temps de lever. Exod., XII, 34. Les herbes amères figuraient les peines souffertes en Égypte, et le *charoseth* (voir t. II, col. 414) l'argile de ces briques que les Hébreux préparaient et employaient avec tant de fatigue, quand ils étaient aux travaux forcés pour le compte du pharaon. Les hymnes qu'on récitait donnaient encore plus de vie à tous ces souvenirs. Rien de ce glorieux passé ne pouvait être oublié quand, chaque année, le chef de la famille en racontait les évènements aux plus jeunes et leur faisait entendre que la Pâque célébrée en ce jour avait pour but de rappeler l'antique intervention de Jéhovah en leur faveur. Aussi l'on comprend qu'en certaines circonstances critiques, quand on voulait réveiller dans le peuple le souvenir de ses origines et l'idée des obligations que ce passé lui imposait, on célébrait des Pâques solennelles, comme à l'époque d'Ézéchias et de Josias. La célébration de la Pâque, spéciale au peuple juif, lui rappelait donc ce que Dieu avait fait pour le constituer à l'état de nation indépendante, et, comme la circoncision qui le consacrait à Jéhovah, elle lui remettait continuellement en mémoire ce qu'il devait à l'auteur de sa vie nationale. Quand les Juifs eurent perdu leur indépendance, ces souvenirs du passé suscitèrent et entretinrent dans leurs cœurs de vives espérances en vue d'un avenir meilleur. De là leur attente d'un Messie qui renouvellerait en leur faveur les merveilles accomplies en Égypte par Jéhovah. Ce Messie vint et délivra son peuple nouveau, non pas en déchaînant de terribles plaies sur les oppresseurs, comme avait fait Moïse, mais en se faisant immoler comme l'agneau pascal. I Cor., v, 7.

2° La Pâque avait un caractère essentiellement religieux. Elle appelait toute la nation au Temple de Jéhovah, le Dieu national et le Dieu unique, qu'on venait adorer, remercier, supplier. On ne pouvait prendre

part à la fête qu'après s'être purifié de toute souillure, ce qui obligeait chaque année les Israélites à régler leurs comptes avec la Loi. L'agneau était immolé au Temple et Dieu en prenait sa part, avec le sang répandu au pied de l'autel et les parties de la victime qu'on brûlait dessus. Le festin pascal évoquait toutes sortes de pensées religieuses, par les hymnes qu'on y entendait et les prières qu'on y adressait au Seigneur. Le peuple venait plus particulièrement prier au Temple, le premier et le septième jour, qui étaient des jours d'assemblée. Des sacrifices publics, holocaustes et sacrifices pour le péché, spéciaux à la fête des azymes, étaient offerts chaque jour, et chaque Israélite pouvait de son côté en faire offrir pour son propre compte. Tous avaient ainsi l'occasion d'adresser au Seigneur, selon les règles prescrites par la Loi, leurs adorations, leurs actions de grâces, leurs supplications et l'expression de leur repentir. En réalité, la Pâque était la grande fête religieuse des Juifs, celle dont on s'abstenait le moins facilement, à cause de l'importance qui s'y attachait.

3° De tout le pays de Palestine, de l'étranger, autant qu'il leur était possible, les Juifs accouraient à Jérusalem pour la Pâque. C'était un rendez-vous national. La fête évoquait le souvenir des origines de la nation. On se retrouvait au centre religieux et politique, Jérusalem et le Temple. Ceux qui vivaient éloignés les uns des autres se rencontraient ainsi périodiquement et resserraient par un contact fraternel les liens de leur unité nationale. Tous se sentaient chez eux dans la ville sainte; les habitants de Jérusalem comprenaient parfaitement l'obligation qui s'imposait à eux d'accueillir aimablement leurs frères du dehors. On peut dire qu'en ces jours de la Pâque, c'était la nation entière qui venait se retremper à Jérusalem, accuser et fortifier à la fois son unité, dans une solennité merveilleusement apte à l'entretenir.

4° On arrivait à Jérusalem par familles. Le festin pascal était essentiellement familial. Il réunissait les membres d'une ou de deux familles, suivant leur nombre. Exod., XII, 3, 4. Ceux-ci priaient ensemble, et dans la même chambre ou sous la même tente, se partageaient le même agneau.

5° La Pâque était aussi une fête agricole. On y offrait solennellement les prémices de la moisson, dans des conditions qui mettaient en relief l'intervention de la bonté divine en faveur de l'homme. C'est au Seigneur qu'on devait le grain qui nourrit l'homme, c'est à lui le premier qu'on l'offrait à titre d'hommage et de reconnaissance; on n'y touchait pas avant qu'il n'en eût reçu sa part, et les moissons ne commençaient que quand on avait ainsi satisfait au devoir qui incombe à la créature vis-à-vis du Créateur. Cette offrande rappelait à tous les Israélites que les biens de la terre sont un don de la munificence de Dieu, que c'est de lui qu'on doit les attendre, et que c'est lui qu'il faut remercier quand ils germent du sol en abondance.

6° La Pâque juive n'était pas seulement destinée à symboliser, à faire revivre et à sanctifier pour les Israélites les choses du passé et du présent. Elle figurait en même temps les choses de l'avenir, particulièrement les sublimes réalités de la Loi nouvelle. L'agneau pascal représentait à l'avance, par des traits remarquables, le véritable Agneau de Dieu, le Sauveur destiné à « enlever les péchés du monde », Joa., I, 29, qui, « semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie, » Is., LIII, 7, s'est laissé crucifier, qui a versé son sang pour la rémission des péchés, Matth., XXVI, 28, comme l'agneau d'Égypte avait versé le sien pour marquer les portes des Hébreux, et dont aucun des os n'a été brisé à la croix. Joa., XIX, 36. L'agneau pascal servant de nourriture figurait encore le Sauveur nourrissant les hommes de sa propre chair : *Agnus Paschæ deputatur*, comme le rappelle saint Thomas dans le *Lauda Sion*. Voir AGNEAU DE DIEU, t. I, col. 271. Les herbes amères et le *charoseth* sont aussi l'image des peines et des travaux dont la nourriture eucharistique ne dispense pas le chrétien. Celui-ci, mais dans une mesure plus parfaite que l'Israélite, ne peut prendre part à son festin pascal que s'il est en état de pureté. L'interdiction du travail le premier et le septième jour de la fête montrait que dans la vie présente il faut savoir, à certains moments, mettre de côté tous les intérêts humains pour ne penser qu'à Dieu. La même leçon s'impose au chrétien. Les assemblées pascales, les sacrifices offerts, les cérémonies du Temple n'étaient qu'une image lointaine de ce qui se passe dans l'Église. Les Hébreux célébraient leur délivrance d'autrefois; le chrétien fête le souvenir et la réalité toujours vivante de la grande et définitive délivrance, celle de la rédemption. L'Église résume ces similitudes dans son vieil hymne pascal (texte primitif) :

> Ad cœnam agni providi
> Et stolis albis candidi,
> Post transitum maris rubri
> Christo canamus principi.
>
> Cujus corpus sanctissimum
> In ara crucis torridum,
> Cruore ejus roseo
> Gustando vivimus Deo.
>
> Protecti Paschæ vespere
> A devastante angelo,
> Erepti de durissimo
> Pharaonis imperio.
>
> Jam Pascha nostrum Christus [est,
> Qui immolatus agnus est,
> Sinceritatis azyma
> Caro ejus oblata est.

Cf. Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, Halle, 1841, t. I, p. 88. — Enfin l'offrande des prémices de la moisson figurait celle des prémices de la moisson des âmes que l'Église présente à Dieu le samedi-saint au baptême des catéchumènes. C'est pourquoi, ce jour-là, l'Église appelle le Sauveur *satorem bonorum seminum. Orat. post prophet. VIII.*

VIII. LA PÂQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Il en est question pour la première fois à l'occasion du voyage de l'enfant Jésus et de ses parents à Jérusalem. Marie et Joseph s'y rendaient chaque année. A douze ans, le divin Enfant atteignait l'âge auquel, suivant la recommandation des docteurs, devait être commencée son initiation à la pratique de la Loi. Il fit donc le pèlerinage, sans doute pour la première fois, bien que l'Évangéliste ne l'indique pas positivement. La foule des pèlerins était si nombreuse que l'Enfant put échapper à la garde de ses parents sans que ceux-ci s'en aperçussent immédiatement. Luc., II, 41-44. Voir CARAVANE, t. II, col. 249, 250; PÈLERINAGES.

2° Saint Jean mentionne trois Pâques au cours de la vie publique de Notre-Seigneur, une première à laquelle il assista, Joa., II, 13, une seconde à laquelle il n'alla pas, Joa., VI, 4, et la troisième avec laquelle coïncida sa Passion. Joa., XI, 55. Beaucoup pensent que la fête des Juifs dont parle saint Jean, V, 1, était aussi une Pâque à laquelle le Sauveur alla prendre part.

3° Dans le récit des derniers jours de Notre-Seigneur, bon nombre de détails se rapportent à la Pâque, telle qu'on la célébrait alors à Jérusalem. — 1. A l'approche de cette fête, beaucoup d'Israélites de Palestine montaient à la ville sainte pour se purifier. Joa., XI, 55. On profitait de l'obligation qui s'imposait à tous de venir à Jérusalem, afin d'y faire célébrer différents sacrifices pour le délit, pour l'action de grâces, pour l'acquittement d'un vœu, pour diverses purifications, Lev., V, 15; XIV, 12; XIX, 21; Num., VI, 10, etc. Aussi, pendant les jours qui précédaient la solennité, l'affluence était déjà énorme à Jérusalem. Peut-être est-ce en partie pour cette raison que Notre-Seigneur s'éloigna de Jérusalem pendant ces jours, Joa., XI, 54, et ensuite quitta la ville chaque soir et se retira à Béthanie. Matth., XXI, 17; Marc., XI, 19; Luc., XXI, 37. Pour la même cause, les princes des prêtres craignirent qu'il n'y eût du tumulte parmi le peuple si on arrêtait Jésus le jour de la fête.

Matth., XXVI, 5; Marc., XIV, 2. — 2. Le jeudi soir, Notre-Seigneur mangea vraiment la Pâque avec ses Apôtres, dans une salle mise à sa disposition par un homme de la ville. Matth., XXVI, 17-19: Marc., XVI, 12-17; Luc., XXII, 7-14. Pour un motif que l'on ignore, les Juifs, cette année-là, ne faisaient la Pâque que le lendemain. Sur le jour où Notre-Seigneur a fait la Pâque, voir CÈNE, t. II, col. 408-412. On ne sait pas si Pierre et Jean immolèrent dans le Temple l'agneau qui devait être mangé. Sans doute, on pouvait présenter chaque jour des victimes pacifiques que l'on traitait à peu près comme l'agneau de la Pâque, Lev., III, 3-5, 9-11, 14-16; mais la poitrine et une épaule devaient rester aux prêtres. Lev., VII, 34. L'agneau préparé par les Apôtres était donc probablement ou incomplet, ou immolé en dehors du Temple, à moins que, pour une raison qui nous échappe, l'agneau ait pu être immolé rituellement dans les conditions que suppose l'Évangile. — 3. Arrivés au prétoire de Pilate, les princes des prêtres et les Juifs ne voulurent pas entrer, « pour ne pas se souiller, afin de manger la Pâque. » Joa., XVIII, 28. Saint Pierre même regardait comme une souillure le contact avec les païens. Act., X, 28, C'était l'enseignement des docteurs. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 3; *Cont. Apion.*, I, 34; II, 10, 14, 36; Justin, XXXVI, 2, 15; Tacite, *Hist.*, V, 5. Pilate se plia à leur manière de voir, conformément aux principes de la politique romaine, toujours tolérante à l'égard des usages nationaux. Légalement, la souillure redoutée ne durait que jusqu'au soir, après purification, et n'empêchait pas de manger la Pâque à partir du coucher du soleil. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 858. Mais, comme on l'a vu plus haut, les docteurs interdisaient la Pâque à quiconque était impur au moment de l'immolation des agneaux. Il faut donc supposer que les Juifs craignaient de n'avoir pas le temps de se purifier avant trois heures de l'après-midi. — 4. Le jour de la Pâque, le procurateur avait l'habitude de délivrer aux Juifs un prisonnier à leur choix. Matth., XXVII, 15; Marc., XV, 6; Luc., XXIII, 17. Pilate n'attend pas qu'on le lui rappelle et lui-même prend les devants. Joa., XVIII, 39. Les Évangélistes sont seuls à parler de cet usage. Son existence ne peut étonner. C'est quand ils ôtèrent aux Juifs le droit de vie et de mort, Joa., XVIII, 31, que les Romains durent, en compensation, leur accorder ce privilège. Les Juifs étaient satisfaits que leur fête de la délivrance fût marquée par la libération d'un prisonnier. De leur côté, les Romains voyaient peut-être dans la Pâque juive quelque chose d'analogue à leurs *Lectisternia,* fêtes populaires en l'honneur des dieux, dans lesquelles on tenait table ouverte et l'on exerçait l'hospitalité la plus large. Cf. Tite Live, V, 3; XXII, 10; XL, 59; J. C. Hottinger, *De ritu dimittendi reum in festo Paschatis,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 353-364. — 5. Le jour de la mort de Notre-Seigneur est considéré par tous, amis et ennemis, comme la veille d'un sabbat plus solennel que les autres. Joa., XIX, 31. Avec ce sabbat, en effet, coïncidait pour les Juifs la fête même de la Pâque. Aussi, avant le soir, où il allait commencer, les disciples se hâtent de descendre le corps du Sauveur de la croix et de l'ensevelir sommairement. Puis, à partir de six heures, ils se tiennent en repos. Matth., XXVII, 57-60; Marc., XV, 42-46. Luc., XXIII, 50-54; Joa., XIX, 38-42. Il est possible qu'en droit la Pâque de cette année-là ait dû être célébrée le jour même où Notre-Seigneur mangea l'agneau pascal, c'est-à-dire le vendredi, commençant le jeudi à six heures du soir. Mais personne, même parmi les disciples, ne paraît s'en être douté. Il est certain, au contraire, que le vendredi fut traité par tous comme une simple veille de fête, n'interdisant ni les travaux ordinaires, ni les jugements, ni les exécutions. Après le sabbat, le soir du samedi, dès six heures, les saintes femmes achètent ce qui est nécessaire pour parfaire la sépulture du Sauveur, reprenant ainsi le travail permis dans l'après-midi du vendredi et incompatible à la fois avec la première journée des azymes et avec le sabbat. Marc., XVI, 1; Luc., XXIV, 1. — 6. Après avoir mis à mort Jacques, frère de Jean, Hérode Agrippa emprisonna saint Pierre, se réservant de le produire devant le peuple et de le condamner publiquement, mais seulement après les jours des azymes. Act., XIII, 3. Le roi voulait ainsi afficher son respect pour les jours saints, en évitant d'y prononcer une condamnation, et cependant profiter de la grande affluence qui restait encore à Jérusalem, afin de prendre une mesure destinée à plaire aux Juifs. — 7. Saint Paul écrit : « Notre Pâque, le Christ, a été immolé. » I Cor., V, 7. Le Christ a remplacé l'agneau pascal, qui n'était que figuratif. Il a été immolé le vendredi, à trois heures, au moment même où commençait l'immolation des agneaux dans le Temple. Poursuivant son allusion, l'Apôtre recommande aux Corinthiens de « célébrer la fête, non avec du vieux levain ni du levain de malice et de perversité, mais avec les azymes de la pureté et de la vérité. » I Cor., V, 8. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 191-193, 228-237; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 132-134, 308-316; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 627-644.

IX. LA PÂQUE CHRÉTIENNE. — Dès l'origine, les chrétiens eurent à cœur de célébrer le souvenir de ce que Notre-Seigneur avait accompli pour le salut du monde, l'institution eucharistique, la mort sur la croix et la résurrection. Mais on ne s'entendit pas tout d'abord sur la manière de procéder. Dans la plus grande partie de l'Église, on adopta comme fête principale, correspondant à la Pâque juive, le jour anniversaire de la résurrection, qu'on fixa irrévocablement à un dimanche parce que l'événement avait eu lieu en effet ce jour de la semaine. Dans la province d'Asie, au contraire, on continuait, en s'appuyant sur saint Jean, à célébrer comme fête l'anniversaire de la mort du Christ le 14 nisan, qui tombait un jour quelconque de la semaine et ne coïncidait presque jamais avec la Pâque du reste de l'Église. De là, deux Pâques assez différentes quant à leur objet, la Pâque de la croix, πασχα σταυρώσιμον, et la Pâque de la résurrection, πάσχα ἀναστάσιμον. A Antioche, on acceptait les déterminations des Juifs pour le 14 nisan, tout en célébrant la Pâque le dimanche suivant. A Alexandrie et à Rome, on calculait la date indépendamment des Juifs et l'on ne fixait jamais la fête avant l'équinoxe. Ce fut l'usage qui prévalut. Mais il resta encore d'autres divergences. A Alexandrie, la fête pouvait être fixée du quinzième au vingt et unième jour du mois lunaire; à Rome, du quatorzième au vingtième, de sorte que la Pâque chrétienne coïncidait avec la Pâque juive, quand le 14 nisan tombait un dimanche. Au IVe siècle, l'usage romain fut modifié et les limites de la fête portées du 16 au 22. C'est le concile de Nicée, en 325, qui prescrivit définitivement de célébrer la Pâque chrétienne le dimanche qui suit la pleine lune d'après l'équinoxe. Il chargea l'évêque d'Alexandrie de faire les calculs préalables et celui de Rome de les notifier à toute l'Église. Cf. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée,* dans la *Revue des questions historiques,* 1880, t. XXVIII, p. 5-42; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1869, t. I, p. 291-324; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1903, p. 234-240; H. Kellner, *Heortologie,* Fribourg-en-B., 1901, p. 26-36.

H. LESÊTRE.

PARABOLE (hébreu : *mâšâl;* Septante : παραβολή, παροιμία ; Vulgate : *parabola, proverbium, similitudo, comparatio*), petit récit dont les divers traits représentent, par comparaison, des réalités d'un ordre supérieur.

I. Signification du mot. — 1° Le verbe hébreu *mâšâl*, analogue à l'assyrien *mašâlu*, à l'arabe *masal*, à l'araméen *mâṭal*, au syriaque *maṭal* et à l'éthiopien *masal*, signifie « être semblable » et « comparer ». Le substantif dérivé a donc la signification de « comparaison, similitude ». Il se rencontre parfois avec divers synonymes indiquant les nuances qu'il comporte : *ḥidâh*, « énigme ». Ezéch., XVII, 2; *meliṣah*, « satire », Hab., II, 6; *šir*, « cantique », Eccli., XLVII, 17; *dibrê ḥăkamim*, « paroles des sages », Prov., I, 6; *šeninâh*, « raillerie », Deut., XXVIII, 37; *ḥérpâh*, « outrage », et *qelâlâh*, « malédiction », Jer., XXIV, 9; *'ôt*, « signe », Ezech., XIV, 8, et *nehi*, « lamentation ». Mich., II, 4. Le *mâšâl* serait par conséquent un discours un peu énigmatique, dont le sens obvie en cache un autre, et qui sert à formuler un enseignement élevé, parfois à railler ou à célébrer, à maudire ou à plaindre. — 2° Le grec παραβολή vient de παραβάλλω, « jeter auprès, comparer ». Il est employé dans les auteurs classiques avec le sens de « comparaison » et de « ressemblance ». Παροιμία a habituellement le sens de « proverbe ». Saint Jean emploie toujours ce mot, à l'exclusion du précédent, pour désigner ce que les autres Évangélistes appellent « paraboles. » — 3° Les termes latins identifient la parabole avec la similitude et la comparaison. Il est curieux de remarquer que *parabola*, en passant par *paravla* et *paraula*, a donné en français le mot « parole », cf. A. Darmesteter, *Cours de grammaire historique*, Paris, t. I, p. 102, ce qui prouve que, pour nos pères, les paraboles qu'ils entendaient expliquer constamment sont devenues les « paroles » par excellence. Cf. Littré, *Dict. de la langue franç.*, t. III, p. 963. — 4° La parabole est donc comme un composé de corps et d'âme. Le corps, c'est le récit lui-même dans son sens obvie et naturel, récit qui se tient par lui-même et ne renferme que des éléments appartenant aux réalités ordinaires. L'âme est une suite d'idées parallèles aux premières, se déroulant dans le même ordre, mais dans un plan supérieur, de sorte qu'il faut être averti et apporter de l'attention pour les saisir. La parabole ne doit donc pas être confondue avec la fable, dans laquelle les êtres ne se comportent pas toujours conformément à leur nature et dont le sens instructif ne dépasse pas le niveau des observations ou des leçons utiles à la vie ordinaire. Voir Apologue, t. I, col. 778. La parabole est également distincte du proverbe. Ce dernier peut parfois contenir en germe une parabole :

> Comme des pommes d'or sur des ciselures d'argent,
> Ainsi est une parole dite à propos. Prov., XXV, 11.
> Vin nouveau, nouvel ami,
> Qu'il vieillisse, tu le boiras avec plaisir. Eccli., IX, 10.

Mais la plupart du temps, il exprime une vérité sans faire appel à aucune similitude proprement dite :

> On équipe le cheval pour le jour du combat,
> Mais de Jéhovah dépend la victoire. Prov., XXI, 31.
> Il y a une réprimande qui n'est pas à propos,
> Tel, qui se tait, fait preuve de prudence. Eccli., XX, 1.

La parabole n'est pas non plus le mythe, dans lequel le fond et la forme se confondent de telle sorte qu'il faut un long travail pour les distinguer, ou plutôt pour substituer peu à peu un sens acceptable à une vieille légende reconnue absurde. Enfin, la parabole ne se confond pas absolument avec l'allégorie. Celle-ci n'est qu'une métaphore continuée et développée, voir Allégorie, t. I, col. 368, tandis que la parabole est plutôt une comparaison qui se déroule dans toute la suite d'une action. De plus, l'allégorie a besoin d'une explication venant du dehors; la parabole au contraire la renferme en elle-même et se soutient indépendamment de l'idée supérieure qu'elle suppose.

II. Raisons d'être de la parabole. — 1° Le langage imagé a toujours été dans le goût des Orientaux, qui aiment à mettre dans leurs paroles le mouvement, la couleur et la vie. Or, rien de plus vivant qu'une parabole bien faite. C'est toute une action, quelquefois un petit drame, qui se déroule devant l'auditeur, avec des péripéties qui piquent sa curiosité et tiennent son attention en haleine. Quoi de plus frappant, à ce point de vue, que les paraboles du fils prodigue, du bon Samaritain, etc.? — 2° La parabole constitue une forme concrète d'enseignement qui aide puissamment à retenir la leçon. Il y a là un récit simple, mais attachant, qui s'échappe difficilement de la mémoire et ne laisse pas lui-même échapper l'idée supérieure qu'il renferme; le contenant ne perd jamais son contenu, et lui-même se retrouve toujours. Aussi, d'après la remarque de saint Jérôme, *In Matth.*, XVIII, 23, t. XXVI, col. 137, « les Syriens et surtout les Palestiniens ont coutume de joindre des paraboles à tous leurs discours, afin que les auditeurs, qui ne pourraient retenir sur une simple recommandation, retiennent au moyen de la similitude et des exemples. » Sénèque, *Epist. ad Lucil.*, LIX, 6, avait précédemment fait ressortir l'utilité des paraboles, en disant qu'« elles sont des soutiens pour notre faiblesse, afin que le disciple et l'auditeur pénètrent dans l'idée qu'on leur présente ». — 3° Plus encore que la mémoire, le jugement s'exerce à l'occasion de la parabole. Celle-ci en effet a toujours quelque chose d'énigmatique qu'il faut élucider. Mais ce n'est pas une énigme proprement dite. Voir Énigme, t. II, col. 1807. L'auteur de la parabole en fournit la clef; l'auditeur peut donc savoir à quelle idée il doit s'élever, mais c'est à lui ensuite de comprendre et d'appliquer les détails de la parabole. Notre-Seigneur prend soin généralement de donner la clef de ses paraboles, à moins que les circonstances ne la fournissent d'elles-mêmes. Beaucoup de ses paraboles commencent par ces mots : « Le royaume des cieux est semblable à... » La clef de la parabole du bon Samaritain est dans cette question : « Qui est mon prochain? » Luc., X, 30; celle de la parabole des conviés au festin dans l'exclamation : « Heureux qui aura part au banquet dans le royaume de Dieu! » Luc., XIV, 15; celle de la parabole du fils prodigue dans la pensée de la joie causée au ciel par la conversion du pécheur. Luc., XV, ỹ. 10, etc. — 4° Malgré les analogies qui permettent d'établir une comparaison entre un récit parabolique et une idée d'ordre supérieur, la similitude n'est jamais telle qu'on puisse et qu'on doive la chercher dans tous les détails. Il se trouvera donc dans une parabole des traits qui sont là pour l'ornement du discours, ou qui n'ont pas d'équivalents dans l'autre ordre d'idées. Aussi faut-il se garder d'explications serviles et de conclusions fondées sur de simples analogies. — 5° En réalité, dans la Sainte Écriture, la parabole se compose de trois éléments distincts : une description ayant son indépendance et son intelligibilité propre, une vérité supérieure d'ordre surnaturel, et la superposition des deux premiers éléments, de telle sorte que ce qui est dit du premier se rappporte aussi au second. Il en est de la parabole comme d'un vêtement qui prend la forme du corps, le couvre et le révèle tout à la fois, en demeure distinct cependant et ne peut être confondu avec lui, malgré ce que l'un et l'autre ont de commun ou de semblable. On doit tenir compte de ces divers éléments pour interpréter la parabole. D'ailleurs, la relation entre les deux premiers n'est pas tellement nécessaire et exclusive qu'on n'en puisse imaginer d'autres. Ainsi Notre-Seigneur entend par la semence la parole de Dieu. Matth., XIII, 19. S'il n'avait pas daigné expliquer lui-même sa parabole et en donner la clef, on aurait pu entendre la semence de beaucoup d'autres choses, de la grâce, par exemple, de l'Eucharistie, etc. La perle de grand prix, à laquelle est comparé le royaume de Dieu, Matth., XIII, 46, pourrait aussi figurer divers biens surnaturels. Il suit de là que le

sens de la parabole résulte moins de la possibilité d'adapter le texte à tel ou tel sujet que de l'intention de celui qui la propose, et que le sens des termes employés ne doit pas être pressé au delà d'une certaine limite, de façon que le contenu ne soit pas comme gêné et déformé par le contenant.

III. Paraboles de l'Ancien Testament. — 1° Le nom de *mâšâl*, « parabole, » y est souvent pris dans un sens large, qui ne suppose pas une parabole proprement dite. Ainsi ce nom est attribué aux oracles de Balaam, Num., xxiii, 7, 18; xxix, 3, 15, 20; aux discours de Job, xxvii, 1; xxix, 1; à des sentences variées, Ps. lxxviii (lxxvii), 2; Prov., i, 1, 6; xxv, 1; xxvi, 7; Eccli., xx, 22; xxxviii, 38; xxxix, 2, 3; Ezech., xviii, 2; Hab., ii, 6; à des propos sarcastiques, II Par., vii, 20; Ps. lxix (lxviii), 12; Jer., xxiv, 9, ou à des chants divers. Ps. xlix (xlviii), 5; Is., xiv, 4; Mich., ii, 4. — 2° Il est dit de Salomon qu'il composa trois mille *mešâlîm* ou paraboles, III Reg., iv, 32, et dans l'Ecclésiaste, xii, 9, il est rapporté qu'il en rédigea un grand nombre. Il est évident qu'il ne s'agit pas ici de paraboles proprement dites, mais surtout de sentences ou de proverbes d'un tour ingénieux, comme ceux qu'on lit sous son nom, Prov., xxv, 1, sans pourtant exclure absolument les vraies paraboles, dont plusieurs sont au moins esquissées. Prov., xxv, 14, 23; xxvi, 2, 11, 17, etc. Cf. Eccli., xlvii, 17, 18. — 3° On range parfois au nombre des paraboles l'apologue de Nathan à David, II Reg., xii, 1-4, celui de la femme de Thécua, II Reg., xiv, 4-7, les paroles du prophète à Achab. III Reg., xx, 39-41. Ce sont là plutôt de simples apologues. Voir t. i, col. 779. A plus forte raison faut-il refuser le titre de paraboles à la fable de Joatham, Jud., ix, 9-15, et à celle de Joas, roi d'Israël. IV Reg., xiv, 9. Dans Isaïe, v, 1-7, le cantique de la vigne a bien les allures d'une parabole, suivie de son explication, non sans quelque ressemblance avec la parabole évangélique des vignerons homicides. Matth., xxi, 33-41. L'exemple du laboureur, Is., xxviii, 24-29, constitue aussi une sorte de parabole. D'autres sont seulement indiquées. Is., xxix, 8, 15, 16; xxx, 13, 14, etc. — 4° Des paraboles plus caractérisées et portant d'ailleurs ce nom, qui n'est pas attribué aux morceaux précédents, se lisent dans Ezéchiel. C'est d'abord la parabole des aigles et du cèdre, appliquée au roi Sédécias, Ezech., xvii, 3-21; mais cette parabole tient en même temps de l'apologue et de l'allégorie. La parabole de la forêt ravagée par l'incendie fait dire du prophète : « Est-ce qu'il ne parle pas en paraboles? » Ezech., xxi, 1-5 (xx, 45-49). La parabole de la chaudière ressemble à un apologue en action. Ezech., xxiv, 3-5. Le roi d'Égypte est interpellé sous la figure d'un grand crocodile. Ezech., xxxii, 3-12, ce qui rentre plutôt dans l'allégorie. Les visions de Zacharie, i, 8-vi, 15, ne peuvent guère être mises au rang des paraboles; elles aussi tiennent beaucoup plus de l'allégorie. — 5° Les livres apocryphes juifs renferment bon nombre de morceaux qualifiés de paraboles. Le *Livre d'Hénoch*, xxxviii, xlv, lviii, donne ce nom à des descriptions du genre allégorique. Elles forment la deuxième partie du livre, appelée « Livre des paraboles ». Cf. Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. xvii, 79-162. Dans le quatrième livre d'Esdras, iv, 47; viii, 2; x, 49, etc., plusieurs visions portent le nom de « similitudes », mais ne sont pas des paraboles proprement dites. On y trouve un apologue qui rappelle celui de Joatham, IV Esd., iv, 13-17; l'allégorie de la femme représentant Jérusalem désolée, puis glorieuse, allégorie qui a la forme d'une parabole, x, 7-49, et la vision de l'aigle, xi, 1-46. Une courte parabole bien caractérisée figure le chemin étroit qui conduit à la vie immortelle : à la mer large et profonde, on ne peut accéder que par un passage étroit comme un fleuve. La parabole est répétée sous cette autre forme, presque évangélique : « Une ville est bâtie et placée au milieu de la campagne; tous les biens y affluent. Son entrée est étroite et au-dessus d'un précipice, avec le feu à droite et l'eau profonde à gauche. Il n'y a qu'un seul sentier placé entre les deux, entre le feu et l'eau, et le sentier ne peut laisser passer qu'un seul homme. Si quelqu'un reçoit la ville en héritage, et s'il ne passe jamais par le chemin périlleux, comment entrera-t-il en possession de l'héritage? » IV Esd., vii, 3-9. Sur les paraboles rabbiniques, cf. P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tubingue, 1904. — Enfin, dans le livre chrétien du *Pasteur*, datant probablement de la fin du premier siècle et s'inspirant de l'enseignement évangélique, Hermas intitule sa troisième partie « similitudes » et présente un certain nombre de paraboles : la vigne s'appuie sur l'orme, de même le riche est soutenu par la prière du pauvre; l'hiver, on ne distingue pas les arbres verts de ceux qui sont desséchés, de même qu'en ce monde on ne distingue pas les justes des méchants, mais en été on distingue les arbres vivants de ceux qui ne le sont pas, de même que dans le siècle futur les justes ont un sort différent de celui des méchants, etc. Cf. Hermas, *Pasteur*, iii, 1-10, t. ii, col. 952-1012.

IV. Paraboles du Nouveau Testament. — 1° *Leur unique auteur.* — Les paraboles du Nouveau-Testament ont toutes pour auteur le Sauveur lui-même. En dehors de l'Évangile, le mot « parabole » ne se lit que deux fois, dans l'Épître aux Hébreux, ix, 9; xi, 19, avec le sens de « figure », parce que la figure est une sorte de parabole en action. Les Apôtres, malgré l'exemple donné par le divin Maître, n'ont pas eu l'idée de composer des paraboles; ils se sont contentés de reproduire celles qu'ils avaient entendues, se reconnaissant impuissants à exploiter ce genre d'enseignement après celui en qui ils l'avaient admiré. De fait, les paraboles du Sauveur suffisaient parfaitement aux nécessités de la prédication évangélique. Pour composer ces récits paraboliques, si simples en apparence, si clairs, si vivants, dans lesquels chaque mot porte et qui reproduisent si fidèlement les choses telles qu'elles se passent dans la nature, il fallait une aptitude merveilleuse. Aucun homme n'a jamais abordé ce genre d'enseignement d'une manière aussi parfaite, et cette remarque est d'autant plus significative que souvent Notre-Seigneur improvise sur-le-champ une parabole pour répondre à une question posée dans le cours d'une discussion. Tel est le cas de plusieurs des paraboles rapportées par saint Luc. A la question : « Qui est mon prochain? » le Sauveur répond par la parabole du bon Samaritain, d'une harmonie si admirable et dont les termes sont si merveilleusement choisis qu'on y croirait voir le résultat d'une longue réflexion. Luc., x, 29-37. A l'allusion au banquet céleste, il réplique immédiatement par la parabole des invités aux noces. Luc., xiv, 15-24. Aux murmures des pharisiens sur sa condescendance envers les pécheurs, il oppose les paraboles de la brebis perdue, de la drachme et du fils prodigue. Luc., xv, 1-32. Celle du pharisien et du publicain est une leçon donnée à des orgueilleux qui se trouvent devant lui. Luc., xviii, 9-14. La parabole des mines répond à l'idée de ceux qui comptaient sur l'apparition immédiate du royaume de Dieu. Luc., xix, 11-27. L'occasion historique des autres paraboles n'est indiquée que d'une manière générale et on doit admettre que celles qui sont groupées par les synoptiques, Matth., xiii, 1-53; Marc., iv, 1-34; Luc., viii, 4-21, ont été prononcées en des circonstances diverses. D'ailleurs, à la suite de la première parabole adressée à la foule, on voit les disciples se rassembler à part autour du Sauveur et lui en demander l'explication, Matth., xiii, 10; Marc., iv, 10; Luc., viii, 9, ce qui suppose une interruption et un changement d'auditoire

pour les paraboles suivantes. Beaucoup de paraboles sont dues à la seule initiative de leur auteur; elles constituent des chefs-d'œuvre d'exposition doctrinale et d'adaptation au sujet traité. On comprend qu'un pareil enseignement ait ravi les foules et créé au Sauveur un rang à part parmi les docteurs d'Israël, anciens et contemporains. Cf. Wiseman, *Mélanges religieux,* trad. Bernhardt, Paris, 1858, p. 26, 27.

2° *Double but des paraboles évangéliques.* — 1. Le Sauveur se proposait tout d'abord, au moyen des paraboles, de transmettre sa doctrine à ses disciples, sinon dans sa totalité, du moins dans plusieurs de ses points principaux. Il leur enseigna d'abord ce que devait être le royaume de Dieu, en enveloppant cet enseignement dans des paraboles faciles à retenir, à l'intelligence desquelles il prit d'ailleurs soin de les initier, qu'il proportionnait à leur capacité présente, et qu'ils comprirent certainement mieux plus tard. Voir Royaume de Dieu. « Il les enseignait ainsi par diverses paraboles, selon qu'ils étaient capables de l'entendre. Il ne leur parlait point sans paraboles; mais, en particulier, il expliquait tout à ses disciples. » Marc., iv, 33, 34. Les paraboles qui ont trait aux conditions de la vie chrétienne étaient plus faciles à saisir. Cet enseignement n'en gardait pas moins quelque chose de mystérieux. Quand, à son dernier jour, le Sauveur dit aux apôtres : « Je vous ai dit ces choses en paraboles. L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais où je vous parlerai ouvertement de mon Père, » Joa., xvi, 25, ils ne purent s'empêcher de faire cette remarque, qui constatait l'impuissance où ils avaient été de bien comprendre ce genre d'enseignement : « Voilà que vous parlez ouvertement et sans vous servir d'aucune parabole. » Joa., xvi, 29. Pourtant il était fort bien approprié à la situation morale dans laquelle se trouvaient les disciples. Ce qu'ils pouvaient entendre de la parabole, dans sa forme concrète et saisissante, leur suffisait pour la retenir; plus tard, éclairés par les événements et surtout par l'Esprit de Dieu, leur intelligence pénétra mieux ce que conservait leur mémoire. On peut remarquer, du reste, que « Notre-Seigneur lui-même partagea son enseignement en deux parties. Tant qu'il s'occupa de l'Église, de ses devoirs et de ses vicissitudes, en d'autres termes tant qu'il ne traita que de ce qui devait être extérieur et un jour historique, mais qui, au moment où il parlait, n'existait encore qu'en prophéties, il se servit de ce qui constitue l'élément prophétique du Nouveau-Testament, c'est-à-dire de l'enseignement sous forme de paraboles. Mais lorsqu'il vint à parler de ce qu'il était déjà, de lui-même, de son existence antérieure à celle d'Abraham, de son égalité avec le Père, de sa propre divinité, il repoussa toute espèce de parabole et s'exprima en termes clairs et précis ». Wiseman, *Mélanges religieux,* p. 65, 66. — 2. Vis-à-vis de la foule incrédule, les paraboles de Notre-Seigneur tendaient à un autre but, qui est ainsi indiqué : « A vous, il est donné de connaître les mystères du royaume des cieux, mais à eux, il ne leur est pas donné... Je leur parle en paraboles, parce qu'en voyant ils ne voient pas, en entendant ils n'entendent pas et ne comprennent pas (dans S. Marc et S. Luc : afin qu'en voyant ils ne voient pas, en entendant ils n'entendent pas et ne comprennent pas), pour que s'accomplisse en eux la prophétie d'Isaïe : Vous entendrez de vos oreilles et ne comprendrez pas, vous verrez de vos yeux et ne verrez pas. Le cœur de ce peuple s'est endurci, ses oreilles se sont alourdies pour entendre et ils ont fermé leurs yeux, afin qu'ils ne voient pas de leurs yeux, n'entendent pas de leurs oreilles, ne comprennent pas dans leur cœur, de sorte qu'ils se convertissent et que je les guérisse. » Matth., xiii, 11-15; Marc., iv, ii, 12; Luc., viii, 10. Ce texte est compris de deux manières. Beaucoup de modernes n'admettent pas que Notre-Seigneur parle en paraboles uniquement pour n'être pas compris de la foule et, au contraire, pour l'aveugler. « L'intention prêtée au Sauveur contredit évidemment le choix du sujet traité et la forme simple et familière qu'il emploie. Il a voulu avant tout se mettre à la portée de ses auditeurs qui, bien que matériels, sont avides de l'entendre. L'allusion à la mission d'Isaïe, loin de contredire notre interprétation, semble au contraire la confirmer. Yahvéh ordonne à son prophète de tenter un dernier effort, qui doit être décisif, pour ramener le peuple de son égarement. Si cette démarche suprême, qu'accompagnent des menaces sévères, est sans succès, alors l'aveuglement viendra de lui-même. Il en est ainsi dans notre cas. Si la foule ne comprend pas le mystère de Jésus, proposé sous la forme claire et limpide de la parabole, il faut désespérer d'elle; elle est donc endurcie, aveuglée et partant réprouvée. Dans l'intention de Jésus, l'enseignement parabolique est donc un acte d'amour et de divine condescendance, et non pas un acte de réprobation. » Rose, *Études sur les Évangiles,* Paris, 1902, p. 111. Ce qui empêche les foules de comprendre la prédication du royaume de Dieu, ce sont les idées fausses que les docteurs juifs ont popularisées au sujet de ce royaume. C'est pourquoi, au lieu d'en parler directement, le Sauveur va le décrire en paraboles qui heurteront moins les idées reçues, envelopperont délicatement des révélations auxquelles s'ouvriraient difficilement des esprits pleins de faux préjugés, et en prépareront l'acceptation grâce à l'harmonie qu'on pourra constater entre les choses naturelles et les surnaturelles. Si, malgré ces précautions, la foule persiste à ne pas comprendre, son aveuglement aura été, non pas voulu, mais seulement redouté et prévu par le divin Maître. Cette prévision ne l'empêchera pourtant pas de se servir de paraboles jusqu'à la fin de son ministère. D'ailleurs, « les paraboles n'étaient pas sans aucune utilité pour les foules. Si celles-ci ne saisissaient pas leur sens plus profond, elles pouvaient cependant en tirer des leçons profitables pour la conduite; ainsi ce qui est dit de la semence jetée en terre, convient par une application facile et obvie à tout ce qui est exhortation, règle de vie ou doctrine. Les paraboles qui disent formellement à quoi le royaume des cieux est semblable offrent plus facilement encore l'occasion de tirer un profit; cette manière de parler excite et invite à chercher, à concevoir le désir du royaume, à reconnaître son prix et sa dignité; des autres résulte naturellement un encouragement à faire le bien et à éviter le mal. Le langage parabolique est donc de telle nature que chacun en reçoit profit et science, selon sa disposition d'esprit, sa foi dans le Christ et sa connaissance des choses divines. » Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1892, t. i, p. 519. — D'autres au contraire pensent que le texte d'Isaïe, vi, 9, 10, et sa citation dans saint Matthieu, marquent non seulement une prévision certaine, mais aussi un effet voulu par Dieu. Il faut reconnaître que, pour les Pères, ce texte implique l'idée d'un châtiment véritable : en n'accomplissant pas la loi ancienne, les Juifs se sont rendus indignes de la loi nouvelle. « On donnera à celui qui a, et il sera dans l'abondance, mais à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a, » Matth., xiii, 12, dit le Sauveur lui-même avant de citer Isaïe. L'enseignement en paraboles aurait donc le caractère de châtiment, pour les Juifs incrédules. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.,* homil. xlv, t. lviii, col. 471; *Opus imperf. in Matth.,* homil. xxxi, t. lvi, col. 796; Théophylacte, *In Matth., etc.,* t. cxxiii, col. 280, 529, 800; Euthymius, *In Matth.,* t. cxxix, col. 400; S. Augustin, *In Matth.,* quæst. xiv, t. xxxv, col. 1372; Vén. Bède, *In Matth.,* t. xcii, col. 66, etc. Dans sa prophétie, Isaïe, vi, 10, reçoit l'ordre de boucher les yeux du peuple, *pén îr'éh,* μήποτε ἴδωσι, *ne videat,* « pour

qu'il ne voie pas ». Le texte suppose donc un effet voulu et produit. Saint Marc et saint Luc transcrivent : ἵνα μὴ ἴδωσιν ou βλεπῶσιν, *ut non videant,* tandis que saint Matthieu atténue : ὅτι οὐ βλέπουσιν, *quia non vident,* « parce qu'ils ne voient pas », sans doute par égard pour les Juifs auxquels il s'adresse; mais sa transcription est moins conforme au texte hébreu. Cf. L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn,* Inspruck, 1904, p. 24-35. Il faut observer cependant que « très souvent dans le Nouveau Testament ἵνα est employé de telle sorte qu'il perd sa signification propre pour se rapprocher du mot ὅτι. » Beelen, *Grammat. græcitatis N. T.*, Louvain, 1857, p. 481. Cependant saint Jérôme, *In Is.,* III, 7, t. XXIV, col. 100, prend le texte d'Isaïe d'après l'hébreu; pour le justifier, il le compare à d'autres textes analogues, Exod., X, 27; Ps. LXIX (LXVIII), 24; Act., XXVIII, 25, 26, et, d'après Rom., XI, 25, explique que les Juifs ont dû être aveuglés pour rendre possible le salut du monde; car, reconnaissant le Messie, ils ne l'auraient pas crucifié. — Il est possible de concilier les deux manières de voir, en atténuant ce qui peut paraître trop dur dans la seconde. Le Sauveur, sans nul doute, veut dérober ses mystères à la connaissance d'hommes mal disposés pour les entendre. Cf. Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1880, t. I, p. 392-394. Toutefois sa manière de procéder, qui laisse aux Juifs le moyen de se convertir en tirant un certain profit de ses paraboles, ne constitue encore qu'un commencement de châtiment. « Ce n'est ni par une volonté première de Dieu, comme on pourrait le croire d'après le texte d'Isaïe, ni par sa volonté dernière, mais par un décret intermédiaire, un jugement de sa providence, que tout cela arrive... Si Jésus inaugure un nouveau mode d'enseignement, c'est qu'on n'a pas voulu comprendre ses discours plus clairs. Il retire la lumière : c'est un châtiment qui commence, mais qui n'est ni complet ni définitif. Les Juifs pourraient, en s'appliquant encore, percer l'écorce des paraboles et inviter la bonté divine à revenir à eux dans toute la manifestation de sa vérité. S'ils ne le font pas, c'est que leurs cœurs de chair sont absolument voués à la mort ». Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.,* Paris, 1901, t. II, p. 57. — On peut se demander s'il est nécessaire d'étendre en rigueur à toutes les paraboles évangéliques ce qui est dit à propos des premières paraboles sur le royaume des cieux. Toutes, sans doute, gardent quelque chose de mystérieux; toutes aussi offrent un sens accessible à tous les auditeurs. Mais il est clair que celles qui portent sur les conditions actuelles du royaume sont plus faciles à saisir que celles qui en tracent l'histoire à venir. A ce point de vue, certaines paraboles, celles du pharisien et du publicain, Luc., XVIII, 9-14, du riche insensé, Luc., XII, 16-21, du bon Samaritain, Luc., X, 30-37, du serviteur impitoyable, Matth., XVIII, 23-35, de la brebis perdue, Matth., XVIII, 12-14, etc., semblent être à la portée de tous. Néanmoins, il ne faudrait pas s'y tromper. Il n'en est pour ainsi dire aucune dont une application individuelle et immédiate épuise tout le sens. Les destinées et les conditions du royaume des cieux y apparaissent toujours à un plan supérieur. Ainsi la parabole du fils prodigue, Luc., XV, 11-32, met dans une lumière éclatante la notion de la miséricorde divine à l'égard de chaque âme; mais n'y a-t-il pas de plus à reconnaître dans ce prodigue le gentil qui s'est éloigné de Dieu et revient à lui, dans cet aîné si jaloux, le Juif resté officiellement au service du Seigneur? La parabole du bon Samaritain est une merveilleuse leçon d'amour du prochain; mais en même temps n'établit-elle pas un contraste entre l'impuissance du sacerdoce lévitique et l'efficacité du sacerdoce de Jésus-Christ? La parabole des dix vierges, Matth., XXV, 1-13, prêche éloquemment la vigilance spirituelle; mais ne classe-t-elle pas les âmes en deux catégories fort distinctes au point de vue du salut, celles qui ont leur provision de foi et de charité et celles qui ne l'ont pas? Le but visé par Notre-Seigneur en commençant ses paraboles peut donc s'appliquer à toutes, plus ou moins complètement, suivant le sujet traité.

3° *Classification des paraboles.* — 1. Les paraboles évangéliques, envisagées au point de vue de leur contenu, peuvent se diviser en trois classes : les paraboles qui se rapportent au royaume des cieux, à son existence, son développement, son action; les paraboles qui se rapportent aux sujets du royaume des cieux et à leurs devoirs; enfin les paraboles qui se rapportent au chef du royaume des cieux et à ses relations avec ses sujets. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1494-1497. Toutes ces paraboles sont l'œuvre du Sauveur lui-même. D'après Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu,* Fribourg-en-Br., 1899, suivi par Loisy, *Études évangéliques,* Paris, 1902, p. 1-121, le Sauveur se serait servi de fables toutes simples pour aider ses humbles auditeurs à saisir sa pensée religieuse. Par la suite, les derniers rédacteurs de l'Évangile ont dû mêler à ces fables, d'ailleurs assez maladroitement, d'autres paroles de Jésus-Christ et des réflexions inspirées à la première génération chrétienne, habituée à traiter les textes d'après la méthode allégorique. C'est ainsi que les paraboles seraient devenues la révélation prophétique du royaume de Dieu. Cette théorie permet de tout bouleverser dans les paraboles, sous prétexte de les ramener à leur état primitif; elle autorise à regarder comme provenant d'une source commune, exploitée par deux rédacteurs différents, les paraboles des mines et des talents, à déclarer que la première est le produit d'une « fantaisie de l'évangéliste », cf. Jülicher, t. II, p. 485, à soutenir que la parabole des vignerons homicides, rapportée par les trois synoptiques, est un développement théologique dû à des rédacteurs postérieurs, t. II, p. 405, et ainsi de suite pour la plupart des paraboles. Les hypothèses de Jülicher ont été bien appréciées et refutées par un auteur protestant, C. A. Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu,* Giessen, 1903. Elles reposent sur des conceptions arbitraires et aboutissent à des affirmations gratuites. Il est toujours possible de prendre un texte ancien, comme celui des Évangiles, de le disséquer phrase par phrase, d'attribuer tel passage à un auteur, tel passage à un autre, et à réduire le canevas primitif à quelques mots. Mais un pareil travail ne prouve absolument rien; on peut l'exécuter sur tout texte, quel qu'il soit. Ses conclusions se heurtent ici à la parfaite harmonie des paraboles et à l'impossibilité où serait une collaboration lente et multiple d'aboutir à un résultat semblable. D'ailleurs pour beaucoup de paraboles, il nous reste le récit conforme de deux ou trois évangélistes, et nulle trace ne se rencontre des ébauches primitives qui auraient dû nécessairement précéder le travail définitif. C'est donc bien l'œuvre du Sauveur que nous ont transmise les synoptiques, et, dans cette œuvre, il a entendu parler du royaume de Dieu. — 2. Au point de vue du nombre des paraboles, les auteurs ne sont pas d'accord. Les uns n'en comptent guère que vingt-cinq, en n'admettant à ce titre que celles qui se présentent avec un certain développement; d'autres vont à plus de cent, en traitant comme paraboles de simples comparaisons, et même des proverbes, comme « médecin, guéris-toi toi-même. » Le P. Fonck, *Die Parabeln,* p. XI-XII, en compte soixante-douze, qui se répartissent ainsi dans les trois classes indiquées plus haut : *Ire classe*, 1, la semence, Matth., XIII, 3-9, 18-23; Marc., IV, 3-9, 13-21; Luc., VIII, 5-8, 11-15; — 2, le grain qui pousse, Marc., IV, 26-29; — 3, l'ivraie, Matth., XIII, 24-30, 36-43; — 4, le sénevé, Matth., XIII, 31, 32; Marc., IV, 30-33; Luc., XIII, 18, 19; — 5, le levain, Matth., XIII, 33; Luc., XIII, 20, 21; — 6, le trésor caché, Matth., XIII, 44; — 7, la perle,

Matth., XIII, 45, 46; — 8, la senne, Matth., XIII, 47-50; — 9, la moisson, Matth., IX, 37, 38; Luc., X, 2; — 10, le temps de la joie, Matth., IX, 14, 15; Marc., II, 18-20; Luc., V, 33-35; — 11, le vieux manteau, Matth., IX, 16; Marc., 11, 21; Luc., V, 36; — 12, le vin nouveau, Matth., IX, 17, Marc., II, 22; Luc., V, 37, 38; — 13, le vin vieux, Luc., V, 39; — 14, les enfants qui jouent, Matth., XI, 16-19; Luc., VII, 31-35; — 15, la souillure de l'homme, Matth., XV, 10, 11, 15-20; Marc., VII, 14-23; — 16, la plantation, Matth., XV, 13; — 17, les deux aveugles, Matth., XV, 14; Luc., VI, 39; — 18, le pain des enfants, Matth., XV, 26-27; Marc., VII, 27-28; — 19, 20, 21, les deux royaumes du Christ et de Satan, Matth., XII, 25-30, 43-45; Marc., III, 23-27; Luc., XI, 17-26; — 22, les ouvriers à la vigne, Matth., XX, 1-16; — 23, les deux fils, Matth., XXI, 28-32; — 24, les méchants vignerons, Matth., XXI, 33-46; Marc., XII, 1-12; Luc., XX, 9-19; — 25, le festin royal, Matth., XXII, 1-14; — 26, les invités au festin, Luc., XIV, 16-24; — 27, le figuier, Matth., XXIV, 32, 33; Marc., XIII, 28, 29; Luc., XXI, 29-31; — 28, les aigles, Matth., XXIV, 28; Luc., XVII, 37; — *IIe classe*, 29, le figuier stérile, Luc., XIII, 6-9; — 30, le bon et le mauvais arbre, Matth., VII, 16-20; XII, 33-35; Luc., VI, 43-45; — 31, le pharisien et le publicain, Luc., XVIII, 9-14; — 32, la place au festin, Luc., XIV, 7-11; — 33, l'invitation aux pauvres, Luc., XIV, 12-14; — 34, le riche insensé, Luc., XII, 16-21; — 35, les serviteurs vigilants, Marc., XIII, 33-37; Luc., XII, 25-38; — 36, le serviteur qui veille, Matth., XXIV, 43, 44; Luc., XII, 39, 40; — 37, l'intendant, Matth., XXIV, 45-51; Luc., XII, 41-48; — 38, les dix vierges, Matth., XXV, 1-13; — 39, la porte fermée, Luc., XIII, 25-30; — 40, les cinq talents, Matth., XXV, 14-30; — 41, les dix mines, Luc., XIX, 11-27; — 42, les serviteurs inutiles, Luc., XVII, 7-10; — 43, le bon Samaritain, Luc., X, 30-37; — 44, l'économe infidèle, Luc., XVI, 1-9; — 45, le mauvais riche, Luc., XVI, 19-31; — 46, les deux maîtres, Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13; — 47, le serviteur impitoyable, Matth., XVIII, 23-35; — 48, la paille et la poutre, Matth., VII, 3-5; Luc., VI, 41-42; — 49, les choses saintes aux chiens, les perles aux pourceaux, Matth., VII, 6; — 50, l'enfant qui demande à manger, Matth., VII, 9-11; Luc., XI, 11-13; — 51, l'ami qui emprunte, Luc., XI, 5-8; — 52, le juge inique, Luc., XVIII, 1-8; — 53, les deux débiteurs, Luc., VII, 41-43; — 54, le sel de la terre, Matth., V, 13; Marc., IX, 50; Luc., XIV, 34, 35; — 55, 56, la ville sur la hauteur, la lumière sur le chandelier, Matth., V, 14-16; Marc., IV, 21; Luc., VIII, 16; XI, 33; — 57, 58, la tour à bâtir, la guerre à entreprendre, Luc., XIV, 28-33; — 59, 60, 61, le disciple, le serviteur, le maître, Matth., X, 24, 25; Luc., VI, 40; Joa., XIII, 16; XV, 20; — 62, le père de famille prudent, Matth., XIII, 52; — 63, la maison sur le roc ou sur le sable, Matth., VII, 24-27; Luc., VI, 47-49; — *IIIe classe*, 64, la lumière du monde, Joa., III, 19-21; VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 36, 46; — 65, le grain de froment, Joa., XII, 24, 25; — 66, la branche de vigne, Joa., XV, 1-8; — 67, le fils du roi et le tribut, Matth., XVII, 23-26; — 68, le médecin, Matth., IX, 12, 13; Marc., II, 17; Luc., V, 31, 32; — 69, le bon pasteur, Joa., X, 1-16; — 70, la brebis perdue, Matth., XVIII, 12-14; Luc., XV, 3-7; — 71, la drachme perdue, Luc., XV, 8-10; — 72, le fils prodigue, Luc., XV, 11-32. — On voit que, dans cette nomenclature, sont entrés plusieurs morceaux dont quelques-uns pourraient être regardés plutôt comme des allégories, tandis que d'autres sont des paraboles indiquées en quelques mots ou à peine esquissées. On trouvera au t. III, col. 1494, 1495, l'indication des vingt-huit paraboles proprement dites, à l'exclusion de tout ce qui peut être considéré, dans la nomenclature précédente, comme une simple comparaison, un proverbe ou une ébauche parabolique. Plusieurs paraboles ont entre elles une assez grande ressemblance, par exemple, 25 et 26, 35 et 36, 40 et 41, ou bien la même parabole est rapportée par les évangélistes à des périodes différentes de la vie publique du Sauveur. Ceci ne doit pas étonner en bonne critique. Il serait impossible de prouver que le divin Maître s'est astreint à ne jamais répéter le même enseignement sous deux formes différentes, ou à ne point redire devant un auditoire nouveau une parabole déjà utilisée ailleurs. Rien au contraire de plus naturel que ces variantes et ces répétitions. — 3. Les sujets des paraboles sont empruntés tantôt à l'agriculture, à la vie pastorale, à la pêche, 1-4, 8, 9, 16, 22, 24, 27, 29, 30, 54, 65, 66, 69, 70, tantôt à la vie domestique, 5, 11-15, 18, 35-37, 42, 44, 46, 50, 62, 72, tantôt à la vie sociale, 10, 17, 19-21, 25, 26, 31-34, 38-41, 43, 45, 47, 51-53, 59-61, 67, tantôt à différents usages ou à certaines situations, 5-7, 11-13, 28, 48, 49, 55-58, 63, 64, 68, 71. Tous les sujets ainsi exploités par le divin Maître étaient populaires, accessibles à l'intelligence des foules, et maintenant encore d'une signification facile à saisir par ceux qu'on a mis au courant des usages du pays et de l'époque. — 4. Il y a enfin à remarquer la répartition des paraboles dans les évangiles synoptiques. « Saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs et dont le but principal était de leur montrer comment le christianisme devait se substituer à leur religion, a, pour ainsi dire, exclusivement rapporté les paraboles qui tendent à prouver l'objet qu'il se propose. Toutes celles qu'il consigne dans son Évangile ont rapport au décret qui rejette les Juifs pour faire place au christianisme. » Wiseman, *Mélanges religieux,* p. 39. Saint Marc n'a qu'une parabole en propre, Marc., IV, 26-29; les seize autres qu'il rapporte lui sont communes avec saint Matthieu (1, 4, 10-12, 15, 18-21, 24, 27, 54-56, 68). Saint Luc « ne s'attaque pas aux Juifs, il ne s'efforce pas de déraciner leur préjugés, ni de prouver à ceux d'entre eux qu'il parvient à convertir que le temps de leur religion et de leur nationalité est passé. Il écrit pour les Grecs et pour les néophytes du peuple hellène, c'est-à-dire pour des gens avec lesquels il n'était pas difficile de s'entendre sur ce dernier point. Aussi son objet est-il de mettre sous leurs yeux la supériorité de la morale de Jésus-Christ et de leur faire sentir la beauté de sa religion, en leur démontrant l'influence qu'elle exerce sur le caractère et la nature de l'homme. » Wiseman, *Mélanges religieux,* p. 43. Saint Luc a trente et une paraboles en commun avec saint Matthieu (1, 4, 5, 9-12, 14, 17, 19-21, 24, 27, 28, 30, 35-37, 46, 48, 50, 54-56, 59-61, 63, 68, 70); il en a dix-neuf qui lui sont propres (13, 26, 29, 31-34, 39, 41-45, 51-53, 57, 58, 71, 72). Ces paraboles sont choisies à dessein par saint Luc pour mettre en relief la miséricorde de Jésus-Christ envers les pécheurs et ainsi attirer à lui les Gréco-Romains auxquels il s'adresse.

4° *Interprétation des paraboles.* — 1. Notre-Seigneur a daigné interpréter lui-même ses paraboles, Marc., IV, 34, et les Évangélistes nous ont conservé deux spécimens de son interprétation. La première parabole expliquée est celle de la semence. Matth., XIII, 18-23; Marc., IV, 13-20; Luc., VIII, 11-15. On voit que le Sauveur attachait une signification non seulement à l'ensemble, mais encore à certains détails qu'on aurait pu être tenté de négliger. Ainsi les oiseaux du ciel qui mangent la semence tombée sur le chemin représentent Satan qui enlève la bonne parole semée dans les cœurs. Le soleil qui dessèche la semence tombée sur le sol pierreux représente les épreuves et les persécutions qui empêchent la bonne parole de fructifier dans les âmes qui ne savent pas résister à la tentation. Les épines qui étouffent la semence quand elle grandit sont les richesses et les plaisirs de la vie, qui ne permettent pas à la parole de Dieu de porter son fruit. Le Sauveur n'applique ses comparaisons que sur un point

principal; en les étendant à des points secondaires, on arriverait à des conséquences inacceptables. Les oiseaux du ciel mangent la semence et en profitent, Satan ne tire aucune espèce de profit de la parole de Dieu enlevée à l'âme. Le soleil n'est le type des persécutions que par son ardeur desséchante. Les épines ne peuvent signifier les richesses et les plaisirs que quand elles sont assez touffues pour arrêter le développement de la semence. — La seconde parabole expliquée est celle de l'ivraie. Matth., XIII, 36-43. Le semeur est le Fils de l'homme, le champ est le monde, la bonne semence, ce sont les fils du royaume, l'ivraie, ce sont les méchants, l'ennemi qui sème l'ivraie, c'est le diable, la moisson est la fin des temps, les moissonneurs sont les anges, la récolte de l'ivraie et sa mise au feu, c'est la condamnation des méchants au châtiment éternel. Ici chaque terme de la comparaison a sa portée. Ces deux leçons données par le divin Maître permettent de fixer certaines règles pour l'interprétation des paraboles. On ne s'assure pas le droit de négliger ces leçons en affirmant, sans aucune preuve, que ces interprétations des paraboles sont l'œuvre postérieure d'écrivains qui ont plus ou moins bien compris les paroles du Christ. Cf. Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu,* t. I, p. 49, 56, 73, etc. — 2. Il faut admettre tout d'abord que les comparaisons qui servent de paraboles représentent des réalités de l'ordre naturel, réalités effectuées ou possibles. Par conséquent chaque parabole a nécessairement un sens littéral qui sert de point d'appui au sens parabolique. « Le sens parabolique est contenu dans le sens littéral. » S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. I, a. 10, ad 3um. Voir LITTÉRAL (SENS), t. IV, col. 296. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme, *In Eccles.*, XII, t. XXIII, col. 1113, en parlant des paraboles, « qu'on cherche en elles un sens divin plus profond, de même qu'on cherche l'or dans la terre, l'amande dans la noix, le fruit dans l'enveloppe hérissée de la chataigne. » Il importe donc tout d'abord de bien saisir le sens littéral de la parabole. Certaines d'entre elles empruntent leur thème à des choses ou à des usages connus de tous; telles sont les paraboles de la semence, de l'ivraie, du trésor caché, etc. D'autres ne se comprennent que si certains termes sont expliqués; telles sont celles de la drachme perdue, des mines, des talents, etc. D'autres enfin ne peuvent être bien saisies dans leur sens littéral que si certains usages particuliers des Juifs sont exposés au préalable; telles sont les paraboles du temps de la joie, Matth., IX, 14, 15, du festin royal, du pharisien et du publicain, des dix vierges, etc. Par ignorance de ces usages, on peut quelquefois fausser le sens d'un des traits de la parabole. Ainsi, il faut connaître les règles des Juifs sur l'impureté légale pour ne pas se tromper dans l'intelligence de la parabole de la souillure. Matth., XV, 10. Dans la parabole du mauvais riche, on regarde souvent comme une marque de sympathie le geste des chiens qui viennent lécher les plaies de Lazare. Luc., XVI, 21. En Orient, où le chien est en abomination, voir CHIEN, t. II, col. 702, ce trait accentue au contraire la détresse du pauvre, incapable de se défendre contre les chiens, etc. — 3. Le sens littéral une fois fixé, le sens parabolique doit être cherché, à l'aide de la clef qui est fournie soit par la parabole elle-même, soit par le contexte. « On ne trouve aucune parabole qui ne soit ou expliquée par le Christ lui-même, comme celle du semeur sur la diffusion de la parole, ou éclairée par le rédacteur de l'Évangile, comme celle du juge orgueilleux et de la veuve qui donne l'exemple de la prière persévérante, ou présentant d'elle-même sa signification, comme celle du figuier dont on proroge l'espérance, à l'image de la stérilité judaïque. » Tertullien, *De resur. carn.*, t. II, col. 888. Cf. S. Jérôme. *Epist.*, XXI, *ad Dam.*, 2, t. XXII, col. 380. Lorsque ces indications sont insuffisantes, ce qui du reste n'arrive presque jamais, la tradition sert de guide dans l'interprétation. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, II, XXVII, 1-3, t. VII, col. 802-804, reproche aux gnostiques d'interpréter les paraboles à leur façon et d'en tirer toutes sortes de sens arbitraires et condamnables. — 4. Deux excès sont à éviter dans l'interprétation des paraboles. Le premier consiste à vouloir assigner une signification spirituelle à tous les détails du récit. Saint Augustin, *De civ. Dei,* XVI, II, 3, t. XLI, col. 479, dit à propos des fils de Noé : « Il ne faut pas croire que tout ce qui est raconté est figuratif; mais c'est à cause des traits figuratifs que sont rapportés ceux qui ne le sont pas. Le soc est seul à fendre la terre, mais, pour qu'il puisse le faire, les autres parties de la charrue sont indispensables. » Ces observations peuvent être étendues à l'explication des paraboles. Les Pères s'élèvent contre ces interprétations trop minutieuses auxquelles on était porté de leur temps. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, *Hom.* XLVII, 1; LXIV, 3, t. LVIII, col. 482, 613, etc. Un excès opposé, plus commun chez les modernes, consiste à laisser de côté certains traits qui n'ont pu être introduits dans la parabole sans une intention précise du Sauveur; ainsi n'aurait-on guère le droit de négliger le denier payé à à tous les ouvriers de la vigne, la robe nuptiale fournie aux invités du festin, l'huile de la lampe des dix vierges, l'huile et le vin du bon Samaritain, etc. Ici encore, la tradition indique la route à suivre. — 5. Bien qu'une parabole ne puisse pas, à proprement parler, servir à la démonstration dogmatique, il n'en est pas moins vrai qu'une lumière réciproque se dégage de l'Église et des choses de l'Église sur les paraboles et des paraboles sur l'Église, son développement et ses pratiques. Ce point de vue important a été bien mis en lumière par Wiseman, *Mélanges religieux,* p. 35-48. — 6. En résumé, les règles pour l'interprétation des paraboles pourraient se réduire aux trois suivantes : *a*) Fixer, d'après le texte et le contexte, le sens littéral et le sens parabolique. — *b*) Déterminer le but de la parabole et mettre en lumière la vérité principale qui commande tout le développement. — *c*) Expliquer les détails d'après cette vérité principale, et, par conséquent, tenir compte de tout ce qui contribue à illustrer cette vérité, en traitant le reste de simple ornement littéraire, dépourvu de signification figurée.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Sur les paraboles, outre les ouvrages cités, t. III, col. 1497, voir Pseudo-Athanasius, *Quæstiones in N. T.*, t. XXVIII, col. 711-730; Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu,* Giessen, 1903; Evers, *Die Gleichnisse Jesu,* Berlin, 1902; Fullerton, *Chrit's foreview of this age,* Londres, 1903; Grépin, *Entretiens sur les paraboles évangéliques,* Paris, 1900; Pichenot, *Les paraboles évangéliques,* Paris, 1901; Planus, *Pages d'Évangiles,* Paris, 1902; Ricketts, *The parables from the Gospels,* New-York, 1903; Weinel, *Die Bildersprache Jesu,* Giessen, 1900; Witzmann, *Zur Frage nach der unterrichtlichen Behandlung der Gleichnisse Jesu,* Iéna, 1903; Ch. Lacouture, *Paraboles évangéliques,* Paris, 1906, et surtout L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium,* 2e édit., Inspruck, 1904.

H. LESÊTRE.

PARACLET (Grec : παράκλητος; Vulgate : *paracletus, advocatus*), nom donné à Notre-Seigneur et au Saint-Esprit. — Le mot vient du verbe παρακαλέω, « appeler auprès de soi » celui dont on attend secours, conseil, consolation, etc. Le παράκλητος est donc celui qu'on a appelé près de soi et qui, suivant les cas, est une aide, un protecteur, un conseiller, un intercesseur, un consolateur, subvenant en un mot aux diverses nécessités de celui qui l'a invoqué. Saint Jean, dans sa première Épître, II, 1, dit que quand nous avons péché, il y a un paraclet, *advocatus,* « quelqu'un qu'on a appelé », Jésus-Christ, qui, auprès du Père, est la victime de propitiation pour nos péchés. Le Sauveur remplit ici

l'office de paraclet en intercédant pour nous et en s'interposant de manière à nous défendre efficacement contre la justice du Père. — Dans l'Évangile, le Saint-Esprit est nommé un « autre paraclet » que le Père accordera sur la prière du Fils. Joa., XIV, 16. Il y a donc un premier paraclet qui a précédé le Saint-Esprit auprès des hommes, et ce paraclet, c'est Jésus-Christ. Le second paraclet a pour fonction d'enseigner toute vérité, Joa., XIV, 26, de rendre témoignage de Jésus-Christ, Joa., XV, 26, de remplacer le Sauveur auprès des Apôtres et de convaincre le monde de ses torts envers ce dernier. Joa., XVI, 7-11. Le titre de paraclet, attribué au Saint-Esprit, équivaut donc à ceux d'inspirateur, de conseiller, de témoin et de soutien. On traduit souvent *paracletus* par « consolateur », parce que la venue du Saint-Esprit est subordonnée à la disparition du Sauveur, et que cette disparition a mis la tristesse au cœur des Apôtres. Joa., XVI, 6. Mais l'idée de consolateur, tout en étant comprise dans celle de paraclet, restreint trop le sens de ce terme. En traduisant παράκλητος par *advocatus*, « celui qui est appelé » pour conseiller et défendre, la Vulgate a bien rendu le mot grec.

H. LESÊTRE.

1. PARADIS. Ce mot nous vient, par le latin et le grec, du perse; c'est le zend, *pairidaêza*, devenu en hébreu *pardês*, que nous lisons trois fois dans l'Ancien Testament: Cant., IV, 13; Eccle., II, 5 (au pluriel : *pardêsîm*); II Esd., II, 8. Il signifie proprement verger, parc, jardin arrosé et planté d'arbres. Il était passé dans la langue grecque sous la forme παράδεισος. Xénophon *Anab.*, I, 2, 7; III, 4, 14; *Cyrop.*, I, 3, 14; VIII, 1, 138; *Hell.*, IV, 1, 5; *Œcon.*, IV, 13, 14; Diodore de Sicile, XVI, 41; XVIII, 36; Plutarque. *Artax.*, 25; Théophraste, *Hist. plant.*, V, 8, 1, Lucien; *Ver. Hist.*, II, 23; Élien, *Var. Hist.*, I, 33; Pollux, *Onomast.*, IX, 3, etc. Les Septante se sont servis de παράδεισος, non seulement pour traduire le mot *pardês* dans les trois passages de l'Ancien Testament où il est employé, mais aussi pour traduire le terme hébreu *gân, ganâh*, « jardin », Gen., II, 10, etc.; III, 1, etc.; XIII, 10; Num., XXIV, 6; (Eccli., XXIV, 31 [Vulgate, 41], où le mot employé en hébreu ne nous est pas connu); Is., I, 30; Ézech., XXVIII, 13; XXXI, 8 (deux fois), 9, etc. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XIV, 4; VIII, VII, 3; IX, X, 4; X, III, 2; *Bell. jud.*, VI, I, 1, etc. Saint Jérôme, dans plusieurs de ces passages, et en particulier dans les chapitres II et III de la Genèse, a traduit *gân* par *paradisus* à l'exemple des Septante, et de là est venu 1° le nom de « paradis terrestre » que nous donnons au jardin de l'Éden où Dieu avait placé Adam et Ève. Voir PARADIS TERRESTRE. — 2° Le sens de parc, bien arrosé et planté d'arbres, s'est conservé dans la Vulgate. Cant., IV, 13. — 3° Dans le Nouveau Testament, une signification nouvelle est donnée à paradis; il s'emploie en grec et en latin pour désigner le séjour de Dieu et des élus, c'est-à-dire le ciel, qui est le véritable séjour de délices dont l'Éden n'était que la figure imparfaite. Luc., XXIII, 43; II Cor., XII, 4; cf. Apoc., II, 7. Voir CIEL, t. II, col. 751. — D'après certains commentateurs, S. Jérôme, *In Amos*, IX, t. XXV, col. 1087; S. Ambroise, *Liber de paradiso*, III, 191, t. XIV, col. 282, le mot *paradisus* a le sens de ciel dans l'Ecclésiastique, XLIV, 16, où il est dit : « Hénoch plut à Dieu et il a été transporté dans le paradis. » D'autres commentateurs, comme saint Thomas, III[a], q. XLIX, a. 5, ad 2[um], entendent ici par paradis le paradis terrestre, mais le texte hébreu dit que Hénoch « alla avec Jéhovah ». Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 4; ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον. Ni le mot « paradis » ni « avec le Seigneur » ou Jéhovah ne se trouve dans le grec, aussi les Pères grecs n'ont-ils point déterminé le lieu où fut transporté Hénoch. S. Jean Chrysostome. *Hom. XXI in Gen.*, 4, t. LIII, col. 180-181; Théodoret, *Quæst. in Gen.*, interr. 45, t. LXXX, col. 145. La traduction latine a précisé le sens et a donné au mot *paradisus* la signification de séjour des élus qui lui est attribué dans le Nouveau Testament. Dans *Le livre d'Hénoch*, les élus avant le jugement séjournent dans le paradis et là sont les premiers pères et les justes des anciens temps. Voir Ad. Lods, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1892, p. 98.

F. VIGOUROUX.

2. PARADIS TERRESTRE, jardin que Dieu donna comme séjour à Adam et à Ève au moment de leur création. Gen., II, 8, 15, 22.

I. NOM. — Le texte original appelle ce jardin עֵדֶן, *'Êdén*. Les Septante ont conservé ce mot comme nom propre. Ἐδέμ, dans trois passages, Gen., II, 8, 10; IV, 16; partout ailleurs (excepté Is., LI, 3, où nous lisons παράδεισον; Vulgate, *delicias*), ils le traduisent par τρυφή, « délices ». Saint Jérôme, qui n'a jamais employé le nom d'Éden dans le ch. II de la Genèse, l'a toujours rendu par *voluptas, locus voluptatis, deliciæ*, excepté Gen., IV, 16, qui est le seul passage de notre version latine où le jardin habité par nos premiers parents soit appelé Éden. Notre dénomination de « paradis terrestre » provient de ce fait que les Septante ayant rendu le mot hébreu *gân*, « jardin », par παράδεισος, la Vulgate l'a traduit à son tour par *paradisus*, et « paradis » est ainsi devenu comme le nom propre du lieu où fut créé le premier homme, à défaut du terme Éden que le latin n'a pas conservé.

Le nom d'Éden, d'après plusieurs assyriologues, est d'origine babylonienne. La plaine de Babylone s'appelait en sumérien *Édin* et lorsque les Sémites s'établirent dans le pays, ils en firent *Édinu*. Le nom équivalent en assyrien est *zeru*, qui correspond à l'arabe *zor*, par lequel on désigne encore aujourd'hui la dépression de terrain comprise entre le Tigre et l'Euphrate. — Le terme « Éden » se trouve en arabe comme en hébreu, et le *Kamous* l'explique par « délices, agrément ». C'est aussi le sens que lui ont attribué les lexicographes hébreux, qui l'ont rapproché du grec ἡδονή. Gesenius, *Thesaurus*, p. 995. Il est employé au pluriel dans cette acception de délices. Ps. XXXVI (XXXV), 9 (Vulgate : *torrente voluptatis potabis eos*); II Sam., I, 24; Jer., LI, 34. Cf. S. Jérôme, *De nom. hebr.*, t. XXIII, col. 778 : *Eden, voluptas sive deliciæ, vel ornatus*. Voir aussi *Hebr. quæst. in Gen.*, II, 8, t. XXIII, col. 940.

II. SITE DU PARADIS TERRESTRE. — La Genèse décrit l'Éden et sa situation dans les termes suivants, Gen., II, 8 : « Jéhovah Élohim planta un jardin à Éden, à l'orient, et il y plaça l'homme qu'il avait formé... 10. Et un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin et de là il se partageait en quatre bras. 11. Le nom du premier est Phison; c'est celui qui entoure tout le pays de Hévilath où se trouve l'or. 12. L'or de ce pays est excellent; on y trouve aussi le bdellium et la pierre d'onyx. 13. Et le nom du second fleuve est Géhon; c'est celui qui entoure tout le pays de Chus. 14. Le nom du troisième est *Hiddéqel* (le Tigre); c'est celui qui coule à l'orient de l'Assyrie. Le quatrième fleuve est l'Euphrate. » La description, on le voit, est circonstanciée et précise, et on doit la prendre dans un sens littéral, comme on l'a fait généralement.

Origène, il est vrai, admettant que la Bible ne devait pas toujours s'entendre dans le sens littéral, mais s'expliquer souvent d'une manière allégorique, applique en particulier ce principe à l'histoire du paradis terrestre. « Qui pourrait être assez insensé, dit-il, *De princ.*, IV, 16, t. XI, col. 577, pour penser que Dieu, à la façon d'un agriculteur, a planté le jardin d'Éden à l'est et y a placé l'arbre de vie, visible aux yeux et aux sens, de sorte que celui qui aurait goûté à son fruit avec des dents corporelles, reçût ainsi la vie? » Origène suivait en cela Philon dans ses explications allégoriques et les imitateurs ne lui ont pas manqué, ni autrefois ni aujourd'hui. Voir *Paradies*, dans Ersch et Grüber, *Allge-*

meine Encyclopädie, sect. III, part. XI, 1838, p. 304. Mais la description du paradis terrestre est tellement concrète qu'on ne peut l'allégoriser qu'en faisant violence au texte. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, VIII, 1, t. XXXIV, col. 371.

« Le récit biblique, dit M. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 44, ne porte aucune marque de fable, il n'a rien de surabondant, il n'est pas enveloppé dans une demi-obscurité; on ne peut pas non plus hésiter sur le sens et l'on n'est pas obligé, par défaut de clarté, de lire entre les lignes. Pour le narrateur, le jardin d'Éden avec ses quatre fleuves, le Phison, le Géhon, le Tigre et l'Euphrate, est une réalité manifeste et bien connue; il n'est nullement obscur sur la signification des noms du Phison et du Géhon : non seulement il connaît exactement cette signification, aussi exactement que celle du Tigre et de l'Euphrate, mais il veut aussi instruire ses lecteurs à ce sujet; c'est pourquoi il donne des explications et des éclaircissements que ses lecteurs peuvent contrôler. »

La localisation du Paradis terrestre offre néanmoins de graves difficultés, et quoiqu'on ait essayé depuis des siècles de résoudre le problème et publié sur ce sujet des études sans nombre, on n'a pas encore réussi à déterminer le site de l'Éden avec certitude. On l'a placé dans la Mésopotamie, l'Arménie, l'Arabie, l'Inde, en Chine, à Ceylan, dans les îles Canaries, au Pérou et dans diverses parties de l'Amérique, en Europe même. Un astronome allemand, M. Kohl, l'a mis au pôle Nord, comme l'avait déjà fait W. F. Warren, *Paradise found*, in-8°, Londres, 1885. Il est inutile d'énumérer tous les systèmes, dont la plupart ne méritent pas qu'on s'y arrête. Ce qui importe, c'est de fixer quelques points, acceptés par le plus grand nombre des critiques et propres à nous guider dans cette discussion épineuse. Premièrement l'Éden, d'après le texte sacré, était situé à l'est de la Palestine, *miq-qédém*, ℣. 8. La Vulgate a traduit ce mot par « au commencement », cf. S. Jérôme, *Hebr. quæst. in Gen.*, II, 8, t. XXIII, col. 960, mais cette expression dans la Genèse s'applique toujours à l'espace et non pas au temps. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1193-1194. Cf. Huet, *Traité du Paradis terrestre*, III, 4, 2e édit., in-12, Amsterdam, s. d., p. 43. Il faut donc l'entendre ici dans son sens géographique. On est d'accord aujourd'hui là-dessus, quoiqu'un petit nombre prétendent, avec peu de vraisemblance, que l'expression *miq-qédém* désigne ici l'orient de la Babylonie et non l'orient de la Terre Sainte.

Secondement, le pays d'Éden était arrosé par quatre fleuves. On admet assez communément que le Tigre et l'Euphrate désignent les deux grands fleuves de Mésopotamie connus sous ce nom, mais là où l'on cesse de s'entendre, c'est lorsqu'on cherche à identifier le Phison et le Géhon, Hévilath et la terre de Chus qu'ils arrosent. Or, c'est de cette identification que dépend la solution du problème et c'est par la diversité des réponses données sur ce point que se distinguent principalement les systèmes. On peut les ramener à quatre : celui des anciens écrivains ecclésiastiques, qui voyaient, dans le Phison et le Géhon, le Gange et le Nil; celui des modernes qui placent l'Éden dans l'Inde, sur le plateau de Pamir, celui qui le place en Arménie et celui qui le place en Babylonie.

I. SYSTÈME DES ANCIENS ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES. — Les anciens, dont les connaissances géographiques étaient très imparfaites, n'ont pas généralement donné au paradis terrestre un site bien déterminé. Ils ont voulu être plus précis sur les quatre fleuves, mais ils n'ont pas été heureux dans l'identification du Phison et du Géhon. Ils ne se sont pas trompés sur l'Euphrate et le Tigre, qui leur étaient bien connus. Pour les deux autres fleuves, les Juifs et Josèphe les ont induits en erreur. Josèphe, *Ant. jud.*, I, I, 3, comme ses coreligionnaires, croyait que la terre d'Hévilath était l'Inde et le Phison, le Gange; Chus, l'Éthiopie, et le Géhon, le Nil. Il ne voyait aucune difficulté à faire sortir le Gange et le Nil de la source de l'Éden, en même temps que l'Euphrate et le Tigre, parce qu'il confondait cette source avec l'Océan, qui, d'après l'opinion des anciens, entourait la terre, ἐν κύκλῳ γῆν περιρρέων, *Ant. jud.*, I, I, 3, et donnait naissance à tous les fleuves. Les premiers écrivains ecclésiastiques partagèrent ces idées erronées. Ils admirent que le Phison était le Gange. Eusèbe, *Onomastica sacra*, édit. P. de Lagarde, 1887, p. 259; S. Épiphane, *Ancor.*, 58, t. XLIII, col. 120; S. Ambroise, *De Parad.*, III, 14, t. XIV, col. 280; S. Jérôme, *Heb. quæst. in Gen.*, II, 11, t. XXIII, col. 941; S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, II, X, 13, t. XXXIV, col. 203; S. Éphrem, *Opera syr.*, t. I, p. 23 (il voit en même temps dans le Phison le Gange et le Danube), etc.

Quant au Géhon, on a fait remonter l'opinion qui le confond avec le Nil à un passage des Septante, qui ont traduit l'hébreu *Sihôr*, nom qui désigne le Nil, par Γηών, dans Jérémie, II, 18. Quoi qu'il en soit de la traduction grecque, rien dans le texte hébreu du prophète n'autorise l'identification du *Sihôr* avec le Géhon. Mais cette interprétation a été acceptée par Josèphe, *Ant. jud.*, I, I, 3, et adoptée par les anciens écrivains ecclésiastiques. Eusèbe, *Onomast. sac.*, édit. P. de Lagarde, 1887, p. 251; S. Jérôme, *De situ et nom.*, au mot *Geon*, t. XXIII, col. 898; S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, II, X, 13, t. XXXIV, col. 203. Il est à croire que la raison qui a surtout porté les Pères à confondre aveuglément le Géhon avec le Nil, c'est que la traduction grecque et la traduction latine de Gen., II, 13, portent que ce fleuve arrose l'Éthiopie et qu'ignorant que le Chus hébreu de ce passage n'est pas l'Éthiopie d'Afrique, ils en ont conclu que le Géhon ne pouvait être que le Nil. Ces erreurs n'ont pas besoin aujourd'hui d'être réfutées. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 11-32.

II. L'ÉDEN DANS L'INDE SUR LE PLATEAU DE PAMIR. — Quelque extraordinaire que puisse paraître l'identification faite par les anciens du Phison avec le Gange, elle a été cependant renouvelée de nos jour par des savants qui ont voulu placer dans l'Inde l'origine de l'espèce humaine. Ils ont cru découvrir dans les livres hindous l'explication véritable du récit de la Genèse et ils ont ainsi reporté l'Éden à l'orient de la Babylonie. Voici de quelle manière. J.-B.-F. Obry, qui a écrit sur ce sujet un livre, *Du berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*, in-8°, Paris, 1858, p. 100, expose son système : « L'auteur sacré fait d'Éden une haute région, placée entre deux autres, *Havilah* et *Kouch*, qu'arrosent les fleuves qui en font le tour; ensuite il place au centre d'Éden le jardin, *Gân*, du même nom, baigné par un fleuve unique; enfin il dirige vers les quatre points de l'horizon les quatre canaux dérivés de la source commune. Cette manière de voir... suppose que la contrée d'Éden reste identique à celle de l'*Airyanem-Vaêdjo*, telle que les Médo-Perses l'entendaient, c'est-à-dire que, tout en partant des sources de l'Oxus, du Kameh et du Tarîm, où l'avaient placé les Bactro-Mèdes, cette région se prolonge au sud-ouest. Le jardin de délices est... le district du lac Sir-i-Kaoul, au centre du petit plateau de Pamir, où trois des quatre fleuves ont leurs sources. Je suppose d'ailleurs qu'on y ramenait aussi celles du quatrième à l'aide de l'expédient des conduits souterrains. »

Obry n'identifie pas le Phison avec le Gange, mais Ewald l'a fait, *Geschichte des Volkes Israels*, 2e édit., t. I, p. 376-377. Benfey, article *Indien*, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, IIe sect., t. XVII, p. 13-14; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 1863, t. I, p. 476-478; *De l'origine du langage*, 4e édit., 1864, p. 229-230, prennent le Phison et le Géhon pour l'Indus et l'Oxus. De même François Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. II, part. I, 1882, p. 141. Cf. aussi

Viçwâ-Mitra, *Les Chamites,* in-8°, Paris, 1892, p. 687-725. Ces identifications sont inconciliables avec le récit génésiaque. Singulier paradis terrestre que celui de Pamir! Les rares voyageurs qui l'ont visité nous le représentent comme un des endroits du monde les plus inhabitables à cause de sa température. G. Bonvalot, *Du Caucase aux Indes à travers le Pamir,* in-4°, Paris, 1889, p. 291-355. — Sur le Pamir et ses glaciers, voir R. Pumpelly, *Explorations in Turkestan,* in-8°, Washington, 1905, p. 123-155.

III. L'ÉDEN EN ARMÉNIE. — Un grand nombre de commentateurs ont placé le Paradis terrestre en Arménie, dans les riches vallées de cette région qui est encore aujourd'hui l'une des plus fertiles du monde. « Cette opinion sur la situation du Paradis terrestre, dit H. Brugsch. *Reise der k. preussischen Gesandtschaft nach Persien,* 2 in-8°, Leipzig, 1862-1863, t. I, p. 146, trouve un grand appui dans la tradition populaire de l'Arménie, d'après laquelle l'oasis d'Ordubâd, au-dessous de Djulfa, sur la rive gauche de l'Aras, marque le site du paradis édénique. » Les quatre fleuves mentionnés par la Genèse arrosent cette riche contrée.

1° L'Euphrate, que la Genèse désigne simplement par son nom, comme étant suffisamment connu des lecteurs, tandis que les trois autres fleuves édéniques, y compris le Tigre, sont déterminés par l'indication des contrées qu'ils baignent, l'Euphrate prend sa source en Arménie. Voir EUPHRATE, t. II, col. 2046. — 2° Le Tigre naît à une heure environ de l'Euphrate, au nord de Diarbékir. Voir TIGRE. Le Phison et le Géhon sont le Phase et l'Araxe. — 3° Le Phase, cf. Xénophon, *Anab.,* IV, 6, prend sa source au pied du mont Ararat, non loin des sources de l'Euphrate et du Tigre. Voir Calmet, *Comment. litt. Genèse,* 1715, p. 61; E. F. C. Rosenmuller, *Scholia in Gen.,* 1821, p. 101. La terre d'Hévilath, que baigne le Phase, est la Colchide, le pays des métaux précieux, où les Argonautes allèrent chercher la toison d'or. Calmet, *Gen.,* p. 63. Strabon, XI, II, 19, dit que les fleuves et les torrents de cette contrée roulent des paillettes d'or. Cf. Pline, *H. N.,* XXXIII, 3. Pour le bdellium qu'on trouvait dans le pays d'Havilath, voir BDELLIUM, t. I, col. 1527, et pour l'onyx, voir ce mot, col. 1823. — 4° Le Géhon est l'Araxe des auteurs classiques; son nom arabe actuel *Djeichoun-er-Ras* et son nom persan *Djûn* rappellent encore le nom hébreu de Géhon. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses,* t. I, p. 29. Voir Calmet, *Genèse,* p. 66. Le Géhon sort du voisinage de la source occidentale de l'Euphrate et se jette dans la mer Caspienne. La terre de Chus, qu'arrose le Géhon, ne désigne pas l'Éthiopie africaine, qu'habitèrent plus tard les Couschites, mais la région asiatique où vivaient d'abord les descendants de Chus. Voir ÉTHIOPIE, t. II, col. 2007, 2009, c'est-à-dire le pays des Kossiens, *Cassiotis, regio Cossæorum.* Cf. Diodore de Sicile, XIX, 3; Ptolémée, VI, 3, 3; Polybe, V, 44; Strabon, XI, XIII, 6. Ce sont les *Kašši* des textes cunéiformes. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 176.

On peut objecter contre le système qui vient d'être exposé qu'il n'explique pas cette partie de la description du Paradis donnée par la Genèse, II, 10, d'après laquelle « un fleuve sortait de l'Éden... et se divisait en quatre bras (*râšîm,* littéralement : têtes). » Ces mots signifient naturellement que le Tigre, l'Euphrate, le Phison et le Géhon avaient une source commune et unique. Or, le Phase et l'Araxe n'ont pas la même source que le Tigre et que l'Euphrate. A cette objection on n'a répondu que par une hypothèse contestable, à savoir que des révolutions diverses ont pu modifier notablement la topographie des lieux où était situé le Paradis terrestre. Quoi qu'il en soit, la Genèse, en plaçant l'Éden aux sources de l'Euphrate et du Tigre, nous indique naturellement l'Arménie comme site du Paradis terrestre.

IV. L'ÉDEN EN BABYLONIE. — Une opinion qui a recruté dans ces dernières années de nombreux partisans est celle qui place en Babylonie le paradis terrestre. Elle n'est pas tout à fait nouvelle et remonte à Calvin. Il est le premier qui ait placé l'Éden en Babylonie, sans en préciser le site (fig. 561). Il identifie le Phison et le Géhon avec le Tigre et l'Euphrate : ces deux fleuves portent deux noms différents au-dessus et au-dessous de leur confluent au Schatt-el-Arab. *Duo sunt amnes qui in unum coeunt, deinde abeunt in diversas partes. Ita flumen unum est in confluente; duo autem in superioribus alveis sunt capita, et duo versus mare postquam rursus longius dividi incipiunt. Commentarius in Gen.,* II, 14, *Opera* (édit. du *Corpus Reformatorum,* t. LI), t. XXIII, 1882, col. 43. Sur ce dernier point, Calvin ne prend pas garde que son opinion est inconciliable avec le texte biblique et il ne se préoccupe pas de savoir si la double embouchure de l'Euphrate et du



561. — Carte de l'Éden.
D'après Calvin, dans son *Comm. in Gen.,* p. 42.

Tigre dans le golfe Persique est ancienne. En réalité, elle ne l'est pas. Voir Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 39-40.

Mais quoi qu'il en soit des quatre fleuves, Huet accepta pour le fond l'opinion de Calvin, dans son *Traité de la situation du Paradis terrestre,* 2e édit., Amsterdam, s. d., p. 16-18, de même que Joseph Scaliger, les théologiens de Louvain et beaucoup d'autres. Les découvertes assyriologiques faites depuis un demi-siècle ont fourni des arguments nouveaux en faveur de ce système. On pouvait même espérer qu'elles trancheraient définitivement la question. Elles ont prouvé que les Chaldéo-Assyriens avaient des traditions semblables à celles des Hébreux sur les origines de l'humanité, sur la création, sur le déluge. Il y avait donc lieu de penser qu'on découvrirait aussi dans les documents cunéiformes quelque tablette décrivant le séjour du premier homme. Cet espoir ne s'est pas jusqu'à présent pleinement réalisé. Cependant on a retrouvé quelques traces du premier homme de l'Éden assyrien, et, de plus, les monuments reproduisent souvent l'image de l'arbre sacré qui avait été placé dans le paradis.

Une tablette de Tell el-Amarna, conservée aujourd'hui à Berlin, raconte la légende d'un certain Adapa, où l'on remarque plusieurs traits qui ne sont pas sans analogie avec l'histoire d'Adam. D'abord le nom d'Adapa a quelque ressemblance avec celui d'Adam, voir H. Sayce, *Higher Criticism,* p. 94, et il est aussi le premier homme. Il

est fils du dieu Éa. Son père lui a donné la sagesse, mais non l'immortalité. Il habite le pays d'Éridou, où il prend soin du sanctuaire du dieu. Un jour il se querelle avec le vent du sud et lui brise les ailes. Anou, dieu du ciel, le cite alors à son tribunal. Avant qu'Adapa se rende à la citation, Ea lui recommande entre autres choses de ne point manger le pain de mort qui lui sera offert et de ne pas boire l'eau de mort qui lui sera apportée. En réalité, Anou lui fait présenter un pain de vie et une eau de vie, de sorte qu'Adapa, parce qu'il suit fidèlement les avis que lui a donnés son père, perd l'occasion de devenir immortel. Il se revêt néanmoins du vêtement qu'il reçoit en présent du dieu Anou. *Adapa und der Südwind*, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, 1900, p. 92-101. On ne peut méconnaître quelques points de contact entre l'histoire d'Adam et celle d'Adapa, malgré des différences notables. Le trait principal à retenir ici c'est que le premier homme, d'après la légende babylonienne, habite Éridou. On peut donc se demander si Éden et Éridou ne désignent pas la même contrée et rechercher où était situé Éridou. C'est ce qu'ont fait divers assyriologues, en particulier Frd. Delitzsch qui a étudié la question *ex professo*. Dans son livre intitulé *Wo lag das Paradies?* p. 45-83, il soutient que l'Eden était situé auprès de Babylone et au sud de cette ville, à l'endroit appelé Kar-Dounias ou Gan Dounias, « jardin du dieu Dounias », remarquable par sa fertilité et par l'abondance de ses eaux. Henri Rawlinson avait le premier développé cette identification, *Report of the fortieth Meeting of the British Association for the advancement of science*, Liverpool, p. 173. Kar Dounias est surtout arrosé par l'Euphrate, dont le niveau est là plus élevé que celui du Tigre, mais il jouit aussi des eaux de ce dernier fleuve. Le Phison et le Géhon sont, d'après Delitzsch, deux canaux, dérivés de l'Euphrate en dessous de Babylone. Le premier est le Pallacopas à l'ouest; le pays d'Hévilath qu'il arrose est la partie du désert de Syrie qui confine à la Babylonie et où l'on trouvait autrefois de l'or. Le second, c'est-à-dire le Géhon, est le canal *Araḫtu*, qui baigne les ruines de la ville antique d'Érech. Cousch désigne les Couschites de la Susiane. Pour la critique de l'opinion de Frd. Delitzsch, voir P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, in-8°, Strasbourg, 1890, p. 507-509. — M. Sayce, *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, in-12, Londres, 1894, p. 101, a une opinion un peu différente. Il place le Paradis terrestre dans le voisinage d'Éridou, la ville sacrée d'Ea, aujourd'hui Abou-Sharein. Éridou est actuellement au milieu des terres, mais elle était autrefois près de l'embouchure de l'Euphrate sur le bord de la mer et Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, p. 213, cite une inscription relative à une localité où « la bouche des fleuves » (de l'Euphrate et du Tigre) est mentionnée à propos d'Éridou.

Dans le voisinage d'Éridou était un jardin, lieu sacré où croissait l'arbre de la vie, un palmier dont les racines de lapis-lazuli étaient plantées dans l'abîme cosmique; sa position marquait le centre du monde; son feuillage formait la couche de la déesse Bahou et le dieu Thammouz habitait dans le sanctuaire placé à l'ombre de ses branches et dans lequel aucun mortel n'était jamais entré. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 15, verso, lig. 62-64. Cf. Sayce, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 643; Id., *Higher Criticism*, p. 101. Cet arbre sacré est souvent représenté sur les monuments assyro-chaldéens (fig. 562), et l'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître l'arbre du Paradis terrestre de la Genèse, Eb. Schrader, *Semitismus und Babylonismus*, dans les *Jahrbücher fur protestantische Theologie*, 1875, p. 124-125, quoiqu'il soit figuré sous des formes différentes (fig. 563). Voir E. Bonavia, *The Flora of the Assyrian Monuments*, Westminster, 1894, p. 45-57. Sur les idées assyro-chaldéennes relatives à l'arbre de vie, voir Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, in-8°, Leipzig, 1905.



562. — Arbre sacré assyro-chaldéen. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, I, pl. 25.

M. Sayce explique ce que dit la Genèse, de la rivière édénique qui se partageait en quatre fleuves de la manière suivante. L'Éden-Éridou était sur les bords du golfe Persique. Deux mille ans avant notre ère, les Babyloniens considéraient le golfe Persique comme une rivière, qu'ils appelaient *nar marratum*, « la rivière amère », c'est-à-dire la rivière ou l'eau salée. A cette époque, non seulement l'Euphrate et le Tigre, mais aussi d'autres cours d'eau, se déversaient dans le golfe. Comme la marée faisait remonter assez haut l'eau salée dans le lit des rivières, on put donner à l'embouchure de ces rivières le nom de sources et ainsi le Tigre, l'Eu-

phrate, le Phison et le Géhon n'étaient que des branches du golfe Persique. Les noms du Phison et du Géhon n'ont pas été retrouvés dans les inscriptions assyriennes, mais on peut avec plusieurs assyriologues voir des canaux dans ces deux fleuves. Sayce, *Higher Criticism*, p. 95-100.

D'après M. Fr. Hommel, *Vier neue arabische Landschaftsnamen im alten Testament*, avec un *Nachtrag über die vier Paradiesesflüsse in altbabylonischer und altarabischer Ueberlieferung*, dans ses *Aufsätze und Abhandlungen*, in-8°, Munich 1902, p. 326-343, les Babyloniens connaissaient aussi quatre fleuves paradisiaques, comme les Hébreux. Il les identifie d'ailleurs à sa manière. Mais on n'a rien découvert dans la littérature assyrienne qui rappelle le nom du Phison et du Géhon.

L'explication des quatre fleuves est le point vulné-



563. — Autre arbre sacré assyrien. Musée du Louvre. A côté de l'arbre est le roi Sagron tenant trois grenades.

rable du système. Malheureusement, comme l'observe J. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 12, au lieu de quatre fleuves qui sortent d'Éden, cette hypothèse en donne deux qui y entrent. Et elle ne découvre pas les deux autres.

Au milieu du Paradis terrestre se trouvait l'arbre de la vie et de la science du bien et du mal. Voir t. I, col. 895-897. Sur la chute de nos premiers parents, voir Ève, t. II, col. 2119, et Péché originel, t. v, col. 12.

III. Traditions sur le paradis terrestre. — Les traditions sémitiques et aryennes ont conservé le souvenir du paradis terrestre. — 1° Nous l'avons déjà vu pour la Babylonie, col. 2120, où, si l'on ne retrouve pas tous les éléments du récit de la Genèse, on en trouve du moins un grand nombre, et même un cylindre représentant la tentation (fig. 564). — 2° Il en est de même pour les Arabes et les musulmans, qui, du reste, ont emprunté beaucoup à la Bible. Ils placent généralement l'Éden en Asie, soit dans les environs de Damas en Syrie, ou en Chaldée, ou en Perse ou dans l'île de Serandib, c'est-à-dire à Ceylan. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, in-f°, Paris, 1697, article *Gennat*, p. 378, cf. p. 773, 816, etc. — 3° D'après les traditions aryennes, l'homme a vu le jour sur une des grandes montagnes de l'Asie centrale, à côté des sources des grands fleuves. Les Iraniens plaçaient le berceau de l'espèce humaine au nord, sur l'Albordj, pôle et centre du monde, qui s'élève jusqu'au ciel et où prend naissance la source céleste Ardvi-Coura, appelée le palais des ruisseaux, qui entretient l'arbre de vie *Haoma* et d'où s'épanchent quatre fleuves. Les livres zends nous montrent en Yima le représentant de l'âge d'or, d'une époque idéale où la vie était en tous points jouissance et plaisirs. R. Roth, *Die Sage von Dschemschid*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. IV, 1850, p. 420; Westergaard, *Beitrag zur altiranischen Mythologie*, dans A. Weber, *Indische Studien*, t. III, Berlin, 1855, p. 410; Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, t. I, 1871, p. 439, 528-529; Fr. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, in-8°, Berlin, 1863, p. 19, 165. — 4° Les Grecs et les Latins plaçaient l'âge d'or aux commencements de l'humanité. Hésiode, *Opera et dies*, 109-120, édit. Didot, p. 33, nous le dépeint sous les plus riantes couleurs et l'appelle χρύσεον γένος. Cf. Platon, *Cratyl.*, XVI, édit. Didot, p. 293. Dicéarque, dans un passage conservé par Porphyre, *De abstin.*, IV, 1, 2, lui donne le même nom et le décrit dans des termes analogues. *Historicorum*



564. — Sceau cylindre assyro-chaldéen rappelant la tentation de nos premiers parents par le serpent.

Græcorum fragm., édit. Didot, t. II, p. 233. Cf. la description de l'*aurea ætas* d'Ovide, dans ses *Métamorphoses*, I, 89-112, édit. Teubner, 1873, t. II, p. 3-4; Lucien, *Saturn.*, 7, édit. Didot, p. 719; Tacite, *Ann.*, III, 26, édit. Lemaire, t. I, p. 518; Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 10, édit. Teubner, 1893, p. 617.

Voir Had. Reland, *Dissertatio de situ Paradisi terrestris*, dans ses *Dissertationum miscellanearum Pars prima*, in-12, Utrecht, 1706, p. 3-55; Bertheau, *Beschreibung der Lage des Paradieses*, 1848; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* in-8°, Leipzig, 1881; W. F. Warren, *Paradise found, the Cradle of the human Race at the North Pole*, in-12, Londres, 1886; A. Jeremias, *Das Paradies des erst-geschaffenen Menschen in Eridu*, dans *Hölle und Paradies bei den Babylonien* (*Der alte Orient*), Heft 3, in-4°, Leipzig, 1900, p. 26-30; J. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, t. I, p. 284.

F. Vigouroux.

PARALIPOMÈNES (LES DEUX LIVRES DES). — I. Place et unité. — Ces deux livres sont placés dans la Bible hébraïque actuelle à la suite des livres d'Esdras et de Néhémie, et dans les Bibles grecque et latine après les livres des Rois. Saint Méliton, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 396-397, et Origène, *In Ps. I*, t. XII, col. 1084, reproduisant le canon juif des Livres Saints, mettent cependant les Paralipomènes immédiatement après les Rois. Saint Épiphane, *De ponderibus et mensuris*, n. 4, 23, t. XLIII, col. 244, 277, les nomme même avant ces livres. Saint Jérôme, *Prologus galeatus*, t. XXVIII, col. 554, les place avant Esdras, Néhémie et Esther. Ailleurs toutefois, *Epist.*, LIII, *ad Paulin.*, 7.

t. XXII, col. 548, il met Esther avant les Paralipomènes. Si donc ces livres occupent la dernière place dans la Bible hébraïque actuelle parmi les *ketoubim*, ce n'est que depuis l'époque du Talmud. Ce placement se justifie difficilement, puisqu'il rompt l'ordre chronologique des événements racontés, les Paralipomènes s'arrêtant au moment où commence le récit d'Esdras. Laisse-t-il supposer, comme le pense M. L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament,* Lausanne, 1906, t. II, p. 307-308, que les Paralipomènes, d'abord mis hors du canon hébraïque parce qu'ils faisaient double emploi avec les Rois, auraient été remis plus tard dans ce canon, mais en dehors de leur ordre primitif? On peut penser plutôt qu'ils ont été considérés comme un résumé de l'histoire sainte, racontée dans toute la Bible hébraïque, et placés pour cette raison à la fin de cette Bible.

Primitivement, ces deux livres ne formaient réellement qu'un seul ouvrage. Les anciens ne les comptaient que comme un seul livre. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8; Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581; S. Jérôme, *Prologus galeatus,* t. XXVIII, col. 554. Une note massorétique désigne I Par., XXVII, 5, comme le milieu du livre, considéré encore comme un ouvrage unique. On attribue généralement aux premiers traducteurs grecs le partage en deux livres, qui a passé dans la Vulgate latine. La longueur de l'ouvrage a occasionné sa division, S. Jérôme, *In libr. Par. præfatio,* t. XXIX, col. 402, et la coupure a été faite rationnellement : le Ier livre se termine avec le règne de David et le IIe commence à l'avènement de Salomon. Cette division n'a été introduite dans la Bible hébraïque qu'en 1517 par Daniel Bomberg. Les critiques modernes pensent même qu'originairement les Paralipomènes ne formaient avec les livres d'Esdras et de Néhémie qu'un ouvrage unique, dont les parties étaient disposées suivant l'ordre naturel de la chronologie. Voir ESDRAS (PREMIER LIVRE D'), t. II, col. 1934-1935.

II. NOMS. — 1° *Nom hébreu.* — Ces livres portent en hébreu le titre de *Dibrê hayyâmîm, Verba dierum,* selon la traduction de saint Jérôme. Mais ce titre serait mieux traduit par *Res gestæ dierum,* « gestes, actes de chaque jour, journal. » Il est identique au début du titre des sources citées fréquemment dans les Rois. Saint Jérôme, *Prologus galeatus,* t. XXVIII, col. 554, l'a expliqué plus clairement par *Chronicon totius divinæ historiæ,* toute l'histoire sainte réduite en annales. C'est pourquoi les protestants allemands désignent ordinairement ce livre sous le nom de « la Chronique », et les protestants anglais et français par celui de « les Chroniques ». Les critiques modernes adoptent encore le titre de « livres des Annales ».

2° *Nom grec.* — Les premiers traducteurs grecs ont donné aux deux livres qu'ils ont séparés le nom de Παραλειπομενα, qui a été latinisé en *Paralipomena* dans l'Italique et la Vulgate, et d'où vient le nom de Paralipomènes, généralement employé par les catholiques. Bacher, *Der Name der Bücher der Chronik in der Septuaginta,* dans *Zeitschrift der alttestament. Wissenschaft,* 1895, p. 305-308, a conclu du rapprochement des titres du *codex Alexandrinus,* de la Peschito et de la version éthiopienne, que le titre complet était vraisemblablement : Παραλειπομενα τῶν βασιλεων (βασιλειῶν?) Ἰουδά, « le livre des Chroniques des rois de Juda. » Le nom grec du livre a été interprété de deux manières différentes : 1. Beaucoup de Pères l'ont compris dans le sens de « choses omises » ou de « suppléments », parce que le livre comblait les lacunes des livres des Rois. Théodoret, *In I Par.; In lib. Reg.,* præf., t. LXXX, col. 801, 529; Procope de Gaza, *In lib. I Reg.,* proœm.; *In I Par.,* proœm., t. LXXXVII, col. 1080-1081, 1201; *Synopsis Script. sac.,* attribuée à S. Athanase, XI, 19, t. XXVIII, col. 328; *Synopsis Script. sac.,* attribuée à S. Chrysostome, t. LVI, col. 357. Cette interprétation, résultant vraisemblablement de la place des Paralipomènes dans les Septante, immédiatement après les Rois, ne rend pas compte, quoi qu'en ait dit Théodoret, de tout le contenu du livre; elle n'a non plus aucun rapport avec le titre hébreu. Saint Jérôme, *Epist.* LIII, *ad Paulin.*, 7, t. XXII, col. 548, l'a précisée en reconnaissant dans les Paralipomènes un *Instrumenti veteris epitome,* résumant les livres antérieurs et complétant les livres des Rois. Cf. S. Isidore de Séville, *In lib. V. et N. T. proœmia,* 29, t. LXXXIII, col. 162; *Etym.*, VI, 2, n. 12, t. LXXXII, col. 231. Les anciens ont donc considéré les Paralipomènes surtout comme un ouvrage complémentaire, complétant les livres des Rois. 2. Mais des critiques modernes, à la suite de Movers, voient dans le titre grec παραλειπόμενα l'équivalent du latin *transmissa.* Ainsi compris, ce titre rendrait bien le caractère de l'ouvrage, qui est un recueil de fragments d'anciens écrits, de documents conservés en dehors des livres canoniques, et il serait une bonne interprétation du titre hébreu.

III. ANALYSE. — Le livre des Paralipomènes est, de tous les livres de l'Ancien Testament, celui qui embrasse la période la plus longue : il commence par Adam et il finit par l'édit de Cyrus (538). Il est donc parallèle à toute la série des livres historiques de l'Ancien Testament, au Pentateuque et aux prophètes antérieurs. Il a nécessairement avec eux de nombreux points de contact. Si on considère à la fois la nature du contenu et la méthode suivie, on divise les Paralipomènes en deux parties principales : la première ne contient que des généalogies des temps primitifs et des tribus d'Israël, I Par., I-IX; les talmudistes lui avaient donné des titres spéciaux, J. Fürst, *Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch,* Leipzig, 1868, p. 118; la seconde raconte l'histoire du peuple de Dieu dans le seul royaume de Juda depuis David jusqu'à l'édit de Cyrus. I Par., X-II Par., XXXVI. En n'envisageant que le contenu seul, on a partagé le livre en trois ou quatre sections : la première, comprenant toujours les généalogies du début, I Par., I-IX, la seconde, le règne de David, I Par., X-XXIX, la troisième, l'histoire des autres rois de Juda, II Par., I-XXXVI, ou si on met à part le règne de Salomon, II Par., I-IX, on obtient une 4e section pour les rois suivants à partir du schisme des dix tribus. II Par., X-XXXVI. La première division en deux parties nous paraît plus logique.

Ire partie. Livre des généalogies. I Par., I-IX. — On peut le subdiviser en trois sections : Ire section, généalogie des patriarches d'Adam à Jacob, I, 1-54. — Elle est extraite de la Genèse; elle laisse de côté la postérité de Caïn et ne s'occupe que des descendants de Seth. A partir de Noé, elle indique cependant, en outre de la ligne directe, les branches latérales, telles que celles de Japheth et de Cham. 5-16, d'Ismaël et des fils de Céthura, 29-34 *a*, et d'Ésaü, 35-54. — IIe section, généalogie des douze fils de Jacob, II, 1-VIII, 40. — Titre, II, 1, 2. L'ordre du titre n'est pas suivi : 1° pour la généalogie des tribus, les descendants de Juda sont énumérés les premiers, II, 3-IV, 23, vraisemblablement parce que de cette tribu est issue la dynastie de David. Il y a sur eux de nombreux détails : 1. les descendants immédiats de Juda, II, 3-9; 2. la postérité des fils d'Hesron : Ram. 10-17, Caleb, 18-21, Segub, 22-23, Hesron par Abia, 24, Jerameel, 25-41, autres descendants de Caleb, 42-50 *a*, fils de Hur, 50 *b*-55; 3. généalogie des fils de David, III, 1-9, suivie de la liste des rois de Juda, descendants de David selon l'ordre de primogéniture, 10-14, avec indication des fils de Josias, 15, de Joakim, 16, de Jéchonias, 17, 18, de Phadaia et de Zorobabel, 19-24; 4. nouveau tableau généalogique de la tribu de Juda, IV, 1-23, qui complète le c. II. 2° Généalogie de Siméon, dont la tribu vivait au milieu de Juda, IV, 24-27, avec des détails topographiques sur les divers habitants de la tribu, 28-

37, et sur ses migrations à Gador et à Séir sous le règne d'Ézéchias, 38-43. 3° Généalogie des tribus transjordaniques : Ruben, v, 1-10, Gad, 11-17, avec des détails historiques, 18-22, et demi-tribu de Manassé, 23-25, avec mention de l'invasion de Théglathphalasar, 26. 4° Généalogie de Lévi jusqu'à la captivité, vi, 1-53, et indication des villes lévitiques, 54-81. 5° Généalogie des autres tribus dans cet ordre : Issachar, vii, 1-5, Benjamin, 6-12, Nephthali, 13, Manassé, 14-19, Éphraïm, 20-29, Aser, 30-40. Zabulon et Dan sont omis, à moins que le verset 12*b* ne soit un reste de la généalogie de ce dernier. En appendice, il y a une longue généalogie de quelques familles de la tribu de Benjamin, viii, 1-40, en particulier, généalogie de Saül, 29-40. — iiie section. Énumération des premiers habitants de Jérusalem après le retour de l'exil, ix, 1-34, cf. II Esd., xi, 3-24, avec répétition de la généalogie de Saül, 35-44. On explique diversement cette répétition. Les uns pensent qu'elle a été faite pour préparer le récit de la mort de ce roi. Les autres estiment que la liste, ix, 1-34, a été empruntée à II Esd., xi, 3-24, et placée soit avant soit après la généalogie de Saül, qui, par suite, a été répétée dans les manuscrits.

IIe partie. Histoire du peuple de Dieu dans le royaume de Juda, de David à l'édit de Cyrus. I Par., x-II Par., xxxvi. — Cette partie narrative du livre comprend trois sections. — Ire section. Règne de David. I Par., x-xxix. — 1° Introduction : récit de la défaite et de la mort de Saül, x; 2° élection de David à Hébron et conquête de Jérusalem, xi, 1-9; 3° listes des vaillants guerriers de David, 10-46, cf. II Reg., xxiii, 8-39, et de ses plus anciens partisans, provenant de différentes tribus, xii, 1-22; contingent des tribus israélites venu à Hébron pour l'élection de David, 23-40; 4° transport de l'arche chez Obédédon, xiii, 1-14; construction du palais du roi, xiv, 1-2; enfants de David nés à Jérusalem, 3-7; guerres contre les Philistins, 8-17; translation de l'arche à Jérusalem, xv, 1-xvi, 3; organisation du culte, xvi, 4-43; 5° projet de construire un temple au Seigneur, abandonné par un ordre de Dieu, transmis par le prophète Nathan, xvii, 1-27; 6° guerres de David : contre les Philistins et les Moabites, xviii, 1-2; contre Adarézer, roi de Soba, et son allié, le roi de Damas, 3-11; contre les Iduméens, 12-13; organisation de la maison du roi, 14-17; première campagne contre les Ammonites et les Syriens, leurs alliés, xix, 1-19; seconde campagne contre les Ammonites, xx, 1-3; autres guerres contre les Philistins, 4-7; 7° dénombrement du peuple, peste qui en est le châtiment, érection d'un autel sur l'aire d'Ornan, xxi, 1-30; 8° préparatifs pour la construction du temple, xxii, 1-19; 9° statistique détaillée des familles sacerdotales et lévitiques au temps de David, xxiii-xxvi : dénombrement des lévites; leurs fonctions, xxiii, 1-32; répartition des prêtres, fils d'Aaron, en 24 classes, xxiv, 1-19; autres lévites, 20-31; organisation des chantres et des musiciens, xxv, 1-31; liste des portiers, xxvi, 1-19; des gardiens des trésors du sanctuaire, 20-28, et autres surveillants, 29-32; 10° organisation militaire et civile : listes des chefs de l'armée, xxvii, 1-15, des princes des tribus, 16-24, des administrateurs des biens et des possessions de David, 25-31, et des conseillers du roi, 32-34; 11° discours de David aux chefs de l'armée et aux princes des tribus, et avis à Salomon au sujet du temple à bâtir, xxviii, 1-10; le roi donne à son fils le plan du temple et les ressources nécessaires pour confectionner les objets du culte, 11-19, avec des avis, 20-21; discours à l'assemblée entière sur les préparatifs du temple, xxix, 1-5; dons des chefs de l'armée et des princes du peuple, 6-9; David en remercie le Seigneur et ordonne au peuple de l'en remercier, 10-20; après les sacrifices offerts, Salomon reçoit l'onction royale, 21-25; résumé du règne de David, mort du roi, 26-28; sources du récit de son règne, 29, 30. — iie section. Règne de Salomon. II Par., i-ix. — 1° Sacrifice solennel offert par Salomon à Gabaon; apparition divine; le roi demande la sagesse et l'intelligence, et Dieu lui accorde par surcroît les richesses et la gloire, i, 1-13; la puissance et les richesses de Salomon sont décrites, 14-17; 2° construction et dédicace du Temple : préparatifs, recensement des porteurs et des tailleurs de pierre, ii, 1, 2; ambassade à Hiram pour demander un ouvrier habile et des matériaux, et réponse du roi de Tyr, 3-16; dénombrement des étrangers soumis aux corvées, 17, 18; construction du Temple : emplacement, iii, 1; début des travaux, 2; dimensions et description de l'édifice, 3-17; vases et ustensiles sacrés et portes dorées, iv, 1-v, 1; solennité de la dédicace, v, 2-vii, 10; Dieu annonce à Salomon ses faveurs, vii, 11-22; 3° fin du règne de Salomon : 20 ans après la dédicace du Temple, le roi bâtit les villes données par Hiram, viii, 1, 2; s'empare d'Emath Soba, réédifie Palmyre et d'autres places, 3-6; les descendants des Chananéens paient tribut et font les corvées, tandis que les Israélites ne fournissent que des généraux et des chefs, 7-10; palais construit pour la fille de Pharaon, 11; organisation du culte et du service des lévites, 12-16; flotte à Asiongaber, 17, 18; visite de la reine de Saba, ix, 1-12; richesses et magnificences de Salomon, 13-28; sources de son histoire, 29; durée de son règne; mort du roi et avènement de Roboam, 30, 31. — iiie section. Les rois de Juda. II Par., x-xxxvi. — 1° Histoire du schisme à Sichem, x, 1-19; le Seigneur interdit aux Judéens d'attaquer les Israélites, xi, 1-4. 2° Règne de Roboam : 1re période de fidélité : le roi bâtit des villes fortes, 5-12; les prêtres et les lévites d'Israël passent en Juda et les Israélites fidèles viennent pendant trois ans sacrifier au temple de Jérusalem, 13-17; femmes et enfants de Roboam, 18-23; 2e période d'infidélité, trois ans après le schisme, xii, 1; la 5e année du règne, invasion de Sésac, roi d'Égypte, qui pille Jérusalem, 2-12; résumé et jugement du règne, 13-14; sources de son histoire, 15; mort de Roboam et avènement d'Abia, 16. 3° Règne d'Abia : date, débuts et guerre contre Jéroboam, xiii, 1-20; femmes et enfants d'Abia, source de son histoire, 21, 22; sa mort, xiv, 1*a*. 4° Règne d'Asa : réforme religieuse, xiv, 1*b*-5; forteresses et armée, 6-8; expédition de Zara qui fut battu, 9-15; prédiction d'Azarias, xv, 1-7; extension de la réforme religieuse, 8; renouvellement de l'alliance, 9-15; Maacha, mère du roi, déposée; piété d'Asa et paix de son règne, pendant 35 ans, 16-19; la 36e année, attaqué par Baasa, Asa s'allie avec Benadad et bat les Israélites, xvi, 1-6; reproches du prophète Hanani, qu'Asa fait mettre aux fers, 7-10; sources de cette histoire, 11; maladie et mort du roi, 12-14. 5° Règne de Josaphat : le roi fortifie son royaume, est béni de Dieu, xvii, 1-5; réforme religieuse, 6-9; terreur des peuples voisins; les Philistins paient tribut, 10, 11; Josaphat élève des forteresses et augmente son armée, dont les chefs sont recensés, 12-19; alliance avec Achab, roi d'Israël, xviii, 1-3; après consultation contradictoire du Seigneur, 4-27, les alliés marchent contre Ramoth-Galaad; Josaphat échappe au danger, mais Achab est grièvement blessé et meurt, 28-34; reproches adressés à Josaphat par le prophète Jéhu, xix, 1-3; le roi s'efforce de ramener son peuple à Dieu et réorganise la justice, 4-11; guerre des Moabites et des Ammonites contre Juda; le roi ordonne un jeûne universel, xx, 1-3; grande assemblée à Jérusalem; Josaphat prie le Seigneur, 4-13; heureuse prédiction de Jahaziel, 14-17; le roi, le peuple et les lévites en louent Dieu, 18-19; confiance du roi, 20-21; les ennemis s'entretuent, 22-24; butin enlevé et action de grâces, 25-28; paix du royaume, 29-30; résumé du règne, 31-33; source de son histoire, 34; alliance avec Ochozias; construction d'une flotte, qui fut brisée, 35-37; mort de Josaphat, xxi, 1*a*. 6° Règne de Joram : conduite du roi à l'égard de ses frères, 1*b*-4; résumé du règne, 5-7;

révolte de l'Idumée et de Lobna, 8-10; apostasie de Joram, 11; lettre du prophète Élie contenant des menaces qui se réalisent, 12-15; invasion des Philistins et des Arabes, 16, 17; maladie et mort du roi, 18, 19; résumé du règne, 28. 7° Règne d'Ochozias : avènement du roi, jugement sur son règne, XXII, 1-4; guerre avec Joram contre Hazaël; Joram blessé et visité par Ochozias, 5-7*a*; Jéhu, l'adversaire de la maison d'Achab, tue Ochozias et ses neveux, 7*b*-9. 8° Usurpation d'Athalie; seul Joas est sauvé par Josabeth, 10-12; chute d'Athalie et avènement de Joas, XXIII, 1-21. 9° Règne de Joas : 1re période, pieux débuts du vivant de Joiada, qui fit épouser au roi deux femmes, XXIV, 1-3; restauration du Temple, 4-14; mort de Joiada, 15-16; 2e période, infidélité du peuple et du roi, malgré les reproches des prophètes et en particulier de Zacharie, qui fut tué, 17-22; invasion des Syriens, qui vengent ce meurtre, 23, 24; Joas est tué, 25, 26; source de son histoire, 27. 10° Règne d'Amasias : durée et caractère, XXV, 1, 2; le roi tue les meurtriers de son père, mais pas leurs fils, 3-4; il dénombre ses soldats et prend à sa solde des Israélites, que, sur l'avertissement d'un prophète, il congédie, 5-10; guerre contre les Iduméens, 11-13; apostasie du roi, reproches d'un prophète, 14-16; projet non accepté de faire alliance avec Joas d'Israël; guerre entre Amasias et Joas, victoire des Israélites, 17-24; fin du règne d'Amasias, 25; source de son histoire, 26; mort du roi, 27-28. 11° Règne d'Osias : avènement, construction d'Ailath, XXVI, 1, 2; résumé du règne, 3-5; guerre contre les Philistins et les Arabes, 6, 7; les Ammonites paient tribut, 8; tours élevées à Jérusalem, 9; richesses agricoles, 10; armée, 11-14; fortifications, 15; apostasie du roi qui met la main à l'encensoir malgré l'opposition des prêtres, lèpre du roi, 16-21; source de l'histoire de ce règne, 22; mort du roi, 23. 12° Règne de Joatham : résumé, XXVII, 1, 2; fortifications et guerre contre les Ammonites, 3-5; puissance du pieux roi, 6; source de son histoire, 7; durée du règne et mort du roi, 8, 9. 13° Règne d'Achaz : résumé du règne impie, XXVIII, 1-4; le Seigneur livre Achaz aux rois de Syrie et d'Israël, 5-8; reproches du prophète Obed aux Israélites qui ramenaient des Judéens captifs, 9-11; opposition de quelques chefs aux soldats qui abandonnent le butin et renvoient les captifs, 12-15; Achaz demande alliance aux Assyriens, 16; invasion des Iduméens, des Philistins, 17-19, et de Théglathphalasar, 20-21; Achaz offre des sacrifices aux dieux de Damas, ferme le Temple et élève des autels à Jérusalem et en Juda, 22-25; source de son histoire, 26, sa mort, 27. 14° Règne d'Ézéchias : résumé, XXIX, 1-2; le roi ouvre et restaure le Temple et réorganise le service des prêtres et des lévites, 3-19; il reprend le culte, dont il achève la réorganisation, 20-36; célébration extraordinaire de la Pâque, XXX, 1-27; idoles renversées en Juda, XXXI, 1; réinstallation des prêtres et des lévites dans leurs offices et leurs revenus, 2-19; jugement sur le règne, 20, 21; invasion de Sennachérib, XXXII, 1-23: maladie, prière et guérison du roi, 24; son orgueil, dont il se repent; son repentir éloigne le châtiment, 25, 26; richesses et travaux, 27-30; ambassade du roi de Babylone simplement mentionnée, 31; source de cette histoire, 32; mort du roi, 33. 15° Règne de Manassé : résumé, XXXIII, 1, 2; impiété du roi, 3-10; il est emmené captif à Babylone par le roi des Assyriens, 11; sa pénitence et son retour à Jérusalem, 12, 13; il fortifie cette ville, détruit les idoles et rétablit le culte, 14-17; sources de son histoire, 18, 19; mort du roi, 20. 16° Règne d'Amon : résumé, 21-23; le roi est tué par ses serviteurs, 24; avènement de Josias, 25. 17° Règne de Josias : résumé, XXXIV, 1, 2; la 12e année de son règne, ce pieux roi détruit les idoles en Juda et en Israël, 3-7; à la 18e au cours des opérations faites au Temple, 8-13, on découvre le livre de la loi de Moïse, 14-21; la prophétesse Olda est consultée, 22-28; lecture de la loi et renouvellement de l'alliance, 29-32; le culte continue, 33; célébration de la Pâque, XXXV, 1-19; invasion de Néchao, que Josias veut arrêter, 20-22; blessé à Mageddo, Josias meurt; on le pleure, 23-25; source de son histoire, 26, 27. 18° Récit sommaire des règnes des derniers rois de Juda : avènement de Joachaz, XXXVI, 1; résumé de son règne, 2-3; Éliakim est mis sur le trône par le roi d'Égypte, 4; résumé de son règne, 5; il est emmené en captivité par Nabuchodonosor, 6, 7; source de son histoire, 8; durée et caractère du règne de Joachin, 9; captivité du roi et institution de Sédécias, 10; durée et caractère du règne de ce dernier, 11, 12; révolte et apostasie du peuple, 13-16; sa punition par la captivité de Babylone, 17-21; édit de retour porté par Cyrus, 22, 23.

IV. Caractères du livre. — *I. En lui-même.* — L'analyse du livre aide à saisir les procédés historiques et littéraires de l'auteur. Au premier aspect, ce livre apparaît comme une compilation de documents généalogiques, statistiques et historiques. Le plan n'est pas uniforme et la première partie diffère de la seconde par la marche suivie et la nature du contenu.

1° Plusieurs généalogies ne sont pas données d'une seule pièce; on y revient à deux ou trois reprises différentes. Les trois généalogies de Caleb, I Par., II, 18-20, 24, 42-55, et les deux de la tribu de Juda, I Par., II, 3-55; IV, 1-23, et de Saül, I Par., VIII, 29-40; IX, 35-44, sont les exemples les plus frappants. Tandis que les exégètes catholiques y reconnaissent des suppléments, les critiques rationalistes y voient des doublets divergents et contradictoires. Ces tableaux complémentaires ont pu être reproduits à dessein par le chroniste bout à bout, parce qu'ils provenaient de documents différents qu'il voulait simplement transcrire. Mais il est probable que, dans cette hypothèse, il les aurait systématiquement ordonnés, comme il l'a fait pour les documents de la seconde partie de son livre. Aussi peut-on légitimement penser que quelques-uns de ces morceaux juxtaposés sont des additions postérieures, des compléments surajoutés à une trame primitive. D'autre part, ces listes sont disproportionnées dans leur étendue. Plusieurs ne dépassent pas le règne de David, mais d'autres s'étendent beaucoup plus loin et vont parfois jusqu'à l'époque de la captivité. Ainsi la liste des rois de Juda, III, 10-16. Celle des lévites, VI, 1-53, va jusqu'à Salomon. La liste des premiers habitants de Jérusalem après le retour, IX, 1-34, dépasse même cette date. On s'est demandé si tout ce qui, dans ces généalogies, va au delà du temps de David n'était pas le fait d'additions à l'œuvre du chroniste. Mais cette supposition dépend de l'opinion, qui n'est pas démontrée, selon laquelle les neuf premiers chapitres servent de simple introduction historique au règne de David. En outre, on attribue ainsi au chroniste l'idée rigoureuse de ne pas dépasser dans cette introduction le temps auquel elle conduit. Enfin, ces listes ne sont pas uniformes. Quelques-unes ne sont que des séries de noms, sans lien généalogique; la plupart sont de vraies généalogies. Leur distribution n'est pas ordonnée de la même façon, et leur ordre est composite. Elles ne se bornent pas aux données généalogiques; elles sont complétées parfois par des renseignements topographiques et historiques, par exemple pour la tribu de Siméon, IV, 28-43, et pour les tribus transjordaniques, V, 18-22, 26, et par la mention des villes lévitiques, VI, 54-81. Tout cela est l'indice d'une compilation de documents plutôt que celui d'un résumé de l'histoire ancienne sous forme de généalogies. Voir F. de Hummelauer, *Numeri*, Paris, 1899, p. 173-205. Au sentiment de l'abbé de Broglie, ces généalogies étaient considérées par les Israélites revenant de la captivité comme la preuve de véritables droits. *Les généalogies bibliques*, dans *Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1889, t I, p. 113.

2° L'histoire commence seulement au c. x avec le règne de David. La narration a de l'ampleur et fournit de nombreux détails sur certains règnes, notamment sur ceux de David, de Salomon, d'Asa, de Josaphat et d'Ézéchias, rois pieux. Les règnes des rois impies sont ordinairement racontés plus brièvement. On constate dans ces récits des procédés identiques d'exposition. Souvent, la mention de l'avènement du successeur suit dans la même phrase la mort de son prédécesseur. Le récit des règnes débute, ou par des renseignements généraux sur la durée du règne, les femmes et les fils du roi, ou par un résumé qui caractérise et juge favorablement ou défavorablement les actes du roi, sa fidélité à Dieu ou son infidélité. Parfois, ce jugement se trouve à la fin du règne, avant ou après l'indication des sources consultées, transcrites ou résumées. L'histoire de quelques règnes est faite par périodes tranchées, soit par des dates, soit par la différence des relations du roi avec la religion et le culte. Ainsi des règnes de Roboam et de Joas. Enfin, les récits sont coupés par des documents de statistique, des listes, des dénombrements, etc. I Par., xi, 10-46; xxiii-xxvii; II Par., ii, 2, 17, 18. Ces documents semblent bien être des pièces étrangères, insérées par l'historien dans la trame de son récit. S'il en est ainsi, leur insertion confirme le caractère de compilation que présente l'œuvre entière.

II. COMPARATIVEMENT AUX LIVRES HISTORIQUES ANTÉRIEURS. — 1° *Le livre des généalogies.* I Par., i-ix. — Il a avec les livres qui vont du Pentateuque aux deux livres de Samuel de nombreux points de contact. Voici ces rapprochements : I Par., i, 1-4, Gen., v; i, 5-23, Gen., x, 2-29; i, 24-27, Gen., xi, 10 et suiv.; i, 29-31, Gen., xxv, 13-15; i, 32, 33, Gen., xxv, 2-4; i, 35-54, Gen., xxxvi, 10-43; ii, 1, 2, Gen., xxxv, 23-26; ii, 3-5, Gen., xxxviii, 3-30; Gen., xlvi, 12; Num., xxvi, 19-22; ii, 6-8, Jos., vii, 1; I (III) Reg., iv, 31; ii, 9-12, Ruth, iv, 19-22; ii, 13-17, I Sam., xvi, 6-9; II Sam., ii, 18, xvii, 25; iii, 1-9, II Sam., iii, 2-5; v, 14-16; iii, 10-16, I et II Reg.; iv, 24, Gen., xlvi, 10; Exod., vi, 15; Num., xxvi, 12, 13; iv, 28-33, Jos., xix, 2-9; v, 3-8, Gen., xlvi, 9; Exod., vi, 14; Num., xxvi, 5, 6; Jos., xiii, 16, 17; vi, 1-3, Gen., xlvi, 11; Exod., vi, 16, 18, 20, 23; xxviii, 1; Num., iii, 2; vi, 16-19, 22, Exod., vi, 16-19, 24; vi, 26-28, 33-35, I Sam., i, 1; viii, 2; vi, 54-81, Jos., xxi, 10-39; vii, 1-5, Gen., xlvi, 13; Num., xxvi, 23, 24; vii, 6-12, Gen., xlvi, 21; Num., xxvi, 38-40; vii, 12 *b*; Gen., xlvi, 23; Num., xxvi, 42; vii, 13, Gen., xlvi, 24; Num., xxvi, 48, 49; vii, 14-19, Num., xxvi, 29; xxvii, 1; vii, 20-29, Num., xxvi, 34-38; vii, 30-40, Gen., xlvi, 17; Num., xxvi, 44-47; viii, 1-28, Gen., xlvi, 21; Num., xxvi, 38-40; viii, 29-40, ix, 35-44, I Sam., ix, 1; xiv, 49-51; II Sam., ii, 8; iv, 4; ix, 12. Les renseignements généalogiques de ce livre ne sont pas toutefois empruntés de toutes pièces aux livres canoniques antérieurs; ils sont complétés par d'autres données puisées ailleurs, et il y a des morceaux étendus qui dérivent d'autres sources. Voir t. iii, col. 160-161. Cf. abbé de Broglie, *Les généalogies bibliques,* Paris, 1889, t. i, p. 149-151.

2° *L'histoire des rois de Juda.* — Elle présente avec la même histoire, telle qu'elle est racontée dans les livres de Samuel et des Rois, à la fois bien des points de contact et de nombreuses différences. — *A*) **Rapprochements**. — *a*) *Règne de David.* — I Par., x, 1-12, I Sam., xxxi; xi, 1-9, II Sam., v, 1-3, 6-10; xi, 10-41, II Sam., xxiii, 8-39; xiii, 1-5, II Sam., vi, 1; xiii, 6-14, II Sam., vi, 2-11; xiv, 1-16, II Sam., v, 11-25; xv, 25-xvi, 3, II Sam., vi, 12-19; xvi, 43, II Sam., vi, 19, 20; xvii, xviii, II Sam., vii, viii; xix, II Sam., x; xx, 1-3, II Sam., xi, 1; xii, 26, 30, 31; xx, 4-8, II Sam., xxi, 18-22; xxi, 1-5, II Sam., xxiv, 1-9; xxi, 8-27, II Sam., xxiv, 10-26; xxix, 23, 27, I Reg., ii, 11, 12. — *b*) *Règne de Salomon.* — II Par., i, 3, I Reg., iii, 4; i, 6-13, I Reg., iii, 4-13, 51; iv, 1; i, 14-17, I Reg., x, 26-29; ii, 2, I Reg., v, 15, 16; ii, 3-16, I Reg., v, 2-9; ii, 18, I Reg., v, 15, 16; iii, 1-13, I Reg., vi, 1-3, 5-35; iii, 15-17, I Reg., vii, 15-21; iv, 2-5, I Reg., vii, 23-26; iv, 6-v, 1, I Reg., vii, 38-51; v, 2-11, I Reg., viii, 1-10; v, 13-vi, 39, I Reg., viii, 10-50; vii, 4, 5, 7-12, I Reg., viii, 62-ix, 3; vii, 16-22, I Reg., ix, 3-9; viii, 1, I Reg., ix, 10; viii, 4-11, I Reg., ix, 17-24; viii, 12-16, I Reg., ix, 25; viii, 17, 18, I Reg., ix, 26-28; ix, 1-24; I Reg., x, 1-25; ix, 25-26, I Reg., iv, 26; x, 26, iv, 21; ix, 27, 28, I Reg., x, 27, 28; ix, 30, 31, I Reg., xi, 42-43. — *c*) *Les rois de Juda.* — II Par., x, I Reg., xii, 1-19; xi, 1-4, I Reg., xii, 21-24; xii, 2, 9, I Reg., xiv, 25; xii, 9-11, 13, I Reg., xiv, 26-28, 21; xii, 15, I Reg., xiv, 30; xv, 6; xii, 16, I Reg., xiv, 31; xiii, 1, 2, I Reg., xv, 1, 2, 7; xiii, 23, I Reg., xv, 8; xiv, 1-4, I Reg., xv, 11, 12; xv, 16-18, I Reg., xv, 13-15; xvi, 1-6, I Reg., xv, 17-22; xvi, 2-14, I Reg., xv, 23-24; xvii, 1, I Reg., xv, 24; xviii, I Reg., xxii, 1-35; xx, 31-33, I Reg., xxii, 41-44; xx, 35-37, I Reg., xxii, 49, 50; xxi, 1, I Reg., xxii, 51; xxi, 5-10, II Reg., viii, 17-22; xxi, 20, II Reg., viii, 17, 24; xxii, 1-6, II Reg., viii, 24-29; xxii, 7-9, II Reg., ix, 21; x, 13, 14, ix, 27, 28; xxii, 10-xxiv, 14, II Reg., xi, 1-xii, 14; xxiv, 23-27, II Reg., xii, 17, 18, 20, 21; xxv, 1-4, II Reg., xiv, 2, 3, 5, 6; xxv, 11, II Reg., xiv, 7; xxv, 17-24, II Reg., xiv, 8-14; xxv, 25, 27, 28, II Reg., xiv, 17, 19, 20; xxvi, 1-4; II Reg., xiv, 21, 22; xv, 2, 3; xxvi, 20, 21, 23, II Reg., xv, 5, 7; xxvii, 1-3, 8, 9, II Reg., xv, 33-35, 38; xxviii, 1-5, II Reg., xvi, 2-5; xxviii, 16, 21, 24, 27, II Reg., xvi, 7, 8, 17, 20; xxix, 1, 2, II Reg., xviii, 2, 3; xxxii, 1, II Reg., xviii, 13; xxxii, 9-21, II Reg., xviii, 17-xix, 37; xxxii, 24, II Reg., xx, 1-11; xxxii, 30, II Reg., xx, 20; xxxii, 31, II Reg., xx, 12-19; xxxiii, 1-10, II Reg., xxi, 1-10; xxxiii, 20-25, II Reg., xxi, 18-24; xxxiv, 1, 2, II Reg., xxii, 1, 2; xxxiv, 3-7, II Reg., xxiii, 4-20; xxxiv, 8-12, II Reg., xxii, 3-7; xxxiv, 15-32, II Reg., xxii, 8-xxiii, 3; xxxv, 1, 6, 18, 19, II Reg., xxiii, 21-23; xxxv, 20-24, II Reg., xxiii, 29, 30; xxxvi, 1-4, II Reg., xxiii, 30, 31; xxiv, 1, 6; xxxvi, 9, 10, II Reg., xxiv, 8, 9, 13, 15, 17; xxxvi, 11-13, II Reg., xxiv, 18-20; xxxvi, 17-21, II Reg., xxv, 1, 8-17, 22.

B) **Différences**. — Elles consistent en omissions, en modifications et en additions. — *a*) *Omissions.* — Du règne de Saül, il n'est rapporté que la fin et encore omet-on le détail du cadavre du roi suspendu aux murs de Bethsan. I Sam., xxxi, 10. Dans l'histoire de David, il n'est rien dit du règne de ce prince à Hébron, II Sam., i-iv; des reproches de Michol à David, parce qu'il avait dansé devant l'arche, et de la réponse du roi, II Sam., vi, 20-23; de la conduite de David à l'égard de Miphiboseth et de Siba, II Sam., ix; de l'adultère de David et du meurtre d'Urie, II Sam., xi, 2-xii, 25; de l'attentat d'Ammon sur Thamar, de son meurtre par Absalom, de la fuite, du retour, de la révolte et de la mort de ce dernier, ni de la révolte de Siba, II Sam., xiii-xx; de l'abandon des fils de Saül aux Gabaonites, II Sam., xxi, 1-14; d'une guerre de David contre les Philistins, *ibid.*, 15-17; du cantique d'actions de grâce et des dernières paroles de David, II Sam., xxii-xxiii; de l'usurpation d'Adonias et du sacre de Salomon, I Reg., i; des recommandations suprêmes de David à Salomon. I Reg., ii, 1-9. Si quelques-uns des faits omis sont défavorables à la mémoire du roi, d'autres sont à son honneur. Le silence sur tout ce qui ne serait pas honorable pour son héros n'est donc pas la seule explication de ces omissions. De même, dans l'histoire de Salomon, le chroniste omet la déposition et le bannissement d'Abiathar, ainsi que l'exécution de Joab et de Séméi, I Reg., ii, 26-46; le mariage du roi avec la fille du pharaon, I Reg., iii, 1; le jugement rendu dans l'affaire des deux mères, I Reg., iii, 16-28; les officiers de Salomon, l'étendue de son royaume, la paix de son règne, le nombre de ses chevaux et chariots, I Reg., iv; la construction du palais

royal, I Reg., VII, 1-12; la description des ornements et des ustensiles du Temple, I Reg., VII, 13-39; la prière du roi à la dédicace du Temple, I Reg., VIII, 53. 56-61; ses femmes, son idolâtrie, la prophétie qui lui annonce le schisme des dix tribus, I Reg., XI, 1-13. Ici encore, les omissions ne s'expliquent pas toutes par le désir de ne pas ternir la réputation du sage roi, puisque le jugement qui l'a rendu si célèbre est passé sous silence. A partir du schisme des dix tribus, il n'est parlé du royaume d'Israël qu'au sujet des guerres et des alliances des rois de Juda avec ceux de ce royaume. L'histoire des rois de Juda elle-même présente des lacunes. Ainsi sont omis la prise de Geth par Hazaël durant la guerre contre les Syriens sous le règne de Joas et le tribut payé aux vainqueurs, II Reg., XII, 17, 18; les coups portés aux Israélites par les Assyriens et la destruction du royaume de Damas. II Reg., XVI, 5-18. Enfin, à partir de Manassé, le nom de la mère des sept derniers rois de Juda, quoiqu'il se trouve dans le IIe livre des Rois, n'est pas reproduit, bien que le chroniste ait cité les noms des mères des rois précédents. Ajoutez-y de nombreux détails des récits parallèles des Rois; ils ont disparu par suite de la manière dont les faits sont présentés, ou bien les récits sont abrégés et ne mentionnent que les circonstances principales.

b) *Modifications.* — Elles sont plus ou moins notables selon les cas. Indiquons-en quelques-unes. Le récit de la prise de Jérusalem par David, I Par., XI, 4-9; II Sam., V, 6-10; dans la liste des guerriers de David, I Par., XI, 10-47; cf. II Sam., XXIII, 8-39, le titre est adapté à la place assignée, les noms propres et les chiffres diffèrent; le récit du transfert de l'arche, I Par., XIII, 1-14, est plus développé que celui de II Sam., VI, 1-11; ce qui concerne les guerres de David et les fonctionnaires royaux, I Par., XVIII, diverge en partie du récit, II Sam., VIII. Le récit du dénombrement du peuple, I Par., XXI, comparé avec II Sam., XXIV, présente d'intéressantes variantes : Satan est substitué à Dieu comme ayant incité David à faire le dénombrement; les chiffres ne coïncident pas; selon le chroniste, Lévi et Benjamin n'ont pas été recensés; la durée de la famine n'est pas la même; la description du fléau et de sa cessation n'est pas identique en plusieurs détails. L'architecture et l'aménagement du Temple sont décrits, II Par., III, 3-17, d'une façon plus concise que dans I Reg., VI, 2-VII, 22. Dans le transfert de l'arche, ce sont les lévites, II Par., V, 4, qui la portent, au lieu des prêtres. I Reg., VIII, 3. Le chroniste distingue trois périodes dans le règne de Roboam; il fournit des dates précises pour les faits principaux du règne d'Asa. Les prêtres et les lévites jouent le rôle capital dans le complot qui amena la chute d'Athalie. Pour le règne d'Ézéchias, l'invasion de Sennachérib, la maladie du roi et l'ambassade de Mérodach-Baladan sont très abrégées. Les événements du règne de Josias sont groupés autrement que dans le livre des Rois et classés chronologiquement. Les derniers règnes n'ont donné lieu qu'à une narration sommaire, beaucoup plus brève que celle des Rois et divergente en plusieurs points.

c) *Additions.* — Les plus considérables sont les suivantes : la liste des premiers partisans de David et des personnages qui l'élurent roi à Hébron, I Par., XII; les préparatifs faits par David pour la construction du Temple, I Par., XXII; les listes des prêtres et des lévites à cette époque avec l'indication de leurs fonctions, I Par., XXIII-XXVI; les officiers de l'armée de David et les chefs des tribus, I Par., XXVII, 1-24; les dernières dispositions prises par David au sujet de la construction du Temple; les suprêmes avis de ce roi à Salomon et à l'assemblée générale du peuple, I Par., XXVIII-XXIX; les forteresses élevées par Roboam; la venue des prêtres d'Israël en Juda; les femmes et les enfants du roi, II Par., XI, 5-23; les détails de la guerre d'Abia avec Jéroboam; les femmes et les enfants du roi, II Par., XIII, 2-22; la victoire d'Asa sur Zara, roi d'Éthiopie, II Par., XIV, 8-14; la prophétie d'Azarias qui décide Asa à réprimer l'idolâtrie en Juda, II Par., XV, 1-15; le mauvais accueil fait par le même roi au prophète Hanani, II Par., XVI, 7-10; l'âge d'Asa au moment de sa mort, II Par., XVI, 13-14; les efforts de Josaphat pour mettre son royaume en sécurité, pour en extirper l'idolâtrie et faire instruire son peuple, II Par., XVII; les reproches adressés à ce roi par le prophète Jéhu au sujet de son alliance avec Achab, roi d'Israël, et les avertissements de Josaphat aux juges et aux lévites, II Par., XIX; l'invasion des Moabites, des Ammonites et des Syriens, qui s'entretuent, II Par., XX, 7-30; Joram fait périr ses frères, II Par., XXI, 2-4; l'idolâtrie de ce roi, sa punition annoncée par une lettre du prophète Élie, II Par., XXI, 11-19; l'infidélité de Joas après la mort du grand-prêtre Joiada, et les reproches de Zacharie, qui est mis à mort, II Par., XXIV, 15-22; Amasias dénombre ses soldats et lève en Israël des mercenaires, qu'il renvoie sur l'ordre d'un prophète, II Par., XXV, 5-10; il introduit dans son royaume le culte idolâtrique des Iduméens et il en est blâmé par un prophète, II Par., XXV, 14-16, 20; victoires, constructions et armée d'Osias, II Par., XXVI, 6-15; guerre de Joatham contre les Ammonites, II Par., XXVII, 5, 6; la Pâque est célébrée d'une façon extraordinaire par Ézéchias, II Par., XXX; ce roi réorganise le culte et prend des mesures pour l'entretien des prêtres et des lévites, II Par., XXXI, 2-21; Manassé est emmené captif à Babylone, se repent et est rétabli sur son trône, II Par., XXXIII, 11-13; il fortifie Jérusalem et met des chefs dans toutes les places fortes de Juda. II Par., XXXIII, 14. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, n. 512, 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 152-157. — Ces caractères du livre vont nous servir à déterminer le but de l'auteur.

V. BUT DE L'AUTEUR. — 1° On ne peut guère, avec les anciens exégètes, attribuer au chroniste comme fin unique et principale de compléter les livres historiques antérieurs et de combler leurs lacunes. Les Paralipomènes, en effet, s'ils contiennent un certain nombre d'additions, renferment beaucoup de faits, qu'ils ont en commun avec les livres de Samuel et des Rois. S'ils ne font pas suite à ces livres, ils leur sont parallèles et ils témoignent par leur contenu et leurs tendances un autre souci que celui de les compléter et de les continuer. Leurs omissions, leurs modifications et leurs additions relativement aux livres de Samuel et des Rois convergent vers un autre but, quoiqu'elles dépendent de ces livres et soient faites par comparaison avec leurs récits. — 2° C'est en raison même de cette dépendance qu'on peut indiquer le but précis de l'auteur des Paralipomènes. Étant donné le caractère dépendant de sa narration, il en résulte qu'il n'a pas voulu écrire l'histoire complète de son peuple, mais qu'il s'est proposé plutôt de la récrire d'après les sources antérieures et selon des intentions spéciales. La Chronique est donc un ouvrage à part, quoique dérivé et secondaire, destiné à présenter l'histoire de Juda d'un point de vue déterminé. Son auteur, en effet, est dominé, en la rédigeant, par une série de préoccupations et de préférences : — 1. Il appartient au royaume de Juda auquel il s'intéresse exclusivement, puisqu'il ne parle du royaume d'Israël qu'autant que ses rois sont en relations d'alliance ou de guerre avec ceux de Juda. — 2. Il est un adepte fervent de la dynastie davidique. Si les généalogies ne préparent pas, comme on l'a dit, Mühling, *Über die Genealogien der Chronik, I, I-IX, und deren Verhältniss zum Zweck dieses Buches,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1884, p. 403-450, l'histoire du règne de David, la partie historique commence avec ce prince. Le règne de Saül n'est pas relaté, sinon la mort de ce roi qui justifie l'élection de David, pas plus que les règnes des rois d'Israël. L'histoire des deux premiers princes

de cette dynastie, David et Salomon, est longuement racontée. On a prétendu même qu'elle avait été intentionnellement émondée et que c'est par attachement à la royauté de Juda que le chroniste avait passé sous silence les actes blâmables des rois légitimes, les péchés de David et les infidélités de Salomon. Mais, outre que, comme nous l'avons déjà remarqué, on constate l'omission d'actes recommandables de ces deux chefs de la dynastie, les infidélités et l'idolâtrie de plusieurs de leurs descendants sont relatées; parfois même, elles sont plus fortement accentuées que dans les récits parallèles des Rois et elles sont toujours sévèrement jugées. Ce n'est donc pas par légitimisme, par royalisme convaincu, que le chroniste omet de rapporter les fautes de David et de Salomon; c'est plutôt parce que ces faits, comme les autres pareillement omis, ne rentraient pas dans ses vues. — 3. Il envisage continuellement Jérusalem, la ville sainte, avec son culte et son temple, plutôt que la capitale du royaume. C'est pour cela qu'il ne raconte pas en détail le règne de David à Hébron, tandis qu'il s'intéresse à tout ce qui se passe à Jérusalem, à ce qui y concerne la religion. Aussi raconte-t-il longuement les transferts de l'arche, le projet que David avait formé d'élever à Dieu un temple dans sa capitale, les préparatifs qu'il fit pour l'œuvre réservée à son fils, les matériaux rassemblés, les sommes d'argent ramassées, la construction et la dédicace du temple sous Salomon, l'organisation du culte, la célébration des fêtes solennelles et les réformes religieuses sous Josaphat, Ézéchias et Josias. — 4. Il fait encore une mention spéciale du sacerdoce aaronique, des lévites et en particulier des chantres et des musiciens. Tandis que les livres de Samuel et des Rois, faisant l'histoire d'Israël et de ses rois, en parlent très peu, le chroniste en parle avec complaisance, comme s'il était l'un d'eux. Il les fait intervenir dans les fêtes et les réformes; il relate leur organisation, leur service et leurs revenus, leurs droits et leurs fonctions. La plupart des additions, que nous avons constatées dans son œuvre, les concernent et ont trait aux institutions sacerdotales et lévitiques. Aussi parle-t-on couramment du « lévitisme » du chroniste. — 5. Enfin, le chroniste a constamment envisagé l'histoire de Juda dans ses rapports avec la religion monothéiste, révélée par Dieu à son peuple, et dans les sanctions divines, attachées à la fidélité ou à l'infidélité de Juda. Les règnes sont jugés favorablement ou défavorablement, selon que les rois ont été monothéistes ou idolâtres, et conformément aux promesses divines, les princes fidèles à Dieu ont été bénis et récompensés, et les princes infidèles et coupables punis et châtiés. Manassé repentant est sorti de captivité et est remonté sur le trône.

Cela étant, on est généralement d'accord aujourd'hui à reconnaître que le but du chroniste a été d'écrire l'histoire religieuse de Juda ou plutôt celle du culte judaïque. Kuenen appelait son œuvre la chronique du Temple; Reuss, la chronique ecclésiastique de Jérusalem; Wildeboer y voit l'histoire sainte de Juda. Le P. de Hummelauer, *Commentarius in Paralipomenon,* Paris, 1905, t. I, p. 203-205, pense que le chroniste ne voulait rapporter que l'histoire du sanctuaire de Jérusalem. Écrivant après le retour des Juifs captifs à Jérusalem, il a voulu inspirer à ses contemporains le respect du culte récemment restauré et promouvoir chez les prêtres, les lévites et les fidèles, son obvervation exacte et précise. C'est pourquoi il relate avec détails son organisation sous les pieux rois David et Salomon, ses splendeurs et, après des éclipses regrettables, sa restauration sous Josaphat, Ézéchias et Josias. De son temps, le nombre des rapatriés était peu considérable, peu de lévites étaient revenus de Babylone, le Temple réédifié était moins spacieux et moins riche que l'ancien. Le chroniste veut encourager, sinon à rebâtir ce Temple, du moins à l'honorer et y pratiquer avec religion les cérémonies et les fêtes rétablies comme dans l'ancien Juda. Il propose pour cela les beaux exemples du passé, ceux des rois pieux, et il montre qu'ils ont été récompensés de leur piété, tandis que les rois impies ont été châtiés. D'ailleurs, l'observation des prescriptions du culte était la marque visible de l'obéissance des Juifs au Dieu de l'alliance et des promesses. La communauté postexilienne devait s'instruire aux leçons du passé et observer la loi et le culte, si elle voulait persévérer dans l'alliance contractée par ses ancêtres et avoir part aux bénédictions, promises à la fidélité, et écarter d'elle les malédictions, prédites à l'infidélité. Le chroniste remettait donc sous les yeux de ses contemporains les exemples de l'histoire dans le dessein de favoriser l'observation de la loi et la pratique du culte; secondairement, il se proposait encore, semble-t-il, d'honorer les lévites, leur ministère, leurs fonctions, peu appréciées, et d'encourager le petit nombre des lévites rapatriés à la pratique régulière de leur service. Il revendique aussi leurs droits, contestés peut-être.

Le P. de Hummelauer y ajoute comme but accessoire le soin de recueillir dans son œuvre, *ne pereant,* des documents, n'ayant qu'un rapport éloigné avec ce but. Ainsi, selon lui, *op. cit.*, t. I, p. 47-49, le livre des généalogies, placé en tête de l'histoire religieuse de Juda, n'a pour but ni de préparer cette histoire, ni de résumer sous forme de tableaux généalogiques l'histoire de la tribu de Juda, à laquelle appartenait David, ni de fournir des renseignements chronologiques sur les principales familles juives rapatriées. Le chroniste, en le plaçant en tête de son œuvre propre, a voulu seulement préserver de la ruine et transmettre à la postérité des documents intéressants pour l'histoire et peu connus. De même, les documents statistiques, reproduits dans l'histoire des rois de Juda, sans avoir avec elle un lien étroit et nécessaire, ont été insérés dans sa trame pour être conservés plus sûrement. Ces catalogues de guerriers, de lévites, ces listes de fonctions à remplir sont peut-être d'auteurs différents. Quelle que soit leur origine, le chroniste les a cités intégralement aux endroits où son récit faisait allusion à leur contenu, pour qu'ils ne soient pas perdus, p. 207-211.

VI. Date. — Le livre des Paralipomènes a certainement été écrit après la fin de la captivité des Juifs à Babylone. Une partie de l'édit de Cyrus, autorisant les captifs à rentrer dans leur patrie, est citée à la fin du livre. II Par., XXXVI, 22, 23. Bien que le récit s'arrête antérieurement à l'application de cet édit, sa rédaction est cependant postérieure aux derniers événements racontés. En effet, la généalogie de la race de David est continuée, I Par., III, 19-24, au delà de Zorobabel, le contemporain de la restauration de 538. Les sommes destinées à la réédification du Temple sont estimées en dariques, monnaie perse. I Par., XXIX (héb.). Le point de vue de l'auteur, nous l'avons déjà dit, est postérieur au retour de l'exil, et la langue elle-même trahit l'époque qui a suivi la restauration.

Si les critiques sont d'accord pour la fixation générale de cette date, ils sont d'avis différents lorsqu'il s'agit d'en préciser la limite extrême. Les critiques conservateurs et la majorité des exégètes catholiques ne dépassent pas la domination perse et s'arrêtent à l'époque même d'Esdras. Le but indiqué plus haut correspond à cette date. La mention des dariques est plus naturelle à l'époque perse que sous les Séleucides. Le nom de *bîrâh* donné au Temple, I Par., XXIX, 1, 19, suppose un écrivain antérieur à Néhémie. Celui-ci ayant, en effet, construit à Jérusalem, sur le modèle des forteresses des villes perses, une *bîrâh,* distincte du Temple, on n'aurait pu après lui, sans créer de confusion et d'équivoque, désigner par ce terme la maison de Dieu. Enfin, si Esdras est l'auteur des Paralipomènes, la composi-

tion du livre a eu lieu à la date indiquée. Mais d'autres critiques descendent jusqu'à la fin de l'époque persane, ou au commencement de la domination macédonienne, ou même à l'âge des Séleucides. La généalogie de la race de David est poussée dans le texte hébreu jusqu'à la sixième génération des descendants de Zorobabel. En comptant trente ans pour chaque génération, ce calcul conduit jusqu'au milieu du IVe siècle. Dans le texte grec, cette généalogie va même jusqu'à la onzième génération, c'est-à-dire vers l'an 200 avant Jésus-Christ. Le livre qui la contient n'est donc pas antérieur à 350, si même il n'est pas postérieur à la chute de l'empire perse. Si le texte continue la généalogie de Zorobabel, I Par., III, 21-24, ce qui est controversé, celle-ci dépasse certainement l'époque d'Esdras. Mais elle a pu être continuée par une main étrangère et la comparaison du texte hébreu et du texte grec fournit la preuve évidente de cette continuation, au moins dans le grec. Des noms ont donc été ajoutés à cette liste. Si le fait est certain pour la recension grecque, il est possible, sinon probable, même pour la recension hébraïque. Le texte est, d'ailleurs, en mauvais état et rempli d'obscurités au point qu'on s'est demandé si les dernières familles mentionnées se rattachaient à Zorobabel ou n'étaient pas des familles contemporaines. Cette généalogie dans son état actuel n'est donc pas un motif suffisant de retarder la composition du livre. La mention des dariques a été présentée comme un indice d'une rédaction tardive, l'emploi de cette monnaie perse ayant continué au commencement de la domination grecque. Une autre confirmation de la composition tardive est tirée de l'ensemble de l'œuvre. On y remarque partout non seulement l'esprit du judaïsme postexilique et l'influence prépondérante de la législation sacerdotale; mais, en outre, les institutions d'Esdras y paraissent anciennes, ayant un caractère stable et définitif. Enfin, si les Chroniques n'ont formé primitivement qu'un écrit avec les livres actuels d'Esdras et de Néhémie, voir t. IV, col. 1577, leur rédaction est postérieure aux Mémoires de ces hommes, Mémoires qui font partie de la compilation. Dans ces conditions, les Paralipomènes ne seraient pas antérieurs au IVe siècle. A cause de la généalogie de Zorobabel, ils n'auraient pas été écrits plus tôt que vers 350 (Driver). Aux yeux de la plupart des critiques, rien n'empêche qu'ils ne l'aient été après 300 (Ewald, Bertheau, Schrader, Dillmann, Ball, Œttli), vers 250 (Kuenen, Cornill, Wildeboer), vers 200, sinon plus tard (Nöldeke).

VII. Auteur. — 1o Une opinion assez répandue regarde Esdras comme l'auteur des Paralipomènes. Elle s'appuie sur le sentiment des rabbins qui, dans le *Baba Bathra,* disaient qu'Esdras a écrit son livre et les généalogies des Paralipomènes jusqu'à lui. Comme les généalogies n'ont jamais été à part du livre entier, Esdras a donc composé le tout. Saint Isidore de Séville, *De offic. eccl.,* I, 12, n. 2, t. LXXXIII, col. 747, déclarait que les sages de la synagogue ont rédigé les Paralipomènes. Or, on pense qu'il s'agit des membres de la Grande Synagogue, dont Esdras était le président. Au moyen âge, si Hugues de Saint-Cher, *In Par.,* prol., *Opera,* Cologne, 1521, t. I, p. 310, ignore le nom de l'auteur du livre, Nicolas de Lyre, se fondant sur la tradition juive, n'hésite pas à proclamer Esdras auteur de ce livre. *In Par.,* arg. Tostat, *In Par., Opera,* t. VII, p. 81, confirma cette affirmation par des arguments internes. A partir de Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* t. I, p. 12, ce fut l'opinion commune parmi les catholiques. Quelques protestants s'y sont ralliés. Ce que nous avons dit plus haut du but, de la date et des caractères des Paralipomènes peut servir à confirmer l'attribution du livre à Esdras, puisque tout cela se rapporte à son temps. La citation de l'édit de Cyrus, faite en partie II Par., XXXVI, 22, 23, et intégralement I Esd., I, trahirait aussi la même main. La façon brusque et abrupte dont elle se termine dans le premier cas ne s'explique complètement que dans l'hypothèse suivant laquelle le même historien se proposait de reproduire tout le texte dans un autre ouvrage qui ferait suite au précédent. Enfin, on constate dans les deux livres, les Paralipomènes et le Ier livre d'Esdras, le même goût pour les généalogies, les catalogues et pour tout ce qui tient au culte sacerdotal et à la tribu de Lévi, dont les fonctions sont exprimées en termes presque identiques. La ressemblance du style prouve encore l'unité d'auteur. On remarque dans les deux ouvrages les mêmes mots, les mêmes constructions grammaticales, l'emploi de nombreuses prépositions, certaines locutions particulières, ayant une signification propre, telles que *kammišpat,* « selon la loi de Moïse », I Par., XXIII, 31; II Par., XXX, 16; XXXV, 13; I Esd., III, 4; II Esd., VIII, 18, et de nombreux chaldaïsmes.

2o Mais les critiques récents, qui regardent les Paralipomènes comme une compilation de divers documents et qui pensent que primitivement ces deux livres, réunis à ceux d'Esdras et de Néhémie, formaient un seul ouvrage, n'attribuent plus à Esdras le travail de compilation. L'auteur inconnu, insérant dans sa Chronique les Mémoires d'Esdras et de Néhémie, n'est pas un contemporain de ces deux héros, ni un témoin et un collaborateur de leur réforme religieuse. Il appartient à une époque plus récente, assez lointaine pour parler déjà des « jours de Néhémie ». Voir col. 1576. Les ressemblances de fond et de style entre les Paralipomènes et le Ier livre d'Esdras s'expliquent fort bien dans cette hypothèse et restent des indices de l'unité d'auteur. Quant à la double reproduction de l'édit de Cyrus, elle est due à la coupure faite par les premiers copistes qui ont opéré la séparation des écrits. Le nom du rédacteur ne nous a pas été transmis; mais puisqu'il a écrit une Chronique de Juda, on le nomme couramment le chroniste. Sa sollicitude spéciale pour les lévites et les chantres du Temple a fait supposer à plusieurs qu'il était lui-même un lévite et un chantre de Jérusalem.

L'abbé Paulin Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament* (lith.), Paris, 1887-1888, t. II, p. 153-168, reconnaissait volontiers ce caractère composite et unique de l'œuvre primitive au moins pour les Paralipomètes et le Ier livre d'Esdras. Il pensait que la Chronique isolée, au moins le midrach dont elle dérive, sauf des interpolations postérieures, aurait été composée vers 530, peu après la publication de l'édit de Cyrus. Esdras l'aurait jointe à son livre, et le tout aurait été complété par Néhémie. Le P. de Hummelauer distingue le livre des généalogies, I Par., I-IX, de la Chronique. Le premier a été formé par un benjamite, après la fin de la captivité, comme collection des généalogies dressées avant l'exil : c'est le livre des généalogies des douze tribus. I Par., I-VIII. Il a été continué, c. IX, en vue de dresser la généalogie du peuple élu, mais n'a pas été achevé. Ce n'est peut-être pas le chroniste qui l'a joint à son œuvre propre, qui est l'histoire du sanctuaire de Jérusalem.

VIII. Style. — Le langage du chroniste est des plus caractéristiques. Le vocabulaire et la syntaxe présentent de nombreuses expressions ou formules qui sont tout à fait spéciales et ne se rencontrent pas dans les autres livres de l'Ancien Testament ou ne se lisent isolées que dans les écrits bibliques les plus récents. Ces mots spéciaux et ces particularités de syntaxe sont fréquents dans les Paralipomènes et sont réellement des expressions personnelles du chroniste. Driver, *Einleitung in die Litteratur des alten Testaments,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 572-576, a dressé la liste des 46 plus importantes. Cf. Clair, *Les Paralipomènes,* Paris, 1883, p. 53-55. Le style du chroniste se caractérise encore par l'emploi d'archaïsmes. Par exemple, la liaison des phrases par אֲשֶׁר, des expressions rares, des mots et des constructions poétiques. Il comporte aussi des mots

hébreux nouveaux. Ces particularités sont dues au style personnel de l'auteur plutôt qu'elles ne conviennent à l'époque à laquelle il appartenait.

IX. Sources. — 1° *Livres antérieurs et canoniques de l'Ancien Testament.* — Il est hors de conteste que l'auteur du livre des généalogies n'ait extrait ses tableaux généalogiques, I Par., I, 1-II, 2, de la Genèse, puisque ces extraits ou résumés sont dans le même ordre que les récits de la Genèse. Il a fait aussi des emprunts à l'Exode, aux Nombres et au livre de Josué. Il ne dépend en rien du Lévitique ni du Deutéronome. On ne constate non plus aucun point de contact entre son livre et les Juges, de telle sorte qu'il se pourrait, quoique cela soit peu vraisemblable, qu'il ne connaissait pas ces derniers. Les livres de Samuel et des Rois étaient certainement sous les yeux du chroniste lorsqu'il écrivait. Il les a largement utilisés, en faisant un choix, parfois surprenant, de leurs matériaux qu'il appropriait à son but. On a constaté dans 45 passages environ l'accord verbal et réel avec cette source. Voir le tableau dressé par Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e éd., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 121-122, et par F. de Hummelauer, *Comment. in Paralipomenon,* t. I, p. 205-206. On a nié le fait, à cause des divergences que présentent les récits communs, et l'on a supposé que les passages à peu près identiques s'expliquaient suffisamment par la communauté des sources consultées. Mais les Paralipomènes ne ressemblent pas aux livres de Samuel et des Rois sous le rapport du contenu seulement; ils s'en rapprochent aussi au point de vue du groupement des faits et de l'ordre suivi. Le chroniste reproduit aussi certaines particularités qui n'ont leur raison d'être que dans ces livres. Enfin, il copie souvent des phrases entières de ces sources. Un tel accord ne s'explique pas suffisamment par la communauté des sources consultées de part et d'autre, à moins de prétendre que ces sources ressemblaient parfaitement aux livres de Samuel et des Rois. Si le chroniste n'a pas connu la dernière rédaction de ceux-ci, il était du moins au courant de leur contenu et sous une forme très rapprochée du texte définitif. Driver estime même, à l'encontre de Nöldeke, que la plupart des jugements sur les rois de Juda ont été formulés par le rédacteur du livre des Rois. Il en résulte que le chroniste, qui les reproduit, a consulté ce livre lui-même et pas ses sources.

2° *Autres sources écrites.* — Le chroniste cite les titres des sources qu'il a consultées pour écrire l'histoire de la plupart des rois de Juda. Ainsi, dans l'histoire de David, il signale les Annales de ce roi, I Par., XXVII, 24, les paroles de Samuel le voyant, celles de Nathan le prophète et celles de Gad le voyant. I Par., XXIX, 29. L'histoire de Salomon est racontée d'après les paroles du prophète Nathan, la prophétie d'Ahia de Silo et la vision d'Addo le voyant concernant Jéroboam, fils de Nabat. II Par., IX, 29. Le règne de Roboam est narré d'après les paroles de Séméias le prophète et d'Addo le voyant, II Par., XII, 15; celui d'Abia, d'après le midrasch du prophète Addo, II Par., XIII, 22; celui d'Asa, d'après le livre des rois de Juda et d'Israël, II Par., XVI, 11; celui de Josaphat, d'après les paroles de Jéhu, fils de Hanani, qui sont insérées dans le livre des rois d'Israël, II Par., XX, 34; celui de Joas, d'après le midrasch du livre des Rois, II Par., XXIV, 27; celui d'Amasias, d'après le livre des rois de Juda et d'Israël, II Par., XXV, 26; celui d'Osias, d'après un écrit d'Isaïe, II Par., XXVI, 22; celui de Joatham, d'après le livre des rois d'Israël et de Juda, II Par., XXVII, 7; celui d'Achaz, d'après le livre des rois de Juda et d'Israël, II Par., XXVIII, 26; celui d'Ézéchias, d'après la vision du prophète Isaïe et le livre des rois de Juda et d'Israël, II Par., XXXII, 32; celui de Manassé, d'après les paroles des voyants, qui sont contenues dans les annales des rois d'Israël, et d'après les paroles d'Hozaï, II Par., XXXIII, 18, 19; celui de Josias, d'après le livre des rois de Juda et d'Israël, II Par., XXXV, 26-27; de même que celui de Joakim. II Par., XXXVI, 8. Les sources ne sont pas indiquées pour les règnes de Joram, d'Ochozias, d'Athalie et des trois derniers rois, Joachaz, Jéchonias et Sédécias. Le livre des rois d'Israël et de Juda est encore mentionné, I Par., IX, 1, comme contenant toute l'histoire d'Israël.

Les documents cités sont de deux sortes : les uns sont historiques, les autres prophétiques. Quelques-uns des premiers sont caractérisés par le nom de midrasch. Différentes questions se sont posées à leur sujet. D'abord, toutes ces sources sont-elles distinctes? On reconnaît généralement aujourd'hui que le livre des rois de Juda et d'Israël, le livre des rois d'Israël et de Juda et les Actes ou Annales des rois d'Israël ne sont qu'une seule et unique histoire des rois de Juda et d'Israël, citée sous trois titres différents. Bien que les références soient exclusivement faites à propos des rois de Juda et bien que le titre complet « livre des rois de Juda et d'Israël » soit cité même après la chute du royaume d'Israël, pour les règnes de Josias et de Joakim, il est très vraisemblable que cette source unique contenait l'histoire des rois des deux royaumes. Le nom d'Israël seul pouvait convenir à la collectivité. Le chroniste ne s'occupant que de Juda n'a fait aucun emprunt à l'histoire d'Israël. Les Annales du roi David mentionnées I Par., XXVII, 24, faisaient peut-être partie aussi du livre des rois d'Israël et de Juda, ou formaient un ouvrage indépendant. Quoi qu'il en soit, le livre des rois d'Israël n'était pas, de l'avis général, identique aux Annales citées comme source dans le livre canonique des Rois, nonobstant la ressemblance des titres. Ces Annales, en effet, semblent avoir formé deux ouvrages distincts, racontant séparément l'histoire des deux royaumes, tandis que le livre des rois d'Israël et de Juda paraît être un ouvrage unique sur les deux royaumes.

Quant aux écrits attribués aux prophètes, on les a considérés de diverses manières. Movers voyait dans les *debarim* de Samuel, de Nathan et de Gad les deux livres dits de Samuel. Ce sentiment ne peut se soutenir, puisque le chroniste tire de ces sources des renseignements qui ne se retrouvent pas dans ces deux livres. Pour d'autres, par exemple Driver, les paroles, visions et écrits des prophètes semblent cités par le chroniste comme des œuvres distinctes. Ce seraient alors des monographies, rédigées par les prophètes dont elles portent le nom. Voir col. 1482. Mais on ignore si elles étaient des prophéties proprement dites, qui, comme celles d'Isaïe, XXXVII-XXXIX, contenaient le récit de divers événements des règnes, ou des récits historiques strictement dits. Cependant les critiques modernes pensent généralement que les sources, attribuées à des prophètes, étaient, elles aussi, diverses parties du même ouvrage sur les rois. Toutes, en effet, à l'exception de trois, sont citées au sujet des règnes de David, Salomon, Roboam, Abia, Josaphat, Osias, Ézéchias et Manassé, pour lesquels le chroniste ne renvoie pas au livre des rois. Les renseignements, empruntés aux écrits prophétiques, complètent donc ce livre. N'est-ce pas un indice qu'il n'y a pas double emploi et que toutes ces sources ne sont qu'un même livre cité sous des titres différents? Les trois exceptions ne font pas difficulté. Deux, en effet, les « paroles de Jéhu » et la « vision d'Isaïe », sont rapportées comme étant *dans* le livre des Rois. II Par., XX, 34; XXXII, 32. Dans le second cas cependant, quelques manuscrits des Septante ont la conjonction καὶ entre les mots « prophète » et « dans »; cette leçon, si elle était authentique, désignerait deux ouvrages distincts. Dans le troisième cas, au sujet de Manassé, II Par., XXXIII, 18, le texte laisse entendre,

quoique moins clairement, que les paroles des voyants (ou d'Hozaï) faisaient partie du livre des rois. Cette identification toutefois n'est qu'une hypothèse, qui serait renversée s'il était démontré qu'un des écrits prophétiques cités, tel que, par exemple, le midrasch du prophète Addo, II Par., XIII, 22, était un ouvrage distinct. L'identité admise, on peut conjecturer que le livre des Rois était divisé en sections, dont la plupart étaient attribuées à un prophète contemporain des faits rapportés.

Quant au *Midras sêfer ham-melâkîm,* cité II Par., XXIV, 27, on ne peut affirmer avec certitude qu'il était identique au livre des rois de Juda et d'Israël ni qu'il formait une œuvre indépendante, dérivée du premier qu'il développait sous forme de midrasch. Dans la première opinion, qui est celle de Bertheau, Hävernick, Keil, Nöldeke, Kuenen et Wildeboer, le chroniste n'aurait eu qu'une source unique, portant le titre de midrasch ou, au moins, en ayant le caractère. Elle aurait été une rédaction plus développée des livres de Samuel et des Rois, faite en vue de l'édification. Dans la seconde, qui est celle de Strack et de Driver, il y aurait eu, à côté du livre des rois de Juda et d'Israël, reposant sur les mêmes documents que les livres canoniques des Rois, un midrasch, qui aurait été l'histoire des mêmes rois envisagée au point de vue religieux. Cf. Budde, *Bemerkungen zum Midrasch des Buches der Könige,* dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* 1892, p. 37 sq.

Quoi qu'il en soit, tout en dépendant des livres canoniques de Samuel et des Rois, les Paralipomènes ont eu pour source principale le livre des rois d'Israël et de Juda, qui dérive lui-même des mêmes documents. Driver a résumé ces conclusions dans le schéma suivant :

1. Livre des chroniques des rois d'Israël.
2. Livre des chroniques des rois de Juda.

Livre canonique des Rois. — Livre des rois d'Israël et de Juda.

Livre canonique des Paralipomènes.

Cependant, il n'est pas démontré absolument que le chroniste ait consulté directement le livre canonique des Rois, et il se pourrait qu'il n'en dépende que médiatement, par le moyen du livre des rois d'Israël et de Juda. Cette dernière source étant perdue, on ne peut trancher la question. Seule, l'influence, directe ou indirecte, du livre canonique des Rois sur les Paralipomènes est certaine.

3° *Sources traditionnelles, écrites ou non.* — En dehors des sources précédentes, le chroniste a consulté encore d'autres sources, soit des souvenirs traditionnels, soit des documents écrits. Ainsi, selon Driver, dans le livre des généalogies, les renseignements fournis I Par., IV, 22, 23, 39-43; V, 10, 19-22, viennent de cette origine. Ces listes étaient peut-être déjà rédigées, étant donné l'intérêt que les exilés portaient aux listes anciennes. De I Par., IX, 1, ce critique conclut que le livre des rois de Juda et d'Israël contenait des généalogies et des statistiques, reproduites ou utilisées par le chroniste.

Le P. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 207-211, a ébauché une théorie différente des sources du chroniste. Celui-ci, voulant écrire l'histoire suivie du sanctuaire de Jérusalem, depuis le règne de David jusqu'à la captivité, combine et relie les récits, relatifs à son sujet et empruntés au livre des Rois, avec quelques narrations spéciales concernant le Temple. Peut-être toutes les additions et modifications qu'il fait à sa source principale ne sont-elles pas tirées de documents particuliers, et quelques-unes pourraient, sans détriment pour la vérité historique, avoir la forme du midrasch et n'être que des développements édifiants des récits des Rois. En outre, le chroniste complète son récit par des narrations relatives aux lévites et tirées d'un autre document. Enfin, il y insère, *ne pereant,* des documents statistiques qui n'ont pas un rapport étroit avec son but propre et qui auraient pu être omis sans que la trame de son histoire en fût brisée. Le P. de Hummelauer range encore dans cette dernière catégorie le Psaume chanté à la solennité de la translation de l'arche. I Par., XVI, 8-36. Ces sources se distinguent par leur caractère propre. Les narrations sur le Temple, qui sont très ressemblantes, formaient probablement un écrit unique, composé dans le même style diffus et ample, et contenant un récit non strictement historique, mais plus libre, présentant, sous la forme d'une véritable histoire, quelque liberté épique. Celles qui concernent les lévites ont un autre caractère et proviennent d'un auteur différent qui se complait dans les noms de personnes et de lieux. Elles se rapprochent donc des documents statistiques qui, eux, quoique semblables par la forme extérieure, peuvent être distincts d'origine.

X. Autorité historique ou crédibilité. — Suivant l'expression de Cornill, la question de la valeur historique des récits des Paralipomènes est la question capitale. Pour les faits racontés à la fois dans ce livre ou dans les autres livres canoniques antérieurs, il n'y a pas de grave difficulté. Les termes étant souvent identiques ou à peu près, on en conclut que l'auteur des Paralipomènes a emprunté à ces livres les récits qui allaient à son but. Leur valeur historique est donc la même que celle de la source utilisée. Mais la difficulté naît au sujet des récits propres au chroniste, à propos de ses particularités et des nombreuses additions qu'il a faites au livre des Rois et qui concernent en majeure partie le Temple et les lévites.

D'anciens critiques déclaraient catégoriquement que toutes les particularités du chroniste étaient de son invention, qu'il avait imaginé même les titres des ouvrages auxquels il se réfère, qu'il n'avait pas eu d'autres sources que les livres canoniques antérieurs, et qu'il ne les avait pas compris, les remaniant, les embellissant et les altérant volontairement. Ces critiques rejetaient donc en bloc comme dénués de toute crédibilité tous les renseignements propres au chroniste. Telles étaient les conclusions de de Wette, *Historisch-kritische Untersuchung über die Bücher der Chronik,* dans *Beiträge zur Einleitung in das A. T.*, Halle, 1806, t. I, p. 3-132; *Einleitung,* 7e édit., Berlin, 1852, p. 237-259; de Gramberg, *Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit geprüft,* Halle, 1823; de Graf, *Die geschichtliche Bücher des A. T.*, Leipzig, 1866, p. 114-247; et en partie de Reuss, *Geschichte des A. T.*, p. 517. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 2e édit., Berlin, 1883, p. 177-239, a accumulé les objections contre les récits du chroniste. Il lui a reproché ses omissions, le silence qu'il garde sur les faits défavorables à David et à Salomon, l'altération de ses sources, la couleur qu'il donne à certains faits, dans lesquels interviennent les prêtres, les lévites, les chantres et les musiciens du Temple. Selon lui, le chroniste juge le passé d'après le code sacerdotal, qui est d'origine récente, idéalise les événements en conformité avec cette loi et façonne un ancien peuple d'Israël à l'image de la communauté juive des temps modernes. Il lui reproche d'exagérer les faits et de grossir les chiffres d'une façon démesurée, notamment dans les affaires militaires. L'armée de David, I Par., XII, 23-40; XXI, 5, atteint des proportions colossales. Les prisonniers de guerre et les victimes immolées aux jours de bataille sont parfois augmentés d'une façon invraisemblable. Au sujet de la construction du Temple, I Par., XXII, XXIX, les proportions de l'édifice sont réduites, tandis que les préparatifs de la construction sont exagérés. D'autres faits sont transformés et

surnaturalisés et beaucoup sont controuvés. Le chroniste ne mérite donc aucune confiance.

Ces conclusions sévères ne sont plus guère adoptées dans leur rigueur par les critiques plus récents, qui les atténuent notablement. Les anciens critiques, en effet, méconnaissaient à tort l'existence de certains documents, listes et recueils, accessibles au chroniste et utilisés par lui. Ils attribuaient à cet auteur une faculté d'invention que rien dans son œuvre n'autorise à admettre si riche et si productive. Il apparaît plutôt comme un compilateur de documents. Le soin avec lequel il indique les sources consultées par lui est une garantie de son exactitude et de la diligence avec laquelle il a recueilli tous les renseignements propres à lui faire connaître la vérité. Il a donc travaillé d'après des documents antérieurs qu'il reproduit parfois textuellement, et il est impossible d'attribuer tous ses récits propres à des fictions ou à des falsifications volontaires. D'ailleurs, la manière dont il utilise les sources est mise en évidence par la comparaison de ses récits avec les récits parallèles du livre des Rois. L'accord est complet pour les points essentiels, et les variantes ne sont, pour le fond, que des détails mieux précisés et plus développés, et pour la forme, des différences d'expression et de style, qui s'expliquent par le but parénétique et didactique de l'historien. Il faut en conclure que le chroniste a mis le même soin à utiliser les autres sources dont il cite les titres et qui ne nous sont pas parvenues, bien que nous ne puissions pas faire le contrôle. Par comparaison avec ce qu'il a fait du livre des Rois, nous pouvons affirmer que, s'il les a modifiés pour les rendre conformes à son but, il n'a pas changé la vérité objective des faits; il a seulement donné à son récit une empreinte subjective et personnelle qui lui est particulière, et le distingue de l'exposition plus objective du livre des Rois.

Ces conclusions ont été soutenues et la véracité du chroniste défendue contre les attaques des anciens rationalistes par des écrivains protestants et catholiques. Voir Dahler, *De librorum Paralipomenon auctoritate atque fide historica,* Strasbourg, 1819; un anonyme catholique, dans *Theologische Quartalschrift,* 1831, p. 201-261; Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik,* Bonn, 1834; Keil, *Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik,* Berlin, 1833; *Einleitung,* 3e édit., p. 461-476; Dillmann, *Chronik,* dans *Realencyklopädie für Theologie,* de Herzog, 1854, t. II, p. 693; Welte, *Einleitung,* t. II, p. 161-231; E. Nagl, *Die nachdavidische Königsgeschichte Israels ethnographisch und geographisch Beleuchtet,* Vienne, 1905.

Enfin, des faits qui sont relatés dans les Paralipomènes et dont l'authenticité était mise en suspicion par les critiques modernes, ont été heureusement confirmés par les découvertes récentes. Sur la prise de Jérusalem par Sésac, II Par., XII, 2-9, et sur l'invasion des Moabites en Palestine, II Par., XX, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 416-422, 464-474. D'autres faits ont été rendus très vraisemblables par la connaissance plus approfondie que nous avons des choses de l'Assyrie. Sur la captivité de Manassé à Babylone, voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1890, t. IV, p. 62-67. Cette confirmation inattendue peut donner l'espoir que de nouvelles découvertes justifieront encore sur d'autres points contestés l'exactitude du chroniste.

Cependant, les critiques plus récents cherchent à tenir un juste milieu entre ces deux positions opposées. Ils ne peuvent considérer tous les récits propres du chroniste comme sûrs et authentiques, puisque, prétendent-ils, quelques-uns sont en désaccord formel avec le livre des Rois. Ils ne nient pas que le chroniste ait utilisé des sources antérieures autres que ce livre canonique; ils discutent seulement la valeur historique de ces sources, ou la manière dont le chroniste les a employées. Sans dénier la part de la tradition qu'on ne doit pas négliger, surtout à propos des coutumes religieuses, ils se tiennent sur la réserve relativement à ce que le chroniste rapporte de l'organisation de la tribu sacerdotale et à quelques points particuliers. On ne peut rejeter en bloc les additions du chroniste et chacune d'elles doit être examinée séparément et pour elle-même. Quant aux modifications, abstraction faite de celles qui sont dues aux copistes et qui sont assez nombreuses, au moins dans les généalogies, et de celles qui proviennent de la diversité des sources, il en reste auxquelles l'esprit de tendance ne paraît pas étranger, par exemple celle qui rattache Samuel à la tribu de Lévi. A cette cause ils rapportent aussi le grossissement des chiffres, le classement chronologique des événements de quelques règnes, par exemple ceux d'Asa et de Josias, l'influence des idées théologiques de l'époque postérieure au retour de la captivité, l'importance donnée aux lévites dans les solennités antérieures à l'exil, le patriotisme et le royalisme du chroniste, et sa croyance stricte à la doctrine de la rétribution ici-bas. Le chroniste aurait donc vu parfois l'histoire ancienne à travers un prisme, et il aurait décrit le passé avec les couleurs de son temps. En tout cela, sa bonne foi serait hors de cause. Quoi qu'on pense de ses procédés et de son système, son honnêteté est incontestable. Il n'a pas cru ni voulu tromper ses lecteurs ou fausser l'histoire. Il s'est borné à raconter l'histoire telle qu'elle aurait dû se passer, si les institutions contemporaines avaient déjà existé. Il a transporté en arrière le présent, sur lequel il nous renseigne très fidèlement. Cf. A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.,* trad. franç., Paris, 1866, t. I, p. 482-495; Cornill, *Enleitung in das A. T.,* p. 122-125; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament,* t. II, p. 370-378. Sa méthode n'est pas strictement historique. Il met dans la bouche de ses personnages des discours qu'ils n'ont pas tenus; il juge leurs actes d'après son propre point de vue. Il reproduit fidèlement les idées théocratiques de son temps. Il laisse hors de son cadre tout ce qui est étranger. On se tromperait en pensant qu'il a cru par son silence cacher les faits défavorables à David et à Salomon; ils étaient connus de ses contemporains. Son silence s'explique plutôt par les circonstances de son époque : il fortifie la foi de son temps en traçant une image idéale du passé. Ses contemporains envisageaient l'histoire comme lui. Personne ne doutait alors que les choses se soient passées telles qu'il les décrit. Dans l'ensemble donc, il reproduit les idées traditionnelles, mais développées sous une forme littéraire spéciale et en vue de l'enseignement et de l'édification. Driver, *Einleitung in die Litteratur des alten Testaments,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 569-571; Strack, *Einleitung in das A. T.,* 6e édit., Munich, 1906, p. 163-164.

Le P. de Hummelauer, *op. cit.,* t. I, p. 5, se propose d'examiner plus tard si les récits des Paralipomènes sont strictement historiques, ou s'ils exposent l'histoire sous une forme plus libre que celle que suivent les historiens modernes. Il admet déjà, p. 210, que les différences entre les Paralipomènes et le livre des Rois peuvent provenir non pas de sources spéciales, mais de la manière dont le chroniste utilise le livre des Rois, en en faisant, sous l'inspiration divine, une paraphrase ou un midrasch qui, tout en développant le récit primitif, ne le fait pas par des développements étrangers à la vérité historique. D'ailleurs, il a volontairement modifié le texte des Rois en remplaçant des termes obscurs et vieillis par des expressions plus claires et plus modernes, en omettant ou changeant à dessein quelques faits, en employant des euphémismes. Il voulait édifier ses lecteurs; il ne se proposait pas d'écrire une histoire

complète. Il suivait les sources qu'il consultait et il ne forgeait pas les faits qu'il rapportait. Bref, inspiré de Dieu, il ne pouvait s'écarter de la vérité qu'il avait en vue conformément au genre de son récit.

En d'autres termes, les particularités qu'on reproche tant à l'auteur des Paralipomènes s'expliquent ou par les sources qu'il a utilisées ou par son but didactique et parénétique. Il n'avait pas en vue d'écrire une histoire critique, conforme à toutes les règles d'un art qui n'existait peut-être pas encore, au moins tel que le conçoivent les modernes. Il voulait parfois peut-être reproduire seulement les documents qu'il avait sous les yeux; mais en les reproduisant, il pensait qu'ils étaient vrais et Dieu qui l'inspirait garantissait ainsi la vérité des faits tirés des sources consultées. Cf. C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 526, 539-540. Il écrivait l'histoire pour édifier ses lecteurs. L'histoire édifiante est-elle nécessairement fausse? Elle ne le serait que si elle façonnait à dessein ses récits; elle ne l'est pas, si elle omet ce qui ne va pas à son but, si elle fait ressortir les circonstances des événements et si elle les décrit complaisamment pour atteindre mieux sa fin propre. Telle est la manière d'agir du chroniste. Ces considérations générales suffisent à justifier sa véracité dans la plupart des cas. Pour les objections particulières, ce n'est pas le lieu de les résoudre. Notons seulement que celles qui concernent le culte au Temple et le service des prêtres et des lévites reposent sur l'hypothèse de l'origine récente et non mosaïque du code sacerdotal. Elles tombent par le seul fait que cette hypothèse n'est pas vérifiée. Quant aux chiffres grossis ou enflés, on peut en expliquer quelques-uns par des fautes de copistes, et rien n'est plus facile que l'altération des nombres dans des copies successives. D'ailleurs, il n'est pas vrai que, comparativement à ceux du livre des Rois, ils soient toujours invraisemblables dans les Paralipomènes. Quelques-uns reproduits dans ce livre sont, au contraire, plus raisonnables et plus conformes à la vérité. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 143-150. Pour la solution d'autres objections, voir P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.* (lith.), Paris, 1887-1888, t. II, p. 29-153; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, part. I, Paris, 1881, p. 335-347; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 1890, p. 68-74. Voir aussi col. 1602-1683.

XI. ÉTAT DU TEXTE. — 1° *Hébreu.* — Ce texte ne nous est pas parvenu dans sa teneur primitive. On y constate de nombreux passages altérés, surtout dans le livre des généalogies. Ces tableaux, si peu ordonnés et si peu systématiques, ont eu d'abord à souffrir des gloses complémentaires. De plus, les copistes les ont fort maltraités. Le texte, en effet, des neuf premiers chapitres des Paralipomènes est actuellement dans un état défectueux. Et cela se comprend aisément; les erreurs de copie se produisent facilement dans la transcription des noms propres de personnes et de lieux. Aussi, par la comparaison avec les autres livres de la Bible, on constate de nombreuses altérations de ces noms dans les listes de Paralipomènes. Cf. Friedlander, *Die Veränderlichkeit der Namen in den Stammlisten der Bücher der Chronik*, Berlin, 1903. Dans la suite du livre, le texte est moins remanié et présente moins de fautes, au point de vue critique, que celui de beaucoup d'autres livres bibliques, et en particulier du livre des Rois. Il y a des fautes visibles à l'œil : I Par., XIV, 13; XX, 3; XXIV, 6; II Par., IX, 4; XVIII, 29; XIX, 8; XX, 25; XXVIII, 16; XXXII, 4. L'âge de 42 ans, donné à Ochozias, II Par., XXII, 2, est manifestement le résultat d'une erreur de copie, car un fils n'est pas plus âgé que son père, et le passage correspondant, II Reg., VIII, 26, indique 22 ans. Voir aussi I Par., IX, 5; cf. II Esd., XI, 5; I Par., VI, 28; cf. I Sam., VIII, 2. D'autres fautes proviennent de la différence d'écriture. Plusieurs des chiffres trop élevés s'expliquent par des erreurs de transcription. F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift A. und N. T.*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 204-205.

2° *Grec et latin.* — Saint Jérôme constatait déjà de son temps leur mauvais état : *Libere vobis loquor, ita et in græcis et latinis codicibus hic nominum liber vitiosus est, ut non tam hebræa quam barbara quædam et sarmatica nomina congesta arbitrandum sit. Nec hoc Septuaginta interpretibus..., sed scriptorum culpæ adscribendum, dum de inemendatis inemendata scriptitant et sæpe tria nomina, subtractis e medio syllabis, in unum vocabulum cogunt, vel e regione unum nomen propter latitudinem suam in duo vel tria vocabula dividunt. In librum Par. præfatio*, t. XXIX, col. 402. Le nombre des fautes de copiste a certainement grandi depuis l'époque de saint Jérôme, au moins dans les manuscrits des Paralipomènes. Les éditions critiques ont réduit le nombre de celles qu'elles indiquent parmi les variantes. Cf. Howorth, *The true LXX version of Chronicles-Ezra-Nehemiah*, dans *Academy*, 1893.

XII. COMMENTAIRES. — Ils ne sont pas nombreux. Leur petit nombre provient vraisemblablement du peu d'intérêt qu'on portait à des livres considérés comme de simples suppléments des autres livres canoniques. — 1° *Des Pères.* — Grecs : Théodoret, *Quæstiones in libros Paralipomenon*, t. LXXX, col. 801-858; Procope de Gaza, *In libros Paralipomenon* (extraits du précédent), t. LXXXVII, col. 1201-1220. — Latins : pseudo-Jérôme, *Quæstiones hebraicæ in Paralipomenon*, t. XXIII, col. 1365-1402 (d'après Martianay, *ibid.*, col. 1329-1330, leur auteur est du VIIe ou du VIIIe siècle); Raban Maur, *Comment. in Par.* (c'est le premier commentaire développé du livre, d'après les Pères), t. CIX, col. 279-540; Walafrid Strabon en a extrait sa *Glossa ordinaria*, t. CXIII, col. 629-692. — 2° *Du moyen âge.* — Hugues de Saint-Cher, dans *Opera*, Cologne, 1521, t. I, p. 310-344, et Nicolas de Lyre ont commenté les Paralipomènes comme les autres livres de la Bible dans leurs *Postillæ;* Denys le chartreux, *Enarratio in libros Par.*, dans *Opera*, Montreuil, 1897, t. IV, p. 105-275; A. Tostat, *Comment. in Par.*, dans *Opera*, Venise, 1728, t. XVI, XVII. — 3° *Dans les temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Serarius, *Comment. posthuma in l. Reg. et Par.*, Lyon, 1613; Mayence, 1617; C. Sanchez, *Comment. in l. Reg. et Par.*, Anvers, 1624; J. Bonfrère, *Comment. in l. Reg. et Par.*, Paris, 1643; J. B. le Brun et N. le Tourneux, *Concordia librorum Reg. et Par.*, Paris, 1691; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. III, p. 1-246; trad. lat. dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne, t. XI, col. 831-1460; Duguet et d'Asfeld, *Explication des Rois et des Paralipomènes*, Paris, 1738; L. Mauschberger, *Comment. in l. Par., Esdræ, Tobiæ, Judith, Esther*, Olmutz, 1758; B. Neteler, *Die Bücher der Chronik*, Munster, 1872, 1899; Clair, *Les Paralipomènes*, Paris, 1880; F. de Hummelauer, *Commentarius in Paralipomenon*, Paris, 1905, t. I. — 2. *Protestants du XIXe siècle.* — E. Bertheau, *Die Bücher der Chronik erklärt*, Leipzig, 1854, 1874; C. F. Keil, *Nachexilische Geschichtsbücher : Chronik, Esra, Nehemia und Esther*, Leipzig, 1870; trad. anglaise par Harper, dans Cook, *The Holy Bible*, Londres, 1873, t. III, p. 155-384; G. Rawlinson, *Chronicles*, dans *The Speaker's Commentary*, Londres, 1873, t. III, p. 155-384; O. Zöckler, *Die Bücher der Chronik*, Bielefeld, 1874; Ball, dans *Comment. for english readers* d'Ellicott, 1883; S. Œttli, *Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia*, Munich, 1889; H. Bennett, *The Books of Chronicles*, 1894; W. E. Barnes, *The Book of Chronicles*, Cambridge, 1899; J. Benzin-

ger. *Die Bücher der Chronik,* Fribourg-en-Brisgau, 1901; R. Kittel, *Die Bücher der Chronik,* Gœttingue, 1902.

XIII. Bibliographie. — J. Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.,* Vienne, 1862, p. 455-459; F. Kaulen, *Einleitung in die heilig. Schrift. A. und N. T.,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 201-207; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. ii, p. 138-157; P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.* (lith.), Paris, 1887-1888, t. ii, p. 8-167; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros,* part. I, Paris, 1887, p. 311-350; Pelt, *Histoire de l'A. T.,* 3e édit., Paris, 1902, t. ii, p. 293-296; A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.,* trad. franç., Paris, 1866, t. i, p. 442-495; Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'A. T.,* trad. franç., Paris, 1873, p. 79-92; Cornill, *Einleitung in das A. T.,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 119-128; Driver, *Einleitung in die Litteratur des alten Testaments,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 553-576; G. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.,* 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 404-409, 412-420; H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.,* 6e édit., Munich, 1906, p. 161-164; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.,* Lausanne, 1906, t. ii, p. 306-380; J. Hastings, *A Dictionary of the Bible,* art. *Chronicles,* Londres, 1898, t. i, p. 389-397.

E. Mangenot.

PARALLÉLISME, caractère particulier de la poésie hébraïque, consistant dans la correspondance des pensées et souvent même des mots. Voir Hébraïque (Langue), iv, 1°, t. iii, col. 489.

PARALYSIE, maladie qui atteint les muscles et diminue ou supprime la faculté de les sentir ou de les contracter, dans telle ou telle partie du corps. La suppression de la sensation s'appelle anesthésie; elle est également partielle ou générale, accidentelle ou congénitale. Son nom grec, παράλυσις, indique le relâchement du système musculaire. Ce relâchement est souvent chronique, et la paralysie devient inguérissable quand elle tient à une lésion matérielle du système nerveux. — 1° La Sainte Écriture mentionne quelques cas de paralysie. A Béthel, quand Jéroboam étendit la main pour faire saisir le prophète qui lui annonçait le triste avenir réservé à son entreprise schismatique, sa main se dessécha et il ne put la ramener à soi. Son bras venait d'être frappé de paralysie. Cependant, à la prière du prophète, il en recouvra l'usage. III Reg., xiii, 4-6. — 2° Un cas semblable se rencontre au temps de Notre-Seigneur. Un jour de sabbat, on lui présenta dans une synagogue un homme qui avait la main desséchée, ξηρά, *arida,* c'est-à-dire décharnée et, par suite de l'oblitération de la contractilité dans les muscles, incapable de se mouvoir et de servir. Le divin Maître commanda à cet homme d'étendre la main; celui-ci obéit, bien qu'il se sût naturellement incapable de le faire, et aussitôt il fut guéri d'un mal incurable en lui-même. Matth., xii, 10, 13; Marc., iii, 1, 5; Luc., vi, 6, 10. A la piscine de Bethesda, se trouvaient en grand nombre, au milieu des autres malades ou infirmes, des ξηροί, *aridi,* qui avaient un ou plusieurs membres sans vie, atrophiés et paralysés. Joa., v, 3. — 3° La maladie dont mourut Alcime est ainsi décrite : « Alcime fut frappé et ses entreprises furent arrêtées; sa bouche se ferma; atteint de paralysie, il ne put plus prononcer une seule parole, ni donner aucun ordre au sujet des affaires de sa maison. Et Alcime mourut en ce temps-là dans de grandes tortures. » I Mach., ix, 55, 56. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, x, 6, dit qu'Alcime, frappé d'un mal soudain, tomba à terre privé de la parole et mourut après de longs jours de tourments. Il est probable que le mal auquel Alcime succomba n'est pas la simple paralysie. Sous le nom de παράλυσις, les anciens comprenaient différents maux, la paralysie, l'apoplexie et le tétanos. On croit que ce dernier fut celui qui frappa Alcime. Le trismus ou convulsion des muscles de la mâchoire inférieure lui ôta l'usage de la parole; la contraction s'étendit peu à peu aux autres muscles, les mouvements de la respiration et de la déglutition furent paralysés et le malheureux mourut dans les douleurs qui accompagnent le tétanos et aboutissent presque toujours à un dénouement fatal. — Cf. Gillet, *Les Machabées,* Paris, 1880, p. 136; J. Daniel, *De paralyticis,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. ii, p. 181-182. Dans le Nouveau Testament sont cités plusieurs autres cas de paralysie. Voir Paralytique.

H. Lesêtre.

PARALYTIQUE (grec : παραλυτικός; Vulgate : *paralyticus*), infirme atteint de paralysie. — Un jour que Notre-Seigneur enseignait dans une maison de Capharnaüm, on lui apporta un paralytique à guérir. Mais, comme l'intérieur de la maison était inaccessible,



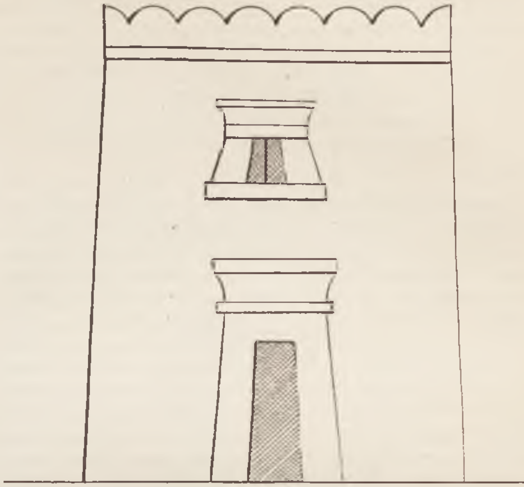
565. — Le paralytique guéri par Notre-Seigneur. Fragment de sarcophage. — D'après Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 3e édit., 1889, p. 558. — Jésus est debout, la main étendue pour bénir. A côté de lui est un personnage tenant des volumes dans la main, probablement un scribe. Le paralytique guéri est représenté plus petit que Notre-Seigneur, pour marquer son infériorité.

à cause de la foule, ceux qui portaient le paralytique sur un grabat montèrent à la terrasse de la maison, en ôtèrent plusieurs tuiles, de manière à pratiquer une ouverture suffisante, et firent descendre devant le divin Maître le grabat sur lequel était étendu le malheureux infirme. Voir Maison, t. iv, col. 589. Notre-Seigneur commença par lui remettre ses péchés, puis lui dit : « Lève-toi, prends ton grabat et retourne chez toi. » L'infirme se leva aussitôt, prit son grabat et s'en alla devant la multitude (fig. 565). Matth., ix, 1-8; Marc., ii, 1-12; Luc., v, 17-26. Voir t. iii, fig. 62, col. 289. Une autre fois, le Sauveur fut sollicité à Capharnaüm par un centurion dont l'esclave était atteint de paralysie. Il promit d'aller le guérir, mais, sur les humbles instances de l'officier, il se contenta d'opérer la guérison à distance. Matth., viii, 5-13; Luc., vii, 1-10. Ces miracles attiraient autour de Notre-Seigneur des malades de toutes sortes, entre autres des paralytiques, et il les guérissait. Matth., iv, 24. L'infirme que le Sauveur guérit à la piscine de Bethesda était probablement aussi un paralytique. On le conclut des détails que fournit le texte sacré : cet homme traînait son in-

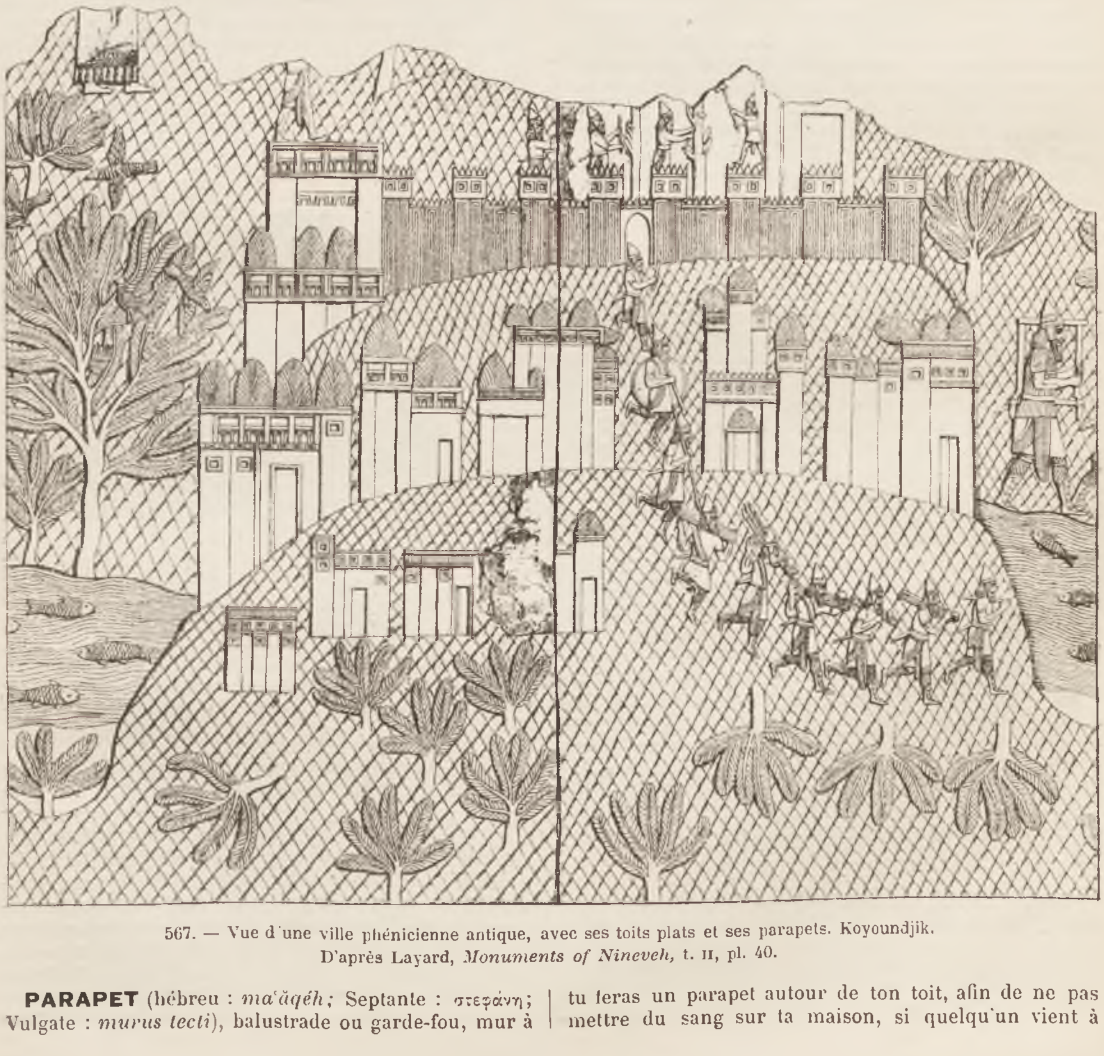
firmité depuis trente-huit ans, et, quand il essayait de se mouvoir pour se jeter dans la piscine après l'agitation de l'eau, il était toujours devancé par quelqu'un de plus agile. Ces traits se rapportent à la paralysie. Le Sauveur le guérit et lui commanda d'emporter son grabat, pour prouver ainsi à tous qu'il était à la fois capable de marcher sans soutien et même de porter un fardeau. Joa., v, 5-9. — A Samarie, l'apôtre saint Philippe guérit beaucoup de paralytiques. Act., VIII, 8. A Lydda, saint Pierre guérit de même un paralytique, Énée, couché sur un lit depuis huit ans. Act., IX, 33, 34.

H. LESÊTRE.

PARANYMPHE, du grec παράνυμφιος, celui qui est auprès de l'époux, νυμφίος, qui fait les honneurs de la noce. L'Écriture n'emploie pas le mot παράνυμφιος, mais elle mentionne celui qui chez les Hébreux remplissait des fonctions équivalentes à celles du paranymphe chez les Grecs, ὁ φίλος τοῦ νυμφίου, *amicus sponsi*. Joa., III, 29. Voir AMI 2, 6°, t. I, col. 470. — Les trois synoptiques parlent des υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, qu'il ne faut pas confondre avec « l'ami de l'époux ». La Vulgate a traduit ces mots par *filii sponsi*, Matth., IX, 15; Marc, II, 19; Luc., V, 34, mais ils auraient dû l'être par *filii thalami*, car νυμφών signifie la chambre nuptiale. Cette locution, d'origine hébraïque, désigne les amis et les compagnons de l'époux qui conduisaient la fiancée dans la maison de l'époux.



566. — Maison antique égyptienne, dont le toit est entouré d'un parapet. Thèbes. — D'après Wilkinson, *Manners of the ancient Egyptians*, 2ᵉ édit., fig. 132, t. I, p. 362.



567. — Vue d'une ville phénicienne antique, avec ses toits plats et ses parapets. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 40.

PARAPET (hébreu : *ma'ăqéh;* Septante : στεφάνη; Vulgate : *murus tecti*), balustrade ou garde-fou, mur à hauteur d'appui. Le Deutéronome, XXII, 18, porte cette prescription : « Quand tu bâtiras une maison neuve, tu feras un parapet autour de ton toit, afin de ne pas mettre du sang sur ta maison, si quelqu'un vient à

tomber de là. » Comme les toits des maisons orientales sont plats et servent de terrasse, il est nécessaire de prendre cette précaution, pour éviter les accidents, et on l'a prise dans tous les temps (fig. 566). Voir aussi fig. 180, 189, col. 590, 591; fig. 70, t. III, col. 345. Autrefois comme aujourd'hui le parapet des toits en terrasse était tantôt plein, tantôt à jour, ordinairement uni, quelquefois dentelé ou crénelé (fig. 567). Cf. fig. 441, col. 1631.

PARASCÉVÉ, mot grec, παρασκευή (Vulgate : *parasceve*), qui signifie « préparation. » Dans le Nouveau Testament, ce mot désigne le jour qui précédait le sabbat; il était ainsi appelé parce que les Juifs préparaient ce jour-là ce qui était nécessaire pour la célébration du sabbat. Matth., XXVII, 62; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 14, 31, 42. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2. Saint Marc, XV, 42, l'explique par προσάββατον, « veille du sabbat, » cf. Judith, VIII, 6, et l'on admet sans difficulté qu'il désigne le vendredi dans les quatre Évangélistes; excepté Joa., XIX, 14, où, d'après quelques-uns, il serait question de la veille de la Pâque, mais même dans ce passage, il doit s'entendre du vendredi, comme Joa., XIX, 31, 42. Voir Patrizi, *De Evangeliis*, l. III, dissert. L, n° 30; Fillion, *Évangile selon saint Jean*, 1887, p. 347. Cf. PAQUE, col. 2090.

PARASCHAH (פָּרָשָׁה, *pârâšâh;* pluriel, *paršiyôt*) section légale du Pentateuque, marquant la partie des livres de Moïse qui doit être lue à la synagogue les jours de sabbat. Le mot *pârâšâh* signifie « distinction, section ». Les Juifs ayant pour règle de lire tous les ans le Pentateuque entier dans leurs synagogues l'ont partagé en 54 sections ou *paršiyôt,* dont le commencement est indiqué dans les Bibles hébraïques par les lettres פפפ, abréviation de *paršiyôt*, ou bien par ססס, abréviation de *sêdér* ou *sidrâ'*. On les désigne par le mot initial, ou au moins par l'un des premiers mots. Ainsi la première *pârâšâh* s'appelle *Berê'šit*, Gen., I, 1; la seconde *Nôah*. Gen., VI, 9. Elles sont à peu près d'égale longueur. On les lit à la suite les unes des autres du commencement à la fin. Leur nombre est de 54, parce que certaines années juives comptaient 54 sabbats. Quand il y a moins de 54 sabbats, on réunit en une deux *parsiyôt* plus courtes pour que la lecture du Pentateuque soit faite intégralement dans le cours de l'année. La première *pârâšâh* se lit le premier sabbat avant la fête des Tabernacles, le jour même où on lit la dernière. Dans quelques synagogues, on ne lisait le Pentateuque entier que tous les trois ans. — Les Actes, XV, 21, font allusion à la coutume de lire une section du Pentateuque tous les sabbats. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 17, mentionne aussi cet usage comme une coutume particulière aux Juifs. Notre-Seigneur dans l'Évangile, en citant un passage de l'Exode, III, 6, indique dans quelle section il se trouve, dans celle ἐπὶ τῆς βάτου, Marc., XII, 26 (*super rubum*); Luc., XX, 37 (*secus rubum*), c'est-à-dire dans la *pârâšâh* où est racontée l'histoire du buisson ardent. Cf. Rom., XI, 2. — Les sections des livres prophétiques, telles qu'on les lit dans les synagogues, portent un nom particulier, *haphtaroth.* Voir HAPHTARAH, t. III, col. 421. On les lit à la suite des *parsiyôt.* Voir le tableau des lectures des *paršiyôt* et des *haftarôt* pour les jours de sabbat et les jours de fête dans J. M. Klintock et J. Strong, *Cyclopædia of biblical Literature,* t. IV, 1891, p. 66-67.

PARASITE, celui qui s'impose à quelqu'un pour vivre à ses dépens. — Au Psaume XXXV (XXXIV), 16, il est parlé de *la'ăgê mâ'ôg,* « railleurs de gâteau, » qui se moquent du juste. Le *mâ'ôg* et une sorte de galette ronde. Voir GATEAU, t. III, col. 114. Les railleurs de gâteau sont ceux qui fréquentent la table des autres et paient de leurs gais et malicieux propos la pitance qu'on leur accorde. Les Talmudistes appellent aussi *lesôn 'ûgâh,* « langue de gâteau, » celle du parasite qui achète les bons morceaux au prix de ses plaisanteries ou de ses adulations. Cf. Rosenmüller, *Psalmi,* Leipzig, 1822, t. II, p. 882. L'expression hébraïque n'est pas rendue dans les versions, Septante et Vulgate : « Ils m'ont éprouvé et m'ont raillé de leurs railleries. » — Notre-Seigneur stigmatise les scribes « qui dévorent les maisons des veuves et font pour l'apparence de longues prières, » Marc., XII, 40; Luc., XX, 47, parasites qui n'emploient pas la raillerie et la malice, comme les précédents, mais les semblants de la piété pour vivre aux dépens des autres et s'enrichir à leurs frais. Cette tradition se continua parmi les faux docteurs que saint Paul montre « s'insinuant dans les familles pour captiver des femmelettes chargées de péchés, » I Tim., III, 6, « bouleversant des familles entières et enseignant, pour un vil intérêt, ce qu'on ne doit pas enseigner. » Tit., I, 11. — Le divin Maître tient à ce que ses disciples évitent tout ce qui pourrait les faire confondre avec des parasites. « Demeurez dans la même maison, mangeant et buvant ce qui s'y trouvera; car l'ouvrier mérite son salaire. Ne passez pas d'une maison dans une autre. » Luc., X, 7.

H. LESÈTRE.

PARASOL, appareil pour préserver quelqu'un des rayons du soleil. — Les Grecs connaissaient le σκιάδειον, cf. Aristophane, *Eq.*, 1348; *Av.*, 1508, 1550, et les Latins l'*umbella* ou *umbraculum* (fig. 568), cf. Martial, XIV, 23, 28; Ovide, *Fast.*, II, 311. Le parasol est assez



568. — *Umbraculum.* D'après un vase peint. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman antiquities,* 3e édit., t. II, 1891, p. 976.

souvent représenté sur les anciens monuments. Il est ordinairement tenu au-dessus de la tête de personnages voyageant en char (fig. 569), assyriens, voir t. II, fig. 195, col. 570, cypriotes, voir t. II, fig. 194, col. 567, éthiopiens, voir t. II, fig. 619, col. 2009, etc. — Quelques textes sacrés font peut-être allusion indirecte à cet appareil. Ainsi Isaïe, XXV, 4, dit que le Seigneur est une forteresse pour le pauvre et « un ombrage contre l'ardeur du soleil; » mais cet ombrage est plutôt dû à l'interposition d'un nuage comme le donne à penser la suite du texte. Le Seigneur est de nouveau présenté ailleurs comme « un ombrage contre les feux

du midi », Eccli., XXXIV, 19; mais là encore cet ombrage peut avoir différentes causes. Au psaume CXL (CXXXIX), 8, l'auteur sacré dit à Dieu : « Tu ombrages (*sakkôtâh*, ἐπεσκίασας, *obumbrasti*) ma tête au jour de la guerre. » Il s'agit ici d'un ombrage mobile, qui couvre le guerrier pendant les péripéties de la lutte et par conséquent se meut avec lui. Ce texte fait penser naturellement aux rois assyriens, debout sur leur char de guerre, tandis qu'un esclave tient le parasol au-dessus de leur tête. L'allusion n'est pourtant pas certaine. S'il était démontré que le parasol constituait un insigne de dignité royale en Orient, peut-être pourrait-on encore y chercher une allusion dans les paroles de l'ange à Marie : « La puissance du Très-Haut t'ombragera, ἐπισκιάσει σοι, *obumbrabit tibi*. » Luc., I, 35. Mais il est beaucoup plus probable que, dans ce passage, l'allusion est exclusivement biblique. Cf. Exod., XL, 35; Num., IX, 22.

H. LESÊTRE.



569. — Assurbanipal sur son char avec son parasol.

PARBAR, mot qui se lit deux fois (avec l'article *hap-parbâr*), dans le texte hébreu. I Par., XXVI, 18. Les Septante l'ont traduit par διαδεχομένους et la Vulgate par *cellulæ*. Beaucoup de commentateurs croient que le mot *Parbâr* est identique au mot *Parvarim* qui se lit II (IV) Reg., XXIII, 11 (Vulgate : *Pharurim*). Voir PHARURIM.

PARCHEMIN. — 1° *Nom, origine, fabrication.* — En dehors de l'Égypte où, dès la plus haute antiquité, le papyrus fut employé concurremment avec le cuir,

les peaux d'animaux tannées ou préparées d'une autre manière furent la matière généralement usitée pour l'écriture jusqu'au v[e] siècle avant Jésus-Christ. Hérodote nous apprend, v, 58, que les Ioniens appelaient *peaux* (διφθέραι) les rouleaux de papyrus parce qu'autrefois ils écrivaient sur des peaux de chèvre ou de mouton, comme le faisaient encore de son temps la plupart des barbares. Ctésias, dans Diodore de Sicile, II, 32, dit que les livres sacrés des Persans remplissaient douze cents peaux de bœuf. D'après Strabon, xv, 1, citant Nicolas de Damas, la lettre que les Indiens adressèrent à Auguste était sur peau. Les Juifs ne semblent avoir jamais employé le papyrus au moins pour les saints livres; mais les autres peuples l'adoptèrent successivement à partir du v[e] siècle avant Jésus-Christ et l'Égypte l'exporta en quantités de plus en plus considérables. S'il faut en croire Pline, *H. N.*, XIII, 11 [XXI], qui cite Varron, un Ptolémée jaloux de la bibliothèque formée par Eumène, roi de Pergame, aurait interdit l exportation du papyrus et l'invention du parchemin aurait été la suite de cette interdiction. Une note anonyme publiée par Boissonade, *Anecdota græca*, t. I, Paris, 1829, p. 420, raconte la chose d'une autre manière à peine plus vraisemblable. Ptolémée, sur l'avis d'Aristarque, s'étant concilié l'amitié des Romains par un présent de papyrus, Cratès, jaloux d'Aristarque, conseilla au roi de Pergame Attale, d'envoyer à Rome des parchemins dont on venait de découvrir la fabrication. Quoi qu'il faille penser de ces légendes, la tradition qui fixe à Pergame, sous l'un des Attales, l'invention du parchemin, ou plutôt un mode de préparation des peaux non tannées qui les rendît plus commodes pour l'écriture, n'est pas contestable. Le passage de S. Jérôme est classique, *Epist. ad Chromat.*, t. XXII, col. 339 : *Chartam defuisse non puto, Ægypto ministrante commercia, et si alicubi Ptolemæus maria clausissel, tamen rex Attalus membranas a Pergamo miserat, ut penuria chartæ pellibus pensaretur : unde et Pergamenarum nomen.* Nous pouvons conclure de ce passage, qui enregistre la tradition ordinaire relativement à l'invention du parchemin, qu'on se servait généralement de papyrus pour les lettres et exceptionnellement de parchemin à défaut de papyrus. — Le parchemin rappelle par son nom son lieu d'origine : περγαμηνή (sous-entendu διφθέρα ou δέρρις = la peau de Pergame), en latin *pergamena* (sous-entendu *charta* = le papyrus de Pergame). Ce nom, si commun au moyen âge se rencontre pour la première fois dans l'édit de Dioclétien, *De pretio rerum venalium* de l'an 301, puis dans le passage de saint Jérôme transcrit ci-dessus. Le parchemin s'appelait aussi μεμβρανα, en latin, *membrana*, pour *membrana cutis*, du latin *membrum*, « membre. » Le parchemin diffère du cuir en ce qu'il n'est pas tanné mais seulement râclé. On faisait macérer la peau dans le lait de chaux pour l'amollir: en grattait ensuite au canif pour enlever le poil et on achevait de polir à la pierre ponce. Une fois sec et à égalité d'épaisseur, le parchemin est moins souple que le cuir, mais on pouvait lui donner le degré de finesse qu'on désirait. Au moyen âge on l'enduisait quelquefois de blanc d'œuf, peut-être pour le rendre plus brillant; Planude, au XVI[e] siècle, blâme cette pratique, parce qu'alors l'encre ne mord pas et que l'humidité détruit rapidement le travail du scribe.

2° *Usage et diffusion progressive du parchemin.* — Le parchemin a sur le papyrus cinq avantages. 1. Il est beaucoup plus résistant et susceptible d'une durée presque indéfinie, tandis que le papyrus passait pour très vieux à deux cents ans, d'après Pline, à trois cents ans, d'après Galien. — 2. Il s'écrit des deux côtés, bien que le côté du poil soit inférieur en finesse. Au contraire, les papyrus opisthographes sont assez rares, parce que l'écriture était moins aisée sur les fibres longitudinales et qu'un rouleau écrit à l'extérieur est d'un usage peu commode. — 3. Le parchemin peut être gratté et récrit partiellement, ou même remis entièrement à neuf. Le papyrus se prête difficilement aux grattages. — 4. Sur le parchemin l'écriture étant beaucoup plus serrée, on peut faire tenir beaucoup plus de matières sous un moindre volume. — 5. Enfin, le parchemin, qui prend si naturellement la forme de codex, supprime l'incommodité des longs rouleaux. — Malgré tous ces avantages on lui préféra longtemps le papyrus, non seulement en Égypte mais dans tous les pays du monde civilisé. Le parchemin remplaça d'abord les tablettes; aussi Martial l'appelle-t-il *pugillares membranei.* On s'en servait donc surtout pour les brouillons. Pétrone dépeint l'infatigable poète Eumolpus toujours prêt à composer, armé d'une grande pièce de parchemin. Les allusions des auteurs classiques s'expliquent presque toutes par cet usage. Horace, *Sat.*, II, III, 1-2; *Ars poet.*, 388-389; Perse, III, 10, etc. Quintilien, *Instit.*, X, III, 31, conseille le parchemin au lieu des tablettes aux personnes dont la vue est fatiguée, parce que l'écriture y ressort mieux. Le parchemin servait aussi pour dessiner à cause de la plus grande facilité des corrections et des retouches. On en fabriquait ces gaines où étaient enfermés les rouleaux de papyrus et ces étiquettes qu'on suspendait à l'extérieur du rouleau pour indiquer le sujet et le numéro d'ordre du livre. L'emploi du parchemin ne fut qu'exceptionnel pour les ouvrages littéraires avant le IV[e] siècle de notre ère. On l'utilisait pour les livres qu'on voulait emporter en voyage, Martial I, II, 3; XIV, 184, 186, 188, 190, 192, ou qu'on tenait à posséder sous un très petit format. Cicéron, dans Pline, *H. N.*, VII, 85, parle d'une Iliade sur parchemin qui serait entrée dans une coquille de noix. Plus tard on trouva le parchemin commode pour les ouvrages considérables et sans divisions uniformes : dictionnaires, commentaires, écrits de jurisprudence. C'est au quatrième siècle que l'usage du parchemin se généralisa. Les chrétiens furent les premiers à l'adopter à raison de l'avantage qu'il y avait à réunir l'ensemble de la Bible dans le même recueil. Eusèbe raconte, non sans complaisance, *Vita Const.*, IV, 36-37, t. XX, col. 1185, comment il fit confectionner les cinquante grands codex en parchemin contenant la Bible entière (σωμάτια ἐν διφθέραις) que l'empereur Constantin lui avait demandés. Avant les récentes découvertes de papyrus, tous les onciaux bibliques, soit en grec, soit en latin, et la plupart des minuscules étaient sur parchemin. A partir du VII[e] siècle, date de la disparition progressive du papyrus et jusqu'au XI[e] où le papier de chiffons commença à le remplacer, le parchemin étant désormais la seule matière employée pour écrire devint de plus en plus rare et la pénurie en fut encore accrue par la mode des livres énormes qui régna surtout du IX[e] au XI[e] siècle.

3° *La forme de codex donnée au parchemin.* — Le mot *codex* — on disait anciennement *caudex* — est ainsi défini par Sénèque, *De brevit. vitæ*, XIII, 4 : « Plurium tabellarum contextus caudex apud antiquos vocatur; unde publicæ tabulæ codices dicuntur. » Les tablettes, soit enduites de cire (*ceratæ*) soit blanchies à la céruse (*cerussatæ*), étaient réunies en deux, trois ou plusieurs plaques et prenaient le nom de diptyques, triptyques, polyptyques. Une charnière les reliait soit toutes ensemble, soit deux à deux. Pliées, elles ressemblaient à nos livres, comme on peut le voir au forum de Rome sur les bas-reliefs où Trajan est représenté faisant brûler les registres des impôts arriérés. — Nous avons dit plus haut que le parchemin avait d'abord remplacé les tablettes pour les comptes, les brouillons, les souvenirs de famille; il était donc naturel qu'il prît la forme des tablettes. D'ailleurs il est trop raide pour la disposition en rouleau qui convenait mieux au papyrus et au cuir.

Les énormes rouleaux des synagogues sur lesquels sont écrits les cinq livres de Moïse ou les Prophètes, sont en cuir. Ce serait pourtant une erreur de supposer, comme on l'a fait souvent, qu'il y a nne connexion nécessaire entre le papyrus et le rouleau d'une part, entre le parchemin et le codex de l'autre; car un grand nombre de papyrus bibliques récemment découverts — le plus grand nombre peut-être — avait la forme de codex.

4° *Le parchemin et la Bible.* — Les Hébreux écrivaient régulièrement sur des peaux préparées à cet effet. Mais on ne saurait dire le plus souvent s'il s'agit de peaux tannées (cuir) ou de peaux non tannées (parchemin). Le terme hébraïque עוֹר signifie aussi bien la peau au naturel que la peau préparée, quel que soit le procédé de préparation. Le terme talmudique דִּפְתְּרָא transcription du grec διφθέρα) est également très général. Les rabbins distinguent trois espèces de peaux à écrire, mais il est impossible de savoir au juste ce qu'ils entendent par chacune de ces trois espèces. Cf. Blau, *Studien zum althebr. Buchwesen,* Strasbourg, 1902, p. 22-33. Les rouleaux de la Thora sont ordinairement en cuir; les *megillot* et les philactères sont au contraire en parchemin, ainsi que les Bibles hébraïques en forme de codex. — Le parchemin n'est nommé qu'une fois dans l'Écriture. II Tim., IV, 13. Saint Paul écrit à son disciple de lui rapporter les livres et surtout les parchemins (τὰς μεμβράνας), qu'il a laissés chez Carpus à Troade. On ignore ce qu'ils contenaient. Les suppositions qu'on a faites, que c'était son diplôme de citoyen romain (Farrar), etc., ne sont que de pures conjectures.

5° *Bibliographie.* — Birt, *Das antike Buchwesen,* Berlin, 1882; Th. Zahn, *Geschichte des neutestam. Kanons,* Erlangen, t. I, 1888, p. 60-79 : *Codex und Rolle;* Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter,* 3e édit., Leipzig, 1896; K. Dziatzko, *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens,* Leipzig, 1900; l'article *Buch,* du même dans l'encyclopédie de Pauly-Wissowa, l'article *Membrana* de Lafaye dans le dictionnaire de Daremberg et Saglio. — Sur la matière des livres hébreux en particulier : Steglich, *Schrift- und Bücherwesen der Hebräer,* Leipzig, 1876; L. Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen,* Strasbourg, 1902. Les archéologies bibliques n'ont presque rien sur ce sujet.

F. Prat.

PARENTÉ, relation de famille résultant des naissances ou des alliances. — Les relations de parenté s'expriment en hébreu par les termes suivants : Père, *'âb,* πατήρ, *pater.* Voir Père. — Mère, *'êm,* μήτηρ, *mater.* Voir Mère, col. 993. Par rapport à l'enfant, le père et la mère sont appelés γονεῖς, *parentes.* Luc., II, 43. — Fils, *bên,* υἱός, *filius.* Il est nommé « fils du père », Gen., XLIX, 8, ou « fils de la mère », Gen., XXVII, 29, suivant que la descendance est à chercher, dans un cas donné, du côté paternel ou du côté maternel. Voir Fils, t. II, col. 2252. — Fille, *bat,* θυγάτηρ, *filia.* Voir Fille, t. II, col. 2251. — Grand-père et arrière-grand-père, *'âb,* « père » ou « père du père », πρόπαππος, Exod., 6, πάππος, Eccli., prol., *avus.* — Grand'mère, *êm,* III Reg., XV, 10, μάμμη, *avia.* II Tim., I, 5. — Frère, *'ah,* ἀδελφός, *frater.* Voir Frère, t. II, col. 2402. — Sœur, *'âhôt,* ἀδελφή, *soror,* Gen., XX, 12, « du côté du père ou du côté de la mère. » Lev., XVIII, 9. Voir Sœur. — Oncle, *'âhî 'êm,* « frère de la mère, » ἀδελφὸς τῆς μητρός, *avunculus,* Gen., XXVIII, 2; XXIX, 10; *dôd,* ἀδελφὸς τοῦ πατρός, *patruus.* Lev., X, 4; XXV, 49. — Tante, *'âhôt 'âb* ou *'êm,* ἀδελφὴ πατρός ou μητρός, *soror patris* ou *matris,* « sœur du père ou de la mère, » Lev., XVIII, 12, 13; *dôdâh,* la tante, sœur du père, Exod., VI, 20, mots que les versions traduisent par « fille de l'oncle », *patruelis.* Le même nom de *dôdâh,* συγγενής, *affinitate conjungitur,* est donné à la femme de l'oncle paternel, *amita,* et à celle de l'oncle maternel, *matertera.* Lev., XVIII, 14; XX, 19, 20. — Cousin, *bên dôd,* « fils de l'oncle, » ἀνεψιός, *filius patrui, patruelis consobrinus.* Num., XXVI, 11; Tob., VII, 2; XI, 20; Col., IV, 10. Voir Cousin, t. II, col. 1092. — Cousine, *bat 'âhî 'êm,* « fille du frère de la mère, » θυγάτηρ ἀδελφοῦ τῆς μητρός, *consobrina.* Gen., XXIX, 10. — Mari, *gébér,* ἀνήρ, *maritus, vir.* Voir Mari, t. IV, col. 758. — Épouse, *be'ûlâh,* γυνή, *uxor.* Voir Mariage, t. IV, col. 759. — Beau-père, *ḥâm, ḥâtân,* πενθερος, *socer.* Gen., XXXVIII, 13, 25; Exod., III, 1; IV, 18; I Mach., XI, 2; Joa., XVIII, 13. — Belle-mère, *ḥâmôt, ḥotenét,* πενθερα, *socrus.* Deut., XXVII, 23; Ruth, I, 14; Matth., VIII, 14; Luc., IV, 38. — Gendre, *ḥâtân,* γαμβρός, *gener.* Voir Gendre, t. III, col. 159. — Bru, *kallâh,* νυμφη, *nurus.* Gen., XXXVIII, 11, 24; Lev., XVIII, 15; XX, 12; Matth., X, 35; Luc., XII, 53. — Beau-frère, *yâbâm,* ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρός, *frater viri.* Deut., XXV, 5. — Belle-sœur, γυνὴ τοῦ ἀδελφοῦ, *uxor fratris.* Deut., XXV, 7. — Neveu, *bên,* « fils », Gen., XXIX, 5, *bén 'ah,* υἱός τοῦ ἀδελφοῦ, *filius fratris,* « fils du frère. » Gen., XII, 5. — D'autres relations familiales sont indiquées par les expressions *bat bên,* θυγάτηρ υἱοῦ, *filia filii,* et *bat bat,* θυγάτηρ θυγατρος, *neptis,* la petite-fille, par le fils ou par la fille, Lev., XVIII, 10; *benê bânim,* τέκνα τέκνων, *nepotes,* les petits-fils, Exod., XXXIV, 7; Prov., XIII, 22; XVII, 6; *goâlim, propinqui,* les proches, III Reg., XVI, 11; *môlédét,* γενεά, *generatio,* la parenté, Gen., XXXI, 3; συγγενεῖς, *cognati,* les parents, Luc., II, 44; etc. Voir Famille, t. II, col. 2169. En outre, les mots qui désignent le père, la mère, le fils, la fille, le frère, la sœur et le beau-père ont une très large extension et sont parfois attribués à des parents assez éloignés. Il en est du reste ainsi dans toutes les langues anciennes; les termes en usage ne suffisent pas à caractériser tous les développements de la parenté; beaucoup d'entre eux demeurent imprécis. D'autre part, la prédilection des Orientaux pour l'hyperbole les porte à accentuer les liens réels qui unissent les hommes entre eux, et à traiter de pères, de frères ou de fils ceux qui n'ont avec eux que des relations d'amitié ou d'affaires. Cf. M. Müller, *Essais de mythologie comparée,* trad. Perrot, Paris, 1874, p. 38, 39. — Sur les obligations ou les interdictions qui résultent de la parenté quant au mariage, voir Lévirat, t. IV, col. 213; Mariage, col. 760.

H. Lesêtre.

PARESSE (hébreu : *'aṣlâh, 'aṣlût, 'ăṣaltayîm,* « paresse des deux (mains), complète » Eccle., X, 18; Septante : ὀκνηρία; Vulgate : *pigredo, pigritia,* oisiveté volontaire de celui qui devrait travailler. Le paresseux est appelé *'aṣêl,* ὀκνηρός, ἀεργός, ἀργός, *piger; remiyyâh,* ταπεινός, *remissus;* νωθρός *segnis; nirpim,* σχολασταί, *vacatis otio.* Exod., V, 8, 17. — 1° La paresse est stigmatisée dans les Livres sapientiaux par des traits pittoresques.

> Quand les mains sont paresseuses, la charpente s'affaisse,
> Quand les mains sont lâches, la maison ruisselle.

Eccle., X, 18. Le paresseux n'a pas le courage de réparer sa maison; alors les pièces qui soutiennent la construction cèdent de toutes parts, les murs de pisé sont délayés par la pluie et s'effondrent, ou, à travers les tuiles disjointes de la terrasse, l'eau des averses ruisselle à l'intérieur. Voir Maison, t. IV, col. 589. Le paresseux ne laboure pas, sous prétexte qu'il fait mauvais temps, et à la moisson il ne récolte rien. Prov., XX, 4. Pour ne pas se rendre au travail, il invoque un danger imaginaire, un lion dehors, une mort certaine qui l'attend. Prov., XXII, 13; XXVI, 13. Aussi son champ est couvert d'épines, sa vigne encombrée de ronces et le mur qui l'entoure écroulé. Prov., XXIV, 30, 31. Il se retourne dans son lit comme une porte sur ses gonds, sans en sortir. Prov., XXVI, 14; c'est pour lui un labeur de porter la main du plat jusqu'à sa bouche, Prov.,

xix, 24; xxvi, 15; il trouve des obstacles partout, et son chemin est comme une haie d'épines, à travers laquelle il ne peut passer. Prov., xv, 19. Aussi ne faut-il pas lui parler de grosse besogne. Eccli., xxxvii, 14. Avec cela, il se croit plus sage que sept conseillers prudents. Prov., xxvi, 16. Il a des velléités de travail, mais sa main n'a pas le courage de se mettre à l'œuvre, Prov., xxi, 25, et il ne réalise pas ses désirs. Prov., xiii, 4. La conséquence de la paresse est inévitable :

> Un peu de sommeil, un peu d'assoupissement,
> Les mains croisées pour dormir un peu!
> Et la pauvreté te surprendra comme un rôdeur,
> L'indigence comme un homme en armes.

Prov., xxiv, 33, 34; vi, 9-11; x, 4; cf. xviii, 8; xix, 15. Nuisible à lui-même, le paresseux est désagréable aux autres comme le vinaigre aux dents et la fumée aux yeux, Prov., x, 26, comme une pierre souillée d'ordure et une boule de fiente, qui oblige celui qui les a touchées à se secouer la main. Eccli., xxii, 1, 2. Aussi le renvoie-t-on à la fourmi, pour qu'il prenne auprès de ce petit animal des leçons d'activité. Prov., vi, 6. Voir Fourmi, t. ii, col. 2342. — 2° Quand les Israélites, accablés par les corvées en Égypte, demandèrent un allègement, le pharaon les accusa d'être des paresseux : *nirpîm 'attém nirpîm,* « paresseux, vous, paresseux! » Exod., v, 8, 17. La femme forte « ne mange pas le pain de l'oisiveté. » Prov., xxxi, 27. Le serviteur qui a enfoui les talents au lieu de les faire valoir est traité de méchant et de paresseux. Matth., xxv, 26. Saint Paul rappelle à Tite, i, 12, que les Crétois sont des « ventres paresseux, » c'est-à-dire des hommes de bonne chère et de nonchalance. Voir Crétois, t. ii, col. 1116. Il est recommandé aux chrétiens de n'être pas paresseux en bonnes œuvres, Heb., vi, 12, et de relever les mains languissantes et les genoux défaillants, c'est-à-dire de réveiller les activités endormies. Heb., xii, 12.

H. Lesêtre.

PARFUM (hébreu : *mérqâḥâh, mirqaḥat, roqaḥ riqqûḥîm, tamrûq, šémén,* « l'huile parfumée; » Septante : θυμίαμα, ἥδυσμα, ἄρωμα, μύρον; Vulgate : *aroma, unguentum, odoramentum*), substance provenant d'ordinaire de certains végétaux et exhalant une odeur subtile, agréable, forte, pénétrante, à des degrés divers, selon la puissance ou la préparation de la matière première. — Les parfums peuvent être simples ou composés, suivant qu'on les laisse isolés ou qu'on les mélange. On les prépare soit pour être brûlés, comme l'encens, soit pour imprégner l'huile qui sert aux onctions, voir Onction, col. 1805, soit pour se dégager à l'air libre et ainsi embaumer un lieu, un meuble, etc. Sur les différents végétaux qui entrent dans la composition des parfums, voir Aloès, t. i, col. 400; Astragale, t. i, col. 1188; Baume, t. i, col. 1517; Casse aromatique, t. ii, col. 335; Cinnamome, t. ii, col. 770; Encens, t. ii, col. 1768; Galbanum, t. iii, col. 20; Ladanum, t. iv, col. 29; Myrrhe, t. iv, col. 1363; Nard, t. iv, col. 1478; Safran; Styrax. On employait le nard recueilli par un coquillage, l'onyx. Voir Onyx, t. iv, col. 1822.

I. Les parfums chez les anciens. — 1° Les anciens orientaux, comme ceux d'aujourd'hui, ont toujours eu une grande prédilection pour les parfums. « Le Créateur, qui place d'ordinaire le secours à côté du besoin, le remède à côté du mal, n'a-t-il pas mis sur le sol de l'Orient la plupart des végétaux qui produisent des parfums pour combattre la putréfaction, les odeurs malsaines, les insectes incommodes, que la chaleur et les autres conditions y développent avec tant de facilité? Aussi les parfums sont-ils pour l'indigène une des nécessités de la vie. Toutes les grandes villes, le Caire, Damas, etc., ont leur bazar aux parfums. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 255. Dès les plus anciens temps, on en faisait grand commerce. Les Ismaélites auxquels Joseph fut vendu par ses frères transportaient de Galaad en Égypte une cargaison d'astragale, de baume et de ladanum. Gen., xxxvii, 25. Les Égyptiens faisaient une très forte consommation de parfums pour le culte de leurs dieux et l'embaumement de leurs morts. La plus grande partie leur venait de l'Arabie et de la Palestine orientale. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. ii, p. 10-19. Plus tard, les marchands de Saba et de Rééma apportaient à Tyr les meilleurs aromates pour les échanger avec des objets manufacturés. Ezech., xxvii, 22. Cf. Apoc., xviii, 13. — 2° Le goût des parfums se répandit à Jérusalem particulièrement à l'époque de Salomon. La reine de Saba en offrit au roi une quantité telle qu'on n'en vit jamais d'aussi grande dans le pays. III Reg., x, 2, 10; II Par., ix, 1, 9. A partir de ce moment, on lui en apportait annuellement, sous forme de tribut volontaire, soit de la Palestine, soit de l'étranger. III Reg., x, 25; II Par., ix, 24. Ces parfums étaient gardés dans le trésor royal. Parmi les objets de prix qu'Ézéchias montra avec tant de complaisance aux envoyés du roi de Babylone, se trouvaient les aromates et l'huile de prix, au même titre que l'or, l'argent et les armes. IV Reg., xx, 13; Is., xxxix, 2. — 3° Dans l'éloge de l'Épouse du Cantique, il est constamment fait mention de parfums et d'aromates, symboles de ses charmes et de ses qualités. Cant., i, 3; iii, 6; iv, 10, 16; v, 1, 13; viii, 14. On parfumait d'aromates l'huile et le vin, même à grands frais, Prov., xxi, 17, et l'on trouvait que ces préparations réjouissaient le cœur. Prov., xxvii, 9. — 4° L'introduction des coutumes grecques et romaines en Palestine contribua encore à vulgariser le goût et l'usage des parfums dans la toilette et les divers soins du corps. « Les parfums étaient généralement fabriqués avec des substances que Rome recevait de l'Égypte, de l'Arabie, de l'Inde... Le jonc odorant fournit un des parfums les plus communs et les moins estimés; il ne coûtait guère que 12 à 13 francs la livre. Outre les odeurs que l'on tirait directement des plantes, il existait beaucoup de parfums composés. Les plus recherchés étaient le *megalium,* le *telinum,* de Télos, le *malobathrum,* de Sidon, le *nardum,* surtout celui de Perse, l'*opobalsamum,* etc. Le cinnamome coûtait au moins 246 francs la livre... Les parfums étaient renfermés dans des flacons d'albâtre (*alabastra*) ou dans des vases d'onyx; on les conservait dans l'huile et on les colorait en rouge avec du cinabre ou de l'orseille. Les bains étaient souvent parfumés; les chambres et les lits étaient arrosés de parfums. Au moment des représentations scéniques, le théâtre était également parfumé avec du safran, de la cannelle, du cinnamome. On ajoutait même des parfums aux vins les plus estimés. On allait jusqu'à en mettre dans l'huile des lampes. » Rouyer, *Études médicales sur l'ancienne Rome,* Paris, p. 110, 111. Plusieurs de ces traits se retrouvent dans la Sainte Écriture.

II. Usage des parfums. — 1° *Liturgie.* — 1. Au désert, les Hébreux durent apporter à Moïse des aromates pour la confection du parfum liturgique. Exod., xxv, 6. Moïse composa d'abord une huile parfumée pour faire les onctions sacrées : elle comprenait 500 sicles de myrrhe vierge, 250 de cinname odorante, 250 de canne odorante, 500 de casse et un *hin* d'huile d'olive. Exod., xxx, 23-24. Avec d'autres aromates, il composa un second parfum destiné à être brûlé sur un autel spécial : ce parfum comprenait des aromates, styrax, onyx odorant, galbanum, et autant d'encens très pur, auquel on ajoutait un peu de sel. Ce parfum, considéré comme très saint, ne pouvait être imité pour l'usage privé sous peine de retranchement (sorte d'excommunication); cf. Exod., xxx, 34-38; xxxi, 11; xxxv, 15, 28; xxxvii, 29; xxxix, 38; Lev., xvi, 13; II Par., ii, 4. Il rappelle le *kyphi* ou parfum sacré des Égyptiens.

Voir Manéthon, dans *Historic. græc. fragm.*, édit. Didot, n. 84, p. 616; V. Loret, *Le Kyphi, parfum sacré des Égyptiens,* dans le *Journal asiat.*, juillet-août 1887, p. 26-132. Il convenait que les Hébreux offrissent au vrai Dieu au moins les mêmes hommages extérieurs que les Égyptiens à leurs fausses divinités. Or ceux-ci étaient prodigues de parfums vis-à-vis de leurs idoles. Les monuments représentent très fréquemment l'offrande de parfums faite aux dieux par les rois, t. II, fig. 566, col. 1778, et par les particuliers (fig. 570). Pour son compte, d'après le grand *papyrus Harris,* dans les *Records of the past,* t. VI, p. 45, 46, Ramsès III présenta au temple de ses dieux 62 amphores d'encens blanc, 308093 mesures d'encens, 93 amphores et 1100 *hins* de baume doux, 778 amphores d'encens à brûler, 31 amphores de baume rouge, etc. On faisait en effet une grande consommation de parfums dans les sacrifices et dans les fêtes (fig. 571). Dans la liturgie hébraïque, les parfums étaient employés avec moins de prodigalité, sans doute, mais avec plus de méthode et de régularité. — 2. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'idée grossière que ces parfums aient été destinés à corriger la mauvaise odeur de tant de victimes sacrifiées et consumées dans le sanctuaire. Les sacrifices avaient lieu en plein air et toutes les précautions étaient prises pour maintenir en parfait état de propreté le lieu où ils s'offraient. Les parfums sacrés représentaient symboliquement la présence de Dieu et son esprit, qui renferment toutes choses comme l'air qu'on respire, et son nom, identique à sa personne. Cant., I, 3. Les éléments composant le parfum sacré étaient au nombre de quatre, comme les côtés de l'autel et du sanctuaire et les lettres du nom de Jéhovah. Le sel qu'on y ajoutait marquait la pureté et l'incorruptibilité. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 458-470. Dans l'Apocalypse, V, 8, les parfums qui remplissent les coupes d'or figurent les prières des saints. — 3. Dans la suite, les Israélites ne s'en tinrent pas aux prescriptions si simples de Moïse. Ils ajoutèrent sept autres composants aux quatre premiers : la myrrhe, la casse, le nard, le crocus, le costus, le roseau aromatique et le cinnamome. De fait, Isaïe, XLIII, 23, et Jérémie, VI, 20, mentionnent le roseau aromatique avec l'encens parmi les parfums offerts au Seigneur. L'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 15, semble associer aux quatre éléments du parfum mosaïque la cannelle, le baume et la myrrhe. Cf. *Gem. Keritoth,* 78, 1; *Gem. Jer. Yoma,* 41, 4. D'autres y introduisirent encore une substance appelée ambre du Jourdain, une herbe qui avait la propriété de faire monter la fumée perpendiculairement, et du sel de Sodome, qui, paraît-il, desséchait mieux les parfums. Tous ces éléments devaient, d'après la loi, Exod., XXX, 36, être réduits en poudre. On se servait pour cela d'un mortier d'airain, On préparait le parfum dans le parvis, et l'on en confectionnait pour toute l'année 368 livres. On recommençait l'opération quand la moitié du parfum était brûlée. Les docteurs n'avaient d'ailleurs pas manqué de déterminer dans quelle proportion exacte chaque parfum devait figurer dans l'ensemble. Sur 368 livres, il y avait cependant 280 livres des éléments indiqués par Moïse; ils y entraient chacun pour un quart. Cf. *Gem. Schebuoth,* 10, 2; *Gem. Keritoth,* f. 28, 1; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 22, 23. — 4. Chaque jour, matin et soir, le parfum était brûlé sur l'autel destiné à cet usage. Voir AUTEL, t. I, col. 1271. L'offrande du parfum avait lieu, le matin, après que l'agneau du sacrifice perpétuel avait été immolé et avant qu'il fût placé sur l'autel des holocaustes, le soir, après qu'il avait été mis sur l'autel et avant la libation. Cf. *Yoma,* III, 5; Philon, *De victimis,* 3, édit. Mangey, t. II, p. 239. Le prêtre auquel était dévolue la charge de présenter le parfum prenait une coupe, *kaf,* d'or, munie d'un couvercle, et dans laquelle se trouvait une coupe plus petite contenant le parfum. Un autre prêtre recueillait des charbons ardents sur l'autel des sacrifices avec des pincettes d'argent et les plaçait dans un chaudron en or. Tous deux s'avançaient alors jusqu'au fond du Temple. Celui qui portait les charbons les versait sur l'autel des parfums, se prosternait pour adorer et ensuite se retirait. L'autre alors tirait la petite coupe de la grande, tendait cette dernière à un troisième prêtre, et répandait le parfum sur les charbons. Puis, il se prosternait pour adorer et se retirait. Cf. *Tamid,* V, 4, 5; VI, 3; VII, 2; *Yoma,* IV, 4. Pendant que cette cérémonie s'accomplissait, les prêtres se tenaient dans l'attitude de la prière, et un



570. — Panneau en bois doré représentant deux adorateurs d'Osiris et de la déesse Vérité à qui ils offrent des parfums. Musée du Louvre.



571. — Prêtre offrant de l'encens au son de la musique à la fête de l'inondation du Nil. Musée de Leyde. — D'après Wilkinson, *Manners,* 2e édit., t. III, fig. 600, p. 399.

signal était donné au peuple qui remplissait les parvis pour qu'il unît sa prière à celle des ministres sacrés. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 286, 287; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898. p. 296, 297. D'après le récit de saint Luc, I, 9, 10, 21, on voit que le prêtre chargé d'offrir le parfum à « l'heure de l'encens » était désigné par le sort parmi ceux dont la série était de service ce jour-là. Il entrait dans le sanctuaire pour remplir cet office, et, pendant ce temps, toute la multitude du peuple se tenait en prière. La cérémonie durait quelques instants; aussi s'étonna-t-on que Zacharie restât plus longtemps qu'on ne faisait d'ordinaire.

2° *Toilette.* — 1. A partir de Salomon, les parfums furent très employés dans la toilette des riches, surtout sous forme d'huile parfumée. Prov., XXI, 17; IV Reg., XX, 13. Amos, VI, 6, constate que les riches se parfumaient d'huiles exquises. Judith, XVI, 10, oignait son visage d'huile parfumée. A la cour de Suse, Esther suivait le traitement prescrit aux femmes du harem royal, six mois avec de l'huile de myrrhe, six mois avec des aromates et d'autres parfums. Esth., II, 12. — 2. Ceux qui menaient joyeuse vie se couvraient de parfums. Sap., II, 7. Les prostituées d'alors, comme celles de tous les temps, abusaient des parfums violents. Is., LVII, 9; Ezech., XXIII, 41. La séductrice ne manquait pas de parfumer sa couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. Prov., VII, 17. On leur rappelait que bonne réputation vaut mieux que bon parfum. Eccle., VII, 1. — 3. A l'époque évangélique, les onctions d'huile parfumée étaient très usuelles. Voir ONCTION, col. 1805. Dans la maison du pharisien, la pécheresse apporta un vase de parfum et en oignit les pieds du divin Maître. Celui-ci remarqua que son hôte avait manqué à l'un des devoirs de l'hospitalité en ne répandant pas l'huile parfumée sur sa tête. Luc., VII, 37, 38, 46. A Béthanie, le Sauveur reçut sur la tête une nouvelle onction de nard très précieux, valant plus de trois cents deniers et il loua Marie-Madeleine d'avoir rempli vis-à-vis de lui ce pieux devoir. Matth., XXVI, 7, 10; Marc., XIV, 3, 5, 6; Joa., XII, 2, 5, 7.

3° *Sépulture.* — Le corps de Jacob fut enseveli avec des parfums, à la manière égyptienne. Gen., L, 2, 3. Il en fut de même pour le corps de Joseph. Gen., L, 26. Voir EMBAUMEMENT, t. II, col. 1724. — 2. Les parfums et les aromates servirent également à la sépulture du roi Asa, II Par., XVI, 14, et, sans nul doute, à la sépulture des autres rois. Voir t. II, col. 1728. — 3. L'Évangile parle des premiers soins donnés au corps de Notre-Seigneur après sa mort. On y employa les aromates, la myrrhe, l'aloès et d'autres parfums. Marc., XVI, 1; Luc., XXIII, 56; XXIV, 1; Joa., XIX, 40. Voir t. II, col. 1729. Saint Jean, XIX, 39, parle d'un mélange de 100 livres de myrrhe et d'aloès. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 3, raconte qu'aux funérailles d'Hérode cinq cents esclaves portaient des aromates, ce qui suppose une quantité bien plus considérable que pour Notre-Seigneur.

H. LESÊTRE.

PARFUMEUR (hébreu : *roqêaḥ, raqqâḥ;* Septante : μυρεψός; Vulgate : *unguentarius*), celui qui prépare les parfums. — Des lévites étaient spécialement désignés pour la préparation et la garde du parfum liturgique. Le texte sacré parle de l' « art du parfumeur », Exod., XXX, 35, parce qu'il fallait de l'habileté pour préparer les substances aromatiques et faire le mélange convenable. A l'époque royale, il y avait des lévites chargés de veiller sur l'encens et les aromates, et des fils de prêtres ayant la fonction de composer des parfums aromatiques. I Par., IX, 29, 30. Après la captivité, on trouve un Ananie, appartenant à la corporation des parfumeurs. II Esd., III, 8. Dans les derniers temps, d'après *Schekalim*, V, 1, la famille Abtinas, dont une des chambres du Temple portait le nom, était spécialement chargée de préparer le parfum liturgique. Cf. *Yoma*, I, 5; *Tamid*, I, 1; *Middoth*, I, 1. Les membres de cette famille se transmettaient les secrets techniques de cette préparation et étaient réputés pour leur habileté à trouver l'herbe qui faisait monter droit la fumée. Le traitement de l'onyx odorant réclamait aussi une attention particulière, pour le débarrasser des impuretés qu'avait pu lui faire contracter son origine animale. — D'autres parfumeurs travaillaient pour les usages profanes. Déjà Samuel avertit les Israélites que, s'ils veulent un roi, celui-ci prendra leurs filles pour parfumeuses, cuisinières et boulangères. I Reg., VIII, 13. On n'a pas de renseignements sur la manière dont les anciens préparaient leurs parfums. D'ailleurs les parfumeurs cachaient avec soin les recettes qu'ils se transmettaient et dont ils tiraient profit. On rencontre dans Job, XLI, 22, une allusion à cette préparation. L'auteur dit, en parlant du crocodile :

> Il fait bouillonner l'abîme comme une chaudière,
> Il fait de la mer un vase de parfums.

Sans doute, le saurien a une odeur de musc assez prononcée; mais le parallélisme indique que l'auteur a surtout en vue le bouillonnement des eaux. Par l'effet des mouvements agiles du crocodile, les eaux bouillonnent comme, dans une chaudière, le liquide qu'on veut saturer de l'odeur des parfums par une ébullition prolongée. « Une mouche morte infecte et corrompt l'huile du parfumeur. » Eccle., X, 1. Aussi celui-ci veillait-il sur ses préparations pour les préserver de toute altération.

H. LESÊTRE.

PARIS François, théologien français, mort à Paris, le 17 octobre 1718. Il était curé de Saint-Lambert près de Port-Royal-des-Champs quand il donna sa démission pour devenir vicaire de Saint-Étienne-du-Mont, à Paris. Parmi ses écrits on remarque : *Les Psaumes en forme de prières, paraphrase*, in-12, Paris, 1690 : cet ouvrage qui eut plus de dix éditions fut fait avec la collaboration de Vincent Loger, curé de Chevreuse; *L'Évangile expliqué selon les Pères, les auteurs ecclésiastiques et la concorde des quatre Évangélistes*, 4 in-8°, Paris, 1693-1698. Voir Quérard, *La France littéraire*. t. VI, 1834, p. 596; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, 1893, col. 931.

B. HEURTEBIZE.

PARISIENSIS (CODEX). Parmi les nombreux manuscrits bibliques qui ont porté le nom de Parisiensis, il en est deux qui sont encore généralement désignés de la sorte.

I. Le premier est un fragment de Psautier grec oncial du IXe ou Xe siècle, conservé à la Bibliothèque nationale, *grec 20*. Il comprend quarante feuillets et renferme Ps. XCI, 14-CXXXVI, 1, avec deux lacunes (Ps. CX, 7-CXII, 10 et CXVII, 16-CXXVI, 4). Lagarde le désigne par la lettre *W*, Holmes-Parsons par le numéro 43.

II. Le second, appelé aussi *Regius*, est un manuscrit oncial du VIIIe siècle (Biblioth. nation. *grec 62*). Il compte 257 feuillets de fort parchemin, est écrit sur deux colonnes de vingt-cinq lignes et renferme les quatre Évangiles sauf Matth., IV, 22-V, 14; XXVIII, 17-20; Marc., X, 16-30; XV, 2-20; Joa., XXI, 15-25. Il est désigné en critique par la lettre *L;* von Soden lui attribue le symbole ε *56*. — Bien qu'il soit écrit négligemment, avec de nombreuses fautes d'orthographe, d'accentuation et de ponctuation, que la calligraphie manque d'élégance (le Φ surtout est proportionnellement énorme), que ses ornements soient d'assez mauvais goût, L est un des codex les plus célèbres des Évangiles parce qu'il a des rapports très frappants avec les grands onciaux. M. von Soden qui vient de l'étudier avec soin, *Die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, t. I, 2e partie, Berlin, 1905, p. 958-966, le range avec

δ *1* (*Vaticanus*), δ *2* (*Sinaiticus*), δ *3* (*codex Ephræmi*), δ *6* (Ψ), δ *48* (Paris, Bibl. nat. *grec 14*), ε *26* (Z), ε *76* (Δ) et quelques autres moins connus dans la grande famille de textes qu'il désigne par le symbole *H*. Il prouve que le scribe, comme s'il ne comprenait pas le grec, copiait machinalement, confondant et oubliant des lettres, omettant des mots, etc. — On sait que le *Vaticanus* n'a pas la finale de Marc, XVI, 9-16, et s'arrête brusquement à ἐφοβοῦντο γάρ, mais en laissant vide une colonne entière. Le *Parisiensis* s'arrête au même point, mais au sommet de la colonne suivante, il ajoute *prima manu*, car les corrections de ce codex sont de la main du scribe lui-même, ces notes intéressantes : φερετε που και ταυτα +... πάντα δὲ τα παρηγγελμενα τοῖς περι τον πετρον συντομως ἐξηγγιλαν + μετα δὲ ταῦτα καὶ αὐτος ὁ ῑς ἀπο ἀνατολης καὶ ἄχρι δυσεως ἐξαπεστιλεν δι'αυτων το ἵερον καὶ ἄφθαρτον κηρυγμα + της αἰώνιου σωτηριας +... εστην δε και ταῦτα φερομενα μετα το ἐφοβουντο γαρ +... Αναστὰς δὲ πρωϊ πρωτη σαββατου + et le reste jusqu'à la fin du chapitre. Ce spécimen peut donner une idée de l'accentuation irrégulière de L et de sa prédilection pour l'esprit rude. L a été collationné par Wetstein et Griesbach et publié par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846.

F. PRAT.

PARJURE (Septante : ἐπιορκία ; Vulgate : *perjurium*), péché qui consiste à jurer en vain ou à jurer faussement, *nisbaʿ laš-šéker*, « jurer pour le mensonge. » Lev., V, 4. Celui qui commet ce péché s'appelle ἐπίορκος, *perjurus*, « parjure. »

I. LA LOI. — 1° Le Décalogue défend de prendre le nom de Jéhovah en vain, Exod., XX, 7, par conséquent de se servir de ce nom sacré pour donner de l'autorité à des affirmations futiles, et à plus forte raison à des assertions fausses ou à des promesses mensongères. Notre-Seigneur rappelle lui-même ce commandement. Matth., V, 33. Il est également interdit de nommer les dieux étrangers, Exod., XXIII, 14, et conséquemment de jurer par eux. La défense est rappelée, Lev., XIX, 12, de ne point jurer par le nom de Dieu en mentant. — 2° La loi ordonne encore que celui qui a fait un serment à la légère et qui s'en aperçoit ensuite, avoue son péché et offre en sacrifice d'expiation une brebis et une chèvre. Lev., V, 4-6.

II. LES INFRACTIONS. — 1° Chez les Israélites, Saül donne le mauvais exemple, en jurant de respecter la vie de David et en cherchant ensuite à le tuer. I Reg., XIX, 6. Aux approches de la captivité surtout, les prophètes se plaignent des abus. On jure faussement. Jer., V, 2; VII, 9. On jure par ce qui n'est pas Dieu, Jer., V, 7; par Baal, Jer., XII, 16; par le péché de Samarie, le dieu de Dan, la voie de Bersabée, Am., VIII, 14; par Melchom. Soph., I, 5. D'autres prodiguent les serments à tous propos, s'exposant ainsi à l'impiété et effrayant ceux qui les entendent. Eccli., XXIII, 11; XXVII, 15. Dieu châtiera ces fautes, Mal., III, 5, dont s'abstient le juste. Ps. XXIV (XXIII), 4. — 2° Au temps de Notre-Seigneur, les scribes et les pharisiens avaient mis en usage des formules de jurement très arbitraires et attentatoires à l'honneur de Dieu. Matth., XXIII, 16-22. Voir JUREMENT, t. III, col. 1871. — 3° Chez les gentils, la religion du serment n'existait pour ainsi dire pas. Les auteurs sacrés les accusent de commettre le parjure. Sap., XIV, 15, 30; II Mach., XV, 10; I Tim., I, 10. On voit se rendre coupables de parjure le roi Antiochus Eupator, I Mach., VI, 62; Alcime, juif traître à sa religion, I Mach., VII, 15-18; le roi Démétrius, I Mach., XI, 53; le général Tryphon, I Mach., XIII, 15-19; Andronique, lieutenant d'Antiochus Épiphane, II Mach., IV, 34; les habitants de Joppé, II Mach., XIII, 3, 4, etc.

H. LESÈTRE.

PARKER Samuel, théologien anglican, né en 1680, mort en 1730. Il était fils de l'évêque d'Oxford, Samuel Parker, et étudia la théologie. Des raisons politiques l'empêchèrent d'entrer dans les ordres. Il publia : *Bibliotheca Biblica: being a commentary upon all the books of the old and new Testament, gathered out of the genuine writings of Fathers and ecclesiastical historians and acts of Councils down to the year of our Lord 451. Comprehending the proper, allegorial or mystic and moral import of the text as delivered in the writings and monuments aforesaid. To which are added introductory discourses on the authors and authenticity of the books, the time of their being written, etc.*, 6 in-4°, Oxford, 1720-1725. Cet ouvrage est demeuré incomplet : Samuel Parker n'a traité que du Pentateuque. Voir W. Orme, *Biblioth. Biblica*, p. 338.

B. HEURTEBIZE.

PARMÉNAS (grec : Παρμενᾶς, nom qui, d'après plusieurs lexicographes, est une contraction de παρμενίδης, « constant »), le sixième des sept premiers diacres que les Apôtres choisirent à Jérusalem pour prendre soin des veuves des Juifs hellénistes. Parménas porte un nom grec, comme les six autres diacres. Act., VI, 5. Voir DIACRE, t. II, col. 1402. On ne sait rien de certain sur sa vie. D'après le Pseudo-Hippolyte, *De LXX Apost.*, 12, t. X, col. 956, il fut un des soixante-douze disciples et devint évêque de Soles. D'après le Pseudo-Dorothée, *De septuaginta disc.*, 11, t. XCII, col. 1061, « il mourut sous les yeux des Apôtres, en exerçant les fonctions de son diaconat. » Le martyrologe romain lui fait souffrir le martyre à Philippes en Macédoine sous l'empereur Trajan et marque sa fête au 23 janvier. Voir *Acta Sanctorum*, januarii t. III, édit. Palmé, p. 66.

PAROLE (hébreu : *dâbâr*, Septante : ῥῆμα, λόγος ; Vulgate : *verbum, sermo*). 1° Le mot hébreu *dâbâr* signifie souvent « chose », *res*, et aussi « commandement, ordre », exprimé par la parole. La Vulgate, comme les Septante, ont traduit dans de nombreux passages *dâbâr* par « parole », quoiqu'il eût en hébreu le sens de « chose ». Gen., XVIII, 14 : μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ Θεῷ ῥῆμα, traduisent les Septante. La Vulgate a rendu exactement : *Numquid Deo quidquam est difficile?* mais ailleurs elle a fréquemment conservé l'hébraïsme : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Luc., I, 37. Voir Exod., II, 14; IX, 5; I Reg., III, 11, etc. — 2° Les Livres Saints représentent aussi la parole de Dieu comme animée et agissante, Ps. CVI, 20; Sap., XVIII, 15; créant le monde, Gen., I, 3, etc.; Ps. CXLVIII, 5; Sap., IX, 1; Ps. XXXII, 6; conservant ses fidèles, Sap., XVI, 26, etc. — Pour le Verbe, seconde personne de la Sainte Trinité, voir LOGOS, col. 327-328.

PAROS (MARBRE DE), marbre blanc fort estimé ainsi nommé parce qu'on le tirait de l'île de Paros, à l'ouest de Naxos, une des Cyclades, dans l'Archipel. On l'extrayait du mont Marpèse, au sud de l'île. — La Vulgate dit, I Par., XXIX, 2, que David avait préparé en abondance du marbre de Paros, *marmor Parium*, pour la construction du temple de Jérusalem. Elle dit également, Esth., I, 6, que le palais d'Assuérus (Xerxès) à Suse était pavé d'émeraude et de marbre de Paros, *pavimentum smaragdino et pario stratum lapide*. Dans les deux passages, les Septante ont aussi λίθον πάριον et πάρινον λίθον. Le texte original ne parle nulle part du marbre de Paros; aux endroits cités, il nomme les pierres qui ont été rendues de la sorte par les versions *'abnê šaiš, šêš*. Les traducteurs grecs, et saint Jérôme à leur suite, ont cru avec raison que l'expression hébraïque désignait des pierres blanches, parce que la racine de *šaiš* et *šêš* signifie « être blanc et latent », cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 2; et Cant., V, 15, et comme le marbre de Paros était célèbre par

l'éclat de sa blancheur, ils ont employé l'expression impropre de « pierre ou marbre de Paros » pour donner à leurs lecteurs l'idée de ce qu'était la pierre de *šaîš* ou de *sêš*. Le Targum explique aussi ces mots par le mot מרמריא ou marbre, et l'on admet communément que c'est en effet la véritable signification du mot. Voir Marbre, col. 714.

PAROUSIE (grec : παρουσία; Vulgate : *adventus*). Ce mot signifie littéralement « présence », par opposition à absence, II Cor., x, 10; Phil., i, 26; ii, 12, mais il se dit particulièrement dans le Nouveau Testament de la venue ou du dernier avènement du Christ dans sa gloire. Matth., xxiv, 3, 27, 37, 39; I Cor., xv, 23; I Thess., ii, 19; iii, 13; iv, 15 (14); v, 23; II Thess., ii, 1, 8; Jac., v, 7, 8; II Pet., i, 16; iii, 4; I Joa., ii, 28. Sur le dernier avènement de Notre-Seigneur, voir Fin du monde, t. ii, col. 2268-2278.

PARRICIDE, crime de celui qui met à mort son père ou sa mère. — La loi mosaïque condamne à la peine de mort celui qui frappe son père ou sa mère. Exod., xxi, 15. Mais elle ne prévoit pas le parricide, tant ce crime



572. — Guerriers parthes. Arc de triomphe de Septime Sévère. D'après Duruy, *Hist. des Romains*, t. vi, p. 71.

paraissait improbable. Cette raison empêcha aussi Solon de le mentionner dans ses lois. Cf. Cicéron, *Pro Roscio*, 25. De fait, la Sainte Écriture ne cite aucun cas de parricide. — Notre-Seigneur dit cependant que, par suite des haines suscitées contre sa doctrine, les enfants s'élèveront contre leurs parents et les feront mourir. Matth., x, 21; Marc., xiii, 12. Ainsi les passions religieuses étoufferont même la voix du sang pour faire disparaître les disciples du Sauveur. — Saint Paul explique que la Loi n'a pas été portée pour les justes, mais pour les injustes, au nombre desquels il range les πατρολῷαι et les μητρολῷαι. I Tim., i, 9. La Vulgate traduit ces mots par *parricidæ, matricidæ*, parricides, matricides. Chez les classiques, les deux mots grecs ont la forme πατραλοίας, μητραλοίας, qui deviennent en attique πατραλῴας, μητραλῴας, composés avec le verbe ἀλοιάω ou ἀλοάω, « battre, maltraiter, » de même que les deux mots latins sont composés avec le verbe *cædere*, qui a exactement le même sens. La Loi ne parlait pas de ceux qui tuent leur père ou leur mère, mais seulement de ceux qui les maltraitent; saint Paul ne veut donc pas étendre au delà la signification des mots qu'il emploie, bien que souvent ces expressions comportent l'idée d'homicide.

H. Lesêtre.

PART (hébreu : *ḥéléq*, chaldéen : *ḥalâq;* Septante : κλῆρος, μερίς, μέρος; Vulgate : *pars*), ce qui revient à chacun. Le mot *ḥéléq*, comme les mots similaires de l'hébreu et des autres langues, désigne d'abord la portion d'un tout qui a été divisé ou qui peut l'être. Gen., xiv, 24; Deut., xviii, 8, etc. Il est encore employé pour indiquer : 1° La *propriété* particulière de Dieu. La part de Jéhovah, c'est son peuple. Deut., xxxii, 9; Jer., x, 16; li, 19; Zach., ii, 12; Esth., xiii, 16; Eccli., xvii, 15; xxiv, 16; II Mach., i, 26. — 2° La *consécration* de quelqu'un à Dieu. Jéhovah est la part des lévites et ils n'ont pas d'autre héritage sur la terre. Deut., x, 9; xii, 12; xiv, 27, 29; Eccli., xlv, 29. Les âmes fidèles prennent Dieu pour leur part, c'est-à-dire font profession d'être totalement à lui. Ps. xvi (xv), 5; lxxiii (lxxii), 26; cxlii (cxli), 6; Lam., iii, 24. — 3° La *destinée,* le lot particulier de chacun. Job, xxxi, 2, se demande quelle part Dieu lui réserve. La part de l'homme c'est de jouir de son travail, Eccle., ii, 10, de prendre plaisir à ses œuvres, Eccle., iii, 21, d'user des biens de la vie, Eccle., v, 17, et quelquefois d'en abuser. Sap., ii, 9. Aux pieds de Jésus, Marie-Madeleine a choisi la bonne part. Luc., x, 42. Les astres du ciel ne sont pas faits pour être adorés, puisque Dieu a voulu qu'ils fussent la part de tous les peuples, c'est-à-dire que ce soient des simples créatures faites pour l'utilité de tous. Deut., iv, 19. — 4° Le *châtiment,* c'est-à-dire le sort malheureux qui attend les méchants. Job, xx, 29; xxvii, 13; Ps. xi, 6 (x, 7); l (xlix), 18; lxiii (lxii), 11; Is., xvii, 14; lvii, 6; Eccli., xli, 12; Matth., xxiv, 51; Luc., xii, 46; Apoc., xxi, 2. — 5° Le *commerce* avec quelqu'un, les rapports d'amitié et d'entente que l'on peut avoir avec lui. Les tribus transjordaniques se bâtirent un autel afin qu'un jour les autres Israélites ne pussent leur dire : « Vous n'avez point de part à Jéhovah, » vous ne faites point partie du peuple qu'il a pris sous sa tutelle. Jos., xxii, 25. « Nous n'avons pas de part avec David, » était un cri poussé par ceux qui se séparaient du roi. II Reg., xx, 1; III Reg., xii, 16. Il n'y a point de part du riche au pauvre, Eccli., xiii, 22, du fidèle à l'infidèle, II Cor., vi, 15, c'est-à-dire point de commerce entre eux, à tort ou à raison. Notre-Seigneur dit à Pierre, qui refusait de se laisser laver les pieds : « Tu n'auras pas part avec moi. » Joa., xiii, 8. — La part de Nabuchodonosor, pendant sa folie, était avec les bêtes des champs. Dan., iv, 12, 20.

H. Lesêtre.

PARTHES (grec : Πάρθοι; Vulgate : *Parthi*). Dans le récit de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres, les Parthes sont mentionnés à côté des Mèdes parmi les peuples qui furent témoins du miracle de la multiplication des langues, Act. ii, 9. Les Parthes dont il s'agit dans ce passage étaient des Juifs qui s'étaient fixés en Parthie. Sous le nom de Parthie on désignait la région montagneuse située au sud de la mer Caspienne, à l'est de la Médie. Les principales montagnes sont le Labus ou Labutas, le Parachoatras et le Masdor. De nombreux petits torrents arrosent le pays. Strabon, XI, ix, 2, et Arrien, fragm. I, les regardent comme d'origine scythe; Moïse de Chorène, *Hist. Armen.* ii, 65, le fait descendre d'Abraham par Cétura. On ne sait rien d'eux avant Darius fils d'Hystarpe, qui les rangea dans la seizième satrapie de son royaume. Hérodote, iii, 93. Ils restèrent fidèles aux Perses contre Alexandre Arrien, *Anab.*,

III, 8. Après la mort du roi de Macédoine, ils firent partie du royaume des Séleucides, Arsace fonda une dynastie nationale, les Arsacides, qui comptèrent trente et un rois, depuis 248 av. J.-C., jusqu'en 226 après J.-C. Au temps des Apôtres le pays était gouverné par Arsace XIX. — Artaban III monte sur le trône en l'an 16. Les Parthes (fig. 572) vainquirent souvent les Romains depuis Crassus jusqu'à Trajan. Strabon, XI, IX. — Voir H. Kiepert, *Manuel de Géographie ancienne,* trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 39-40; Th. Mommsen, *Histoire romaine,* trad. Cagnat et Toutain, in-8°, Paris, 1888, t. X, p. 153-162, 167, 170, 176-178, 190, 194, 246-252.

E. BEURLIER.

PARURE, ce qui sert à orner une personne. Voir BIJOU, t. II, col. 1794; ORNEMENT, col. 1895.

PARVAÏM (hébreu : *Parvâïm ;* Septante : Φαρουΐμ; *Alexandrinus* : Φαρουαΐμ), nom de lieu, d'après les uns, d'où provenait l'or dont se servit Salomon pour orner le Temple; adjectif marquant l'excellence de cet or et non son origine, d'après les autres. La Vulgate a traduit par *aurum probatissimum,* « or très fin. » II Par., III, 7 (hébreu, 6). L'opinion la plus probable est que Parvaïm est un nom de pays. Quel est ce pays? On y a vu (Castell) la ville de Barbatia ou Parbatia, sur le Tigre, Pline, *H. N.,* VI, 32; un double Pérou, à cause de la forme duelle du mot hébreu, c'est-à-dire le Pérou et Mexico (Arias Montanus, Vatable), le Chrysorrhoas ou fleuve d'or en Syrie, l'île de Taprobane ou de Ceylan, l'Arabie, l'Inde, etc. Voir D. Schenkel, *Bibel-Lexicon,* t. IV, 1872, p. 383. A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens,* 1875, p. 55, compare Parvaïm avec Farwa dans l'Arabie méridionale, et Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. II, 1890, p. 347, avec Sak el-Farvaïn, dans le Yémamah au nord-est de l'Arabie. Ce qui paraît le plus vraisemblable, c'est que Parvaïm n'est pas autre qu'Ophir, d'où Salomon avait tiré une grande quantité d'or. Voir OPHIR 2, col. 1829.

PARVARIM, partie du temple de Jérusalem. II (IV) Reg., XXIII, 11. La Vulgate écrit ce mot *Pharurim.* Voir PHARURIM.

PARVIS ou cours du temple de Jérusalem. Voir TEMPLE.

PAS (Ange del), religieux franciscain, né à Perpignan, en 1540, mort à Rome le 23 août 1596. Théologien très versé dans l'histoire ecclésiastique et la théologie scolastique, il fut tenu en haute estime par les papes Grégoire XIII, Sixte-Quint, Grégoire XIV et Clément VIII. Ce savant religieux laissa de nombreux ouvrages; parmi ceux qui ont été publiés on remarque : *In Marci Evangelium commentaria,* in-f°, Rome, 1623; *In Lucæ Evangelium commentaria,* in-f°, Rome, 1625. Les commentaires sur saint Matthieu et sur saint Jean sont demeurés inédits. Voir Wading, *Scriptores Ord. Minorum,* in-f°, Rome, 1650, p. 23; N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* t. I, p. 91.

B. HEURTEBIZE

PASQUAL Raymond, religieux dominicain espagnol, mort à Barcelone, en 1593. Maître en théologie, il composa des *Commentaria in Epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos,* in-f°, Barcelone, 1597. Voir Echard, *Scriptores Ord. Prædicatorum,* t. II, p. 310; N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* t. II, p. 257.

B. HEURTEBIZE

PASSAGE DE SAINTE MARIE, livre apocryphe appelé en latin *De transitu Virginis Mariæ,* faussement attribué à Méliton. Voir MARIE 1, col. 801; MÉLITON, col. 947; ASSOMPTION, t. I, col. 1137; APOCRYPHES, t. I, col. 769.

PASSEREAU (hébreu : *ṣippôr;* Septante : ὀρνίδιον στρουθίον; Vulgate : *passer*), nom générique comprenant les oiseaux que leurs caractères particuliers ne rangent pas dans quelque autre classe. Voir OISEAU, col. 1765.

I. LEURS CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — Les passereaux ne comprennent guère que des oiseaux de petite et de moyenne taille. Ils ont quatre doigts dirigés trois en avant et un en arrière. Tous les oiseaux chanteurs et la plupart des migrateurs rentrent dans cette classe. On les divise surtout d'après la conformation de leur bec. — 1° Les dentirostres ont le bec échancré près de la pointe et se nourrissent généralement d'insectes. Tels sont les merles, les sylviadés : traquet, roitelet, fauvette, rossignol, bergeronnette, etc. — 2° Les fissirostres ont le bec largement fendu. Tels sont l'engoulevent (t. II, col. 1804), l'hirondelle (t. III, col. 719) et le martinet (t. III, col. 720). — 3° Les conirostres ont le bec conique et sans échancrure. Tels sont l'alouette, la mésange, le moineau, l'étourneau, le bruant, le corbeau (t. II, col. 958), etc. — 4° Les ténuirostres ont le bec long, étroit et souvent flexible. A cette classe appartient



573. — *Passer moabiticus.*

la huppe (t. III, col. 779). — 5° Les syndactyles ont le doigt externe presque aussi long que celui du milieu. Le martin-pêcheur fait partie de cette classe. — On ajoute quelquefois à ces divisions celle des zygodactyles ou grimpeurs, qui ont les doigts accouplés, deux devant et deux derrière. Tels sont le pic, le coucou (t. II, col. 1059), etc.

II. LES PASSEREAUX DE PALESTINE. — Les passereaux sont généralement moins nombreux en Palestine que dans d'autres contrées à écarts plus considérables de température. On en compte pourtant 144 espèces, non compris les corbeaux. Les passereaux palestiniens n'ont rien dans le plumage qui les distingue d'avec ceux des autres pays. Cependant ils ne possèdent pas les brillantes couleurs qui rendent si remarquables leurs congénères des régions tropicales; ceux qu'on rencontre dans les déserts revêtent même des nuances plus sombres que ceux de nos pays. Le moineau se trouve dans toute la Palestine, représenté par différentes espèces, le *passer cisalpina,* le *passer moabiticus* (fig. 573), le *passer salicarius* ou *salicicola,* espèce très voisine du moineau commun d'Europe, qui encombre de ses nids le *nabq* ou *zizyphus spina-Christi* de la vallée du Jourdain. « Ce passereau, ne trouvant point ici de tuiles sous lesquelles il puisse s'abriter, construit une retraite grossière, absolument sphérique, formée de tiges d'herbes entrelacées; un trou placé latéralement permet aux habitants de pénétrer dans l'intérieur de la demeure, matelassée avec de la laine et du coton. Cette ouverture ne peut être atteinte que difficilement par les serpents qui cherchent à dévorer les œufs. Ces nids sont toujours placés sur les nabq, et jamais sur d'autres essences. Ainsi, au

Thabor, où les arbres de toute espèce sont nombreux, les moineaux n'occupent, comme à Ain-Djedy (Engaddi), que les zizyphus épineux. Il est facile d'expliquer la cause de cette préférence, qui résulte d'un choix parfaitement raisonné. Les oiseaux de proie sont abondants en Syrie et font une guerre acharnée aux petites espèces : les moineaux, partout très intelligents, ont bien vite compris que les épines serrées et aiguës des zizyphus les préservent sûrement du bec et des serres des pillards aériens. Aussi dès qu'un vautour, un épervier ou un milan paraît, tous les oisillons se réfugient-ils au plus vite dans des buissons de nabq, entre les branches desquels ils passent à cause de leur petite taille, tandis que l'oiseau de proie ne peut absolument pas y pénétrer. Du sein de cette forteresse inexpugnable, les pierrots gouailleurs se mettent à bavarder paisiblement ou à narguer avec insolence leurs ennemis impuissants. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 482-485. Quantité d'autres petits oiseaux se mettent à l'abri dans le même arbre. Le rollier, *coracias garrula*, bel oiseau bleu et vert, et le guêpier, *merops apiaster*, sont très communs en Palestine. Il y a deux ou trois sortes de mésanges, des merles de différentes espèces, des litornes, des rouge-gorge, qui apparaissent en grand nombre pendant l'hiver, des bergeronnettes, des roitelets, des fauvettes à tête noire et de plusieurs autres espèces, des tariers et des traquets, abondants dans les hauts plateaux de Judée, des étourneaux, des pinsons, des linottes, des chardonnerets, etc. Le lanier ou oiseau-boucher, *lanius*, est représenté par six espèces. L'alouette abonde, surtout dans les plaines du sud; on en compte une quinzaine d'espèces. L'alouette huppée, *galerita cristata*, recherche le voisinage de l'homme et accompagne volontiers les caravanes en voltigeant et en s'arrêtant sur leur passage et en les égayant de son chant. Parmi les bruants, on signale l'*emberiza cœsia*, l'*emberiza ortulana* et l'*euspizia melanocephala* ou roi des ortolans. Le mâle de cette dernière espèce a la taille du pinson, est richement coloré en jaune, avec des ailes fauves et la tête noire, et, perché sur la plus haute branche d'un buisson, fait entendre un chant agréable, pendant que la femelle, moins gracieusement emplumée, reste dans le buisson, silencieuse ou occupée à couver. Les martins-pêcheurs, toujours très sauvages, fréquentent les bords de la mer Morte et du Jourdain. Ils pêchent des petits poissons dans des lagunes formées par les eaux douces. L'un d'eux, l'*alcyon smyrnensis*, rase la surface du fleuve avec une vitesse extrême ou perche sur des branches voisines de l'eau, plonge tout d'un coup, rapide comme une flèche, et rapporte chaque fois un poisson. Un superbe colibri, *nectarinia oseæ*, a été découvert dans le bassin de la mer Morte. « Ce petit oiseau, long de quelques centimètres à peine, est orné à la gorge de plumes d'un bleu-vert métallique aux reflets les plus brillants, et de taches orange aux épaules. Il est d'une vivacité extrême et il vole avec une telle légèreté, qu'on a de la peine à l'apercevoir lorsqu'il butine d'une fleur à l'autre. Ce n'est que l'orsqu'il introduit son long bec recourbé dans les corolles chargées de miel qu'on peut l'examiner facilement. Il fait alors vibrer ses ailes d'une manière particulière, et il reste ainsi parfaitement immobile, suspendu dans les airs, pendant quelques secondes; mais, au moindre mouvement qui l'effraie, il disparaît avec la vitesse d'une balle. Cette charmante créature n'est point propre à la vallée du Jourdain, ainsi qu'on l'a publié; c'est un oiseau migrateur qui vient probablement de loin; en hiver, il s'avance fréquemment au nord-ouest, jusque dans les jardins de Beyrouth et dans d'autres localités de la Phénicie. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 463. Parmi les grives, la grive bleue, *petrocincla cyanea*, bien connue dans le sud de l'Europe et en Palestine, évite la société même des oiseaux de son espèce et vit solitaire; on en voit rarement deux ensemble. Elle perche au sommet d'une construction ou d'une éminence quelconque et de là fait entendre de temps en temps une note plaintive et monotone. Les bulbuls, *ixus xanthopygius*, sont les rossignols de Syrie. Par leur chant, ils rivalisent avec nos rossignols, bien qu'ils forment une espèce très distincte. La vallée du Jourdain est fréquentée par des oiseaux qui rappellent de plus près ceux de l'Inde et de l'Abyssinie. Tels sont, outre le colibri et le bulbul, le babillard des buissons, *crateropus chalybeus*, et l'*amydrus tristamii*, aux ailes de couleur orange. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 201-204.

III. Les passereaux dans la Bible. — Il est souvent parlé d'eux sous le nom général d'oiseaux. Les oiseaux employés pour la purification du lépreux ne sont pas désignés spécifiquement et sont probablement des passereaux. Lev., XIV, 4-53. Il est parlé de la demeure du passereau, Ps. LXXXIV (LXXXIII), 4, dans les cèdres du Liban. Ps. CIV (CIII), 7; Ezech., XVII, 23. Voir Nid, col. 1620. Les passereaux sont menacés par les filets de l'oiseleur, Am., III, 5; Prov., VII, 23, mais ils y échappent souvent. Ps. CXXIV (CXXIII), 7; Prov., XXVI, 2. Le passereau qui passe la nuit solitaire sur le toit, Ps. CII (CI), 8, pourrait être la grive bleue. Les passereaux sont craintifs; comme eux, le persécuté doit fuir vers la montagne, Ps. XI (X), 2; comme eux aussi, les Israélites reviendront tout tremblants de l'exil. Ose., XI, 11. Le vieillard se lève au chant de l'oiseau. Eccle., XII, 4. Les passereaux chanteurs font résonner leur voix dès l'aube du jour. — Au temps de Notre-Seigneur, deux passereaux valaient un as, soit six centimes, Matth., X, 29, et cinq passereaux un *dipondius*, soit douze centimes. Luc., XII, 6. Il n'y a pas de contradiction entre les deux estimations. Cela revient à dire que, conformément à une méthode de vente encore en usage aujourd'hui, on avait deux passereaux pour un as et cinq pour deux as. Ces passereaux, de si peu de valeur, sont cependant l'objet des attentions de la Providence. Notre-Seigneur fait remarquer qu'un homme vaut beaucoup plus que bien des passereaux et que, par conséquent, il peut et doit compter sur le secours de la Providence. Matth., X, 31; Luc., XII, 7.

H. Lesêtre.

1. PASSION de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1473-1477.

2. PASSION (Grec : πάθος, παθήμα, ἐπιθυμία, ἡδονή; Vulgate : *passio, concupiscentia, libido*), penchant naturel vers le mal, spécialement vers les péchés de la chair. — La Sainte Écriture parle, à l'occasion, des différentes passions de l'homme, amour, haine, désir, crainte, joie, tristesse, colère, etc. Mais les mots ci-dessus visent surtout la passion mauvaise, qui entraîne plus ou moins violemment à un certain genre de fautes. — 1° Les deux vieillards de Babylone succombèrent à leur passion à la vue de Susanne. Dan., XIII, 8, 11, 14, 20, 56. Des idolâtres insensés allaient jusqu'à se prendre de passion pour une statue peinte. Sap., XV, 5. Les âmes simples sont perverties par le vertige de la passion. Sap., IV, 12. Dieu a humilié et puni les sages du paganisme, qui ne l'ont pas reconnu dans ses œuvres, en les abandonnant aux passions ignominieuses. Rom., I, 26. La concupiscence dont parle saint Paul, Rom., VII, 7-11, n'est pas celle qui porte aux actes contraires à la loi naturelle, mais seulement celle qui suscite une opposition contre les préceptes de la loi positive, particulièrement de la loi mosaïque. Cf. Rom., VII, 5. Mais saint Jacques, I, 14, quand il dit que chacun est tenté et entraîné par sa propre convoitise, entend par là les passions mauvaises qui sont au cœur de l'homme, et qui engendrent le péché, les guerres et les luttes, parce

qu'on veut leur donner satisfaction. Jacob., IV, 1, 3. Saint Pierre poursuit les faux docteurs et les sceptiques qui s'abandonnent aux impures convoitises de la chair. II Pet., II, 10; III, 3. Saint Jean déclare que dans le monde tout est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie. I Joa., II, 16, 17. La concupiscence de la chair n'est autre chose que la passion qui entraîne l'homme vers les satisfactions charnelles. — 2° Il y a obligation de résister aux passions mauvaises en écartant les occasions, Eccli., IX, 9, en ne s'abandonnant pas soi-même, Eccli., XVIII, 30, et en implorant le secours de Dieu. Eccli., XXIII, 6. Saint Paul recommande aux chrétiens de ne pas obéir aux convoitises du péché, Rom., VI, 12, et de faire mourir les membres de l'homme terrestre, c'est-à-dire toutes les convoitises mauvaises. Col., III, 5. Ceux qui sont à Jésus-Christ crucifient leur chair avec ses passions et ses convoitises, Gal., V, 24, et la grâce les soustrait à la corruption qui résulte de ces passions. II Pet., I, 4.

H. Lesêtre.

PASTÈQUE. Voir Melon, col. 951.

PASTEUR (hébreu : *rô'éh;* Septante : ποιμήν; Vulgate : *pastor*), celui qui remplit vis-à-vis des âmes le rôle du berger vis-à-vis des brebis. Voir Berger, t. I, col. 1614. — Métaphoriquement, ceux qui gouvernent les peuples sont appelés bergers ou pasteurs. Dans un sens plus relevé, le même nom est attribué par la Sainte Écriture à ceux qui prennent soin des âmes, pour les instruire et les diriger vers le bien. — 1° A ce titre, Dieu est le pasteur par excellence. Gen., XLIX, 24. Il promet d'envoyer un jour aux hommes son « serviteur David, l'unique Pasteur qui les fera paître, » c'est-à-dire le Messie. Ezech., XXXIV, 23. Quand ce Messie vint, il trouva son peuple comme des brebis sans pasteur, Matth., IX, 36; Marc., VI, 34, c'est-à-dire sans véritables guides spirituels, puisque les gouvernants de toute nature ne manquaient pas alors au peuple d'Israël. Il se présenta comme le bon Pasteur (fig. 574), opposé au voleur et au mercenaire, celui qui connaît ses brebis et que ses brebis connaissent, qui donne sa vie pour elles, qui les défend contre le loup, qui s'en va à la recherche des égarées, qui leur donne la vie éternelle et que nul ne pourra ravir de sa main ni de la main de son Père. Joa., X, 8, 11-16, 27-29. Tous ces traits révèlent l'action que le Sauveur entend exercer sur les âmes, non par la contrainte et la violence, mais par la douceur et la persuasion, comme il convient à l'égard d'âmes comparées à des brebis. Au moment de sa Passion, Notre-Seigneur s'applique à lui-même le mot du prophète : « Je frapperai le Pasteur, et les brebis du troupeau seront dispersées. » Matth., XXVI, 31; Marc., XIV, 27. Saint Pierre félicite les nouveaux convertis d'être revenus à celui qui est le Pasteur et l'Évêque de leurs âmes, I Pet., II, 25, et qu'il appelle le « Prince des pasteurs ». I Pet., V, 4. Dans l'Épître aux Hébreux, XIII, 20, il est dit que Dieu a ramené d'entre les morts « le grand Pasteur des brebis, Notre-Seigneur Jésus. » Le nom de pasteur est pris dans ce sens spirituel, en parlant du Messie, par le prophète Ézéchiel, et Notre-Seigneur en a autorisé l'usage en se l'appliquant à lui-même. Les premiers chrétiens aimèrent à le représenter souvent sous cet emblème dans les catacombes (fig. 574). — 2° Dès l'Ancien Testament, le mot est employé dans un sens analogue en parlant de ceux qui exercent une action spirituelle sur les autres. L'Ecclésiaste, XII, 11, compare à des clous plantés « les paroles des sages, données par un seul pasteur, » c'est-à-dire sous l'inspiration d'un maître autorisé. Isaïe, LVI, 10, 11, stigmatise les mauvais pasteurs d'Israël, « sans intelligence, chiens muets qui ne savent pas aboyer, qui ne savent pas comprendre, » c'est-à-dire qui ne sont pas assez instruits pour enseigner la vérité, ni assez désintéressés pour combattre le mal. Jérémie, II, 8, transmet les reproches du Seigneur aux « dépositaires de la loi qui ne l'ont pas connu, aux pasteurs qui lui ont été infidèles. » Lui-même, il n'a pas « refusé d'être pasteur » à la suite du Seigneur. Jer., XVII, 16. Il annonce que « le vent emportera les pasteurs infidèles, » Jer., XXII, 22, mais qu'un jour Dieu « donnera des pasteurs selon son cœur, qui, avec intelligence et sagesse, paîtront » son peuple. Jer., III, 15. Enfin, Ézéchiel, XXXIV, 2-10, a une longue invective contre les mauvais pasteurs d'Israël, qui ont laissé les brebis à l'abandon et au pillage pour ne songer qu'à se paître eux-mêmes. — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur fait de saint Pierre le pasteur principal de son Église, en lui commandant de « paître ses agneaux, paître ses brebis. » Joa., XXI, 15-17. Saint Paul remarque que Jésus-Christ a constitué dans son



574. — Le bon Pasteur. Catacombe de Saint-Calixte.

Église les uns apôtres, « d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère. » Eph., IV, 11. Il compare les ministres de l'Église à ceux « qui font paître le troupeau. » I Cor., IX, 7. Enfin saint Pierre recommande aux prêtres de « paître le troupeau de Dieu qui leur a été confié, non en dominateurs, mais en modèles du troupeau. » I Pet., V, 2.

H. Lesêtre.

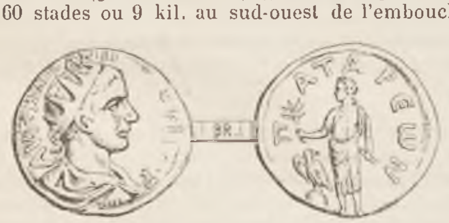
2. PASTEUR d'Hermas. Ce livre, qui a pour titre en grec Ποιμήν, est l'œuvre d'Hermas (voir t. III, col. 612), frère du pape saint Pie Ier qui occupa la chaire de saint Pierre de l'an 141 à l'an 156. Voir Canon de Muratori, t. II, col. 171. Jusqu'en 1856, les savants n'ont connu le Pasteur que par une version latine. On possède maintenant de bonnes éditions du texte grec original qui a été retrouvé. Voir O. de Gebhart et A. Harnack, *Patrum apostolicorum Opera,* t. III, *Hermæ Pastor græce,* Leipzig, 1877; F. X. Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 454-639. Le livre se divise en deux parties; la première renferme quatre « visions »; la seconde douze « commandements », *mandata,* et neuf « similitudes », *similitudines.* C'est surtout une exhortation à la pénitence. Il porte le titre de Pasteur, parce que l'ange de la pénitence qui lui apparaît dans la cinquième vision et lui transmet les commandements se présente sous la forme d'un berger.

Le *Pasteur* jouit dans la primitive Église d'une grande autorité. Saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, 30, 2, t. XII, col. 217; Tertullien, *De orat.*, XVI, t. I, col. 1172; Origène, *E comment. in Osee*, t. XIII, col. 828, le nomment Γραφή, *Scriptura divina*. On le lisait encore publiquement dans les églises au IVe siècle. Eusèbe, *H. E.*, III, 3, t. XX, col. 217. C'est à cause de cet usage qu'on le trouve à la suite du *Codex Sinaiticus* de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais il n'a jamais été mis au rang des livres canoniques. Origène, *De princ.*, IV, 11, t. XI, col. 565, remarque qu'il n'est pas estimé de tous; Tertullien, dans ses écrits montanistes, que toutes les églises le rangent parmi les livres apocryphes ou non canoniques, *De pudicit.*, 10, t. II, col. 1000; de même saint Athanase, *De Nic. decret.*, 18, t. XXV, col. 456; Eusèbe, *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 269; le canon du pape Gélase, voir APOCRYPHES, t. I, col. 768. Cf. S. Jérôme, *In Habac.*, I, 14, t. XXV, col. 1286-1287; *De vir. ill.*, X, t. II, col. 625. — Sur les citations ou allusions scripturaires du *Pasteur*, voir O. de Gebhart, *Patr. apost. Opera*, t. III, p. 272-274; Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 649-652; sur l'auteur et son orthodoxie, Funk, *Patres apostolici*, Prolegomena, 2e édit., Tubingue, 1891, p. CXXII-CLI; Id., *Hermas*, dans Wetzer und Welte, *Kirchenlexicon*, t. V, 1888, col. 1839-1844; Rambouillet, *L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880; E. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, t. I, Paris, 1898, p. 84-98.

PASTOPHORES, mot grec, παστοφόριον, qui se lit plusieurs fois dans la traduction des Septante. I Par., IX, 26, etc.; Jér., XXXV, 4; Ezech., XL, 17. On ne le rencontre qu'une fois dans la Vulgate latine, I Mach., IV, 38 : Les soldats de Judas Machabée « montèrent à la montagne de Sion et ils virent les lieux saints déserts, et l'autel préparé et les portes brûlées ...*et pastophoria diruta* » (grec : παστοφορια καθῃρημένα). Les *pastophoria* désignent les chambres dans lesquelles on conservait les trésors et les meubles du Temple et où habitaient les prêtres et les lévites. Voir S. Jérôme, *In Ezech.*, XL, 17, t. XXV, col. 382. J. Frd. Schleusner, *Novus thesaurus philologicus*, t. IV, 1821, p. 253.

PASTORALES (ÉPITRES). On appelle de ce nom les deux Épîtres que saint Paul adressa à Timothée et celle qu'il adressa à Tite, parce que l'Apôtre y trace à ses deux disciples les devoirs d'un pasteur des âmes. Voir TIMOTHÉE (ÉPITRES I ET II À) et TITE (ÉPITRE À).

PATARE (grec : τὰ Πάταρα), ville de Lycie à environ 60 stades ou 9 kil. au sud-ouest de l'embouchure



575. — AVT. KAI. ANT.... CEB. Buste radié et drapé d'Héliogabale, à droite. — ℟ ΠΑΤΑΡΕΩΝ. L'empereur lauré, drapé dans la toge, debout, à gauche, tenant le volumen et un rameau de laurier. A ses pieds, un aigle sur un globe.

du Xanthe, en face de l'île de Rhodes (fig. 575). Dans sa troisième mission, saint Paul venant de Rhodes aborda à Patare où il trouva un navire qui faisait route vers la Phénicie. Il s'y embarqua aussitôt pour aller à Tyr. Act., XXI, 1-3. Patare servait de port à la ville de Xanthe, Appien, *Bell. civ.*, IV, 81. C'était une escale sur la route entre les ports d'Italie, de l'Égypte et du Levant. De là l'importance et la richesse de la ville. Tite Live, XXXVII, 15, l'appelle *Caput gentis*. Elle portait le titre de métropole, *Corp. insc. græcar.*, n. 4280, 4281, 4283. Patare célébrait le culte d'Apollon qui y rendait des oracles. Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul*, in-8o, Londres, 1891, p. 560. Un banc de sable bouche maintenant l'entrée du Xanthe. Il reste quelques ruines sur l'ancien emplacement de Patare qui n'est plus qu'un désert. Le village turc porte



576. — Plan de Patare.
D'après la carte de l'Amirauté anglaise.

le nom de Djelemish. *Journal of Hellenic studies*, 1889, p. 46-85; Ch. Fellows, *An account of discoveries in Lycia*, in-4o, Londres, 1841, p. 222; Spratt et Forbes, *Travels in Lycia*, in-8o, Londres, 1847, t. I, p. 30; t. II, p. 189; O. Benndorf und G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien*, in-fo, Vienne, 1884; t. I, p. 114-117, t. II, p. 118, pl. XXXII-XXXIV; G. Hill, *Catalogue of the Greek coins of Lycia*, 1897, p. 25-27. E. BEURLIER.

PATIENCE (hébreu : *'orék 'appayîm, 'orék rûaḥ;* Septante : μακροθυμία, ὑπομονή; Vulgate : *patientia, sufferentia*), disposition à attendre plus ou moins longtemps, même dans des conditions pénibles, que le mal soit écarté ou puni et que le bien désiré arrive. La patience est opposée à la colère, qui s'exprime par la dilatation des narines et la rapidité de la respiration. L'impatient est appelé *qeṣar 'appayim* ou *rûaḥ*, « court de narines » ou de « souffle ». Prov., XIV, 17, 29. La patience est au contraire *'orék 'appayim* ou *rûaḥ*, « longueur de narines » ou de « souffle ». Elle consiste tantôt à laisser faire, tantôt à attendre et tantôt à souffrir un temps plus ou moins long.

1o *Patience divine.* — 1. Dieu est patient, parce qu'il a pitié de ses créatures même infidèles et veut leur laisser le temps du repentir, Exod., XXIV, 6; Num., XIV, 18; Judith, VIII, 14; Ps. LXXXVI (LXXXV), 15; CXLV (CXLIV), 8; Sap., XV, 1; Eccli., V, 4; Joel, II, 13; Jon., IV, 2; Nah., I, 3; II Mach., VI, 14; Rom., II, 4; IX, 22; I Pet., III, 20; II Pet., III, 9, et aussi parce qu'il a l'éternité devant lui. Eccli., XVIII, 9. Il est le Dieu de patience. Rom., XV, 5. — 2. Néanmoins sa patience n'a qu'un temps, et le moment arrive toujours où sa justice atteint les coupables. Eccli., XXXV, 22; Luc., XVIII, 7. — 3. La patience de Dieu fait quelquefois l'étonnement des justes. Hab., I, 13. Voir MAL, t. IV, col. 601-604.

2o *Patience humaine.* — 1. La patience est recommandée au serviteur de Dieu, Bar., IV, 25; Eccli., II,

4, au chrétien, Rom., XII, 12; Eph., IV, 2; Col., III, 12; I Thes., V, 14; II Thes., I, 4; III, 5; Tit., II, 2; Jacob., V, 7, 8; I Pet., II, 20; II Pet., I, 6, et au ministre de l'Église, I Tim., VI, 11; II Tim., II, 24; IV, 2. — 2. L'exemple de la patience a été donné par Job, Job, XVII, 15; Jacob., V, 11; les prophètes, Jacob., V, 10; Tobie, Tob., II, 12; les justes en général, Sap., II, 19; Apoc., XIII, 10; XIV. 12; saint Paul, II Cor., VI, 4; XII, 12; Col., I, 11; II Tim., III, 10; saint Jean, Apoc., I, 9; les évêques d'Éphèse, Apoc., II, 2, 3, de Thyatire, Apoc., II, 19, et de Philadelphie. Apoc., III, 10. A un point de vue purement naturel, les Romains ont fait prospérer leur empire par la patience, μακροθυμία, l'esprit de suite et la persévérance dans leurs entreprises. I Mach., VIII, 3. — 3. Pratiquer la patience, c'est faire preuve d'intelligence, Prov., XIV, 29; XIX, 11; apaiser les disputes, Prov., XV, 18; XXV, 15, et accomplir une œuvre meilleure que celle de la force. Prov., XVI, 32; Eccle., VII, 9. — 4. La patience chrétienne est l'effet de l'Esprit de Dieu, Gal., V, 22, et se produit à l'occasion de l'épreuve. Jacob., I, 3. Elle porte d'heureux fruits, Luc., VIII, 15; Rom., V, 3, 4; XV, 4, est la compagne de l'espérance, Rom., VIII, 25, et de la charité, I Cor., XIII, 4, et permet à l'homme d'être le maître de sa vie, Luc., XXI, 10, pour la mettre au service de Dieu et la faire aboutir à l'éternité bienheureuse.

H. LESÊTRE.

PATIRIENSIS (CODEX). — 1. *Description.* — *Le Patiriensis* est un codex oncial palimpseste du v[e] siècle. Il comprend 21 feuillets de parchemin à trois colonnes de 40 ou 41 lignes. Il est désigné par la lettre hébraïque ב; par le symbole α 1 dans le système de notation de M. von Soden. Il fait partie d'un recueil d'homélies de saint Grégoire de Nazianze écrites au x[e] siècle. Les 316 feuillets de ce codex ne comptent pas moins de 147 feuillets palimpsestes empruntés à 6 manuscrits différents : 1. Notre *Patiriensis*, 21 feuillets : 198, 199, 221, 222, 229, 230, 293-303, 305-308. — 2. Un lectionnaire des Évangiles du VI[e]-VII[e] s., 39 feuillets : 254-292. — 3. Un autre lectionnaire des Évangiles du VIII[e]-IX[e] s., 7 feuillets : 164, 169, 174, 175, 209, 214, 227. — 4. Un homiliaire du IX[e] s., 56 feuillets. — 5. Un recueil d'homélies du VI[e] s., 7 feuillets. — 6. Un Strabon du VI[e] s., 18 feuillets. C'est le même manuscrit que le fameux Strabon palimpseste de Grottaferrata. — Le contenu de ב ne peut se déterminer qu'approximativement parce que le commencement et la fin des pages sont parfois illisibles. Act., XXVI, 4-XXVII, 10 (f° 221); XXVIII, 2-31 (f° 302); Jac., IV., 14-I Pet., I, 12 (f° 222); II Pet., II, 2-III, 15 (f° 301); I Joa., IV, 6, fin de l'Épître avec II et III Joa. (f° 308 et 307); Rom., XIII, 4-XV, 9 (f° 305); I Cor., IV, 4 (?) - VI, 16 (f° 297); XII, 23-XIV, 21 (f° 306); XIV, 21-XV, 2 (f° 198); II Cor., IV, 7-VI, 8 (f° 303); VII, 15-X, 6 (f° 199); Eph., V, 5, fin de l'Épître et jusqu'à Phil., II, 9 (f° 300 et 230); Col., I, 20, fin de l'Épître et jusqu'à I Thess., I, 6 (f° 229 et 293); I Tim., V, 5, fin de l'Épître et jusqu'à II Tim., II, 25 (f° 298 et 295); Tit., III, 13, fin de l'Épître avec Philem. (f° 294); Heb., XI, 32-XIII, 4 (f° 299). Aucune des notices publiées jusqu'ici (Batiffol, Gregory, von Soden) ne signale le contenu du feuillet 296 lequel est extrêmement difficile à lire sous son épaisse couche de colle et de papier de soie, sans parler des dégâts produits par l'acide gallique. Il renferme les premiers chapitres de I Cor., et doit être continué par le feuillet 297. Par contre, toutes les listes assignent au feuillet 198 le contenu suivant : I Cor., XV, 3-XVI, 1. Mais ce feuillet, l'un des plus lisibles, débute par ται οτι εν (I Cor., XIV, 21) et finit par τινι λογω ευηγγε (I Cor., XV, 2). Il fait donc suite au feuillet 306, qui finit par un mot coupé en deux : εν τω νομω γεγραπ (I Cor., XIV, 21). — Ajoutons quelques particularités qui aideront à reconnaître les parties du même manuscrit qu'on pourrait découvrir en d'autres bibliothèques. Le cadre de l'écriture est d'environ 0[m]215, la largeur de la colonne de 0[m]053, l'espace entre deux colonnes de 0[m]018. Le nombre de lettres par colonne est de 12 à 15. Quoiqu'il soit assez difficile de retrouver la disposition primitive des cahiers, parce que les feuillets doubles ont été souvent coupés en deux et collés ensuite à d'autres demi-feuillets hétérogènes, nous avons la certitude que les cahiers étaient des *quinquenniones* et comptaient chacun vingt pages. En effet, les feuillets 305 et 306 qui sont le même feuillet double occupaient les extrémités d'un cahier, et le texte intermédiaire manquant suffit à remplir quatre feuillets doubles. On arrive à une conclusion identique en observant que les feuillets 221 et 222, 308 et 307 sont respectivement le même feuillet double et en calculant la longueur du texte qui les sépare. Cette composition des cahiers est, avec la disposition de l'écriture sur trois colonnes, un nouveau trait qui rapproche le *Patiriensis* du *Vaticanus*.

2. *Historique.* — *Le Patiriensis* portait le n° *37* dans l'ancienne bibliothèque de Sainte-Marie du Patir, abbaye basilienne de Rossano. Il fut d'abord inscrit à la Vaticane sous la cote *Basiliano* 100. C'est aujourd'hui le n° *2061* du fonds grec vatican. Montfaucon qui le mentionne dans son *Diarium*, p. 214, et dans sa *Bibliotheca*, t. I, p. 195, avait reconnu dans l'écriture palimpseste des versets du Nouveau Testament. Mai, qui le signale à plusieurs reprises dans ses notes manuscrites, avait déchiffré des passages de saint Paul et constaté la ressemblance de l'onciale avec celle du célèbre *Vaticanus*. Mais c'est M[gr] Batiffol qui a le premier déterminé le nombre des feuillets palimpsestes et la teneur exacte des textes bibliques. Il en parle ainsi dans *L'abbaye de Rossano, contribution à l'histoire de la Vaticane,* Paris, 1891, p. 72 : « Mai lava les feuillets palimpsestes à la noix de galle pour faire revivre l'écriture ancienne, mais malheureusement il ne prit pas copie du texte qu'il avait fait revivre... et, second malheur, craignant que les feuillets une fois traités à la noix de galle ne tombassent en miettes, il fit coller une feuille de papier pelure sur un des côtés de chacun des feuillets. Retrouver le texte à travers cette feuille que la colle a rendue opaque à peu près partout, est neuf fois sur dix impossible. Il faudra que l'éditeur qui tentera l'entreprise, après avoir photographié et *rentoilé* les feuillets libres, détache adroitement le papier pelure : mais cette manipulation m'était interdite. » Cette description n'est plus tout à fait exacte. Le manuscrit a été restauré d'après les procédés merveilleux en usage actuellement à la Bibliothèque Vaticane. Il est débarrassé en partie de sa colle, de son papier pelure; mais il est impossible de le guérir entièrement des funestes effets de la noix de galle. L'acide a rongé le parchemin et produit des trous en bien des endroits. Néanmoins on peut le déchiffrer avec de la patience. Il serait à désirer qu'il trouvât le plus tôt possible un éditeur.

3. *Paléographie, état primitif, valeur critique.* — « L'écriture est une onciale très pure, la hauteur moyenne des lettres est de 3 mill., 5 environ... Le Y, quand il n'est pas diphtongué, est trémassé; le P final est accompagné d'une apostrophe (ΓΑΡ'); l'I muet est omis; je ne relève ni accents, ni esprits; la ponctuation consiste en un point haut simple. A la ponctuation forte, le scribe laisse en blanc le reste de la ligne, va à la ligne d'après et pose une initiale, sauf cependant un petit nombre de cas... Ces initiales ont une hauteur moyenne de 4 mill., 5; elles sont donc plus grandes de peu que les lettres courantes; mais aucun ornement ne les distingue, et elles empiètent sur la marge seulement des deux tiers de leur largeur... Dans les marges, il n'y a pas trace de sections euthaliennes, ce qui est une bonne marque d'ancienneté, mais seulement par endroits, l'indication de péricopes faites en vue de la lecture liturgique... » Batiffol, *op. cit.*, p. 73. Quoique la disposition

du texte en trois colonnes donne au *Patiriensis* une ressemblance générale avec le *Vaticanus*, c'est avec l'*Alexandrinus* qu'il faut plutôt le comparer, surtout à raison des initiales en vedette. — Au point de vue critique le *Patiriensis* n'a encore été étudié que par Sanday, dans la *Revue biblique*, t. IV, 1905, p. 207-213. L'auteur conclut, p. 215 : *Ipsum codicem crediderim ex Oriente adlatum* (*lectiones enim græco-latinæ prius per exemplar ævo remotum, orientales posterius invectæ videntur*) *codd.* ℵACRP *non multo dissimilem, a librario scriptum artis suæ satis perito, sed vulgaribus scribendi vitiis obnoxio.* Mais peut-être la base sur laquelle ce jugement se fonde n'est-elle pas suffisamment large. Une photogravure d'une des pages les plus lisibles accompagne l'article de la *Revue biblique*. — Gregory, *Prolegomena*, etc., Leipzig, 1894, p. 447-448; *Textkritik des N. T.*, t. I, 1900, p. 104; Von Soden, *Die Schriften des N. T.*, etc., 1re partie, Berlin, 1902, p. 215-216, n'ajoutent rien aux renseignements donnés par Mgr Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891, excursus C, p. 71-74.

F. PRAT.

PATMOS (Grec : Πάτμος), petite île de la mer Égée au sud de Samos et à l'ouest de Milet (fig. 577). C'était l'une des Sporades. Pline, *H. N.*, IV, 23; Strabon, X, V, 13. L'apôtre saint Jean y fut exilé. Apoc., I, 9. C'est là qu'il écrivit l'Apocalypse. Voir APOCALYPSE, t. I, col. 746; JEAN (SAINT), t. III, col. 1105. Il y resta, d'après la tradition, depuis l'an 14 de Domitien jusqu'à l'avènement de Nerva, qui rendit la liberté à tous les exilés. Patmos est située 37° 20′ de latitude nord et 26° 35′ de longitude est. L'île a environ 15 kil. de long et 9 de large à son extrémité nord. Elle est surtout formée de collines volcaniques, dont la plus élevée, qui porte aujourd'hui le nom de mont Élie, a environ 350 mètres de haut. Patmos (fig. 578) est divisée en deux parties égales, unies par un isthme sur la partie orientale duquel sont le port et la ville. Elle était autrefois couverte de palmiers et portait encore au moyen âge le nom de Palmosa. Maintenant on n'y trouve plus que quelques oliviers. Elle est très aride et se prête difficilement à la culture. — Voir E. Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln des Aegäischen Meeres*, in-8°, Stuttgart et Tubingue, 1841, t. II, p. 123-139; V. Guérin, *Description de l'île de Patmos*, in-12, Paris, 1856; H. F. Tozer, *The Islands of the Aegea*, in-8°, Londres, 1825, p. 178-195.

E. BEURLIER.



577. — Vue de Patmos. D'après une photographie.

PATRIARCHE (grec : πατριάρχης; Vulgate : *patriarcha*), chef de famille. — Le nom de patriarche n'est employé que par la Vulgate dans l'Ancien Testament. Elle appelle ainsi des chefs de famille, *ro'šê 'âbôt*, « têtes » ou « chefs des pères », ἄρχοντες πατριῶν, I Par., VIII, 28, et les pères des anciennes familles nombreuses dont parle la Genèse. Tob., VI, 20. — Dans le Nouveau Testament, le nom de patriarche est attribué à David, Act., II, 29, aux douze fils de Jacob, Act., VII, 8, 9, et à Abraham. Heb., VII, 4. — L'usage courant réserve ce nom à d'illustres personnages, chefs de famille dans les temps primitifs, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et ses douze fils, etc.

H. LESÊTRE.

2. PATRIARCHES (LIVRES APOCRYPHES SUR LES). Voir APOCRYPHES (LIVRES), t. I, col. 771; TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES.

PATRIE (hébreu : *'érés*; Septante : γῆ, πατρίς; Vulgate : *terra, patria*), le pays où l'on est né, où l'on a eu ses ancêtres ou dans lequel on a été élevé. —

1° Abraham reçut l'ordre de quitter sa patrie, la Chaldée. Gen., XII, 1; Act., VII, 3. Jacob, Gen., XXX, 25, et Noémi, Ruth, I, 7, voulurent retourner dans leur patrie. La Palestine est le pays des Israélites, celui qu'ils auront à défendre contre les envahisseurs. Num., X, 9. Esther, II, 10, 20, dut s'abstenir de faire connaître au roi de Perse sa patrie, c'est-à-dire sa nationalité. — Dans le Nouveau Testament, la ville de Nazareth est appelée la patrie de Notre-Seigneur, parce qu'il y avait habité depuis son enfance et qu'on supposait qu'il y était né de Joseph et de Marie. Matth., XIII, 54, 57; Marc., VI, 1, 4; Luc., IV, 23, 24; Joa., IV, 44. Le pro-



578. — Carte de l'île de Patmos. D'après V. Guérin.

verbe: « Nul n'est prophète dans sa patrie, » constate la jalousie locale qui fait que des hommes ne veulent pas reconnaître la supériorité de celui qu'ils ont vu vivre au milieu d'eux dans la simplicité. — 2° Dans les textes précédents, la patrie apparaît surtout comme le pays d'origine ou de séjour habituel. Au second livre des Machabées, l'idée de patrie se rapproche davantage de celle que nous concevons aujourd'hui. La patrie, c'est le pays des ancêtres, avec ses traditions, ses lois, ses coutumes, sa religion, sa langue, ses villes et ses monuments. II Mach., VI, 1, 6; VII, 2, 8, 21, 24, 27, 37; XII, 37; XV, 29. Simon est le délateur de sa patrie, IV, 1; Jason, le bourreau de sa patrie, dont il a banni un grand nombre de concitoyens, V, 8, 9; Ménélas, traître envers sa patrie, V, 15, n'a aucun souci de son salut, XIII, 3. Par contre, Judas Machabée exhorte ses frères à combattre et à mourir pour les lois, le Temple, la ville et la patrie, VIII, 21; XIII, 15; il fait prier Dieu pour ceux qui vont être privés de leur patrie, XIII, 11, et il se bat vaillamment avec les siens pour l'indépendance et le salut de la patrie, XIV, 18. — 3° L'amour de la patrie, sous forme d'amour pour la nation à laquelle il appartenait, se manifesta avec éclat en Notre-Seigneur, quand il pleura sur Jérusalem, à la pensée des maux qui châtieraient un jour son ingratitude, Luc., XIX, 41-44, et quand, pendant sa passion, il invita les femmes de Jérusalem à pleurer sur le sort qui les attendait. Luc., XXIII, 28-31. Bien que Sauveur du monde entier, il déclarait n'avoir été envoyé personnellement qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël et donnait à ses compatriotes le nom d'enfants, par opposition aux étrangers idolâtres. Matth., XV, 24-26. — Saint Pierre, dans ses premiers discours, s'adresse aux « enfants d'Israël » avec une prédilection marquée. Act., II, 22, 39; III, 17-21. — Saint Paul aimait tendrement ceux de sa nation; il eût désiré être sacrifié et maudit pour eux. Rom., IX, 2-5. Malgré tout les torts que les Juifs avaient eus à son égard, il ne songeait nullement à accuser sa nation. Act., XXVIII, 19. — C'est surtout sous le nom de « nation » qu'il est question de la patrie israélite. Luc., VII, 5; Joa., XVIII, 35; Act., X, 22. Les grands-prêtres et les membres du sanhédrin font du faux patriotisme, quand ils parlent de sacrifier Notre-Seigneur pour empêcher les Romains de détruire la ville et la nation, Joa., XI, 48, 50, et quand ils prétendent qu'ils l'ont trouvé bouleversant la nation. Luc., XXIII, 2. — 4° L'Épître aux Hébreux, VI, 13-16, en parlant des anciens patriarches, dit qu'ils se considéraient comme étrangers sur la terre et qu'ils cherchaient une patrie, non celle d'où ils étaient sortis, mais « une patrie meilleure, une patrie céleste. » Cf. Heb., XIII, 14. La patrie ainsi cherchée a été d'abord la patrie spirituelle, le « royaume des cieux », que devait un jour établir le Messie attendu, puis la patrie définitive du ciel, le royaume du « Père qui est dans les cieux ». Matth., VI 9. H. LESÊTRE.

PATRIZI François-Xavier, exégète italien, né à Rome le 19 juin 1797, mort dans cette ville le 23 avril 1881. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 12 novembre 1814, et enseigna l'Écriture Sainte à Louvain et au Collège romain. Nombreux sont les travaux qu'il nous a laissés sur l'Écriture Sainte. C'est d'abord un ouvrage préliminaire, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, édité en 1844-1852, in-8°, puis réimprimé en 1862 et 1876. L'auteur en résuma la Ire partie à l'usage des élèves, in-8°. — Viennent ensuite deux traités sur l'Ancien Testament: *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, 1856; *Cento salmi tradotti... e commentati*, in-4°, 1875. Ce dernier ouvrage a été traduit en français par le P. Nicolas Bouchot, in-4°, 1890. — Ses écrits sur le Nouveau Testament sont : 1° *De Evangeliis libri tres*, in-4°, 1852-53. Dans cet ouvrage l'auteur combat les erreurs répandues par les rationalistes modernes et détruit les principales objections soulevées contre les Saintes Écritures. 2° *In Joannem commentarium*, in-8°, 1858. 3° *In Marcum commentarium cum duabus appendicibus*, in-8°, 1862. Le premier appendice a pour objet la thèse précédemment soutenue de l'existence de deux Marc. 4° *In Actus Apostolorum commentarium*, in-4°, 1867. 5° Diverses dissertations sur des points spéciaux : *De interpretatione oraculorum ad Christum pertinentium*, 1853; *De immaculata Mariæ origine*, 1853; *De prima angeli ad Josephum Mariæ sponsum legatione*, 1876; *Delle parole di S. Paolo « in quo omnes peccaverunt, »* 1876.

P. BLIARD.

PATROBAS (grec : Πατρόβας, probablement contraction de πατρόβιος, « vie du père »), chrétien de Rome à qui saint Paul envoie ses salutations. Rom., XVI, 14. D'après le Pseudo-Hippolyte qui l'appelle πατρόβουλος, *De septuag. apost.*, 37, t. X, col. 956, il était du nombre des soixante-douze disciples et fut évêque de Pouzzoles. Le Martyrologe romain dit qu'il souffrit le martyre avec

saint Philologue et place sa fête au 4 novembre. Voir *Acta Sanctorum*, novembris t. II, part. 1, 1894, p. 222. Un affranchi de Néron qui fut mis à mort par ordre de Galba, Tacite, *Hist.*, I, 49; II, 95; Suétone, *Galba*, 20; Martial, *Ep.*, II, 32, 3, portait le même nom. On trouve aussi ce nom dans les inscriptions.

PATROCLE (grec : Πάτροκλος), père du général syrien Nicanor qui fut l'un des principaux adversaires de Judas Machabée. II Mach., VIII, 9. Le nom de Patrocle était commun parmi les Grecs.

PATURAGE (hébreu : *dobér kar,* « agneau, » et par extension « pâturage »; *migrâš* et *nahălol,* l'endroit « où l'on mène » le bétail; *midbâr, mir'éh; nâ'âh, nâvéh* et *navâh,* l'endroit « où demeure » le bétail; Septante : νομή, βόσκημα; ἀφορίσματα, περισπόρια et περίχωρα, les « alentours » des villes, la campagne; Vulgate : *pascua, pascuum, suburbana,* les « alentours » des villes), terre sur laquelle le bétail trouve sa nourriture.

I. AU SENS PROPRE. — 1° La Palestine renferme des plaines fertiles dans lesquelles les troupeaux trouvaient autrefois d'abondants pâturages. Abraham et Lot, qui y faisaient paître leur nombreux bétail, furent obligés de s'en aller l'un à droite et l'autre à gauche, pour éviter les querelles entre leurs bergers. Gen., XIII, 5-12. Quand une sécheresse prolongée désola le pays de Chanaan, Jacob conduisit ses troupeaux en Egypte, dans les pâturages de la terre de Gessen. Gen., XLVII, 4. — C'est seulement quand Dieu répand la pluie et la fécondité sur la terre, que les pâturages peuvent se couvrir de troupeaux. Ps. LXV (LXIV), 13, 14. Cette bénédiction est habituellement accordée au juste. Job, V, 24. — Les animaux sauvages cherchent des pâturages dans la montagne. Job, XXXIX, 8. Les pâturages du désert sont parfois desséchés, Jer., XXIII, 10, et dévorés par le feu, Joel, I, 18, 19; mais ensuite ils reverdissent. Jo., II, 22. — David était dans les pâturages quand Saül l'envoya chercher, I Reg., XVI, 19, et quand le Seigneur le prit pour le faire roi. II Reg., VII, 8; I Par., XVII, 7. Les bergers de Bethléhem veillaient la nuit dans leurs pâturages de la montagne, quand les anges leur annoncèrent la naissance du Sauveur. Luc., II, 8. — Comme les lévites ne possédaient que des villes isolées et cependant avaient des troupeaux, Moïse avait réglé que des pâturages leur seraient attribués autour de ces villes. Num., XXXV, 3. — Éphraïm avait été établi dans un beau pâturage, c'est-à-dire sur un sol très fertile. Ose., IX, 13. — 2° L'existence d'un pâturage devenait une malédiction, quand ce pâturage remplaçait les habitations des hommes. Ainsi la Syrie et le pays d'Israël doivent être changés en pâturages. Is., VII, 25. Le même sort est prédit à la côte maritime habitée par les Philistins, Soph., II, 6, et à la ville ammonite de Rabbath. Ezech., XXV, 5. — 3° Les auteurs sacrés mentionnent spécialement les pâturages d'Achor, Is., LXV, 10, voir t. I, col. 147, de Cédar, Is., XLII, 11, de Gador, I Par., IV, 39, 40, voir t. III, col. 34, des environs d'Hébron, Jos., XXI, 11, et de Saron. I Par., V, 16. — Le mot *'âbêl,* « verdure, prairie, » entre dans la composition d'un certain nombre de noms propres et peut désigner des endroits propres au pacage. Voir ABEL, t. 1, col 30.

II. AU SENS FIGURÉ. — 1° Le Seigneur aimant à se dire le pasteur de son peuple, voir PASTEUR, col. 2178, l'idée de pâturage se présente naturellement pour désigner le séjour de ce peuple. Les Israélites sont pour le Seigneur les brebis de son pâturage. Ps. LXXV (LXXIV), 1; LXXIX (LXXVIII), 13; XCV (XCIV), 7; C (XCIX), 3; Jer., XXIII, 1. Ce peuple avait été placé par le Seigneur dans un bon pâturage, sur une terre féconde, où il était comblé de biens et de grâces; mais il s'y est enorgueilli et révolté contre son pasteur. Ose., XIII, 7. — 2° Alors le Seigneur justement irrité a sifflé les mouches d'Égypte pour qu'elles vinssent ravager son pâturage. Is., VII, 19. Jérusalem est devenue un pâturage brûlé et dévasté, Is., XXXII, 14; Jer., IX, 10; ses princes ont été comme des cerfs sans pâturage. Lam., 1, 6. Les pâturages des nations n'en seront pas moins ruinés à leur tour. Am., I, 2; Jer., XXV, 36, 37; XLIX, 20. — 3° Mais, son châtiment subi, le peuple de Dieu sera ramené dans son pâturage. Is, V, 7; XXX, 23; XLIX, 9; Jer., XXIII, 3; L, 19; Mich., II, 12. A Jérusalem, réduite à l'état de désert, il y aura encore des pâturages. Jer., XXXIII, 12. Le prophète Ézéchiel, XXXIV, 12-15, développe cette image :

> Ainsi, je ferai la revue de mes brebis...
> Je les ramènerai sur leur propre sol,
> Je les ferai paître sur les montagnes d'Israël,
> Dans les vallées et dans tous les lieux habités du pays.
> Je les ferai paître dans de bons pâturages,
> Et leur pacage sera sur les hautes montagnes d'Israël;
> Là elles reposeront dans un bon bercail,
> Et paîtront dans un gras pâturage
> Sur la montagne d'Israël :
> C'est moi qui paîtrai mes brebis.

— 3° L'âme juste était traitée par Dieu de la même manière :

> Jéhovah est mon pasteur, je ne manquerai de rien,
> Il me fait reposer dans de verts pâturages.
> Ps. XXIII (XXII), 2.

Notre-Seigneur promet aussi à l'âme fidèle, qui entre dans le bercail par la vraie porte, qu'elle y trouvera des pâturages, c'est-à-dire toutes les grâces de la vie spirituelle. Joa., X, 9. H. LESÊTRE.

PAUL (SAINT) (en grec Παῦλος, Vulgate : *Paulus*), l'Apôtre des Gentils, « l'Apôtre » par excellence.

I. DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'A SA CONVERSION. — *I. NAISSANCE.* — Par ses origines comme par son édu-



579. — Saint Pierre et saint Paul. Médaillon de bronze (milieu du IIe siècle). Musée chrétien du Vatican.

cation, Paul appartenait au plus pur judaïsme. Il a énuméré lui-même, à plusieurs reprises (Act., XXIII, 6; II Cor., XI, 22; Philip., III, 5), avec une certaine fierté, ce qu'il appelle ses avantages selon la chair : circoncis le huitième jour, il est de la famille d'Abraham; de la race d'Israël; de la tribu de Benjamin, la plus fidèle, avec celle de Juda, à maintenir la tradition religieuse des prophètes; il suit le parti des Pharisiens, où il s'est distingué longtemps par son fanatisme. Les

parents de Paul, bien qu'établis à Tarse, en Cilicie, étaient « hébreux » et peut-être originaires de Giscala, aujourd'hui El-Djisch, en Galilée. Ainsi s'expliquerait, en partie, la méprise de saint Jérôme qui les fait émigrer en Cilicie, après la naissance de Paul, à la suite de la ruine de cette cité par les Romains : *Paulus..., de tribu Benjamin et oppido Judææ Giscalis fuit, quo a Romanis capto, cum parentibus suis Tarsum Ciliciæ commigravit. De vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 615; *Ad Philem.*, 23, t. XXVI, col. 617. Parmi les modernes, Krenkel est à peu près le seul qui adhère à une tradition entachée d'un anachronisme si évident, *Beiträge zur Aufhellung d. Geschichte u. d. Briefe d. Apost. P.*, § I. En effet, Giscala ne fut prise qu'en 67, après les autres places fortes de Galilée, Josèphe, *Bell. jud.*, V, 2, 5, près de soixante ans après la naissance de l'Apôtre, peut-être même l'année de sa mort. Paul reçut, au jour de sa circoncision, le nom de Saul (grec, Σαῦλος, Act., IX, 1; XIII), le demandé, le désiré, nom connu ayant été porté par le premier roi d'Israël. Dans les Actes, XIII, 9, le nom de Saul se change subitement en celui de Paul (Παῦλος, *Paulus*) au moment où commence le récit de la conversion du proconsul de Chypre, Sergius Paulus. Serait-ce un hommage rendu à l'illustre converti ou une manière de marquer sa première conquête apostolique? C'est l'opinion d'Origène, *Comment. ad Rom. præfat.*, t. XIV, col. 836, de saint Jérôme, *Ad Philem.*, 1, t. XXV, col. 604, de saint Augustin, *Confess.*, VIII, 4, t. XXXII, col. 753. Mais elle paraît mal s'accorder avec la modestie habituelle de l'Apôtre, I Cor., XV, 8-9; puis il prend ce nom, ℣. 9, avant la conversion qui n'est rapportée qu'au ℣. 12. D'autres ont voulu retrouver, dans le nom de Paul, un souvenir de l'affranchissement de son père, par quelque membre de l'illustre famille des Paulus; plusieurs, une allusion à son apparence chétive (Παῦλος, Παῦρος), II Cor., X, 1. 2, 10, ou l'effet d'un sentiment d'extrême humilité, S. Augustin, *Serm.*, CCLXXIX, 5; CCCXV, 5; t. XXXVIII, col. 1278, 1479; un grand nombre, la transformation latine de son nom hébreu. Les Juifs hellénistes ajoutaient volontiers, à leur nom juif, le nom grec ou romain qui s'en rapprochait le plus par la prononciation. Ainsi Éliacin se changeait en Alcime, Jésus en Jason, Joseph en Hégésippe, cf. col. 2087. De la sorte, Saul aura donné Paul. La forme grecque Σαῦλος prêtait, du reste, à un sens plus ou moins ridicule (Σαῦλος, celui qui se balance en marchant). Au contraire, le nom latin *Paulus* convenait à merveille à celui qui devait tant de fois se prévaloir du titre de citoyen romain et qui venait d'inaugurer, dans le monde officiel, sa carrière d'apôtre des gentils. Dès ce moment, les Romains l'appelèrent « Paulus », les Grecs, Παῦλος, les Juifs seuls continuèrent à le nommer Saul. Act., XXVI, 14. Le père de Paul possédait un titre dont les prérogatives étaient alors considérables : celui de citoyen romain. Act., XVI, 37; XXII, 25, 28. On ne sait d'où lui venait ce privilège. En tous cas, ce n'était pas de la ville elle-même; Tarse n'était, à cette époque, ni un municipe, ni une colonie romaine, comme Philippe de Macédoine, par exemple, ou Antioche de Pisidie, Act., XVI, 12, mais tout simplement une cité libre, ayant la faculté de se gouverner par ses propres magistrats, et d'exercer elle-même ses droits de police. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 447; Dion Chrys., *Orat.*, 2. Mais rien n'empêche de supposer que le père de saint Paul lui-même ou l'un de ses ancêtres ait acquis cet honneur, soit à prix d'argent, soit par des services de guerre, soit encore au moyen de l'affranchissement. Mgr Le Camus, *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 136, soutient cette dernière hypothèse, déjà insinuée par Wieseler. Il suppose que dans la lutte entre Octave et Antoine contre Brutus et Cassius, Tarse, ayant pris parti pour les premiers, se vit obligée de capituler devant Cassius. En conséquence, un grand nombre de ses habitants furent vendus comme esclaves pour payer l'impôt de guerre, dont la ville se trouva frappée. Or, ceux qui arrivèrent à Rome, furent affranchis après la victoire d'Auguste et purent rentrer, dans leurs foyers, avec le titre de citoyens romains. Parmi les Tarsiens rapatriés, se trouvaient sans doute un certain nombre de familles juives. Appien, *Bell. civ.*, IV, 64; V, 7. Ainsi s'expliquerait, du même coup, l'expression des Actes, VI, 9, les *affranchis de Cilicie*. Paul, dans ce cas, aurait pu s'approprier la phrase d'Horace, *libertino patre natus*.

II. ÉDUCATION. — Le judaïsme palestinien, sous sa forme la plus pure, la plus sévère, la plus ardente, le pharisaïsme, façonna l'âme de Paul. Act., XXIII, 6. Personne n'a plus hautement estimé que Paul les privilèges d'Israël, ni exalté davantage les prérogatives de son élection divine, Rom., III, 1, 2; IX, 4, 5; XI, XV, 8; Phil., III, 7, ni si passionnément aimé la race juive, Rom., IX, 1, 5; XI, 14; personne ne s'est plus intimement assimilé les doctrines et les espoirs d'Israël. Act., XIII, 32, 33; XXIV, 14; Gal., III, 7, 14; VI, 16; II Cor., XI, 22; Rom., IV, 16, 17; IX, 4, 6; X, 4; XV, 18-12, ni poussé aussi loin les observances de la loi mosaïque. Act., XIII, 33, 39; Rom., IV, 13-15; VII, 5-25; VIII, 3; IX, 31-X, 4; Gal., II, 15, 16; III, 10-25; V, 2-3; I Cor., XV, 66, etc.

1° *A Tarse.* — Quant à la langue maternelle, Paul s'est trouvé sans doute dans la condition des enfants d'émigrés qui apprennent en même temps et parlent avec une égale facilité la langue de leur père et celle de leur patrie d'adoption. Le grec et l'hébreu paraissent avoir été, en effet, également familiers à l'Apôtre. Act., XXI, 37, 40; XXII, 2. Paul parlait habituellement et facilement en grec; il écrivait dans cette langue sans aucun effort; il possédait le vocabulaire et pouvait même, à l'occasion, l'enrichir de mots nouveaux. Mais sa phrase était, en ce qui regarde la syntaxe, chargée d'hébraïsmes et de syriacismes difficiles à saisir pour celui qui ignore le génie particulier des langues sémitiques. II Cor., XI, 6. Voilà pourquoi on ne parvient à comprendre parfaitement le grec des Épîtres qu'en devinant le tour hébraïque que Paul avait dans l'esprit au moment où il les dictait. Il n'y a donc pas à chercher là les traces d'une éducation hellénique proprement dite. Le fait d'être né à Tarse, un des centres les plus brillants de la civilisation grecque d'alors, ne suffit pas pour établir que Saul ait reçu une culture classique. Philostrate, *Apollonius*, I, 7. Le zèle des Tarsiens pour la philosophie et pour les lettres dont parle Strabon, XIV, 10, 13-15; devait s'arrêter sur le seuil des quartiers juifs. L'effet produit sur l'âme du jeune pharisien par cette culture profonde ne fut pas celui de l'attrait, mais plutôt celui d'une répulsion profonde. Le levain d'idolâtrie qui pénétrait toute la vie grecque ne lui inspire qu'horreur et mépris. Insensible aux beautés de l'art, il s'aigrissait contre ce qu'il prenait pour un hommage rendu aux démons. Act., XVII, 16. En réalité, la Grèce n'a eu que peu d'influence sur l'esprit de Paul.

2° *A Jérusalem.* — Vers l'âge de quinze ans, c'est du moins l'hypothèse qui paraît réunir le plus de probabilités, si l'on tient compte du passage des Actes XXII, 3, où ἀνατεθραμμενος ἐν τῇ πόλει ταύτῃ est contrebalancé par l'épithète νεότητος, Act., XXVI, 4, qui suppose toujours un adolescent, Paul fut envoyé à Jérusalem, pour y être instruit dans la science de la Loi. Son père le destinait sans doute à être scribe. Voir SCRIBE. Paul dut sa subsistance à l'exercice d'un art mécanique. Il apprit à faire ou à coudre (l'expression σκηνοποιός suggère plutôt l'idée d'un travail consistant à confectionner les tentes elles-mêmes) ces grosses toiles de Cilicie qu'on appelait *cilicium* et qui servaient spécialement à faire des tentes; c'était, sans doute, l'industrie dont vivait sa famille. Act., XVIII, 3; I Cor., IV, 12; I Thess., II, 9; II Thess., III, 8. Il ne

semble pas, d'après cela, que Paul ait jamais eu de fortune patrimoniale. Act., xviii, 3; xx, 34. Les Épîtres aux Corinthiens, I, i, 26; II, xi, 27, éloignent encore plus toute idée de superflu et même de situation quelque peu aisée : c'est la vie au jour le jour. Il dut, plus d'une fois, faire part de sa détresse à ses chers Philippiens et consentir à recevoir leurs offrandes. Phil., iv, 14-16.

Au temps ou le jeune Saul arrivait dans la Ville sainte, les écoles juives étaient en pleine prospérité, tant à cause de la science et du talent de leurs chefs, que du grand nombre d'élèves qui suivaient leurs cours. Si l'on en croit le Talmud, Gamaliel aurait eu 1000 disciples dont 500 étudiaient la Loi, 500 la sagesse grecque, philosophie et littérature, sous sa direction. Depuis la fin du règne d'Hérode le Grand, les écoles pharisiennes étaient divisées en deux factions rivales. Il y avait les Schammaïstes et les Hillélistes, ix, 16, les uns se réclamant du célèbre Hillel, les autres se rattachant à son adversaire Schammaï. Le fond de l'opposition entre ces deux enseignements paraît avoir été, d'après le Talmud, dans la manière plus ou moins rigoureuse d'interpréter la Loi. En général, Schammaï préconisait, dans sa casuistique, les principes les plus sévères et les solutions rigoristes; c'était un homme violent, emporté, absolu, plus ardent, plus patriote, plus ennemi de l'étranger que le doux Hillel. Celui-ci, au contraire, penchait plutôt, sur nombre de points, vers la conciliation et vers les ménagements. Mais cette modération n'était que relative et n'enlevait guère qu'un degré d'exagération à l'intransigeance farouche des Schammaïstes. — Saul se mit à l'école de Gamaliel, petit-fils d'Hillel et continuateur de sa méthode et de son esprit. Act., xxii, 3. Voir Gamaliel 2, t. iii, col. 102.

Ce que Saul apprit, pendant son stage à l'école du célèbre rabbin, fut cette dialectique subtile, cette exégèse ingénieuse et raffinée qui caractérisait l'enseignement rabbinique. Cette méthode d'interprétation, conservée dans la Mischna, *Sanhedr.*, vi, s'appelait *Schebat Middoth* (sept règles) et contenait les principes d'herméneutique en usage pour déterminer le sens des textes sacrés. Cf. dans Herzog, *Encyclopädie,* t. xv, p. 65, l'article de Pressel. Cette méthode d'enseignement a laissé, dans la composition des Épîtres de saint Paul, des traces nombreuses et profondes. I Cor., ix; Gal., iii, 15; II Cor., iii, 7; Rom., v, 12. A pareille école, le jeune scribe acquit une souplesse et une subtilité de raisonnement remarquable. En même temps, sa mémoire se développait à tel point, qu'elle pouvait dans la suite citer avec une égale facilité n'importe quel passage de l'Ancien Testament. Presque toutes les citations de ses Épîtres, on en compte près de 88, semblent faites sans l'aide d'un texte écrit. Ce qui se comprend lorsqu'on pense que dans les écoles juives, la Bible était le seul livre qu'on eût entre les mains.

On a conjecturé que son éducation rabbinique une fois finie, Paul retourna dans sa ville natale. Rien, en effet, dans les écrits de l'Apôtre, ne permet de supposer sa présence à Jérusalem en même temps que Jésus. La vision sur la route de Damas est présentée comme la première entrevue du maître et des disciples. I Cor., ix, 7; II Cor., v, 16, n'y contredit pas. Paul n'a donc pas connu le Jésus des Évangiles et n'a pas été mêlé aux scènes de la Passion. Car, avec la fougue de fanatisme qu'on lui connaît, il est difficile de croire qu'il fût demeuré simple spectateur des événements sans prendre ici, comme dans le meurtre d'Étienne, un des premiers rôles parmi les persécuteurs. Or, Paul ne s'est jamais reconnu d'autre tort que celui d'avoir persécuté les premiers disciples. I Cor., xv, 9; Act., xxii, 20.

III. Paul persécute les premiers chrétiens. — On ne sait quelle cause ramena le jeune scribe dans la Ville sainte. Il dut s'y trouver vers le temps où le diacre Étienne venait de commencer ses prédications dans les synagogues hellénistes. En tout cas, il est, pour l'instant, parmi les plus avancés du parti pharisien, rigoriste et exalté, qui poussait jusqu'aux derniers excès le zèle pour la loi et les traditions du passé. Ce fut dans la synagogue des Ciliciens qu'il entendit, pour la première fois, l'exposition de la foi chrétienne, et qu'il défendit, avec acharnement, la cause du Temple et de la Loi. Act., vi, 9. Il prit une part active à la mort d'Étienne et se mit, dès ce moment, à organiser un système de violences contre ceux qui paraissaient adhérer aux doctrines nouvelles. Il ne respirait, dit le texte, que mort et menaces, allait de synagogue en synagogue, forçant les gens timides à renier le nom de Jésus, faisant fouetter ou emprisonner tous les autres. Act., xxii, 4; xxvi, 10, 11. De Jérusalem sa rage se répandit sur les villes voisines. Quand il apprit, par des Juifs de Syrie, que les communautés dispersées se reformaient ailleurs, et qu'un groupe notable de fidèles s'était formé à Damas, il n'eut de repos qu'après avoir obtenu du grand prêtre — c'était peut-être déjà Théophile, fils de Hanan — des lettres pour la synagogue de cette ville, afin qu'on lui livrât tous ceux qui appartenaient à la secte nouvelle. Le grand conseil de Jérusalem n'avait, en réalité, aucun pouvoir direct sur les Sanhédriens locaux, en dehors des limites de la Judée. Schürer, *Gesch. des jud. Volk. im Zeit. J. C.*, 3e édit., t. ii, p. 206, note. Mais il s'agissait, cette fois, d'une mission extraordinaire imposée par les circonstances, et on comptait sur le bon vouloir, sur l'esprit de prosélytisme des Juifs de Damas, pour obtenir cette faveur. Il y avait du danger à laisser l'hérésie s'implanter dans une ville si importante. Les Juifs y étaient nombreux. — Josèphe porte à 10000 le nombre de ceux que Néron y fit massacrer, vers l'an 66. *Bell. jud.*, II, xx, 2; VII, viii, 7. Ils avaient plusieurs synagogues et possédaient une influence considérable. C'est ce qui détermina le voyage du jeune fanatique. Une autre circonstance vint, sur les entrefaites, faciliter son projet. Arétas ou Hareth, le roi nabatéen, s'était emparé de Damas avec l'aide des Juifs. Or, le meilleur moyen de payer leur concours était, on le savait, de leur donner pleine liberté dans leurs questions religieuses. Le moment d'agir était donc tout désigné. Saul se mit en marche vers la Syrie. Il emmenait avec lui plusieurs compagnons et, à ce qu'il semble, voyageait à pied. Act., ix, 4, 8; xxii, 7, 11; xxvi, 14, 16. L'hypothèse d'une chute de cheval, au lieu de la vision, n'est permise qu'à la peinture; elle n'est confirmée, en ce qui regarde l'histoire, par aucune particularité du récit : l'ensemble de la narration lui est même nettement hostile.

On ne saurait suivre, faute de détails précis, l'itinéraire de la petite caravane. Il y avait deux routes principales pour aller de Jérusalem à Damas : l'une venue d'Égypte, contournait quelque temps les frontières de la Samarie et de la Galilée, passait le Jourdain au pont des « Filles de Jacob », au nord du lac de Tibériade, et traversait toute la région déserte qui s'élève aux pieds des montagnes de l'Antiliban. L'autre route, celle que construisirent les Romains, peut-être vers cette époque, allait droit sur Néapolis, l'ancienne Sichem, gagnait Scythopolis, puis Gadara, à l'est du Jourdain, et se dirigeait vers Damas, après avoir parcouru les âpres et brûlantes régions de la Gaulonitide et de l'Iturée. La distance à franchir, dans les deux cas, était à peu près la même, environ 200 kilomètres, et demandait une bonne semaine de marche. Paul dut régler les étapes de son voyage de manière à suivre les traces de ses victimes et à les persécuter jusque dans les villes étrangères où elles s'étaient réfugiées. Act., xxvi, 11. Mais c'est quand il se croit sur le point de réussir, que se produit le fait miraculeux auquel il rapporte sa conversion et son apostolat.

IV. Caractère de Paul. — Pour comprendre la conversion de Saul, il faut s'être rendu compte, auparavant, de ce qu'était cette nature d'élite arrivée, en ce moment, avec l'âge viril, à la plénitude de son développement intellectuel et moral. A. Sabatier place l'originalité saillante du génie de Paul, dans l'union féconde de deux activités spirituelles, de deux ordres de facultés, qu'on a rarement trouvées réunies, à ce degré, dans une même personnalité : la *puissance dialectique* et l'*inspiration religieuse,* ou pour parler la langue de Paul lui-même, l'activité du νοῦς et celle du πνεῦμα. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul,* p. 75. Rien ne donne mieux l'idée de la puissance dialectique de l'Apôtre que l'analyse approfondie de ses grandes Épitres : l'Épître aux Romains et les deux Épîtres aux Corinthiens. La marche des idées, la méthode d'argumentation, la facilité à tirer du fait particulier le principe général qui domine toute la question, y révèlent une force de logique qui classe leur auteur dans la famille des plus grands dialecticiens de l'humanité. Mais à côté de cette activité réfléchie de la raison, se placera plus tard une connaissance supérieure, surnaturelle, inspirée, celle des choses ineffables qu'il n'est point donné à l'homme d'exprimer. II Cor., xii, 4. C'est à elle que se rattachent les extases, les visions, les charismes de toutes sortes. La passion de l'absolu ne se manifestait pas seulement dans l'intelligence de Paul, elle imprégnait sa conscience morale et son caractère. De là cet ardent amour de la justice, de la sainteté, cette lutte sans trêve ni merci contre les convoitises de la nature, ce zèle pour la loi mosaïque. D'une volonté de fer, il était d'une infatigable persévérance dans les entreprises, ne se laissant arrêter par aucun obstacle. Avec cela, une sensibilité exquise, toujours prête à se répandre au dehors en une riche variété des sentiments les plus tendres; les plus délicats, une sympathie désintéressée et une puissance de dévouement qu'on ne trouve que rarement chez les hommes d'action et qui ne sont d'ordinaire que le privilège des plus nobles natures de femme. I Thess., ii, 7, 11. L'extérieur de Paul ne paraît pas avoir répondu à la grandeur de son âme. Il en convient lui-même dans ses Épîtres avec une franchise qui peine et charme tout à la fois. I Cor., ii, 3, II Cor., x, 1-10. Sa personne n'imposait pas, il était chétif d'apparence, timide, embarrassé. Ses ennemis en prirent plus d'une fois occasion pour diminuer son prestige. Les Actes de Paul et de Thècle, au ive siècle, la Chronique de Malalas au vie, renforcent encore à plaisir les traits sombres de ce portrait. Ils appellent l'Apôtre : « cet homme de petite taille, chauve, aux jambes courtes, corpulent, ayant les sourcils joints ensemble et le nez saillant. » Ces détails sont exagérés. Le seul qui paraisse exact est celui qu'insinuent les Actes, xiv, 12. En Lycaonie, la foule prend Barnabé pour Jupiter, et Paul pour Mercure, sans doute parce que le premier avait une stature plus imposante que le second. On ne sait s'il faut déjà rapporter à l'époque de sa jeunesse, l'épine, littéralement « l'écharde dans la chair » (σκόλοψ τῇ σαρκί) dont parle l'Apôtre. II Cor., xii, 1-9. Il semble qu'il est préférable de ne la faire commencer qu'avec les visions et les extases auxquelles elle devait servir comme de contrepoids. Il est difficile, en tout cas, d'en préciser la nature. Toutes les hypothèses proposées jusqu'ici n'ont pu résoudre cette énigme. L'idée qu'en donne Paul semble être celle d'un mal qui se manifestait sous forme de crises subites, propres à humilier profondément celui qui en était atteint. Ce n'était donc ni des tentations spirituelles, orgueil, blasphème, ni des tentations charnelles comme le supposent couramment les auteurs ascétiques, en se basant sur la Vulgate, *stimulus carnis,* malgré la déclaration formelle de I Cor., vii, ni, à plus forte raison, des ennemis acharnés à sa perte. II Cor., xi, 15. Les modernes conviennent généralement qu'il s'agit d'une maladie spéciale, sans qu'ils puissent s'accorder sur son nom. Quelques-uns (Rückert, Nyegaard, Farrar, *St. Paul,* t. i, *Excursus x*) ont pensé à un reste de cécité, à la suite de l'apparition lumineuse sur la route de Damas, ou à une inflammation périodique des yeux, qui l'empêchait d'écrire lui-même ses lettres et de voyager seul, sans compagnon, ce que contredisent les Actes, xx, 13, et l'épître à Philémon, 18, 19. D'autres (Ewald, Holsten, Lightfoot, Schmiedel, Krenkel) l'expliquent par quelqu'une des nombreuses formes de l'hystérie entendue au sens technique du mot, attaques, syncopes, crises d'épilepsie. Ce mal qui réduit tout à coup l'homme à un état d'inconscience, accompagné des symptômes les plus pénibles, répond assez bien à ces soufflets d'une main invisible qui atteignent et abattent subitement un homme au moment où il s'y attend le moins. Krenkel qui a le plus longuement traité ce sujet, dans ses *Beiträge,* p. 47-125, apporte, à l'appui de cette opinion, les exemples de Jules César, de Mahomet, de Milton, de Pierre le Grand, de Napoléon Ier. Enfin Ramsay a récemment parlé d'une fièvre causée par la *malaria* qui aurait arrêté, plus d'une fois, l'Apôtre dans ses voyages. Les anciens exégètes, Tertullien, Jérôme, Chrysostome, avaient cru qu'il s'agissait de congestions ou de névralgies.

Paul, à l'époque de sa conversion, était-il ou avait-il été marié? L'usage juif porterait à le croire. On se mariait de bonne heure chez les enfants d'Israël. Clément d'Alexandrie, Erasme, Renan ont pensé que l'expression σύζυγε γνήσιε, Phil., ix, 3, s'appliquait à l'épouse de Paul, oubliant que l'adjectif γνήσιε est au masculin et Σύζυγε, très probablement un nom propre. Luther, Grotius, Ewald, Hausrath, Farrar ont prétendu, en se basant sur le mot ἄγαμοι opposé à χῆραι, « veuves, » I Cor., vii, 7, 8, que Paul devait être veuf, mais l'épithète ἄγαμος indique, d'une manière générale, tous ceux qui ne sont pas mariés, qu'ils soient veufs ou célibataires. Il paraît donc certain, surtout si l'on tient compte du passage de l'Épître aux Corinthiens déjà mentionné, I Cor., viii, 7-8, que l'Apôtre ne s'est jamais engagé dans les liens du mariage, par une disposition providentielle qu'il considère comme un don, une faveur spéciale.

II. La conversion. — L'événement qui brisa en deux parties la vie de Paul, sur le chemin de Damas, faisant du plus farouche persécuteur de Jésus-Christ le plus ardent de ses Apôtres, est un des faits les plus considérables des origines du christianisme. Ce n'est pas en exagérer l'importance que d'affirmer que les motifs de crédibilité de la foi chrétienne reposent, en grande partie, sur la réalité positive de ce point d'histoire et sur le caractère qu'on lui attribue.

I. Historicité. — Le livre des Actes a conservé trois récits distincts de la conversion de Paul. Le premier, ix, 1-22, rapporte les détails que saint Luc a pu se procurer sur cet épisode, tant de la bouche de l'Apôtre que de celle de ses compagnons de route. Les deux autres, xvii, 1-21; xxvi, 9-20, sont empruntés à des discours où Paul lui-même eut à raconter la genèse de sa vocation à l'apostolat. Ces trois relations présentent entre elles des différences qui ont fait mettre en doute, par quelques rationalistes, la réalité même du fait qu'elles racontent. On verra, par le rapprochement des circonstances ou phénomènes, ce qu'il faut penser de ces divergences purement accidentelles. Inutile de se demander si elles proviennent de sources différentes (Schleiermacher) ou de versions dogmatiques diverses (Baur) ou d'une fantaisie littéraire (Zeller). Il est évident, pour tout esprit libre, qu'elles ne sont point voulues et qu'elles ont complètement échappé à l'attention de l'écrivain. Elles sont de même nature que ces variantes, que l'on constate, d'ordinaire, entre les répétitions les plus fidèles d'un même récit. Elles ne peuvent

donc, en aucune façon, porter atteinte à la vérité essentielle de la narration : elles portent, tout au plus, sur les impressions subjectives que les compagnons de Paul ont reçues de ces circonstances, impressions qui n'ont pas dû être identiques chez tous ni chez tous exactement constatées. On en jugera par leur exposé.

1° *Le lieu.* — La scène se passe dans la grande plaine de Damas : c'est tout ce qu'on peut recueillir des indications du texte. Act., IX, 3-8; XXII, 6, 11. Des quatre endroits fixés par la tradition, deux seulement offrent de vraies probabilités, le village de Kaukab, à dix kilomètres au sud-ouest de la ville, ou celui de Dareya, qui est dans la même direction et qui se trouve encore plus rapproché du terme du voyage — une heure et demie de marche environ. Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* t. I, p. 178, note. Ce dernier endroit a pour lui l'ἔγγιζειν, IX, 3, du texte. Il le serre de plus près et montre Paul déjà engagé dans cette zone charmante qui entoure Damas de fraicheur et de bien-être.

2° *L'heure.* — Il était midi. Act., XXII, 6; XXVI, 13. Une lumière venue du ciel, distincte par conséquent, de celle du soleil, enveloppe subitement Paul (περιήστραψεν, décrit un cercle) et ses compagnons. Act., XXVI, 13. Cette dernière addition ne modifie en rien la substance du premier récit; elle la précise par un nouveau trait. L'éclat de cette lumière, son degré d'intensité, ressort des deux épithètes, ἱκανόν, Act., XXII, 6, et ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου; elle éclipse le soleil d'Orient, à l'heure du jour où il est le plus étincelant. Act., XXVI, 13. Cette circonstance écarte l'hypothèse de l'orage et du coup de foudre que Renan faisait sortir des flancs de l'Hermon pour renverser Paul sur le chemin et produire en lui une forte commotion cérébrale. Il n'y a donc pas à parler d'éclair ni de phénomène naturel du même genre. Le rayon qui surpasse en blancheur la clarté du soleil, n'est autre, la suite du récit le confirme, Act., IX, 17, 27; XXVI, 16, que la gloire céleste dont s'environne le corps glorieux du Christ ressuscité. Cf. S. Thomas, IIIa, q. LVII, a. 6, ad 1um.

3° *La chute.* — Paul tombe à terre. Act., IX, 4. D'après le troisième récit, Act., XXVI, 14, ses compagnons, eux aussi, furent renversés sur le sol, alors que, suivant Act., IX, 7, ils semblent être restés debout. Mais εἱστήκεισαν ne signifie pas, comme on l'a prétendu, une attitude corporelle; lié à ἐννεοί, il exprime simplement l'état de stupeur qui s'empara des témoins du prodige et qui les priva tout à coup de la parole.

4° *La voix.* — Une voix, celle de Jésus, se fit entendre à Paul. Act., IX, 4; XXII, 7; XXVI, 14, le ℣. 7 du chap. IX : « Les gens de sa suite entendirent la voix, mais ne virent personne, » paraît contredire XXII, 9 : « Ils virent la lumière mais n'entendirent pas la voix qui me parlait. » L'opposition n'est qu'apparente. Il n'y a, en réalité, au fond de ces deux phrases, qu'une seule et même idée : c'est que l'apparition n'a été clairement perçue que par Paul : ses compagnons ont vu et entendu quelque chose, mais sans pouvoir se rendre compte ni de celui qui parlait, ni des paroles qu'il prononçait : tout se borne pour eux à voir une lumière extraordinairement brillante et à entendre le son d'une voix dont ils ne parviennent pas à discerner le langage. Voir un cas assez analogue, Joa., XII, 19.

5° *L'appel direct de Jésus.* — Dans le discours devant Agrippa, c'est Jésus en personne, qui appelle Saul à l'apostolat, tandis que, dans sa harangue au peuple, sur les degrés du temple, XXII, 14, c'est par l'intermédiaire d'Ananie, trois jours après la première vision. Cette légère variante vient de ce que Paul, pressé de fournir des preuves authentiques de son apostolat, aura rapporté en bloc, à la phase principale de sa conversion, tout ce qui s'y rattache de quelque manière, sans tenir compte des différences et des intervalles de temps. Au reste, peu importait, dans la circonstance présente, le moment précis où lui avait été intimé l'ordre de porter l'Évangile aux nations. L'essentiel était que ce pouvoir lui vint de Jésus. Les autres paroles du dialogue (il se fit en hébreu, langue habituelle de Paul, XXVI, 14) sont les mêmes dans les trois récits, si l'on excepte pourtant la réflexion finale du Sauveur, Act., IX, 5; XXVI, 14, qui manque dans la deuxième narration, Act., XXII, 8-9, et, même paraît-il, dans la première. Act., IX, 5, 6. L'image dont se sert Jésus, pour représenter au jeune fanatique l'inutilité de ses efforts, est très expressive. « C'est peine perdue, dit-il, de regimber contre l'aiguillon. » La victoire, en effet, devait rester du côté de la grâce. Qui peut résister à Dieu? En un instant, Saul comprit qu'il avait jusque-là fait fausse route et qu'il devait réparer ses torts. Il demande ce qu'il doit faire. Il le saura plus tard. Pour l'instant, Jésus lui commande d'entrer à Damas.

6° *L'entrée à Damas.* — Paul se relève de terre; mais comme il était devenu aveugle, Act., XXII, 11, par l'éclat de la lumière céleste dont il venait d'être environné, ses compagnons le prennent par la main et le déposent chez un certain Juda, sans doute un Juif de sa connaissance, qui demeurait dans la rue Droite, une des principales artères de la ville, qu'elle traversait de l'est à l'ouest, sur une largeur de plus d'un mille. Pendant trois jours, Paul, agité par le souvenir de cette vision, ne prit aucune nourriture. On se figure aisément les luttes intérieures, troubles, remords, incertitudes, auxquels son âme fut en proie pendant cette période d'attente.

7° *Double vision.* — La situation de Paul s'aggravait encore des conséquences de son passé. Les chrétiens, instruits de tout ce qu'il avait fait subir à leurs frères de Judée et de ce qu'il avait annoncé contre eux à Damas même, se tenaient éloignés de lui. Act., IX, 13. D'autre part, les Juifs de Syrie s'étonnaient de l'inaction du jeune fanatique et du changement de dispositions qu'on remarquait en lui. Tout cela constituait un état des plus embarrassants. Le Ciel pouvait seul résoudre cette difficulté. Il en prépara la solution définitive par deux visions qui paraissent avoir été simultanées; l'une à un certain Ananie, Act., XXII, 12, qui pouvait être le chef de la communauté chrétienne, l'autre, à Saul lui-même. Il fallait que Saul connût le nom et le visage de celui qui devait achever sa conversion. D'autre part, il ne fallait rien moins qu'un ordre d'en haut pour déterminer Ananie à une démarche aussi inattendue et aussi périlleuse, auprès d'un délégué du Sanhédrin, venu tout exprès de Jérusalem pour continuer son œuvre de fanatisme parmi les saints.

8° *Ministère d'Ananie auprès de Paul.* — La mission du pieux disciple comprenait trois choses : 1° guérir Paul de sa cécité; 2° lui conférer l'initiation chrétienne par le baptême de l'eau et de l'esprit; 3° lui faire connaître l'avenir auquel Dieu le destinait, la mission qu'il lui confiait. Ananie vint donc vers le malade, lui parla doucement, l'appela son frère et lui imposa les mains. Aussitôt Paul se sentit guéri. De petites croûtes ou écailles, cf. Tobie, II, 9; VI, 10; XI, 13, tombèrent de ses yeux; il mangea et reprit des forces. Les textes ne disent pas si Paul reçut alors l'Esprit-Saint d'une manière visible, mais on peut le déduire de quatre passages des Actes : II, 4; VIII, 18; X, 45; XIX, 6. Il faut noter, dans le ministère d'Ananie, l'absence de ce qui aurait pu s'appeler préparation spirituelle ou enseignement doctrinal. Rien de tout cela n'est insinué dans les Actes. Le contraire y est plutôt suggéré. Dieu qui a choisi son *instrument* (σκεῦος; Vulgate : *vas,* Act., IX, 15), se réserve de lui *faire connaître* ce qu'il aura à souffrir et, à plus forte raison, ce qu'il aura à prêcher. Paul pourra ainsi soutenir plus tard, Gal., I, 16, qu'il a reçu sa révélation particulière, qu'il n'a rien appris de personne, qu'il est

apôtre au même titre que les Douze, par institution divine et par commission directe de Jésus. Il soutiendra que c'est à dessein qu'il n'est pas allé à Jérusalem après sa conversion, afin de montrer qu'il n'a pas reçu sa doctrine des Apôtres, mais qu'il la tient directement de Jésus ressuscité. Ainsi se termine l'histoire de l'événement qui fut, dans la vie de Paul, la phase la plus décisive de son existence. On aura déjà conclu, par le simple exposé des circonstances, tel qu'il résulte de l'examen composé du triple récit des Actes, que le témoignage de saint Luc est très ferme, très consistant et que les divergences signalées ne sont que les différences que l'on constate toujours entre les répétitions les plus fidèles du même récit. Il n'y a donc pas à se demander quelle est, parmi ces trois relations, la plus exacte et la plus vraie. Rédigées par la même main, sorties de la même source orale, elles se complètent et s'éclaircissent mutuellement. Aussi la meilleure méthode pour reconstituer la scène de Damas, dans toute sa réalité, est-elle de fondre, dans un seul tableau, les images et les couleurs propres à chacune de ces descriptions.

II. NATURE DU PHÉNOMÈNE. — L'exégèse rationaliste, ennemie du surnaturel, a mis tout en œuvre pour expliquer, sans aucune intervention miraculeuse, la conversion subite du jeune Saul. Ne pouvant nier ces faits que le témoignage de l'Apôtre lui-même a placés au-dessus de tout soupçon, elle a du moins cherché à les ramener à des causes purement naturelles. Deux savants ont particulièrement étudié ce problème : Holsten et Pfleiderer. Holsten, le plus fidèle et le plus hardi des disciples de Baur, a prétendu, *Zum Evangelium des Petrus, und Paulus... Christusvision des Paulus,* 1868; *Das Evangelium des Paulus dargestellt,* 1880, que la crise du chemin de Damas était un simple problème de psychologie, et il a essayé de le résoudre par l'hypothèse de la *vision.* Il établit, en principe, que Paul, nature nerveuse, facilement excitable, sujette à des attaques d'épilepsie, II Cor., XII, 1-9, avait, par sa complexion hystérique, des dispositions naturelles à l'extase. L'apparition du Christ, en cette circonstance, n'aura été que la première en date de ses visions extatiques et celle qui aura donné naissance à toutes les autres. La meilleure critique de cette première hypothèse a été donnée par Beyschlag; elle est insérée dans les *Studien und Kritiken* de 1864, 1870. Le second essai d'explication psychologique, celui de Pfleiderer, dans *Urchristenthum* et dans *Paulinismus,* 2e édit., p. 4-15, s'appuie sur un travail de réflexion qui se serait lentement élaboré dans la conscience de Paul, depuis le meurtre de saint Étienne, et qui avait abouti à la crise finale de la conversion. Le souvenir de la mort du saint diacre, de son calme, de sa douceur, de sa face rayonnante, jeta dans le cœur de Saul les premiers doutes et les premiers remords. Dans ses discussions avec les premiers disciples qu'il avait arrêtés et qu'il avait mission d'interroger, il fut frappé de l'explication qu'ils donnaient de la mort de Jésus, surtout de l'oracle d'Isaïe, LIII, sur les souffrances du serviteur de Jéhovah. Il n'était pas moins touché du témoignage plein de force qu'ils rendaient de la résurrection de leur Maître. Convaincu, comme il l'était déjà alors, de l'insuffisance de sa justice propre, de la stérilité de la Loi, il ne put s'empêcher de se demander si, dans la mort de ce crucifié, ne se trouverait point ce qu'il avait vainement cherché dans la pratique du pharisaïsme. Au moment où il approchait de Damas et où il se voyait sur le point d'accomplir sa mission de haine, ces impressions favorables se réveillèrent chez lui avec une puissance extraordinaire, et déterminèrent dans son âme une lutte terrible dans laquelle le cri de sa conscience revêtit la forme sensible d'un reproche du Messie. L'âme de Saul fut saisie par la puissance divine d'une vérité que jamais elle n'eût pu produire d'elle-même, mais qui, sous l'empire des circonstances intérieures et extérieures, se dévoile à lui comme le mot de l'énigme, comme l'apaisement du conflit extrême, comme la puissance de Dieu pour le salut. Renan, en 1869, *Les Apôtres,* p. 178 sq., avait déjà combiné ces deux points de vue, mais en faisant une plus large part au fait extérieur.

Si ingénieuses que soient ces suppositions, elles ne résolvent pas le problème posé. La difficulté reste entière. On ne sort pas de ce dilemme : ou accumuler, comme Pfleiderer, les impressions antérieures favorables, ou les diminuer. Or, dans le premier cas, le caractère brusque et violent de la crise devient inexplicable; dans le second, la transformation elle-même devient une énigme. Baur lui-même, *Das Christenthum,* p. 45, avait pénétré ces impossibilités quand il résumait ainsi sa manière de voir sur ce sujet : « On ne parvient, par aucune analyse, ni psychologique, ni dialectique, à sonder le mystère de l'acte par lequel Dieu révéla son Fils en Paul. » Il ne reste à l'historien qu'une seule voie : c'est d'entendre la déposition du principal témoin, de Paul lui-même. Dans ses Épîtres les plus incontestées, l'Apôtre revient sans cesse sur ce grave événement. On a de lui trois déclarations importantes qu'il importe d'analyser. 1° *La première* est un passage de l'Épître aux Galates, I, 12-17; Paul y décrit sa conversion au point de vue intime (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), en tant qu'elle servait à prouver l'origine divine et l'indépendance absolue de son évangile. Il ne rapporte pas, il est vrai, les moyens extérieurs dont Dieu s'est servi pour produire en lui cette œuvre de grâce, mais l'idée n'en est pas moins au fond de ces versets, car, tout en ramenant sa conversion à la grâce de Dieu, comme à sa cause première, Paul a soin d'affirmer, d'une façon très catégorique, qu'il la doit, comme cause prochaine et affective, à l'intervention personnelle de Jésus. Le verset 12, avec son antithèse, παρὰ ἀνθρώπου et son génitif, subjectif, comme disent les grammairiens, δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, indique, sans doute possible, que Jésus-Christ est, à la fois, l'*auteur* et l'*objet* de la révélation. Il faut ajouter, et c'est là un point essentiel, que rien, dans le contexte, ne se prête à l'idée d'un travail antérieur dans l'âme du jeune Pharisien ou d'un acheminement progressif vers l'Evangile. Toujours Paul représente sa conversion comme un coup de foudre qui l'a surpris en pleine période de fanatisme, l'a fait passer, en un instant, d'un extrême à l'autre. L'hypothèse naturaliste perd, de ce fait, un de ses meilleurs arguments. Que deviennnent, en effet, ces remords cuisants dont on tire les vraies causes de la conversion? Où trouver le temps nécessaire pour préparer d'une manière normale le dénouement de la crise?

2° *La seconde* déclaration est encore plus explicite et présente ce qu'on peut appeler le *côté extérieur* et *objectif* du phénomène. Paul en appelle à la vision du chemin de Damas pour établir la réalité de son titre d'apôtre. I Cor., IX, 1 : « Ne suis-je pas *apôtre,* s'écrie-t-il, n'ai-je pas *vu* le Seigneur Jésus? » Pour lui, ces deux faits s'enchaînent entre eux comme l'effet à la cause. Lui refuser l'un, c'est nier l'autre. Et qu'on remarque ici la différence profonde qui, dans la conscience même de Paul, sépare cette apparition des visions extatiques dont il fut favorisé, quelques années plus tard, II Cor., XII, 1-5; celles-ci appartenant à la sphère de sa vie privée, il n'en parle qu'une seule fois, et encore avec une répugnance extrême, s'enveloppant, à dessein, d'expressions mystérieuses, comme lorsqu'il s'agit d'un secret qu'on a peine à dévoiler et sur lequel on se hâte de laisser retomber l'ombre de l'oubli. Or l'Apôtre n'éprouve rien de semblable, quand il est question de sa conversion. Il n'en fait pas mystère; c'est même un des thèmes habituels de ses Épîtres. Il reven-

dique hautement l'honneur d'avoir été, lui aussi, témoin de la Résurrection et, par là, d'être devenu l'égal des Douze. Enfin, tandis qu'il regarde ses extases comme des effets de l'Esprit, il n'attribue jamais sa conversion qu'à une intervention personnelle et corporelle de Jésus ressuscité.

3° Le troisième passage, I Cor., xv, 8, où Paul parle de sa conversion, est tout à fait décisif. L'Apôtre, énumérant les diverses apparitions du Christ ressuscité, met la sienne sur la même ligne que celles de Pierre et des autres disciples. « En dernier lieu, dit-il, et après tous les autres, le Christ m'est apparu, à moi aussi, comme à un avorton. » Celui qui accepte la réalité des premières ne peut mettre en doute l'objectivité positive de celle qui les clôture.

Ainsi, de tous côtés, se trouve fermement assise la conviction que l'incident de Damas ne peut s'expliquer, aux yeux mêmes de l'histoire, que par l'intervention personnelle du Sauveur ressuscité.

III. CONSÉQUENCES. — On retrouve, dans la conversion de Paul, toutes les lois fondammentales de sa vie spirituelle, de son activité extérieure, de sa pensée.

1° Une nouvelle vie s'est substituée à l'ancienne dans l'âme de l'Apôtre. Elle se résume tout entière dans cette belle formule : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Gal., II, 20; Phil., I, 21; Col., I, 4. Le moi *ancien* a disparu pour céder la place au moi *nouveau*, dont le principe vital est le Christ lui-même. Et ce Christ, qui est devenu l'âme de sa nouvelle conscience et de sa nouvelle vie, ce n'est pas, II Cor., v, 15, 17, le Messie juif avec ses espérances charnelles, c'est le Messie chrétien, c'est le Christ mort et ressuscité. Désormais, toute la vie de Paul dépendra de la mort et de la résurrection de Jésus. Voilà le centre organique de sa nouvelle existence, la source où elle puisera incessamment cette sève si riche qui la rendra si puissante et si féconde. Ainsi s'est établie entre le Maître et son disciple cette communion mystique indéfinissable qui apparaît comme l'idéal de la vie chrétienne et le suprême honneur de notre nature.

2° Au point de vue de son ministère extérieur, c'est de l'apparition de Jésus ressuscité que Paul tient sa prérogative d'apôtre. Gal., I, 12, 17; I Cor., IX, 1; XV, 8. De là date aussi son mandat d'évangéliser les Gentils, bien qu'il ne paraisse pas l'avoir exercé aussitôt après sa conversion. Act., IX, 15, 20. Mais, lorsque l'heure sera propice, il accomplira sa mission et son activité se développera, de préférence, en dehors du judaïsme. Nul, d'ailleurs, n'était mieux préparé, dans la primitive Église, pour une pareille entreprise. Paul se trouvait être, en effet, comme le point de jonction entre les trois mondes où la foi devait pénétrer; celui de la légalité juive, celui de la culture hellénique, celui de la cité romaine. Transporté violemment, par la grâce divine, d'un extrême à l'autre, il était mieux placé pour saisir l'antithèse irréductible qui séparait le judaïsme du christianisme, l'Évangile de la Loi, la foi des œuvres, la sainteté légale de la sainteté véritable. Rien d'étonnant, non plus, que stimulé par le désir de réparer le mal qu'il avait fait à l'Église naissante, il ait déployé autant de zèle pour la cause de Jésus qu'il en avait mis à l'entraver. II Cor., XI, 23-29.

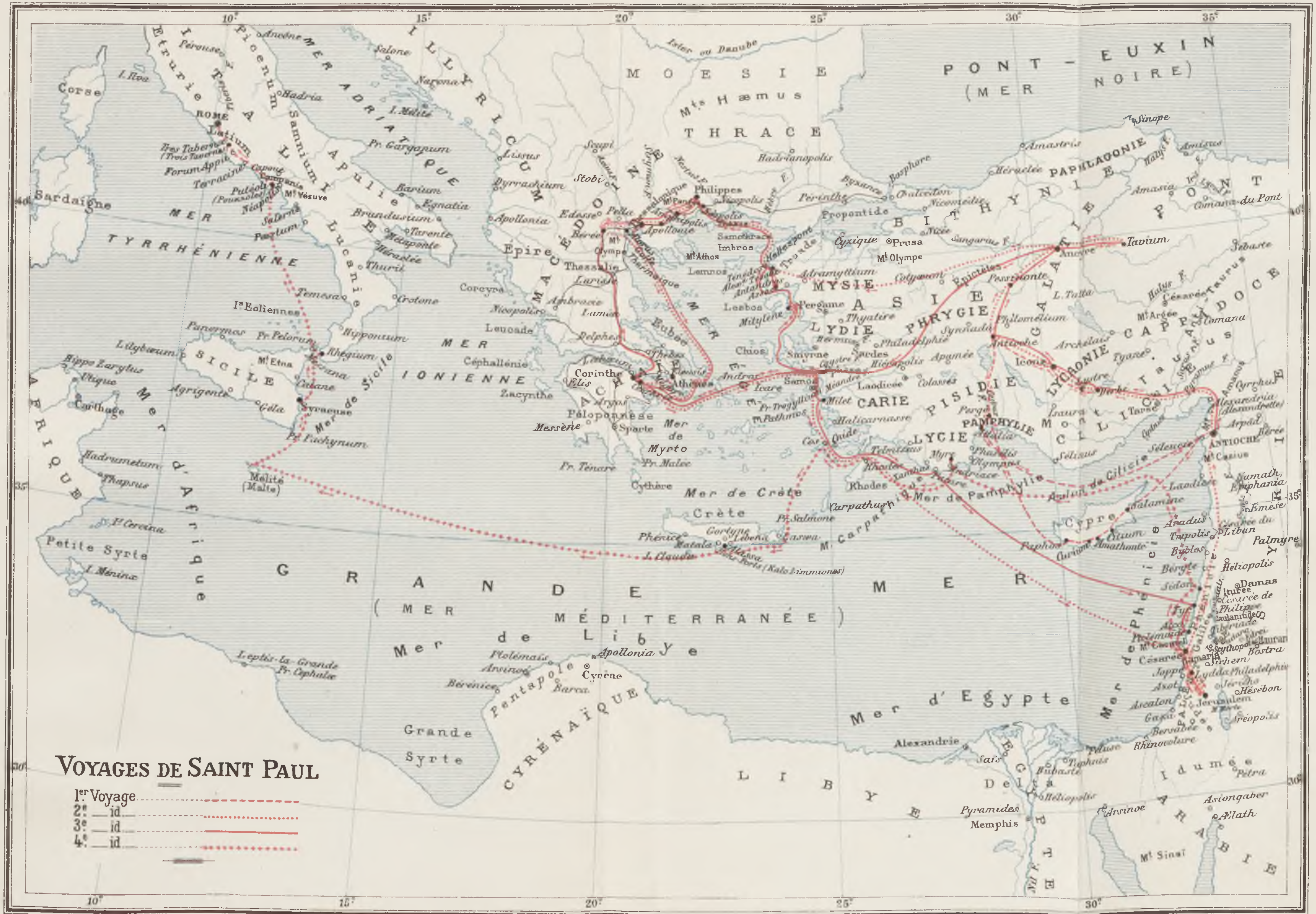
3° C'est surtout dans sa théologie que Paul a déposé l'empreinte profonde faite sur son âme ardente par la vision de Damas. L'idée qui paraît avoir primé toutes les autres, dans ses réflexions intimes, à partir de cet événement, c'est la gratuité de la justification. En faisant un retour sur lui-même et en consultant le fond de sa conscience, le jeune néophyte acquit bien vite la persuasion qu'il ne devait point sa nouvelle croyance et les biens dont elle était la source, à ses propres efforts, mais à un acte de pure miséricorde de la part de Dieu. Il apprit ainsi à faire hommage de sa conversion à la grâce divine, qui l'avait amené à la lumière au moment même où il faisait tout pour s'en éloigner.

Une autre conclusion, suite naturelle de cette première expérience, se présenta presque aussitôt à son esprit : il reconnut l'inutilité des cérémonies extérieures de la Loi et leur insuffisance notoire pour arriver à la véritable justice. A quoi lui avait servi son zèle pharisaïque? N'allait-il donc pas aux abîmes en suivant cette fausse route? C'est donc par une autre voie qu'il fallait aller à la justification, c'est-à-dire par celle de la foi en Jésus. N'était-ce pas proclamer la déchéance de la Loi et faciliter aux Gentils l'entrée dans le royaume? L'Épitre aux Romains est ainsi déjà arrêtée, quant à ses grandes lignes, dans l'esprit de Paul.

III. L'APOSTOLAT DE SAINT PAUL. — On peut diviser en quatre étapes principales la carrière parcourue par l'Apôtre, depuis le jour de sa conversion jusqu'à celui de sa mort : 1° les débuts; 2° les missions; 3° la captivité; 4° les dernières années d'activité apostolique.

I. LES DÉBUTS. — Les sept années qui suivirent la conversion de Paul peuvent être considérées comme un temps d'apprentissage et d'épreuve. Les Douze avaient eu une période de formation. L'Apôtre des Gentils devait avoir la sienne. Au reste, les circonstances ne se prêtaient pas, pour l'instant, à la grande œuvre de l'évangélisation des Gentils. L'Église devait, avant tout, affermir ses premières conquêtes en Palestine. L'heure n'est pas encore venue, pour l'Évangile, de se répandre dans le monde païen. Cette période de préparation est une des plus obscures de la vie de Paul par la difficulté où l'on est d'accorder les données des Actes, IX, 19; XXVI, 20, avec celles de l'Épître aux Galates. Saint Luc, qui ne fait pas à proprement parler une biographie de Paul, ne donne pas tous les renseignements qu'on pourrait souhaiter. Les distances de temps, en particulier, s'effacent dans son récit. La préférence de l'historien va naturellement pour la chronologie et la succession des faits, tels qu'ils sont dans l'Épître aux Galates. Or, en s'appuyant sur elle, il faut conclure que Paul ne reste que quelques jours à Damas après sa conversion.

A) Séjour en Arabie. — Le nouveau converti se rendit presque aussitôt en Arabie. Les données du texte ne déterminent ni l'endroit, ni la durée exacte, ni le motif de cette excursion en pays étranger. L'Arabie, dans l'Écriture, comme dans les lectures anciennes, n'a pas de frontières nettement décrites, elle désigne tantôt le vaste territoire situé à l'est et au sud de la Palestine, tantôt la province centrale du Hauran, au sud-est de Damas, avec les oasis adjacentes, l'Arabia prima de l'époque romaine et l'Arabaya des inscriptions achéménides. Dans la terminologie de Paul, ce mot paraît s'appliquer, de préférence, à tout le royaume *Nabatéen* dont Pétra était la capitale. Gal., I, 17; IV, 25. Comme au temps d'Arétas, la Nabatée comprenait dans son territoire la péninsule sinaïtique, on a pu fixer, sans trop d'invraisemblance, la retraite de Paul sur la montagne où avait été promulguée l'ancienne Loi. Pourtant, il semble bien plus probable que le nouveau converti se soit dirigé non vers le sud de la Palestine, mais vers ces terres si tristement désertes qui, au-dessous de Palmyre et au delà du Hauran, s'étendaient vers l'Euphrate, sans oasis, sans abri, sans souvenirs, sans vie, laissant à l'âme l'impression de l'abandonnement complet, afin de mieux l'ouvrir aux influences de la grâce. Voir Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, t. II, p. 202. Le retour à Damas, sans passer par Jérusalem, ne se conçoit bien que dans cette dernière hypothèse. Comment Paul aurait-il pu remonter vers le nord sans aller voir Pierre? Quant à ce que fit Paul en Arabie, il est impossible de le préciser. On a parlé de prédications



L. Thuillier, Delt

Echelle : 0 100 200 300 400 500 Kilomètres

mais nulle part, dans ses Épîtres, il ne fait allusion à l'évangélisation de ces contrées désertes et l'on ne voit aucune trace d'église dans le Hauran avant l'émigration des chrétiens de Palestine, en l'an 70. Tout porte à croire, au contraire, que Jésus conduisit l'Apôtre dans ces solitudes pour l'instruire de ses doctrines et le préparer à sa future mission.

B) *Retour à Damas.* — Revenu à Damas, Paul s'attachait à prouver aux Juifs que Jésus était le Messie. Ceux-ci, exaspérés par le succès de leur contradicteur, voulaient le tuer. Ils s'entendirent avec l'ethnarque qui gouvernait la ville au nom d'Arétas, pour se saisir de sa personne. On plaça des gardes aux portes de la cité. Mais les frères le firent échapper la nuit, en le descendant dans un panier qu'on fit glisser le long des remparts. Act., IX, 24, 25; II Cor., XI, 32.

C) *Premier voyage à Jérusalem.* — Sorti de ce péril, Paul se rendit à Jérusalem. Il désirait voir Pierre. Gal., I, 18. Il reconnaissait donc son autorité et voulait s'entendre avec lui. Les premières entrevues avec les frères de Jérusalem furent, on le conçoit, extrêmement pénibles et pleines d'embarras. Tout d'abord, les disciples le tenaient à l'écart, nul n'osait approcher de lui ; on craignait peut-être, de sa part, un horrible stratagème pour perdre ceux qu'il n'avait pu atteindre. Barnabé rassura leurs craintes, prit Paul par la main, le présenta aux frères et se fit son garant. A partir de ce moment, Paul fut admis dans l'intimité des disciples, on le regarda désormais comme un frère. Il vit peu de monde, apôtres et diacres étaient alors absents de Jérusalem, occupés sans doute à évangéliser les contrées voisines. Gal., I, 18, 19. Du reste, Paul ne demeura que deux semaines dans la Ville sainte. Les Actes attribuent ce départ précipité, ici comme à Damas, à de nouvelles embûches de la part des Juifs helléniques. Les frères, pour prévenir ce malheur, reconduisirent l'Apôtre jusqu'à Césarée au bord de la mer, d'où il s'embarqua pour Tarse, sa ville natale. Ailleurs, Act., XXII, 17, 21, Paul raconte qu'un jour, présent dans le Temple, il eut une extase, qu'il vit Jésus en personne et reçut de lui l'ordre de quitter au plus vite Jérusalem, parce qu'on n'était pas disposé à recevoir son témoignage. Le Sauveur lui promettait, en échange, un apostolat beaucoup plus fécond auprès des nations lointaines, mieux disposées à écouter sa voix.

D) *Retour à Tarse.* — Le nouvel apôtre se mit à parcourir la Syrie, puis la Cilicie. Tarse devint alors pour un temps, deux années au plus, le centre de ses premières missions, d'où sortiront bientôt des églises florissantes, Act., XV, 23, 41.

E) *Séjour à Antioche.* — C'est là que Barnabé vint, une seconde fois, tendre la main à Paul et l'amena à Antioche où venait de se former une communauté florissante. Durant une année entière, Barnabé et Paul furent unis dans la plus active collaboration. Ce fut une des années les plus brillantes et sans doute la plus heureuse de la vie de Paul. La féconde originalité de ces deux grands hommes éleva l'Église d'Antioche à une hauteur qu'aucune Église n'avait atteinte jusque-là. Les fruits de leur apostolat furent si abondants qu'ils attirèrent l'attention publique. Les regards se portèrent du côté de la communauté naissante. On comprit bientôt, à certains signes extérieurs, qu'on avait affaire à une nouvelle secte religieuse, distincte du judaïsme, dont elle était sortie et comme on entendait souvent les nouveaux convertis répéter le nom de Χριστός, on crut que c'était là le nom de leur chef et on les appela χριστιανοί. Act., XI, 26.

F) *Second voyage à Jérusalem.* — C'est vers cette époque qu'il faut placer le voyage de Barnabé et de Paul à Jérusalem. Voici à quelle occasion. Une famine étant sur le point de sévir, les disciples de Syrie avaient immédiatement recueilli des aumônes en faveur de leurs frères de Judée. Act., XI, 28-30. On avait choisi les deux apôtres pour en porter le montant aux églises de Judée. Leur séjour à Jérusalem ne paraît pas avoir été de longue durée. Les deux envoyés n'y rencontrèrent point les Apôtres, ils ne trouvèrent que les anciens, sorte de sénat préposé, en l'absence des Douze, au gouvernement de la communauté. La plupart des critiques ont prétendu, il est vrai, que l'Épître aux Galates, I, 22, excluait la possibilité de ce voyage mentionné dans les Actes, XI, 30, car alors, disent-ils, Paul s'exposerait à être taxé de mensonge, s'il omettait une seule circonstance dans laquelle il aurait pu rencontrer les Apôtres. On s'exagère la difficulté. Dès que Paul a prouvé qu'à son premier voyage à Jérusalem il n'a pas eu besoin de se faire instruire par les Apôtres, il est évident qu'une pareille instruction ne lui a pas été nécessaire plus tard, puisque son apostolat à Antioche et ailleurs était des faits suffisamment connus. Peu importait de récapituler tous les voyages qui ont suivi celui-là. Il était surabondamment démontré que Paul avait prêché son évangile longtemps avant d'avoir rencontré un seul apôtre.

II. LES MISSIONS. — Revenus à Antioche, Paul et Barnabé, qui avaient ramené avec eux le jeune Jean-Marc, cousin de ce dernier, Col., IV, 10, reprirent leur activité dans cette église où s'épanouissait une grande richesse de « dons spirituels », notamment ceux de prophétie et de didascalie. C'est alors que fut conçue l'idée d'une vaste propagande de l'Évangile dans le monde païen. Jusqu'ici l'annonce de la bonne nouvelle n'avait été que le résultat d'actions isolées, intermittentes, circonscrites dans un rayon relativement peu étendu. Maintenant l'apostolat va s'organiser, par l'initiative de Paul et de Barnabé, en un vaste système de forces et de dévouements, appliqués avec suite et méthode, à la conquête du monde juif, surtout du monde païen. La prédication chrétienne, limitée tout d'abord aux hauteurs de la Syrie, pénètre tout à coup presque simultanément dans les trois grandes péninsules d'Asie Mineure, de Grèce, d'Italie. Antioche est la base d'action de ces lointaines missions : c'est de là que les missionnaires partent; c'est là qu'ils reviennent, après quelque temps, se reposer de leurs fatigues. C'est au retour de Jérusalem que les Actes placent le début des *missions chrétiennes.*

La chronologie de Luc, en cet endroit, Act., XII, 24-25, n'est pas assez précise (κατ' ἐκεῖνον τον καιρόν, « vers ce temps-là ») pour qu'on ose fixer la date. Il semble pourtant que d'après la contexture du chap. XII, il faut retarder le départ de nos missionnaires jusqu'à la mort d'Hérode Agrippa, vers l'an 45. C'est pendant une assemblée liturgique solennelle, précédée, comme c'était la coutume chez les Juifs, lorsqu'on se préparait à quelque chose d'important, de jeûnes et de prières spéciales, que l'Esprit intima, par la bouche de quelque prophète inspiré, l'ordre de mettre à part Paul et Barnabé pour les consacrer à l'œuvre qu'il leur destinait. Dès ce moment, les deux élus furent donc détachés du personnel apostolique de l'Église d'Antioche. L'émotion fut grande, parmi les fidèles, quand il fallut se priver du concours et de l'amitié de ceux que l'Esprit envoyait à la conversion du monde. On se prépara à la séparation par des jeûnes et des prières, puis, le jour des adieux étant arrivé, on leur imposa les mains, et on les livra à la grâce de Dieu. L'imposition des mains était, dans l'Église primitive, le rite habituel auquel on soumettait celui qui recevait quelque fonction spéciale ou quelque délégation. II Cor., VIII, 19. — Les deux Apôtres s'adjoignirent, à titre de subordonné, pour les seconder dans les soins matériels de leur entreprise, Jean-Marc, cousin de Barnabé. Voir JEAN-MARC, t. III, col. 715.

1° *Première mission.* Act., XIII, 4-XIV, 28. — Le par-

cours de la première expédition apostolique est, relativement aux autres voyages de l'Apôtre, le moins étendu en durée et en espace. Il ne comprend guère, déduction faite du trajet maritime, que l'île de Chypre, dans le sens de sa longueur, de Salamine à Paphos, et, en Galatie, une ligne brisée d'environ cent lieues. On a toute latitude pour intercaler cette mission entre la mort d'Hérode (en l'an 44) et le concile de Jérusalem qui eut lieu vers 52. En faisant partir nos voyageurs au printemps de l'an 47, on trouve un temps largement suffisant pour les ramener deux années plus tard, vers la fin du mois de juillet. Pour se faire une idée de ce que furent ces excursions évangéliques, il faut se représenter les difficultés inouïes, les obstacles de tous genres, les dangers de toutes sortes que devait rencontrer, à cette époque, un voyageur pauvre, de la condition de Paul, obligé pour se suffire de s'arrêter là où il trouvait de l'ouvrage, II Cor., XI, 23-27. D'ordinaire, Paul allait à pied. Quand il le pouvait, il prenait la voie de mer, moins pénible, malgré ses surprises, et surtout moins coûteuse. La route est comme tracée d'avance par les juiveries échelonnées sur le littoral de la Méditerranée ou établies dans les centres commerciaux, à l'intérieur des terres. Il était d'usage dans les synagogues, quand un étranger assistait à l'office du sabbat, de l'inviter à dire quelques paroles d'édification. Paul en profitait pour exposer sa doctrine. Souvent on priait l'Apôtre de reprendre son discours le samedi suivant. Il y avait alors foule. Juifs et prosélytes accouraient pour écouter l'inconnu, et un grand nombre d'entre eux en sortaient convertis. Une scission s'opérait bientôt avec les synagogues. L'Apôtre et ses nouveaux adhérents se réunissaient alors dans un autre local et organisaient sur place une communauté à part. On disait alors qu'il y avait une église de plus.

A) *Mission de Chypre.* Act., XIII, 4-13. — L'île de Chypre, placée en face de la côte syrienne, à une distance d'une vingtaine de lieues, était comme marquée d'avance pour être la première étape des trois missionnaires qui venaient de s'embarquer à Séleucie, au sortir d'Antioche. C'était la patrie de Barnabé et d'un certain nombre de nouveaux chrétiens. Act., XI, 20; XXI, 16. Il semble même qu'on y avait déjà annoncé la bonne nouvelle. Les Juifs étaient là très nombreux, mêlés à des Grecs et à des Phéniciens. Josèphe, Ant. XVI, 4, 5, 51, Act., XIII, 5. Saint Paul et ses compagnons abordèrent à l'ancien port de Salamine et prêchèrent dans les synagogues. Les Actes ne disent rien du résultat de cette première prédication. Mais elle dut être bien accueillie puisqu'elle se fit entendre dans les différentes synagogues de la ville. De Salamine le groupe apostolique traverse toute l'île, de l'est à l'ouest, s'arrêtant sans doute dans les villes de la côte du sud, Citium, Amathonte, Curium, pour aboutir à Paphos, résidence du proconsul romain. Depuis l'an 22, en effet, Chypre était devenue province sénatoriale. Dion Cassius, LIV, 4; Mommsen et Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, t. II, p. 328. Le proconsul qui gouvernait l'île s'appelait Sergius Paulus, homme d'une naissance illustre, sceptique, comme la classe éclairée de son temps, à l'égard du culte officiel et cherchant une issue, pour ses instincts religieux, dans les superstitions et les sciences occultes de l'Orient. Il avait auprès de lui un magicien juif, nommé Barjésu, qui, pour ajouter à son prestige, se faisait appeler Élymas, ce qui, en arabe, signifie savant. Le proconsul, toujours en éveil du côté du merveilleux, entendit probablement parler de quelque prodige opéré par les nouveaux venus et voulut entendre d'eux la doctrine du salut. Il les fit venir et les écouta avec beaucoup d'intérêt. Élymas, voyant son crédit en péril, s'efforçait, on ne sait trop par quel artifice, de neutraliser l'effet des paroles de Paul et de Barnabé sur l'esprit de Sergius Paulus. Paul le frappa, pour un temps, de cécité et, devant ce prodige, le proconsul se convertit. Les Actes sont très brefs sur cette première mission de Chypre. On n'y signale que la conversion de Sergius Paulus. On ne parle ni d'églises fondées, ni de miracles éclatants, ni de discours particulièrement remarquables. Peut-être que Paul et Barnabé ne firent qu'explorer la contrée à titre d'essai, se proposant d'y revenir plus tard. C'est au sortir de Chypre que Paul prend définitivement le premier rôle. Barnabé ne paraît plus désormais que comme un simple auxiliaire, laissant de plein gré à son éminent collègue les initiatives de l'entreprise commune.

B) *Mission de Galatie.* XII, 13-XV. — Encouragés par un heureux début, les trois voyageurs résolurent de porter leur activité apostolique sur la côte voisine d'Asie Mineure. Ils s'embarquèrent à Néa-Paphos, firent voile vers l'embouchure du Cestrus, en Pamphylie et descendirent à Pergé. Mais leur dessein n'était pas d'y séjourner. Ils rêvaient de pénétrer jusqu'à l'intérieur des terres. Seul Jean-Marc, effrayé par la perspective d'un voyage aussi difficile et aussi périlleux, voulut quitter la mission et revint à Jérusalem. Paul en ressentit une vive contrariété dont il garda longtemps le souvenir. Cette rupture fut encore beaucoup plus pénible pour Barnabé qu'elle privait d'une compagnie qui lui était chère. Malgré ce fâcheux contretemps, les deux Apôtres reprirent leur expédition à travers un pays montagneux, peuplé de barbares, infesté de brigands.

Après un parcours de quarante lieues, ils arrivèrent à Antioche de Pisidie ou Antioche-Césarée, sur le versant méridional des montagnes qui séparent la Phrygie de la Pisidie. Cette ville, depuis l'occupation romaine, faisait partie de la province de Galatie, mais, en réalité, elle était située en Phrygie et elle en suivait les traditions. Élevée par Auguste, au titre de colonie romaine, elle avait pris, depuis ce jour, un développement extraordinaire. Les Juifs, attirés par la prospérité de la nouvelle cité, s'y étaient fixés et avaient construit une synagogue. Selon leur habitude, les deux voyageurs s'y rendirent, dès leur arrivée. On était au samedi. Paul y prononça un discours — le premier dont les Actes nous donnent l'analyse — qui fit une profonde impression sur l'assemblée. On pria les nouveaux venus de se faire entendre une seconde fois. Dans l'intervalle, un nombre considérable de Juifs et surtout de prosélytes s'attachèrent à Paul et à Barnabé, qui les engagèrent à persévérer dans leurs bonnes dispositions. Toute la ville ne parlait plus que de cet incident. Le samedi venu, une foule énorme envahit la synagogue, ce qui irrita, au plus haut point, les notables de la communauté juive et changea en une violente animosité leur première bienveillance. Paul et Barnabé, s'étant rendus compte de l'obstruction systématique que les Juifs faisaient à leur prédication, soutinrent quelque temps l'orage, puis ils se retirèrent en disant à leurs contradicteurs : « Nous devions commencer par vous prêcher la parole de Dieu. Mais, puisque vous la repoussez, et que vous vous jugez indignes de la vie éternelle, nous allons nous tourner vers les païens. » Ce mauvais accueil confirma Paul dans sa vocation d'apôtre des Gentils. Il se tourna résolument vers la population païenne et y fit de nombreuses conversions. Ce fut le noyau de la première Église au pays galate. La foi eut un centre d'où elle rayonna dans les contrées voisines. De toutes parts, on recevait avec joie une religion qui contentait les aspirations monothéistes des âmes élevées, sans leur imposer le joug du légalisme juif. L'enthousiasme des néophytes était à son comble. Il acheva de mettre les Juifs en fureur. Cette propagande devait nuire à leur prosélytisme et leur faire perdre du terrain. Aussi allèrent-ils jusqu'à

faire décréter, contre Paul et Barnabé, un décret d'expulsion par l'autorité municipale.

Les deux bannis avaient devant eux plusieurs routes à choisir. S'ils se dirigeaient vers l'ouest, ils entraient aussitôt dans la Phrygie proprement dite, du côté de Colosses, d'Hiérapolis, de Laodicée; au nord, ils avaient devant eux l'ancien royaume de Galatie. Ils préférèrent se tourner vers l'orient, se rapprochant ainsi de la Cilicie. Ils se dirigèrent donc vers la Lycaonie et, au bout d'une marche d'environ cinq jours, atteignirent la ville d'Icone, située dans un pays riant et fertile, près de l'endroit où la chaîne de Taurus forme la limite entre la Cappadoce et la Lycaonie. Au temps de Paul, Icone était la capitale de la Lycaonie, région comprise, depuis l'an 25 avant J.-C., dans la province romaine de Galatie. Peu considérable au temps de Strabon, cette ville s'agrandit dans la suite. Sous Claude, il s'y forma une colonie romaine, et elle changea son nom en celui de *Claudia* et *Claudiconium*. Les Juifs y possédaient une synagogue fréquentée par de nombreux prosélytes. Paul et Barnabé y prêchèrent avec beaucoup de fruit. L'affluence des conversions fut telle, malgré les tracasseries des Juifs, que les deux Apôtres se résolurent à faire là un long séjour. En peu de temps, une Église florissante fut fondée. C'est à Icone que l'auteur des Actes de Paul et de Thècle a placé le théâtre de son pieux roman. Cependant la haine des Juifs orthodoxes essaya d'ameuter, contre les zélés missionnaires, toute la population païenne. La ville se divisa en deux parties. Il y eut une émeute. On voulait lapider Paul et Barnabé et ceux-ci quittèrent la cité d'Iconium, ils se réfugièrent dans deux petites villes obscures, dont on a peine à retrouver les traces et qui sont à environ huit lieues l'une de l'autre. La civilisation n'avait pas encore pénétré, à cette époque, dans ces vallées sauvages, vrais repaires de brigands, fermés à toute influence du dehors, gardant leur langue et leurs habitudes provinciales. Un fait singulier arriva à Lystre. Paul ayant guéri un boiteux, ces populations crédules crurent que Paul et Barnabé étaient deux divinités qui avaient pris la forme humaine pour se promener parmi les mortels. Voir LYSTRE, MERCURE, col. 460, 991. Paul leur prêcha l'Évangile et c'est là qu'il rencontra celui qui devait être son disciple Timothée et qui pouvait avoir alors une quinzaine d'années. Act., XVI, 1-3; II Tim., III, 11.

Quand les Juifs d'Antioche de Pisidie et d'Icone apprirent toutes ces conversions, ils envoyèrent à Lystre des émissaires pour provoquer une émeute contre les missionnaires et détruire, d'un seul coup, leur œuvre de prosélytisme. Paul fut reconnu dans la mêlée, traîné hors de la ville par des fanatiques, accablé de coups de pierres et laissé pour mort sur le sol. Fort heureusement, ses disciples vinrent le relever, il rentra dans la ville, protégé par eux, et partit le lendemain pour Derbé. Tout cela se fit à l'insu des ennemis de la veille. Les deux Apôtres, à l'abri de tout retour offensif, évangélisèrent en paix la ville où ils s'étaient réfugiés. Paul s'y remit de ses blessures, et, après avoir jeté les bases d'un centre chrétien, il résolut de revenir sur ses pas. Son dessein était de donner aux Églises fondées une organisation régulière. Sur leur chemin, Paul et Barnabé établissent, dans chacune d'elles, un corps de *presbyteri* (πρεσβύτεροι), comme à Jérusalem. Ces anciens étaient, auprès des convertis, les dépositaires de l'autorité de Paul et gouvernaient l'Église en son nom. C'est eux qui recevront les lettres de l'Apôtre, les liront dans les assemblées liturgiques, en feront observer les prescriptions. I Thess., V, 27; II Thess., III, 14. Au retour les deux missionnaires suivirent à peu près l'itinéraire de leur première route. Ils visitèrent pour la seconde fois Lystre, Icone, Antioche de Pisidie, confirmant les fidèles dans la foi, les exhortant à la persévérance, à la patience, leur apprenant que c'est par la tribulation qu'on entre dans le royaume de Dieu... D'Antioche de Pisidie, ils descendirent à Pergé et s'y arrêtèrent, cette fois, pour annoncer l'Évangile. Puis, au lieu de repasser par l'île de Chypre, ils gagnèrent le grand port d'Attalie et de là s'embarquèrent pour Séleucie d'où ils rentrèrent à Antioche, après une absence assez longue, mais pleine de succès pour la cause du Christ. L'Église d'Antioche revit, avec une joie indescriptible, les deux apôtres qu'elle avait envoyés à la conquête d'un nouveau monde et qui lui rapportaient les prémices d'une abondante mission. On ne se lassait point d'entendre, de leur bouche, les merveilles que Dieu avait faites pour eux. On en concluait, une fois de plus, que Dieu lui-même avait ouvert aux Gentils les portes de la foi.

C) *Conférence de Jérusalem.* — Entre la première et la seconde mission, se place un fait très important qui exerça, sur les destinées de l'Église naissante, une influence définitive. Au point où était arrivé le développement du christianisme, à la suite des travaux de Paul et de Barnabé, il s'agissait de savoir si le judaïsme imposerait ses rites particuliers aux nouveaux venus de la gentilité. De là dépendait tout l'avenir de l'Évangile. Un incident vint poser la question d'une façon inattendue, dans l'église d'Antioche. Des pharisćo-chrétiens, descendus de Judée, sans aucune mission du corps apostolique, étaient arrivés jusque dans la capitale de la Syrie, disant partout, sur leur chemin, qu'on ne pouvait être sauvé sans la circoncision. Accepter cette injonction, c'était, pour Paul et Barnabé, donner le coup de mort à leur œuvre déjà accomplie et à celle qu'ils rêvaient d'entreprendre. Ils s'opposèrent donc, de toutes leurs forces, à ces nouveaux venus. Il y eut de longues disputes. Pour y mettre un terme, on décida que les deux missionnaires iraient à Jérusalem s'entendre avec les Apôtres et les anciens à ce sujet. Paul et Barnabé se mirent en route, emmenant avec eux un néophyte incirconcis, Tite, dans l'intention d'arriver, par la conduite que l'on tiendrait envers lui, à la solution de la question de principe. Le récit des conférences qui eurent lieu à Jérusalem, est relaté dans deux documents parallèles, le chap. XV des Actes et les dix premiers versets du chap. II, dans l'Épître aux Galates.

Deux questions étroitement liées se trouvaient par la force des choses dans l'ordre du jour : 1° reconnaître les néophytes venus de la gentilité comme vrais membres de l'Église, sans leur imposer ni la circoncision, ni les prescriptions légales; 2° approuver officiellement l'apostolat de Paul et de Barnabé, leur mode particulier d'évangélisation. La première intéressait directement l'Église-mère de Jérusalem : c'était à elle de décider si elle voulait admettre dans sa communion les églises nouvelles. La seconde était plus spécialement du ressort des Apôtres. Ainsi s'explique la diversité du récit des Actes comparé à celui de l'Apôtre aux Galates. Chacun d'eux raconte la conférence à son point de vue. Saint Luc mentionne la reconnaissance officielle des églises de gentils; saint Paul, la confirmation de son titre d'apôtre, l'orthodoxie de son enseignement, l'approbation de son œuvre. Voilà pourquoi le même événement apparaît tantôt comme une assemblée publique, Act., XV, 22, tantôt comme une suite d'entrevues et de colloques privés avec les Apôtres. Gal., II, 2. Là où les deux récits se rejoignent, c'est dans l'heureuse issue des négociations engagées. D'abord, Tite ne fut pas obligé de se faire circoncire. Gal., II, 3. Il put prendre part aux assemblées, voir dans l'intimité ses frères, sans se soumettre aux prescriptions mosaïques. Comme les intransigeants avaient pensé l'y contraindre, Paul s'y opposa, parce qu'il prévit le parti qu'en tireraient

ses adversaires contre son apostolat et contre l'avenir des Églises nouvelles. On exploiterait le cas de Tite comme un précédent contraire à l'admission libre des païens dans l'Église. L'Apôtre ne voulut donc pas, contrairement à ce qu'il fit plus tard pour Timothée, dont la mère était juive, Act., XVI, 2-3, que Tite se soumit à la circoncision. C'était trancher, par un exemple pratique, la question en litige. Les discours de Pierre et de Jacques mirent encore mieux en relief les principes qui avaient réglé cette conclusion. Deux points restèrent acquis devant toute l'assemblée: 1° On reconnut le droit des gentils d'appartenir à l'Église; 2° on les dispensa des observances légales, surtout de la circoncision, leur enjoignant en échange quelques abstinences de première nécessité. Afin de faire disparaître toutes les traces de trouble qui avaient agité l'église d'Antioche et les communautés voisines, on rédigea pour elles une réponse écrite, par manière de décret, où l'on relatait les décisions pratiques de la conférence. Deux personnages influents de l'Église-mère, Jude Barsabas et Silvain ou Silas, furent délégués par l'assemblée générale pour porter aux communautés de Syrie et de Cilicie le précieux document. Ils avaient, en outre, la mission de désavouer les frères de Judée qui avaient semé la discorde, Act., XV, 24, et de rendre témoignage à Paul et à Barnabé dont on reconnaissait les services, le dévouement. La lecture de cette Épître remplit de joie les fidèles d'Antioche. Jude et Silas qui étaient prophètes, firent entendre leur parole inspirée, ajoutant ainsi à l'allégresse commune. Silas en fut si enthousiasmé qu'il laissa son collègue, Jude Barsabas, reprendre seul la route de Jérusalem, et s'attacha à Paul pour partager ses travaux. Dans l'intervalle, Paul désirant revoir ses chères Églises de Galatie, proposa à Barnabé de reprendre leurs expéditions apostoliques. Mais ce dernier voulait emmener Jean-Marc avec eux. Paul s'y refusa. Il craignait sans doute depuis l'incident de Pergé, la versatilité du jeune jérosolymitain. Chacun alla donc de son côté: Barnabé et Jean-Marc vers Chypre; Paul et Silas vers le nord d'Antioche, par la voie de terre. Paul se rapprocha plus tard de Barnabé. I Cor., IX, 6; Gal., II, 9, et de Marc. Col., IV, 10; II Tim., IV, 11.

A partir de cette rupture les Actes perdent de vue les deux Apôtres de Chypre. Voir BARNABÉ, t. I, col. 1461. Pour l'heure, Paul prend pour compagnon de route Silas, le prophète de l'Église de Jérusalem qui était resté à Antioche. Silas, comme Barnabé, était en relation étroite avec Pierre, I Pet., V, 12, et possédait en outre le titre de citoyen romain. Act., XVI, 37, 38. Les deux missionnaires se dirigèrent vers la Cilicie, qu'ils traversèrent en partie, du côté de l'Orient, passèrent probablement à Tarse, puis, franchissant les célèbres *Portes ciliciennes,* ils pénétrèrent en Lycaonie et atteignirent Derbé, Lystre et Icone, communiquant à tous les nouveaux convertis les résultats de la conférence de Jérusalem.

Toutes ces Églises de Lycaonie s'étaient développées et allaient tous les jours croissant en nombre et en ferveur. A Lystre, Paul retrouva Timothée, entouré de l'estime de tous. Il se l'attacha, dès ce moment, et en fit le plus fidèle et le plus aimé de ses disciples. Pour lui donner accès dans les milieux juifs, il le circoncit lui-même. Il n'y avait pas en cela inconséquence de principes. Timothée, fils d'une femme juive, appartenait, aux yeux des juifs, au peuple israélite et, d'après le décret de Jérusalem, il pouvait recevoir la circoncision.

2° *Seconde mission.* Act., XVI, 5-XVIII, 23. — La période comprise dans les limites du deuxième voyage est peut-être la plus brillante et la plus féconde dans la carrière apostolique de Paul. Cette fois, l'itinéraire de la mission dépasse le cercle de la Grèce d'Asie et s'étend jusqu'à la Grèce d'Europe, progrès immense, quand on songe qu'il s'est accompli dans l'espace d'environ trois ans.

1. *Séjour en Galatie.* — La première étape de Paul et de Silas, en sortant d'Antioche, avait pour but de promulguer, dans les Églises de Galatie, précédemment évangélisées, les décisions du concile de Jérusalem. Les deux missionnaires visitèrent, de la sorte, les communautés naissantes de la Lycaonie : Derbé, Lystre et Icone. A Lystre, la troupe apostolique s'accrut du jeune Timothée. D'Icone Paul dut se rendre, bien que le texte ne le dise pas formellement, à Antioche de Pisidie, au cœur des hauts plateaux de la péninsule. Là, plusieurs routes s'offraient au voyageur. En allant vers l'ouest, on entrait dans l'Asie proconsulaire; devant lui s'ouvraient les régions encore inexplorées de la Phrygie Épictète et au nord-est l'ancien royaume de Galatie. La caravane apostolique eut d'abord l'idée d'entamer les brillantes provinces de l'Asie occidentale : c'était la partie la plus riche et la plus civilisée de toute la contrée. Mais l'Esprit-Saint, on ne sait par quel signe, la détourna de ce projet. Elle s'enfonça donc dans la direction du nord, inclinant d'abord à droite vers les parties supérieures du pays galate, puis, revenant sur ses pas, elle traversa la Phrygie Épictète et arriva en Mysie. Se trouvant près des frontières de la Bithynie, Paul et ses compagnons essayèrent d'entrer dans cette province pour l'évangéliser. L'Esprit s'opposa de nouveau à leur dessein. Ils continuèrent donc leur route du côté de l'ouest, traversèrent la Mysie d'un bout à l'autre et arrivèrent à Alexandrie de Troade, port considérable, placé en face de la Macédoine, non loin des ruines de l'ancienne Troie.

Conduit là par l'Esprit de Jésus, l'Apôtre hésitait encore sur la route qu'il devait choisir. Allait-il descendre vers cette Éphèse, qui déjà l'attirait, ou bien évangéliserait-il la Mysie? Jusqu'au dernier instant, il resta dans l'incertitude. Mais il vit en rêve un Macédonien debout près de lui, qui l'invitait et lui disait : « Viens à notre aide... » Grotius assimile cette vision à celle de Daniel, X, 13, et pense qu'il s'agit de l'ange de Macédoine. Pourtant l'apparition ne représentait pas un habitant du ciel, mais un vrai Macédonien. Quoi qu'il en soit, Paul comprit que l'ordre de Dieu était qu'il allât en Europe; il n'attendit plus qu'une occasion favorable pour partir. Une particularité, digne de remarque, vient de se mêler au récit. La troupe apostolique, prête à franchir la mer, compte désormais parmi ses membres le futur historien des origines chrétiennes.

2. *Mission de Macédoine.* — En deux jours, l'embarcation qui portait Paul et ses compagnons aborda à Néapolis, sur le continent européen. Néapolis servait de port à l'importante ville de Philippes, dans la province romaine de Macédoine. Voir NÉAPOLIS, col. 1542; PHILIPPES. Nos voyageurs durent faire en peu de temps, sur la voie Égnatienne, les trois lieues qui séparaient les deux villes l'une de l'autre.

A) Fondation de l'Église de Philippes. Act., XVI, 12-XVII. — Depuis l'occupation romaine, Philippes appartenait à la *Macedonia prima,* dont la capitale était Amphipolis. La ville était bien plus latine que grecque. La majeure partie de la population était romaine, provenant des débris du parti d'Antoine. Elle s'était mêlée à l'élément thrace et surpassait en nombre les familles de race grecque. Les Juifs paraissent avoir passé presque inaperçus en cet endroit. Ils ne pouvaient que trouver peu d'avantages dans un milieu où il n'y avait ni industrie, ni commerce, et qui tirait toute sa renommée de son importance militaire. Thessalonique et les autres villes du littoral leur convenaient mieux. A Philippes, il n'y avait pas même de synagogue. Les réunions du culte se faisaient en plein air, dans un espace

à peine clos, sur le bord d'une petite rivière, le Gangas ou Gangitès. Paul, Silas, Timothée, Luc, s'étant informés du lieu où se célébraient les exercices du sabbat, se rendirent à l'endroit qu'on leur indiqua. Ils ne rencontrèrent là que des affiliés du judaïsme. Ils avaient établi leur oratoire, appelé προσευχή, près de la rivière, afin de faciliter les ablutions. Josèphe, *Ant.*, XIV, x, 23. L'Évangile fut accueilli avec empressement de toutes ces âmes dévotes. L'une d'elles, appelée Lydia, se fit baptiser avec toute sa maison. Ce fut le premier noyau de cette Église, qui compta tant de cœurs généreux. Act., XVI, 3; Phil., IV, 2-3. Lydia obtint, à force d'instances, que les missionnaires demeurassent chez elle. Un incident tout à fait imprévu vint arrêter subitement l'activité de Paul et de Silas dans un champ si bien préparé. Cette fois, du moins, les Juifs ne portèrent point la responsabilité de l'émeute. Elle eut pour cause une misérable question d'argent. Un jour que Paul se rendait avec Silas à la « proseuque », située hors des faubourgs, il exorcisa une jeune esclave, possédée du mauvais esprit, à qui ses maîtres faisaient pratiquer le métier de pythonisse. La jeune fille avait pris, depuis quelque temps, l'habitude de suivre les hommes de Dieu, criant à haute voix qu'on devait leur obéir comme à des messagers célestes. Délivrée de celui qui lui faisait prédire l'avenir, elle mettait fin à l'exploitation sordide dont vivaient ses maîtres. Ceux-ci, furieux d'avoir perdu leur gagne-pain, amenèrent Paul et Silas à l'agora, devant les duumvirs. Ne pouvant poursuivre les deux Apôtres comme exorcistes, délit inconnu au code romain, ils les accusèrent d'apporter des divinités nouvelles et de semer le trouble dans la ville. Act., XVI, 20. Le titre de Juif, sur lequel ils insistent, était à l'heure présente très mal vu des autorités romaines. Claude venait, par un édit, de chasser de Rome toute la colonie israélite. Aussi, sans information et sans enquête, ordonnaient-ils aux licteurs, sous la pression de l'émeute, de frapper de verges les deux prévenus et de les mettre ensuite, ceps aux pieds, dans un cachot reculé. Tout cela se fit si rapidement que Paul et Silas n'eurent pas le temps de faire prévaloir leur titre de citoyen romain.

On ignore le motif qui décida les duumvirs à ordonner, dès le jour, l'élargissement des prisonniers. Avaient-ils été prévenus de la qualité de Paul et de Silas, ou voyaient-ils, dans le tremblement de terre qui avait eu lieu pendant la nuit, une vengeance du Ciel? Tout cela est probable. En fait, le geôlier, à qui ces événements avaient valu la foi, vint annoncer aux Apôtres leur délivrance. Mais Paul se refusa fièrement à accepter ce qu'on aurait pu regarder comme une grâce. Il voulait surtout qu'on ne renouvelât pas contre l'Évangile pareil déni de justice. Il exigea donc une réparation d'honneur de la part des magistrats eux-mêmes. Ceux-ci, fort embarrassés, craignant les suites fâcheuses de cette affaire (la loi Valeria et la loi Porcia qu'ils avaient violées, portaient des peines très graves contre ceux qui frappaient de verges un citoyen romain. Cicéron, *In Verr.*, II, 62), vinrent en personne faire leurs excuses et les prièrent comme étrangers de quitter la ville, afin d'éviter de nouveaux troubles. Paul et Silas y consentirent. Mais, avant de s'éloigner de Philippes, ils se rendirent chez Lydie, où les frères paraissent avoir été rassemblés; ils leur dirent un dernier mot d'exhortation et ils partirent. Luc et Timothée, qui n'avaient pas été impliqués dans ces poursuites, restèrent à Philippes.

B) Fondation de l'Église de Thessalonique. Act., XVII, 1-10. — En quittant Philippes, Paul et Silas suivirent la voie Égnatienne et durent faire étape à Amphipolis, puis à Apollonie, avant d'arriver à Thessalonique. Toutes ces villes célèbres sont à peu près à égale distance l'une de l'autre, une quarantaine de kilomètres environ. Les Apôtres franchirent en quelques jours ces pays pleins de souvenirs historiques. Thessalonique, capitale de toute la province de Macédoine, résidence du proconsul, ville très peuplée et très commerçante, possédait une juiverie des plus considérables qui servait de centre religieux à tous les prosélytes de Macédoine. Pendant trois sabbats consécutifs, Paul exposa, avec un grand luxe de citations tirées de l'Écriture, sa thèse habituelle, à savoir, que le Messie devait, d'après les prophètes, souffrir une mort violente et ressusciter ensuite, que Jésus de Nazareth était ce Messie, puisque seul il avait réalisé ces deux conditions. Paul exposa aussi sans doute ses aperçus personnels sur la Loi, ce qui excita la fureur du parti zélote. A la suite de quelque éclat, l'Apôtre dut quitter la synagogue. Il se retira chez un certain Jésus, israélite de race, qui, selon l'usage des Juifs, avait grécisé son nom et s'appelait Jason. Son séjour dans cette maison hospitalière se prolongea au delà de trois semaines, le temps suffisant pour lui permettre de travailler parmi les Gentils, I Thess., I, 9, de nouer de solides affections, de donner l'exemple du désintéressement, I Thess., II, 9; II Thess., I, 9, et de recevoir, à deux reprises, les secours d'argent de ses chers Philippiens. Phil., IV, 15; I Thess., II, 5, 7, 9.

La parole de Paul, tombant sur ces âmes avides de vérité, fit des merveilles. Il se forma, dans la métropole macédonienne, une Église modèle, composée de prosélytes, de païens, de quelques Juifs et de l'élite de la société féminine. Act., XVII, 4; I Thess., I, 9. On vit se reproduire, avec une profusion extraordinaire, tous les prodiges de l'Esprit-Saint, glossolalie, prophétie, don des miracles, etc. I Thess., I, 5; V, 19, 20. La communauté de Philippes eut une émule en piété, en ardeur, en attentions délicates pour l'Apôtre. C'est là que Paul fit sans doute la connaissance d'amis très chers et très dévoués : c'étaient, outre Jason, Gaïus, Aristarque et Secundus. Act., XIX, 29; XX, 4; Aristarque le suivit à Rome en captivité, Col. IV, 10, 11. La fureur des Juifs vint interrompre, comme de coutume, la formation de l'église nouvelle. Les fanatiques ameutèrent contre les Apôtres *ces piliers de l'agora* qui, dans les villes anciennes, étaient toujours prêts à manifester dans la rue. Tout ce monde vint assaillir la maison de Jason. Pour attirer l'attention de l'autorité civile, les Juifs faisaient crier de toutes parts que les deux missionnaires auxquels Jason avait donné l'hospitalité, étaient des révolutionnaires dangereux, venus pour prêcher la révolte contre les édits de l'empereur. Bientôt toute la ville fut bouleversée. Les politarques s'en émurent. Ils forcèrent Jason ainsi que les fidèles arrêtés avec lui, de verser en caution une forte somme d'argent. La nuit suivante, les frères menèrent Paul et Silas hors de la ville et les firent conduire à Bérée.

C) Fondation de l'Église de Bérée, ℣. 10-14. — Après avoir franchi en deux ou trois jours une vingtaine de lieues, les Apôtres arrivèrent à Bérée, ville d'une certaine importance, appartenant à la troisième Macédoine. Tite-Live, XLV, 29. La présence d'une colonie juive les invita à séjourner quelque temps en cet endroit. Comme d'habitude, ils se rendirent le samedi à la synagogue pour y prêcher l'espérance messianique. L'accueil fut des plus bienveillants. Les Juifs de Bérée, moins bornés que ceux de Thessalonique, écoutèrent la thèse de Paul avec avidité. Se tenant à égale distance du parti pris et d'une crédulité trop facile, ils s'appliquaient après chaque discours à contrôler les textes prophétiques qu'on leur alléguait, marque évidente d'esprits qui cherchent le vrai avec loyauté. Beaucoup d'entre eux se laissèrent convaincre et se convertirent. De ce nombre fut un certain Sopater ou Sosipater, fils de Pyrrhus. Act., XX, 4. Avec lui, un grand nombre de païens ainsi que des femmes de haut rang déjà affiliées

sans doute au judaïsme. Paul et Silas étaient à Bérée depuis près de deux mois, quand ils furent découverts par les Juifs de Thessalonique, qui vinrent les en chasser. La situation devenant intolérable en Macédoine, Paul résolut d'émigrer assez loin pour que ses adversaires le perdissent de vue. Il laissa Silas à Bérée avec Timothée qui venait de les rejoindre depuis peu de temps.

3. *Mission d'Achaïe.* Act., XVII, 15-XVIII, 18. — Paul, obligé de reprendre sa vie errante, tourna les yeux du côté du sud, vers le centre de la péninsule hellénique. Il allait rencontrer là une race plus vive, plus légère, plus curieuse, que la nature profondément bonne, sérieuse, calme des Grecs de Macédoine. Le voyage, cette fois, se fit par mer. Act. XVII, 14-15. Paul s'embarqua probablement à Méthone et fit voile vers Athènes. En suivant des yeux le rivage, il put contempler les ruines que la conquête romaine avait accumulées et qui couvraient ce sol autrefois si privilégié. *Epist. Sulpitii ad Ciceron,* dans Cicéron, *Epist.,* IV, 5. Depuis l'an 146, la Grèce était devenue province romaine sous le nom d'Achaïe. Corinthe en était la capitale. Athènes ne gardait plus d'autre prééminence que celle de l'art et du souvenir, lorsque Paul y débarqua. Dès que l'Apôtre eut mis pied à terre, il congédia les fidèles de Bérée et les chargea de mander à Silas et à Timothée de venir le rejoindre le plus tôt possible. Pendant près d'une semaine, Paul se trouva donc seul dans cette ville qui lui était totalement inconnue. Il se mit alors à la parcourir en tous sens. Il visita l'Acropole avec ses chefs-d'œuvre de sculpture incomparables. Tout ce peuple de statues faisait un effet étrange sur son esprit. La multitude des temples et des autels, les cérémonies du culte païen, les fêtes en l'honneur des divinités, tout cela achevait de mettre Paul hors de lui. Act., XVII, 16. Quelques auteurs pensent que Timothée serait alors venu seul de Bérée près de l'Apôtre qui l'attendait à Athènes. Act., XVII, 15. De cette dernière ville le disciple aurait été envoyé à Thessalonique. I Thess., III, 2. Mais cela ne s'accorde pas avec l'ensemble de l'Épître et les ch. XVII et XVIII des Actes, qui s'opposent pour Timothée à l'hypothèse de deux retours de Thessalonique pour rejoindre l'Apôtre. Il est préférable, avec d'autres interprètes, d'entendre le verset 2 du ch. III de la Ire aux Thessaloniciens d'un ordre transmis à Timothée, resté à Bérée avec Silas, d'aller visiter l'Église de Thessalonique avant de revenir près de saint Paul. Cette mission retarda son retour, et ne lui permit avec Silas de rejoindre l'Apôtre qu'à Corinthe seulement. I Thess., III, 6; Act., XVIII, 1, 5. Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* in-12, Paris, 1905, t. II, p. 262, 316.

A) Discours d'Athènes. — En attendant la venue de Silas et Timothée, Paul entreprit son œuvre habituelle. Il commença par ses anciens coreligionnaires et parla à la synagogue. On ignore le résultat de cette première prédication. L'auteur des Actes, tout entier à l'idée de mettre son héros en contact avec un auditoire bien plus illustre, a oublié de le dire. Athènes, depuis la perte de son indépendance, n'était plus qu'une ville d'écoles comme Oxford ou Cambridge. On n'y voyait que professeurs, philosophes, rhéteurs, appliqués à instruire la jeunesse. L'Agora était, comme aux jours de Démosthènes, le lieu le plus fréquenté d'Athènes. C'est là que Paul essaya, à plusieurs reprises, d'exposer ses idées. Il fut remarqué par les partisans des deux philosophies qui avaient alors le plus de vogue : les épicuriens et les stoïciens. La faveur du public allait, alors, en général, vers les divers systèmes de morale.

Les discours du prédicateur étranger firent sur l'auditoire des impressions différentes, tout en piquant au vif sa curiosité. Les uns, probablement les disciples d'Épicure, voyant qu'il s'agissait d'une question religieuse, exprimaient dédaigneusement leurs sentiments de mépris pour ce genre d'idées, disant : « C'est un vain discoureur. » D'autres, apparemment les stoïciens, prêtaient plus d'attention aux paroles de l'Apôtre, et ils en venaient à conclure qu'on leur proposait quelque nouvelle divinité. Enfin la curiosité l'emporta sur le scepticisme railleur, car pour mieux entendre l'exposition de la doctrine nouvelle, on invita l'étranger à monter à l'Aréopage, loin du tumulte de l'Agora. C'est à un auditoire si nouveau pour lui et en face de tout ce que l'hellénisme avait réuni de plus beau et de plus illustre au point de vue de l'art, de plus glorieux dans les souvenirs du passé, de plus vénérable et de plus sacré au point de vue de la religion, que Paul improvisa le petit chef-d'œuvre d'élégance rapporté par les Actes. Le mot résurrection, si étrange pour des esprits grecs, rompit l'intérêt mêlé de surprise qu'on avait d'abord accordé à une doctrine qui restait, par ailleurs, assez d'accord avec les traditions de la philosophie courante. Paul fut brusquement interrompu. Les uns se mirent à le plaisanter, les autres le congédièrent avec ces mots : « Nous t'écouterons là-dessus une autre fois. » Paul comprit qu'il n'aurait pas beaucoup de succès sur ces esprits blasés. Il songea d'abord à monter vers le nord, pour revoir ses chères Églises de Macédoine. Là, du moins, sa parole serait efficace. Mais divers obstacles qu'il mit sur le compte de Satan le détournèrent de son projet. Sans attendre le retour de Timothée, il se dirigea vers le sud et partit pour Corinthe. Il ne laissait à Athènes, en fait de disciples, qu'un groupe presque insignifiant; entre autres, un certain Denys, personnage de haute dignité, membre du célèbre tribunal de l'Aréopage, et une dame de qualité appelée Damaris ou Damalis. Le passage de Paul en cette ville fut, en somme, sans résultat appréciable pour la cause de l'Évangile. Découragé par cet échec relatif, le seul peut-être de toute sa carrière apostolique, l'Apôtre n'attendit point le retour de Timothée, et il se dirigea seul vers la partie méridionale de l'Achaïe.

B) Fondation de l'Église de Corinthe. Act., XVIII, 1-19. — Ce fut vers le printemps de l'an 52 que Paul débarqua à Cenchrée, petite ville à deux lieues de Corinthe, qui servait de port à la grande métropole du côté de la mer Égée. Il allait retrouver, dans la capitale de l'Achaïe, des conditions à peu près semblables à celles qui avaient fait son succès à Thessalonique : une juiverie importante, une nombreuse clientèle de prosélytes recrutée par les synagogues, une population cosmopolite travaillée par l'idée religieuse. Paul saisit d'un seul coup cet ensemble de circonstances favorables. Il songea donc à faire là un long séjour et se mit à la recherche d'un patron chez qui il pût exercer son métier. Or, en visitant un des quartiers habités par ses coreligionnaires, il rencontra un couple pieux de modestes artisans, Aquila et Priscille, nouvellement venus de Rome, à la suite de l'édit de Claude qui proscrivait tous les Juifs de la Ville Éternelle. Les deux émigrés étaient originaires du Pont et s'occupaient de la fabrication des tentes. L'Apôtre alla loger chez eux, s'associant à leur industrie. Le samedi, il partait à la synagogue, exposant les oracles prophétiques dans le sens de la thèse chrétienne. L'orateur, instruit par ce qui s'était passé à Thessalonique, préparait avec beaucoup de ménagements sa conclusion finale. Quand il jugea que les esprits étaient suffisamment disposés à recevoir toute la vérité, il se mit à prêcher ouvertement les mystères de Jésus crucifié.

L'arrivée de Silas et de Timothée, survenue dans les entrefaites, ranima l'ardeur de son zèle. Aidé par de si précieux auxiliaires, il se livra tout entier à son œuvre de prosélytisme, établissant que Jésus de Nazareth était le Messie attendu, promis aux patriarches. Tous les Juifs n'obéirent point à sa voix. Un certain nombre d'entre eux s'opposèrent avec rage et fureur à la prédication nouvelle. On allait en venir aux insultes et aux

coups, quand l'Apôtre, prévenant tout désordre, rompit officiellement avec la synagogue, secoua sur les incrédules la poussière de ses habits, en signe de rupture complète avec eux, les rendit responsables de tout ce qui pourrait leur arriver dans la suite, leur déclarant que, puisqu'ils résistaient à la vérité, il allait de ce pas la porter aux Gentils. A partir de ce moment, il enseigna dans la maison d'un prosélyte, nommé Tite Juste, Act., XVII, 7, dont la demeure était contiguë au local de la synagogue. Beaucoup de Juifs et « d'hommes craignant Dieu » suivirent l'Apôtre dans sa retraite. On compta de nombreuses et illustres conversions dans ce premier noyau d'Église hellénique, c'étaient, entre autres, les familles de Stephanas, prémisses de l'Achaïe, I Cor., XVI, 15, de Crispus, chef de la communauté juive de Corinthe, de Caïus, chez qui il logea lors de son troisième voyage en cette ville, et où il écrivit l'épître aux Romains, Rom., XVI, 23, de Chloë, riche veuve, dévouée à sa personne, I Cor., III, 11, de Fortunat et d'Achaïque, I Cor., XVI, 15, d'Éraste, trésorier de la ville, Rom., XVI, 23, l'un des personnages les plus considérables de la communauté. Les trois premières de ces familles eurent un privilège dont elles se firent, dès lors, un grand honneur : elles furent tout entières baptisées par Paul, I Cor., I, 14, 16, ce qui était en dehors de ses habitudes.

C) *Premières Épîtres de Paul.* — Au milieu de cette féconde activité, l'Apôtre n'oubliait pas ses chères communautés du Nord. Ne pouvant songer, en pleine période d'apostolat, à retourner en Macédoine, il eut l'heureuse idée de les visiter par des épîtres ou lettres qui devaient être lues dans l'assemblée des fidèles. L'épître sera ainsi la première forme littéraire sous laquelle se manifestera la pensée chrétienne. Les premières de ces lettres furent adressées à l'Église de Thessalonique. Paul les remit sans doute aux frères de Macédoine qui avaient fait la conduite à Silas et à Timothée juqu'en Achaïe et qui revinrent, à peu de temps de là, lui soumettre les doutes et les difficultés des fidèles de cette vaillante communauté. Ce qui est certain, c'est que la première de ces Épîtres suivit de très près le retour des compagnons de Paul. I Thess., III, 6.

D) *Fin du premier séjour à Corinthe.* — Encouragé par l'état florissant des nouvelles Églises qu'il venait de fonder, Paul redoubla d'ardeur pour fonder à Corinthe un centre chrétien de première importance. Il y passa dix-huit mois, appuyant sa doctrine des miracles et des phénomènes surnaturels les plus remarquables. I Cor., II, 4, 5; II Cor., XII, 15. Il eut la consolation d'arracher aux vices les plus dégradants une immense multitude de païens. I Cor., VI, 9, 10, 11. Tout cela ne se fit point sans de rudes labeurs. Mais le ciel fortifia, par des visions divines, le courage du zélé missionnaire. Corinthe devint, en peu de temps, une communauté des plus importantes, d'où la foi nouvelle rayonna sur toute l'Achaïe.

Les Juifs dissidents, à la vue de ces progrès, ne purent contenir leur fanatisme. Ils se saisirent de Paul et l'entraînèrent de force au forum, devant le tribunal du proconsul romain. Ils comptaient, comme d'habitude, sur l'inexpérience de la justice romaine en matière religieuse, pour lui arracher une sentence contre la nouvelle croyance et ses adhérents. L'homme qui remplissait alors la charge de proconsul était un des esprits les plus sages et les plus instruits du monde romain, Marcus Annæus Novatus, frère aîné de Sénèque. Il avait été adopté par le rhéteur L. Julius Gallion et en portait le nom. Tacite, *Ann.*, XV, 73; XVI, 17. Il fut très heureux que l'accusation des Juifs se présentât devant ce magistrat. Celui-ci, en effet, démêla, avec beaucoup de finesse, l'équivoque développée dans le réquisitoire du chef de la synagogue, Sosthènes. Il vit qu'il était question de dogme et arrêta court l'accusation. « S'il s'agissait de quelque crime, dit-il, je vous écouterais comme il convient; mais, s'il s'agit de vos disputes de doctrine, de vos querelles de mots, voyez-y vous mêmes. » Act., XVIII, 15. Cela dit, il donna ordre de congédier les deux parties. Les Juifs saisirent avec empressement l'occasion de se ruer sur leurs adversaires. Sosthènes fut, un moment, le point de mire de la bagarre : on le roua de coups sous les yeux de Gallion, sans que celui-ci s'en souciât le moins du monde. L'Apôtre, profitant de la situation, se retira parmi les siens et y travailla encore pendant un temps assez long.

E) *Retour à Antioche.* — L'Apôtre, désirant revoir les Églises de Syrie, s'engagea par vœu à célébrer la Pâque prochaine, celle de l'an 53 ou 54, à Jérusalem. Il se fit raser la tête à Cenchrée, pour commencer l'exécution de son nazirat; puis il dit adieu à l'Église de Corinthe. Mais ne trouvant pas de service direct entre Corinthe et Césarée de Palestine, il s'embarqua pour Éphèse, avec Aquila et Priscille, qu'il devait y laisser seuls quelque temps. Il est probable qu'il mit Timothée à la tête de la jeune Église d'Achaïe. Silas, dès cette époque, ne reparaît plus dans la compagnie de l'Apôtre. On croit qu'il s'attacha plus tard à saint Pierre et lui servit de guide à travers les régions de l'Asie Mineure. I Pet., V, 12. Paul le remplacera par Tite, que sa qualité d'incirconcis rendait particulièrement apte au ministère des Gentils. L'Apôtre séjourna quelques jours à Éphèse et ne put résister au désir de présider à de futurs combats dans la synagogue juive. Il plut à l'assistance : on voulait le retenir mais il allégua son vœu et se rembarqua pour Césarée de Palestine, d'où il monta à Jérusalem, accomplit son vœu au temple, distribua sans doute des aumônes aux pauvres de l'Église-mère, fit aux Apôtres et aux anciens le récit de ses travaux et reprit le chemin d'Antioche. Là, il rencontra Barnabé son ancien compagnon d'armes, avec qui il dut se réjouir de l'avancement du royaume de Dieu. Il retrouvait aussi Tite et les prophètes de la première Église des Gentils, C'est à ce moment, on peut le supposer, qu'eut lieu l'incident dont il est parlé dans l'Épître aux Galates, II, 12.

3° *Troisième mission.* — Le champ de cette nouvelle et dernière expédition ne s'étend guère, si l'on excepte la province d'Asie, au delà des limites du second voyage, en sorte que l'intention de Paul paraît avoir été d'organiser ses premières conquêtes plutôt que d'en agrandir le cadre. Avant d'entreprendre la seconde partie de son programme évangélique, c'est-à-dire de prêcher en Occident, en prenant Rome pour centre d'apostolat, II Cor., X, 16; Rom., I, 13, il lui semblait nécessaire d'implanter sérieusement la foi du Christ dans ce qu'on appelait l'Orient.

Éphèse, placée en sentinelle à l'entrée des provinces d'Achaïe, de Macédonie et de Galatie, offrait une position exceptionnellement favorable pour compléter son œuvre et pour suivre de près le développement des communautés d'Asie et d'Europe. De là, il pouvait savoir, à bref intervalle, ce qui se passait dans les Églises environnantes, répondre à leurs demandes, résoudre leurs difficultés, donner des avis et des ordres, encourager les bons, frapper les indignes, surveiller la marche de la collecte prescrite en faveur des pauvres de l'Église-mère, envoyer dans toutes les directions des disciples et des catéchistes pour suivre ou pour accélérer la marche de la vérité. Une autre circonstance, celle-là de première gravité, exigeait maintenant de Paul une vigilance continuelle, s'il voulait conserver le fruit de ses premiers travaux. Il s'agissait de mettre en garde les nouveaux convertis contre un péril beaucoup plus grave que celui des persécutions du dehors. Il fallait lutter contre des adversaires d'autant plus dangereux qu'ils paraissaient plus zélés pour la pureté de la doctrine évangélique et qu'ils combattaient l'Apôtre en son enseignement par les plus perfides insinuations. Ces enne-

mis étaient des judaïsants]: ceux que Paul appelle des faux frères. II Cor., XI, 25. Ici, s'ouvre pour lui cette période de luttes qui va remplir le reste de sa carrière. Les Actes se taisent presque entièrement sur ce temps d'amères expériences et de cruelles douleurs. Mais les grandes épîtres, celle aux Galates, les deux aux Corinthiens, celle aux Romains, sont pleines des échos de ces grandes luttes où l'âme de Paul se révèle tout entière avec ses trésors de foi héroïque, d'inlassable patience, d'amour tendre et profond, pendant que sa pensée, stimulée par l'ardeur du combat, déploie des ressources presque infinies et s'élève à des hauteurs jusqu'ici inconnues.

1. *Second séjour en Galatie et en Phrygie.* Act., XXIII, 23. — Après quelques mois passés à Antioche, Paul songea à reprendre le cours de ses missions. Il lui tardait d'évangéliser la province d'Asie. On pense qu'il s'adjoignit alors, pour compagnon de route, ce même Tite qu'il avait précédemment emmené avec lui à la conférence de Jérusalem. Les deux voyageurs suivirent, sans modification apparente, l'itinéraire de la seconde mission, visitèrent pour la troisième et même la quatrième fois, Derbé, Lystre, Icone, Antioche de Pisidie et, tournant dans la direction du nord-est, arrivèrent dans le pays des Galates (Γαλατικὴ χώρα distingue le royaume celte de Galatie d'avec la province romaine du même nom), où l'Apôtre avait fondé pendant son second voyage un groupe d'Églises d'une certaine importance. Bien que saint Luc n'en ait pas parlé, Act., XVI, 6, d'une manière explicite, il le laisse entrevoir néanmoins par l'expression « *affermissant* tous les disciples », XVIII, 23, qui, cela va de soi, suppose une première évangélisation. La Galatie, placée sur la grande artère qui reliait Byzance à l'Orient, était toute désignée pour être le centre d'une juiverie importante. Ancyre, capitale de l'ancien royaume galate, Tavium et Pessinonte, villes de second ordre, avaient des synagogues. La grande inscription d'Ancyre, conservée sur les murailles du temple d'Auguste, établit que les Juifs de ces contrées jouissaient de franchises et d'immunités considérables. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti,* p. X. Il y avait, dans ce pays, un point d'appui favorable pour la prédication apostolique et plus tard, hélas, un terrain préparé pour les entreprises des judaïsants.

La religion des tribus celtiques émigrées, depuis plus de trois siècles, dans ces plateaux montagneux que traverse le fleuve Halys, était le culte des anciens druides, amalgamé avec les cultes phrygiens de Zeus et de Cybèle. Quand, en l'an 26 avant J.-C., la Galatie devint province romaine, on ajouta à ces cultes celtes et grecs celui de l'empereur. Les trois tribus dont se composait la contrée des Galates avaient fait élever, dans ce but, à Ancyre, un temple au divin Auguste et à la déesse Rome, et ils ne crurent pas pouvoir mieux honorer la mémoire du monarque qui avait été leur bienfaiteur qu'en y faisant graver le testament politique qu'il avait composé lui-même. Tel était le milieu où Paul avait semé l'Évangile avec tant de fruit, où il avait reçu, de la part des néophytes, des marques de tendresse et de sollicitude. Après avoir consolidé son œuvre, l'Apôtre revint vers l'Ouest, et il revit les communautés qu'il avait laissées en Phrygie, probablement dans la partie de cette ancienne province qu'on appelait Phrygie-Épictète et qui confinait à la Mysie. — Plusieurs exégètes appliquent les textes d'Actes, XVI, 6, et XVIII, 23, à la Galatie romaine, c'est-à-dire aux régions évangélisées par saint Paul lors de sa première mission. Act., XIII-XIV. Cf. Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* t. II, p. 84.

2. *Séjour à Éphèse.* Act., XIX, 1-40. — En descendant des hauts plateaux de la Phrygie septentrionale, Paul s'engagea dans la vallée du Méandre, la suivit quelque temps, puis, après plusieurs jours de marche, il entra dans la belle et vaste plaine où le Caystre se rapproche de la mer et forme une sorte de lagune. « Là, en partie dans les marais, en partie accrochée aux pentes du mont Coressus, épaulée, d'ailleurs, au mont Prion et par ses faubourgs à une autre colline isolée, s'élevait la ville immense destinée à être la troisième capitale du christianisme, après Jérusalem et Antioche. » Renan, *Saint Paul,* p. 332. Au point où se trouvait, pour l'heure, le développement de la foi nouvelle, aucune ville d'Orient n'offrait plus de facilités pour être le centre des missions chrétiennes. Antioche, depuis le progrès des dernières missions, ne répondait plus aux nécessités de l'apostolat : elle était trop éloignée par rapport aux Églises de Grèce et de Macédoine. Du côté de la terre, Éphèse donnait accès sur une des plus riches provinces de l'Empire; de belles et nombreuses routes conduisaient le voyageur dans des villes florissantes comme Smyrne, Pergame, Magnésie, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Colosses, Laodicée, Hiéropolis, Tralles, Milet, où le nom du Christ n'avait pas encore été prononcé. Par mer, on communiquait avec tous les grands ports de la Méditerranée. Éphèse était, de plus, le point terminus le plus direct entre Rome et l'Asie, ce qui amenait dans ses murs une foule de commerçants et de voyageurs de toutes les parties de l'Italie et de la Grèce. Le culte d'Artémis, ou Diane, célèbre dans le monde entier, Pline, *H. N.*, XIX, 27, avait fait de cette ville un centre de pèlerinage très fréquenté. Durant le mois artémisien, en mai, le concours des pèlerins était extraordinaire. Voir ÉPHÈSE, t. II, col. 1831. A côté de la population païenne, vivait depuis plus de deux siècles une colonie juive, active, fidèle à sa foi monothéiste et à l'austère pureté de mœurs de ses pères. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 4. Les Juifs d'Éphèse occupaient même, dans la famille d'Israël, une situation privilégiée. En relations quotidiennes avec Rome, Alexandrie, Jérusalem, elle était un des principaux centres de la *Dispersion* et comme l'aboutissement du monde juif. Nulle part on ne pouvait être mieux placé pour savoir, au plus tôt, ce qui se passait dans la famille d'Israël tout entière.

A) Fondation de l'Église d'Éphèse. Act., XXVIII, 24-XIX, 20. — Les débuts du christianisme, dans la métropole d'Asie, sont assez obscurs. Il paraît cependant qu'il s'était formé, autour d'Aquila et de Priscille, un noyau de fidèles de quelque importance, avant le retour de Paul en cette ville. Act., XVIII, 24. Un des adhérents de la première heure fut sans doute cet Épénète que Paul qualifie de « prémices de l'Asie ». Rom., XVI, 5. Les Actes ne mentionnent, d'une manière expresse, que la conversion d'un Juif, nommé Apollo. Voir APOLLO, t. I, col. 774. Quand Paul arriva à Éphèse, il alla loger chez ses anciens hôtes de Corinthe, I Cor., XVI, 19, et y reprendre la pratique de son état. Éphèse était alors célèbre par ses tentes. Plutarque, *Alcib.*, 12; Athénée, XII, 47. L'Apôtre prit ses dispositions pour un long séjour. Tout l'invitait à se fixer, d'une manière durable, dans un centre si important. Il dut se renseigner au plus vite sur l'état religieux de la ville. Il fit d'abord connaissance avec les membres de l'Église : c'étaient sans doute des Juifs, qui, sans quitter la synagogue, s'étaient attachés à la foi d'Aquila et de Priscille. Or, il découvrit, parmi eux, un certain nombre de disciples (ils étaient douze) qui avaient reçu le baptême de Jean et n'en connaissaient pas d'autre. Paul compléta leur instruction, les baptisa au nom de Jésus et leur imposa les mains. Aussitôt l'Esprit descendit sur eux : ils se mirent à parler en diverses langues et à prophétiser comme les disciples, le jour de la Pentecôte. Après avoir éclairé et affermi ce petit cercle de croyants, Paul dirigea ses efforts vers la synagogue. Durant trois mois, il y parla tous les samedis du royaume de Dieu. Sa parole eut un grand succès. Mais, une fois de plus, il se heurta à l'incrédulité de quelques obstinés qui cherchaient à

provoquer un éclat. Il se retira donc, pour prêcher, dans la *Schola* d'un rhéteur nommé Tyrannus, Act., XVIII, 7, sans doute affilié à la nouvelle doctrine. Ce fut là que Paul fit entendre, tous les jours, pendant plus de deux ans, Act., XX, 12, la parole évangélique, s'adressant, indistinctement, aux Juifs et aux Gentils. Il ajoutait encore, à ces discours publics, un autre genre d'apostolat, celui des visites à domicile et des conversations privées. Act., XX, 20, 31. Son zèle franchit bientôt les murs de la métropole et se répandit dans les principales villes de l'Asie proconsulaire, ℣. 37, où il dut fonder des Églises florissantes. En même temps, d'étonnants miracles, fort au-dessus des pratiques de magie en usage à Éphèse, avaient créé, autour du nom de Paul, une réputation de thaumaturge divin. On exaltait surtout son pouvoir de guérison. Des exorcistes juifs, voyant l'efficacité merveilleuse des formules de Paul, essayèrent de les imiter et d'employer, dans leurs exorcismes, « le nom de Jésus que prêche Paul. » Mais le diable se jeta sur eux et les accabla de coups. L'événement fit du bruit. Bon nombre de ceux qui, même après leur conversion, avaient continué à se livrer à la sorcellerie, furent saisis de crainte et apportèrent à Paul leurs livres de magie et les brûlèrent.

B) Paul écrit l'Épître aux Galates. — Ce fut, à ce qu'il semble, dans les premiers mois de sa venue à Éphèse que Paul apprit les ravages exercés par les judaïsants dans le pays des Galates. Déjà, lors de son dernier voyage dans ces contrées, des tendances de ce genre s'étaient fait jour et avaient éveillé la vigilance de Paul. Gal., I, 9. On avait cherché à diminuer la confiance des fidèles dans l'enseignement de leur Apôtre. Paul avait tout remis en ordre et pouvait dire en les quittant : « Vous courrez bien. » Gal., V, 7. Mais, aussitôt après son départ, les troubles recommencèrent. Un phariséo-chrétien de marque, venu sans doute de Jérusalem, se mit à battre en brèche, avec la dernière violence, la doctrine et les titres de Paul à l'apostolat. Il réussit à ébranler la confiance des néophytes. Sous prétexte de stimuler leur zèle pour la perfection, il mettait tout en œuvre pour les amener aux observances légales, voire même à la circoncision. La séduction n'était pas encore arrivée à ses fins. Il restait, dans l'Église, un noyau d'hommes spirituels, VI, 1, qui paraît avoir résisté à l'entraînement. C'est peut-être par quelqu'un d'entre eux que Paul avait appris la crise dont était menacée la communauté tout entière. Les relations entre la Galatie du Nord et la province d'Asie étaient très fréquentes. Sans tarder, Paul dépêcha un de ces disciples avec cette Épître admirable qu'on peut comparer, sauf l'art d'écrire, aux plus belles œuvres classiques, et où son impétueuse nature s'est peinte en lettres de feu. Renan, *Saint Paul,* p. 314. Par la même occasion, il prescrivait aux fidèles de ces contrées la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem. I Cor., XVI, 1. On ignore l'effet que produisit la lettre apostolique. Mais on a lieu de croire qu'elle ramena la paix au sein des Églises troublées, puisque, peu de temps après, ces dernières vinrent grossir, avec leur épargne, les aumônes destinées au soulagement de l'Église-mère, en Judée. Gal., II, 10; Act., XX, 34.

C) Relations avec l'Église de Corinthe. — Parmi les graves préoccupations qui ont pesé sur l'âme de l'Apôtre durant ses trois ans de séjour à Éphèse, aucune n'a égalé, en importance et en intensité, celle qui lui venait de Corinthe.

1° Il faut, apparemment, dater des premiers mois qui suivirent l'arrivée de Paul en Asie la première lettre, aujourd'hui perdue (la nôtre est donc en réalité la seconde) qu'il adressa aux fidèles d'Achaïe. I Cor., V, 9. Elle avait été occasionnée, semble-t-il, par le retour de certains fidèles aux habitudes de la vie païenne. Pour couper court aux scandales de cette nature, Paul avait ordonné de rompre toute relation avec de telles gens, et cela, dans des termes si absolus, qu'ils exigèrent plus tard des éclaircissements.

2° Quelques mois après, les Corinthiens députèrent à Éphèse trois délégués, chargés de porter une lettre où ils demandaient à l'Apôtre des explications sur divers points de morale. I Cor., VII, I. Dans l'intervalle, étaient arrivés les gens d'affaires d'une riche dame de Corinthe, qui révélèrent les désordres dans lesquels était tombée la jeune Église grecque.

3° Paul écrit une nouvelle lettre, qui est notre première Épître aux Corinthiens, I Cor., IV, 17; XVI, 10, et peu après, il envoie Timothée à Corinthe afin de veiller à l'exécution des mesures qu'il avait prescrites dans sa lettre. Le fidèle disciple devait annoncer la collecte en Macédoine et la faire commencer en Achaïe, pour préparer le voyage de son maître à Jérusalem. Ici, la fin de l'épître, I Cor., XVI, rejoint la narration des Actes, V, 21, 22, et en précise la portée.

4° Timothée aborde à Corinthe au moment où l'orage allait éclater. Loin de calmer les esprits, sa présence les irrite. Les judaïsants profitent de cette situation embarrassée pour mettre à exécution leurs projets néfastes. N'y tenant plus, le jeune et timide disciple, I Cor., XVI, 10, revient à Éphèse apporter à l'Apôtre ces tristes nouvelles.

5° Celui-ci, a-t-on supposé, franchit par mer la distance qui le sépare de Corinthe, dans l'espoir de ramener l'ordre et la paix, mais si ce voyage eut lieu, ce que la plupart des exégètes n'admettent pas, son autorité fut méconnue. Il fut même gravement insulté dans une assemblée publique. I Cor., II, 1-10. Il se retira à Éphèse, l'âme accablée de tristesse et il adressa aux Corinthiens une lettre sévère, II Cor., VII, 8, lettre perdue, qu'il faut intercaler entre notre première et notre seconde Épître aux Corinthiens. Inquiet de l'effet produit, il envoya Tite à Corinthe, peut-être à la suite d'une sorte de revirement qui s'était dessiné dans l'Église infidèle, et dont il venait de recevoir la confidence par quelque frère de passage ou par quelque messager. Vers ce même temps, il quitta lui-même Éphèse et se rendit en Macédoine en passant par Troade.

D) Paul quitte Éphèse. — Un incident qui aurait pu avoir, pour Paul et ses Églises d'Asie, des conséquences excessivement graves, vint le forcer à devancer son départ; ce fut l'émeute excitée par Démétrius, un des principaux orfèvres de la ville. Frappé d'une baisse progressive dans la vente des produits de son industrie — ce qui prouve, mieux que tout autre argument, le progrès de l'Évangile à Éphèse et dans les contrées avoisinantes — l'habile artisan ameuta les ouvriers contre la doctrine nouvelle. Voir DÉMÉTRIUS 3, t. II, col. 1364.

3. *Nouveau séjour en Macédoine.* Act., XX, 1-2. — Dès que le calme fut rétabli, Paul fit ses adieux à la communauté d'Éphèse et prit la route du Nord. Il ne lui parut pas opportun de se rendre directement à Corinthe, par voie de mer, avant d'avoir reçu de Tite des nouvelles de sa troisième lettre. La prudence lui commandait d'aller attendre à Troade l'arrivée de son disciple et de n'agir qu'après l'avoir revu. Il partit donc, accompagné de Timothée; peut-être même s'adjoignit-il, dès ce moment, les délégués d'Éphèse et de Galatie, ℣. 4, chargés de porter à Jérusalem les offrandes de leurs communautés respectives. La troupe apostolique dut arriver à Troade dans les premiers jours de juin de l'an 57. Paul comptait y trouver Tite. Mais contrairement à ses prévisions, il ne rencontra personne. Quelques semaines se passèrent ainsi, sans qu'il fût possible de savoir ce qu'était devenu Tite. L'âme de l'Apôtre fut alors livrée aux plus cruelles agitations. Par moment, il se croyait au bout de ses forces et de sa patience, au point de désirer la mort. II Cor., I, 8. Les plus graves appréhensions obsédaient son esprit. Il craignait

que sa dernière lettre n'eût tout détruit à Corinthe.

Ce fut au milieu de ces inquiétudes qu'il évangélisa Troade, II Cor., II, 12, avec beaucoup de succès. Il logeait, pendant ce temps, chez un certain Carpus, II Cor., IV, 13, dont la demeure paraît avoir été le centre de réunion des nouveaux fidèles. Act., XX, 7-9. Tite n'arrivant pas, l'Apôtre résolut de prendre les devants et de passer en Macédoine. Il revit ses chères Églises du Nord et de la Grèce, Philippes, Bérée, Thessalonique, si parfaites, si généreuses, si dévouées à sa personne. Sur ces entrefaites, Tite le rejoignit enfin et le consola de tous ses chagrins. II Cor., VII, 6. Les nouvelles qu'il apportait étaient excellentes. Les fidèles de Corinthe, un instant surpris, étaient revenus, avec la réflexion, à de meilleurs sentiments. Ce qui avait achevé de les ramener au devoir, c'était la lettre de l'Apôtre. Elle avait produit sur les esprits une impression profonde. On l'avait écoutée avec des larmes de douleur et de respect. La victoire était presque complète. Il ne restait, parmi ses fidèles, qu'un petit nombre d'irréductibles. Les autres regrettaient leur conduite passée, demandaient pardon à l'Apôtre, désiraient vivement le revoir. La collecte avait été retardée par les divisions intestines, mais avec le nouvel état de choses qui s'annonçait, elle promettait de devenir fructueuse. Tite avait tout rétabli avec une prudence consommée.

Ces nouvelles remplirent de joie l'âme de l'Apôtre. Il se sentit revivre. C'est dans ces dispositions qu'il dicta à Timothée une nouvelle lettre (la quatrième, par conséquent, celle que nous appelons la seconde), aux Corinthiens, le plus beau morceau d'éloquence qui soit sorti de la plume de Paul. On y retrouve le double courant d'impressions qui partageait alors son âme : sentiments de joie, de tendresse, de reconnaissance, presque de regrets pour quelques expressions un peu dures de sa lettre précédente : tout cela pour la majorité fidèle. Quant à la minorité qui demeure, jusqu'ici, obstinément hostile à ses conseils, il l'accable de ses menaces et de sa mordante ironie. Cette lettre a donc été écrite en Macédoine, soit à Philippes, soit à Thessalonique, d'où Paul dut rayonner, sans doute, dans toutes les parties de la Grèce septentrionale, apportant aux disciples la joie de sa présence et les lumières de ses enseignements.

L'Épître, ainsi rédigée, fut portée à Corinthe par Tite, et par deux frères, choisis parmi les délégués des Églises. II Cor., VIII, 6, 16, 18, 22, 23 ; IX, 5. Paul attendit, en Macédoine, l'effet de cette dernière missive. Tite avait ordre, durant ce temps, de préparer les fidèles d'Achaïe à la venue de son maître, de vaincre les dernières résistances, de rassurer les consciences, de faire achever la collecte. Pour stimuler la générosité des Corinthiens, l'Apôtre lui adjoignit deux députés très en vue dans les Églises. Leur présence forcerait les plus récalcitrants à s'exécuter de bonne grâce. En attendant, l'Apôtre s'édifiait au contact de ses églises macédoniennes. Il resta, parmi elles, une bonne partie de l'année 57, environ six mois, de la fin de juin au commencement de décembre. Quelques exégètes placent à cette époque un voyage de Paul en Illyrie. Voir TITE (ÉPITRE A).

3. *Troisième séjour à Corinthe.* Act., XX, 2. — Quand Paul jugea que les esprits, à Corinthe, étaient suffisamment préparés à son retour, il se dirigea vers l'Achaïe, ayant avec lui les délégués des diverses Églises où il avait prescrit la collecte : Sopater ou Sosipater, fils de Pyrrhus, de Bérée, Aristarque et Secundus, de Thessalonique, Gaïus, de Derbé, et Timothée, originaires de Lycaonie, enfin, Tychique et Trophime, députés d'Éphèse. Toute cette pieuse caravane était fort imposante et devait faire impression sur les Églises helléniques. Paul et ses compagnons durent aborder, à Corinthe, dans les derniers jours de décembre. Ils y passèrent les trois mois d'hiver (décembre 57 à février 58) attendant, pour se mettre en route, le retour du printemps. Cette fois, l'Apôtre, n'ayant plus à sa disposition la pieuse hospitalité d'Aquila et de Priscille, alla loger chez un certain Caïus, converti de la première heure, baptisé de sa propre main. Rom., XVI, 23; I Cor., 1, 14. Il y passa dans la paix et la joie, les derniers instants de repos de sa carrière si active. Ce fut alors qu'il rédigea, sous forme d'épître, un exposé doctrinal de sa théologie. C'est de son troisième séjour à Corinthe qu'il faut dater l'épître connue sous le titre « d'Épître aux Romains », la quatrième année de Néron, l'an 58.

4. *Retour à Jérusalem.* Act., XX, 3-XXI, 17. — Après avoir remis à Phœbé, diaconesse de Cenchrée, le message destiné à l'Église de Rome, l'Apôtre s'apprêtait à prendre la mer, dans l'espoir d'arriver dans la ville sainte pour les fêtes de Pâques, quand on découvrit un complot formé par les Juifs pour le tuer durant le voyage. Il fallut changer d'itinéraire. On résolut de repasser par la Macédoine. L'Apôtre en profita pour revoir sa chère communauté de Philippes et y célébrer la pâque. Il eut la joie de revoir le narrateur des Actes, qu'il y avait laissé, lors de sa seconde mission, et l'attacha de nouveau à sa personne. Le temps des azymes passé, Paul et Luc firent route vers Troade. Ils y retrouvèrent les délégués des Églises qui avaient pris les devants. On passa toute une semaine à Troade parmi les frères de la nouvelle Église. La veille du départ, un dimanche, on se réunit, le soir, pour rompre le pain eucharistique. On sait à la suite de quelles circonstances l'Apôtre eut à reproduire le miracle d'Élie et d'Élisée (IV Reg., IV, 34) pour un jeune homme, nommé Eutyque, qui, s'étant laissé aller à un profond sommeil pendant le discours d'adieu, était tombé du troisième étage sur le sol. A l'aube, le navire emportait les compagnons de Paul. Lui, prenait la voie de terre, voulant faire à pied le trajet de Troade à Assos où il rejoignit, pour ne plus les quitter, les délégués des Églises. A partir de ce moment, l'auteur des Actes relate, avec la précision d'un journal de voyage, toutes les stations que l'on fit avant d'arriver à Césarée. Le premier jour, on alla d'Assos à Mitylène, où l'on fit escale; le lendemain on arrivait à la hauteur de l'île de Chio; le troisième jour, on cinglait vers Samos et, après s'être arrêté à Trogylium, au pied du mont Mycale, entre Éphèse et l'embouchure du Méandre; le quatrième jour, on était à Milet. Là Paul eut du regret d'avoir passé devant Éphèse sans y aborder. Il avait craint que l'amitié des fidèles ne retardât son voyage, et il désirait célébrer la Pentecôte à Jérusalem. Il fit donc mander les anciens d'Éphèse pour leur adresser, avec ses derniers conseils, un suprême adieu. Le discours qu'il prononça, lorsqu'ils furent réunis, a gardé, sous la plume du narrateur des Actes qui était présent, la force d'attendrissement qu'il eut sur l'assemblée. Quand l'Apôtre eut fini de parler, il se mit à genoux pour prier. Tous l'imitèrent. L'émotion était à son comble. Un sanglot étouffé interrompit leur prière. La parole de Paul : « Vous ne verrez plus mon visage, » leur avait percé le cœur. Alors chacun à leur tour, les anciens d'Éphèse s'approchèrent de l'Apôtre, reposèrent longuement la tête sur son épaule, selon la coutume orientale, et l'embrassèrent. L'heure du départ venue, ils suivirent Paul jusque sur le rivage et là, dit saint Luc, il fallut nous arracher d'eux. Act., XXI, 1.

Le vaisseau se dirigea sur Cos où le portait un bon vent arrière. De là, marchant vers l'est, il arriva à Patare sur la côte de Lycie. Là, Paul et ses compagnons voulant abréger le voyage montèrent sur un vaisseau qui faisait voile vers les côtes de Phénicie. Après six ou sept jours, ils arrivaient à Tyr où ils visitaient l'Église. Cette communauté était un fruit des premières missions qui suivirent la mort de saint Étienne. Act., XII, 19. Paul n'y était pas inconnu. Act., XV, 3. On l'accueillit avec joie

et il promit de passer avec les frères sept jours entiers. On voulut le détourner d'aller à Jérusalem, mais il resta inflexible. Il dit adieu aux fidèles, les laissant en proie aux plus tristes pressentiments, et nolisa une barque pour Ptolémaïde. Le soir même, il abordait à Ptolémaïde où il alla saluer le petit groupe de fidèles qui s'y trouvait.

Le lendemain, il partait à pied pour Césarée. Arrivés là, Paul et sa suite allèrent loger chez Philippe, l'un des sept diacres, qui depuis de longues années s'était fixé à Césarée. Sur ces entrefaites, arriva de Judée le prophète Agabus que Paul avait connu, quelques années auparavant, à Antioche. Imitant les actions symboliques des anciens prophètes, il entra silencieusement dans l'assemblée des fidèles, s'approcha de Paul, prit sa ceinture, s'en lia les pieds et les mains, puis s'écria, d'un ton inspiré : « L'Esprit-Saint dit cela : L'homme à qui appartient cette ceinture sera aussi lié à Jérusalem par les Juifs et livré aux mains des Gentils. » Effrayés, les fidèles de Césarée et les compagnons de Paul eux-mêmes joignirent leurs prières pour supplier l'Apôtre de ne pas monter à Jérusalem. « Que faites-vous, leur répondit-il, pourquoi pleurer ainsi et me briser le cœur? Je suis prêt non seulement à être lié, mais à mourir à Jérusalem pour le nom de Jésus. » Ses disciples comprirent qu'il serait inflexible et qu'il ne fallait pas insister davantage. « Que la volonté de Dieu se fasse! » La Pentecôte était proche : il fallait partir. Plusieurs des fidèles de Césarée tinrent à honneur de partager le péril : ils se mirent à la suite de Paul emmenant avec eux un certain Mnason de Chypre, très ancien disciple, qui avait une maison à Jérusalem. L'Apôtre et les siens devaient loger chez lui, y trouver un abri sûr en cas de danger.

5. *Dernier séjour à Jérusalem. Arrestation.* — Une journée de marche suffit à la pieuse caravane pour arriver le soir à Jérusalem. Les nouveaux venus furent accueillis avec joie par un groupe de frères amis. Le lendemain, ils faisaient leur visite au chef de l'Église-mère, c'est-à-dire à Jacques et aux anciens. Les Apôtres étaient probablement absents de la ville sainte. Paul et ses compagnons se trouvèrent donc en face du parti judéo-chrétien. Il fallait s'expliquer. Les appréhensions que l'Apôtre témoignait déjà dans l'Épître aux Romains, sur les dispositions avec lesquelles les saints de Jérusalem agréeraient son offrande, les lacunes des églises de Phénicie, les prédictions d'Agabus, sont autant de raisons graves qui laissent supposer, dans la communauté de Jérusalem, la mauvaise opinion, presque l'hostilité que l'on avait à l'égard de Paul et de son œuvre. Il se peut que les anciens n'aient pas complètement partagé ces préventions. En tout cas, ils ne se méprennent pas sur les sentiments des fidèles. Ils prévoient les mécontentements, les colères, peut-être les vengeances que l'arrivée de l'Apôtre des Gentils va provoquer.

Aussi, à peine Paul avait-il présenté à Jacques et aux anciens les délégués des Églises, remis les sommes de la collecte, raconté les grandes choses que Dieu avait faites, par son ministère, dans le monde païen, que le chef de l'Église de Jérusalem, traduisant l'impression commune, s'écria : « Tu vois, frère, combien est grand le nombre des croyants parmi les Juifs; et tous sont d'ardents zélateurs de la Loi. Or, ils ont entendu dire que tu enseignes aux Juifs, dispersés parmi les nations, l'apostasie de la loi de Moïse, les détournant de circoncire leurs enfants et de marcher selon les coutumes juives. De tous côtés, ils vont apprendre ton arrivée. Fais ce que nous allons te dire. Nous avons ici quatre hommes ayant contracté un vœu. Prends-les, purifie-toi avec eux, supporte les frais qu'entraîne la cérémonie de consécration des nazaréens, et tous sauront alors que ce qu'ils ont entendu dire de toi n'est rien et que, toi aussi, tu observes la Loi. » Act., XXI, 20-26. Paul pouvait, en toute bonne foi, consentir à ce qu'on lui demandait comme une preuve de son respect pour la Loi. S'il n'admettait plus l'efficacité des rites mosaïques, il y avait un principe supérieur qui lui suggérait cette condescendance, celui de la charité. N'avait-il pas lui-même tracé cette règle de conduite : renoncer à sa liberté pour ne pas scandaliser son frère? I Cor., IX, 19, 20. Une fois de plus, il se fit juif avec les Juifs, se rendit au temple avec quatre nazaréens dont il se chargeait de payer les frais de purification, satisfit à toutes les exigences de l'acte de dévotion qu'on lui avait demandé.

Il en était au cinquième jour de son vœu quand des Juifs d'Asie le découvrirent dans le temple, pendant qu'il y acomplissait les prescriptions du nazaréat. Ils l'avaient reconnu, quelques jours auparavant, en compagnie de Trophime qui était d'Éphèse. Leur fanatisme s'exalta. Ils supposèrent ou feignirent de croire que Paul, au mépris des prescriptions légales, avait introduit Trophime, un gentil, dans la cour intérieure du *hiéron*, lieu strictement réservé aux seuls fils d'Israël. « Au secours, enfants d'Israël, s'écrièrent-ils. Voici l'homme qui déclame partout contre le peuple juif, contre la Loi, contre ce saint lieu. Voici le profanateur du temple, celui qui a introduit des païens dans le sanctuaire. » Toute la ville fut bouleversée. Le peuple accourut au temple. Les Asiatiques s'emparèrent de Paul, l'entraînant hors du sanctuaire. A peine fut-il sorti que les lévites, redoutant la pollution du lieu saint, fermèrent les portes derrière lui. C'en était fait de la malheureuse victime, si le tribun de la cohorte qui représentait, à Jérusalem, le pouvoir romain, ne l'eût arrachée à ces forcenés. Claudius Lysias, c'était le nom du tribun, donna ordre, à ses soldats, de mener Paul à la tour Antonia qui se trouvait à l'angle nord-ouest du temple. Arrivé à la porte de la tour, Paul demanda au tribun de le laisser parler au peuple et fit en hébreu, sur les marches de l'escalier, l'histoire de sa conversion. On avait d'abord prêté une attention favorable à son discours, mais quand il en vint à raconter sa vocation à l'apostolat des Gentils, les cris recommencèrent avec plus de violence : A mort, à mort! criait-on de toutes parts. Le tribun effrayé avait d'abord essayé de calmer la foule en mettant le prisonnier à la torture. Mais quand celui-ci eut décliné son titre de citoyen romain, Claudius Lysias recourut à un autre moyen pour connaître la cause de l'émeute. Il convoqua, pour le lendemain, le haut sacerdoce et le sanhédrin. Paul, délivré de ses chaînes, comparut devant le grand-prêtre Ananie et son conseil composé de pharisiens et de sadducéens. L'accusé tira un parti merveilleux des divergences d'opinions qui partageaient les deux groupes rivaux. « Frères, s'écria-t-il, je suis pharisien, fils de pharisien, savez-vous pourquoi l'on m'accuse? Pour mon espérance en la résurrection des morts. » Ces mots déchaînèrent la guerre dans l'assemblée, les uns défendant Paul, les autres voulant lui faire un mauvais parti. Le tribun fit alors reconduire le prisonnier à la tour. Ayant appris, par le neveu de Paul, que des zélotes avaient formé le projet de profiter d'une nouvelle audience pour tuer l'accusé, il résolut d'envoyer Paul à Césarée, se déchargeant, sur le procurateur, de cette affaire difficile. Une escorte de soldats, formée en hâte pendant la nuit, reçut l'ordre de conduire le prisonnier à Césarée où, peu de jours après, ses disciples le rejoignirent.

III. La captivité. — Une nouvelle période s'ouvre, dans la vie de Paul, du jour où il fut remis à l'autorité romaine. Désormais il ne pourra plus entreprendre de longues expéditions apostoliques. Mais, jusque dans les liens, l'Apôtre restera l'homme d'action éminent, l'âme forte, le conquérant, le missionnaire incomparable que rien n'arrête, ne décourage. La cellule du prisonnier deviendra un foyer de prédication ardente. L'Évangile du Christ va maintenant retentir dans les prétoires. Un monde nouveau entendra la doctrine du salut. Les chaînes elles-

mêmes, qu'il montrera, avec une sorte d'ostentation, seront à elles seules une espece de prédication. Paul, en faisant de nouvelles conquêtes, n'oubliera pas les Églises qu'il a fondées en Grèce, en Asie Mineure, en Macédoine. Une active correspondance, dont nous ne possédons sans doute que des fragments, le mettra en relations suivies avec ses chères communautés d'Orient. Il continuera à veiller sur elles, à les défendre contre les insinuations de l'erreur, à ramener la paix, l'harmonie, l'union des âmes, lorsqu'elle menacera d'être troublée, à les stimuler dans la voie parfaite, à les élever jusqu'aux plus hauts mystères de la sagesse chrétienne.

1° *Captivité à Césarée.* Act., XXIII, 33-XXVI. — Dès son arrivée, Paul fut remis, par le chef de l'escorte, à Félix, qui, suivant le mot célèbre de Tacite, gouvernait alors la Judée, avec les pouvoirs d'un roi et l'âme d'un esclave. Après un interrogatoire très bref, le procurateur déclara au prisonnier qu'il entendrait la cause, quand les accusateurs seraient arrivés. Pour l'instant, il le fit garder dans l'ancien palais d'Hérode le Grand, qui servait depuis de résidence aux procurateurs romains. Peu de jours après, le grand-prêtre Ananie vint en personne avec quelque sanhédrites. Il fit parler en son nom un avocat nommé Tertullus. Celui-ci insista surtout sur la violation prétendue du temple, laquelle soumettait, de droit, le coupable, à la juridiction du sanhédrin. Paul, sur un signe de Félix, ayant pris la parole, n'eut pas de peine à prouver qu'il n'avait rien fait contre le Temple, qu'il n'avait ni prêché, ni discuté, ni fait d'attroupement durant son dernier séjour à Jérusalem. Puis, renouvelant la tactique oratoire qui l'avait si bien servi, en pareille circonstance, il dit qu'au fond, le seul crime dont on l'accusait était de croire à la résurrection. Le procurateur comprit, à ces mots, qu'il s'agissait de questions purement religieuses. Il leva brusquement la séance, prétextant qu'il ne jugerait l'affaire qu'après avoir vu Claudius Lysias. Il voulait, en réalité, renvoyer *sine die* une cause qu'il jugeait embarrassante et se ménager la faculté d'exploiter, à son gré, la captivité du prisonnier. Il ordonna au centurion de traiter Paul avec douceur, de le laisser sans chaîne, simplement gardé à vue par un soldat. On permit aussi à ses disciples et à ses amis de s'approcher de lui et de le revoir. Drusille, l'épouse de Félix, voulut entendre le prisonnier. Comme elle était juive — elle était la sœur d'Hérode Agrippa II — elle désirait connaître la nouvelle hérésie qui se réclamait de la Loi et des prophètes, annonçant surtout la résurrection. Peut-être Félix attendait-il d'elle quelque lumière sur un sujet aussi étrange. Paul parla, devant eux, de la justice, de la continence, du jugement à venir, vérités trop dures pour des juges sans conscience et une femme adultère. Félix arrêta soudain cet orateur cruellement troublant : « En voilà assez pour le moment, dit-il à Paul, je te ferai venir quand il sera temps. »

Dans l'intervalle, il cherchait à lui persuader qu'avec une somme d'argent convenable, il lui délivrerait un non-lieu. L'âme de Paul était trop haute pour y consentir. Félix le retint donc en prison et le fit remettre à la chaîne. Cette aggravation ne priva pas totalement l'Apôtre de sa liberté. Il pouvait voir ses frères et ses disciples et ses compagnons de route, il correspondait avec ses Églises. Ainsi il chargea Tychique et Trophime d'une mission pour Éphèse. Act., XXVII, 2, comparé à II Tim., IV, 12; Tit., III, 12. On a même supposé (Reuss, Meyer, Hilgenfeld, Duchesne, Lesêtre) que les Épitres à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens, avaient été rédigées durant les deux années de captivité à Césarée. Il est assez vraisemblable que l'Apôtre ait fait porter, à ses Églises, des messages écrits qui avaient disparu sans doute quand on fit la collection des Épitres apostoliques; les trois lettres mentionnées plus haut sont, selon d'autres critiques, plus récentes : on les date, plus volontiers, de la captivité romaine.

Félix ayant été rappelé en Italie pour se justifier devant l'empereur, son successeur, Porcius Festus, fut sollicité, par les Juifs, de reprendre la cause suspendue et de ramener le captif à Jérusalem pour y être jugé. Le nouveau procurateur consentit à entendre l'accusation, mais à Césarée. Il fit donc comparaître devant son tribunal Paul et ses adversaires. De nouveau, l'Apôtre soutint qu'il n'avait rien fait ni contre la Loi, ni contre le Temple, ni contre l'empereur. Comme Festus lui proposait de le reconduire à Jérusalem pour se défendre devant le tribunal religieux : « Je suis ici devant le tribunal de César, dit-il, je dois y être jugé. » Et, pour couper court à tout subterfuge, il déclara qu'il en appelait à l'empereur. Le citoyen romain, à quelque endroit du monde qu'il fût, avait le droit de se faire reconduire à Rome pour être jugé. Festus fut un peu surpris de l'attitude de l'accusé. Mais, après avoir pris l'avis de ses assesseurs, il rentra en séance et s'écria : « Tu en as appelé à l'empereur; tu iras à l'empereur. »

Sur ces entrefaites, Hérode Agrippa II et sa sœur Bérénice étaient venus visiter le nouveau procurateur; celui-ci leur parla de son prisonnier, des doctrines étranges qu'il l'avait entendu exposer. « Justement, dit Agrippa, il y a longtemps que je voulais entendre cet homme. — Tu l'entendras demain, » répondit Festus. Le lendemain, en effet, Agrippa et Bérénice se rendirent dans la salle d'audience où, sous prétexte de s'éclairer sur le rapport dont on accompagnait toujours celui qui en avait appelé à César, Festus avait fait introduire le prisonnier. Sur l'invitation du roi Agrippa, Paul développa la thèse chrétienne, appuyant toutes ses déclarations de citations empruntées aux prophètes. Quand il en fut venu à la résurrection, Festus l'interrompit : « Tu es fou, Paul, lui dit-il, tes lectures t'ont fait perdre l'esprit. » Sans perdre contenance, l'apôtre se tourna vers le roi Agrippa, lui portant ce coup direct : « Roi Agrippa, dit-il, crois-tu aux prophètes? Oui, je le sais, tu y crois. » Agrippa se déroba par une réponse évasive où se mêlait l'ironie. Paul répondit avec un à propos et une courtoisie qui lui valurent les sympathies de l'assemblée. « S'il n'en avait pas appelé à César, dit Agrippa, il aurait pu être mis en liberté. »

2° *Voyage de Césarée à Rome.* Act., XXVII-XXVIII, 15. — Paul maintenant son appel, on dut songer à hâter son départ. On approchait, en effet, de la fin de septembre et la navigation cessait fin octobre. Il fut remis, avec quelques autres prisonniers, à la garde d'un centurion, nommé Julius, appartenant à la cohorte *prima Augusta Italica.* Deux disciples de Paul, Luc et Aristarque de Thessalonique, obtinrent de prendre passage avec lui. On s'embarqua sur un vaisseau d'Adramytte, qui avait fait halte à Césarée et qui retournait en Mysie. On comptait trouver, en route, un navire allant en Italie. Le vent était favorable, on arriva le second jour à Sidon, où l'on s'arrêta. Julius, plein d'égards pour Paul, lui permit d'aller visiter les frères. Act., XI, 19; XV, 3; XXI, 2, 4. On repartit de Sidon avec des vents contraires. On ne put prendre la haute mer. Il fallut longer la côte orientale, suivre le canal entre Chypre et la Cilicie, traverser le golfe de Pamphylie et gagner Myre en Lycie. Cet endroit de la côte servait de point d'arrêt aux navires qui venaient d'Égypte quand les vents d'ouest les empêchaient de mettre le cap sur l'Italie. Julius trouva, dans ce port, un navire alexandrin en partance vers l'Italie. Il y transborda ses prisonniers. Le voyage, à partir de ce moment, devint très difficile. Le navire, retardé soit par le calme plat, soit par le vent contraire, n'arriva à la hauteur de Cnide qu'après plusieurs jours. Après avoir vainement tenté de s'abriter dans le port, on descendit vers l'île de Crête jusqu'au cap Salmoné, qui en forme la pointe orientale. On longe la côte de l'île assez péniblement de manière à atteindre le port

de Kali-Limenes (les Bons Ports), près de la ville de Lasæa ou Alassa. On fit, dans cette anse, un assez long mouillage, en attendant un vent plus favorable. Ce retard rendait encore la navigation plus périlleuse. On avait dépassé le grand jeûne de l'Expiation. C'était, pour les Juifs, la limite au delà de laquelle les voyages maritimes devenaient à peu près impraticables. Paul conseillait d'hiverner. Mais Julius se rangea à l'avis du capitaine et du subrécargue qui voulaient gagner Phœnice, port très connu des marins d'Alexandrie, sur la côte méridionale de Crète, où il serait plus facile de passer l'hiver. Une brise du midi venant à souffler, on leva l'ancre et on se mit à longer la côte. Tout à coup un ouragan d'est, l'Euraquilon, s'abattit du mont Ida sur les flots. Il fallut se laisser aller à la dérive. Après une course de vingt-deux milles, on passa près d'une île, nommée Cauda, où l'on prit toutes ses précautions en vue d'un naufrage qu'on jugeait inévitable. La tempête faisant rage, on jeta le lendemain la cargaison à la mer. Le troisième jour, on sacrifia les plus lourds agrès. La situation était affreuse. On passa plusieurs jours sans voir le soleil ni les étoiles : on ne savait où l'on allait. Les marins croyaient que l'on courait sur les Syrtes de l'Afrique. Tout le monde était désespéré. Seul Paul gardait son assurance. Il encourageait l'équipage et les passagers, leur assurant que, dans une vision, Dieu lui avait accordé la vie de tous. Il ne se trompait point. La quatorzième nuit, les matelots soupçonnèrent la proximité de la terre. Voyant ce que la situation gardait de critique, ils cherchaient à se sauver eux-mêmes aux dépens des passagers. Sous prétexte de descendre les ancres de la proue, ils mirent la chaloupe à la mer et cherchaient à prendre place, quand le centurion, excité par Paul, fit couper les amarres, ce qui égalisait le sort de tous. Paul se mit alors à relever leur courage, leur conseilla de manger afin de se donner des forces pour la manœuvre du lendemain. Donnant lui-même l'exemple, il prit du pain, rendit grâces à Dieu et se mit à manger. On l'imita. Le courage revint. A l'aube, on reconnut la terre : c'était l'île de Malte. La baie qu'on avait devant soi était sablonneuse. On résolut d'y aller échouer. Mais le navire n'alla pas jusque-là. Il donna sur un banc, entouré d'eaux profondes. Le vaisseau venait de se disloquer sous les coups de mer. Il ne restait plus qu'à se sauver à la nage ou sur quelque épave. Les soldats, croyant que leurs prisonniers allaient leur échapper, proposaient de les tuer. Julius, qui voulait sauver Paul, s'y opposa. Il ordonna à ceux qui savaient nager de se jeter les premiers à l'eau et de gagner la terre, pour aider au sauvetage des autres. Les autres s'échappèrent sur les débris du navire. Personne ne périt. C'est alors seulement qu'on apprit le nom de l'île où l'on venait d'aborder : Malte, soumise aux Romains dès la seconde guerre punique. Les habitants se montrèrent hospitaliers. Ils allumèrent un grand feu pour réchauffer les passagers qui étaient transis de froid. Comme Paul avait ramassé une vipère en prenant une poignée de broussailles, les gens du pays le regardaient d'abord comme un meurtrier, poursuivi par la vengeance divine. Mais quand ils virent qu'il ne lui arrivait aucun mal, ils le prirent pour un dieu. Un autre miracle acheva de répandre, dans l'île, sa réputation de thaumaturge. L'Apôtre guérit, par l'imposition des mains, le père d'un certain Publius, princeps du municipe, qui souffrait de la fièvre et de la dysenterie. Aussi amenait-on à Paul tous les malades de l'île, durant les trois mois qu'il y séjourna. On était alors à la mi-février. A cette époque de l'année, les navires qui ne faisaient que de courts trajets, se risquaient à reprendre la mer. Julius trouva un navire alexandrin, le *Castor-et-Pollux,* qui avait hiverné à Malte et qui avait hâte d'arriver à destination. On fit voile vers Syracuse où l'on demeura trois jours, on côtoya la Sicile, puis on vint toucher à Reggio. Deux jours après, on arrivait à Pouzzoles, port où les vaisseaux d'Alexandrie venaient opérer leur déchargement. L'apôtre y trouva un groupe de fidèles qui l'accueillirent avec joie. Grâce à la bienveillance de Julius, il resta sept jours parmi eux. On reprit ensuite la marche vers Rome. Une première députation des fidèles de cette ville, prévenus de l'arrivée de Paul, alla à sa rencontre jusqu'au relais de poste appelé Forum d'Appius, sur la voie Appienne, à quarante-trois milles de Rome. A dix milles de là, aux Trois Tavernes, un nouveau groupe vint les rejoindre. L'Apôtre, réjoui par cet accueil fraternel, éclata en actions de grâces. On parcourut assez rapidement les onze lieues qui séparaient les Trois Tavernes de la porte Capène. Entouré de cette escorte de chrétiens, le prisonnier Paul entra dans la Ville Éternelle.

3° *Première captivité à Rome.* Act., XXVIII, 16-31. — Dès son arrivée, Paul fut remis, avec les autres prisonniers, au préfet du prétoire. Ceux qui en avaient appelé à César étaient considérés comme les prisonniers de l'empereur et confiés à la garde impériale. Il est difficile de savoir l'endroit précis où Julius conduisit son illustre captif. La cohorte prétorienne, depuis Auguste, était dispersée dans les divers quartiers de Rome. On a le choix entre le corps de garde du Palatin et les *castra prætoriana,* bâtis par Séjan, près de la voie Nomentane. Le préfet du prétoire était alors Burrhus qui touchait presque au terme de sa carrière. C'est à lui, sans doute, que Paul fut présenté. On décida qu'en attendant son jugement, le prisonnier serait mis en une sorte de demi-liberté. Il fut confié à un soldat qui avait pour mission de le garder à vue, sans être enchaîné.

L'Apôtre put ainsi se choisir un logement où ses amis pourraient venir le voir. Suivant son habitude, il songea d'abord à se mettre en rapport avec les chefs de synagogue de la Ville Éternelle. Le troisième jour après son arrivée, il en fit convoquer quelques-uns pour leur expliquer son appel à César. Prenant les devants sur ses accusateurs que les Juifs de Jérusalem ne manqueraient pas d'envoyer à sa poursuite, il mit ses coreligionnaires au courant de sa situation. Il protesta qu'il n'avait rien fait et ne voulait rien faire contre une nation qui, d'ailleurs, était la sienne, que son appel à César n'avait pas d'autre but que de se soustraire à des ennemis acharnés à sa perte. « Ne vous trompez pas, dit-il en finissant, c'est à cause de l'espérance d'Israël que je porte ces chaînes. » Les Juifs accueillirent le plaidoyer avec faveur, déclarant qu'ils n'avaient rien reçu de Judée à son sujet et lui témoignant le désir d'entendre l'exposé des nouvelles doctrines. On prit jour pour une seconde entrevue. La conférence dura du matin au soir. L'Apôtre parcourut la Bible en tous sens, énumérant tous les textes de la Loi et des prophètes qui prouvaient que Jésus était le Messie. Sa parole gagna plusieurs adhérents à la foi nouvelle, mais le plus grand nombre des auditeurs résistèrent à la grâce. Finalement, on se sépara sans avoir pu s'entendre. Paul comprit qu'une fois de plus il n'aurait pas raison de l'obstination de ses anciens coreligionnaires. Il répéta contre eux le passage d'Isaïe sur l'aveuglement volontaire des hommes endurcis qui ferment leurs yeux et leurs oreilles pour ne voir ni entendre la vérité, ajoutant qu'il allait porter aux Gentils, qui la recevraient mieux, la parole de salut que les Juifs ne voulaient pas accueillir.

Son apostolat parmi les païens réalisa, en effet, les plus belles conquêtes. L'Évangile fit à Rome d'étonnants progrès. Les conversions furent nombreuses. Le Christ eut des adeptes jusque dans la maison de Néron, non seulement parmi les soldats, les esclaves, les affranchis, mais jusque dans les familles patriciennes, chez les consuls et jusque dans l'entourage immédiat de l'empereur. Phil., IV, 22. Les chaînes du prisonnier devenaient elles-mêmes une prédication du Christ dans le

monde des prétoires. Animés par son exemple, ses disciples ainsi que les autres chrétiens de Rome se mirent à prêcher avec courage. La cellule de Paul devint ainsi le centre d'une incessante activité, le foyer d'un prosélytisme intense, comme aux plus beaux jours de ses missions.

A) Lettres aux Églises d'Asie. — Peu de temps, ce semble, après son arrivée à Rome, Paul éprouva une grande consolation. Apprenant sa captivité, les Églises de Colosses, de Laodicée, d'Hiérapolis envoyèrent Épaphras, leur saint et dévoué catéchiste, et quelques autres frères pour partager sa chaîne, l'assurer de l'amitié des fidèles, lui offrir les secours d'argent dont il pouvait avoir besoin. Col., I, 7. Paul, à la vérité, n'avait jamais évangélisé, par lui-même, cette partie de la Phrygie, mais il y était connu par ses disciples, notamment par cet Épaphras qui paraît avoir été le fondateur de l'Église de Colosses. Les nouvelles apportées par Épaphras étaient excellentes, Col., I, 4, 9; la foi, la charité, l'hospitalité fraternelle, florissaient dans la vallée du Lycus. La vie chrétienne s'y développait avec une merveilleuse fécondité. Pourtant l'ivraie commençait à se mêler au bon grain. Sous l'influence de certains faux docteurs, commençait à s'opérer, dans ces contrées, un singulier mélange des doctrines les plus disparates; un ascétisme très rigoureux uni à des hardiesses spéculatives des plus dangereuses. La Phrygie avait toujours été célèbre pour son mysticisme étrange. Aujourd'hui elle alliait aux données de la prédication nouvelle des abstractions métaphysiques, des généalogies d'éons, des pratiques de théurgie, des fragments des vieux mystères phrygiens, des abstinences qui rappellent l'essénisme. L'Apôtre résolut de s'opposer, au plus vite, à ces dangereuses nouveautés. Voulant garder près de lui Épaphras, dont il songeait à utiliser l'activité, il écrivit une lettre pour remercier les Colossiens de leur générosité, leur marquer son affection, les préserver de l'erreur, barrer la route à ces rêveries maladives par le dogme de la transcendance du Christ. Tychique fut chargé de porter cette Épître à Colosses, Col., IV, 7, 8; Eph., VI, 21, 22; II Tim., IV, 22, et de visiter les Églises d'Asie, surtout celles de la vallée du Lycus, de leur donner des nouvelles de Paul, de leur dire de vive voix ce qui touchait à sa situation personnelle, à l'égard des autorités romaines, détails qu'on ne pouvait confier par écriture, enfin remettre à chacune des Églises les lettres séparées que Paul leur adressait. Il avait mission, à Colosses même, de rendre à son maître, Philémon, un esclave infidèle nommé Onésime. Voir PHILÉMON et ONÉSIME, Tychique portait encore une sorte d'encyclique destinée en particulier à l'Église d'Ephèse. Voir ÉPHÉSIENS (ÉPÎTRE AUX), t. II, col. 1849.

B) Épître aux Philippiens. — Cependant Paul subissait, en prison, les lenteurs de la procédure impériale. La désorganisation des services publics, qui marqua les dernières années du règne de Néron, dut se faire sentir dans les affaires judiciaires. Si, par un appel à César, l'Apôtre avait cru abréger cette longue captivité préventive, il avait vu ses espérances trompées. On ne s'était guère plus préoccupé de lui à Rome qu'à Césarée. Il continua donc dans les chaînes l'œuvre d'un apostolat déjà couronné de si heureux résultats. Ce fut, d'après ce qui résulte de plusieurs indices, vers la fin de la première captivité, que Paul reçut une députation de l'Église de Philippes. Elle vint dans un moment où l'apostolat de Paul était traversé par de douloureuses épreuves. Bien des chrétiens qui auraient dû le consoler, commençaient à le méconnaître et à le renier. Il paraît avoir, un instant, souffert de l'isolement. Des adversaires, des judaïsants, cherchaient à entraver son œuvre, à la détruire. Ils allèrent jusqu'à lui susciter toutes sortes d'ennemis, pour aggraver sa position de prisonnier. La venue des délégués de Macédoine le consola de tant d'amertumes. Épaphrodite, envoyé de l'Église, ne lui apportait pas seulement des secours d'argent, il lui faisait connaître l'état prospère de l'église de Philippes, la vive amitié des fidèles pour leur Apôtre bien-aimé. La paix, l'union, la concorde animaient la communauté; à peine quelques froissements entre les deux diaconesses Évodie et Syntyque. Épaphrodite séjourna quelque temps auprès de l'Apôtre, l'aidant dans son ministère avec un zèle qui faillit le conduire à la mort. On s'en émut à Philippes. Pour rassurer les fidèles, Paul renvoya en Macédoine le précieux auxiliaire, avec une lettre pleine de tendresse pour les Philippiens. Il exprimait l'espoir d'être bientôt délivré de prison. Il attendait donc l'issue prochaine de son procès, non sans émotion, mais dans la résignation la plus complète. En effet, après deux ans d'attente, Paul comparut devant l'empereur ou du moins devant le conseil auquel ressortissait son appel. Il fut acquitté et, selon son expression, sortit délivré de la gueule du lion. II Tim., V, 17.

IV. DERNIÈRES ANNÉES ET MORT DE PAUL. — La fin des Actes laisse l'historien dans une obscurité presque impénétrable. À peine quelques vagues lueurs très incertaines. On quitte le terrain solide de la certitude pour entrer dans celui des hypothèses et des vraisemblances. On reste généralement d'accord pour dire que l'Apôtre est mort à Rome, qu'il y a subi le martyre. Mais à quelle date et dans quelles circonstances? Faut-il placer cette fin tragique immédiatement après les deux ans de captivité mentionnés par les Actes, ou faut-il admettre un intervalle entre cette captivité et la mort de l'Apôtre, intervalle de liberté et d'activité, après lequel il aurait été arrêté de nouveau, puis condamné et exécuté? Eusèbe est le premier qui parle explicitement des deux captivités de l'Apôtre à Rome, *H. E.*, II, 22, t. XX, col. 196; mais pour utiliser son témoignage, il resterait à décider s'il se fonde sur l'exégèse, d'ailleurs inexacte, de II Tim., IV, 17, ou s'il la tient d'une autre source. De nos jours, les avis, sur la libération de l'Apôtre, sont très partagés, Tillemont, Fabricius, Mosheim, Neander, Gieseler, Michaëlis, Bertholet, Ilug, Credner, Ewald, Bleek, Renan, l'admettent; tandis que Petau, Lardner, Eichhorn, de Wette, Reuss, Baur et toute son école la rejettent. L'opinion dominante dans l'Église depuis le IVe siècle a été que saint Paul, mis en liberté à Rome, après deux ans d'emprisonnement, reprit ses courses apostoliques jusqu'à sa seconde captivité. Cf. Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 34, t. CXLV, col. 841.

1° *Délivrance de l'Apôtre.* — On n'a, pour résoudre le problème, que des indications indécises, mais on peut en tirer les conclusions suivantes.

1. *Le rapport de Festus.* — D'après la narration des Actes, on peut inférer que le successeur de Félix aura envoyé à Rome un compte rendu favorable sur un prisonnier dont il avait reconnu l'innocence et qu'il aurait certainement relâché sans l'appel à l'empereur. Act., XXV, 25; XXVI, 32. Dès lors, il est permis de conclure à l'heureuse issue de sa première captivité. L'acquittement officiel aura pu être retardé pour diverses raisons, mais il y a lieu de croire qu'il n'aura pas dépassé les deux années dont parle l'auteur des Actes, XXIII, 30.

2. *Les Épîtres de la captivité.* — L'Épître à Philémon v, 22, et surtout l'Épître aux Philippiens, I, 25; II, 23, 24, indiquent, chez leur auteur, l'espoir d'une délivrance à bref délai ainsi que le dessein de revenir en Orient pour consolider ses conquêtes apostoliques. Cette confiance devait être fondée sur la tournure favorable que prenaient alors les circonstances du procès.

3. *La fin du livre des Actes.* — De toutes les solutions proposées pour expliquer la manière brusque et imprévue dont Luc termine son récit, la plus naturelle est celle qui suppose qu'au bout des deux années de captivité, il s'est produit, dans la situation de Paul, un changement

qui n'a pas été la sentence de mort (l'auteur l'aurait indiqué d'un mot), mais le commencement d'une nouvelle période d'activité dont le récit dépassait les limites d'un livre de mémoires ou la connaissance de l'écrivain qui peut-être finissait son œuvre juste au moment où l'Apôtre inaugurait une nouvelle série de travaux. Ainsi, il résulte de ces divers indices que Paul, après deux années de captivité, aurait comparu devant Néron, aurait été acquitté et aurait repris ses courses apostoliques. De quel côté dirigea-t-il cette nouvelle série de missions? Plusieurs critiques sont portés à croire que ce fut vers l'Espagne. Voir ESPAGNE, t. II, col. 1951.

2° *Nouvelle activité apostolique en Orient. Épîtres pastorales.* — D'après les Épîtres pastorales, la dernière activité de l'Apôtre se serait exercée dans les pays de Grèce et d'Asie. Il se peut que durant sa prison, Paul ait changé d'intention par rapport à ses courses occidentales. C'est ce que laissent entrevoir les Épîtres de la première captivité. Phil., I, 25; II, 23, 24; Philémon, ỿ. 22. On peut donc supposer, en s'aidant des épîtres à Timothée et à Tite, qu'après sa libération, l'Apôtre se dirigea vers l'Orient. Il passa par l'île de Crète où il laissa Tite organiser les églises de cette contrée, visita Corinthe, la Macédoine, s'arrêta chez Carpus à Troade, descendit à Éphèse. De là, il rayonna dans toute la province d'Asie. Il dut se rendre dans la vallée du Lycus, fortifiant, par sa parole, les communautés phrygiennes de Colosses, Hiérapolis, de Laodicée. Après un assez long séjour dans Éphèse, Paul reprit le chemin de la Macédoine. En route, lui parvinrent, de la métropole d'Asie, des nouvelles très fâcheuses. Timothée, avec son naturel timide et un état de santé des plus précaires, rencontrait, dans l'exercice de sa charge, toutes sortes de difficultés. Paul lui écrivit alors, pour le guider et le soutenir au milieu de l'épreuve, une lettre où il lui rappelle les directions qu'il lui a précédemment données. C'est celle qu'on désigne sous le nom de première Épître à Timothée. L'Apôtre venait à peine d'envoyer ce message à Éphèse, qu'il apprit, on ne sait comment, la situation peu prospère des Églises de Crète. Il se mit aussitôt à rédiger, à la hâte, quelques avis pour Tite. Il n'eut guère, pour cela, qu'à répéter ce qu'il venait d'écrire à Timothée. Apollos, qui était auprès de lui, reçut, avec un ancien scribe nommé Zénon, la mission de porter cette lettre, notre Épître à Tite. On comptait beaucoup sur l'éloquence du docteur alexandrin, sur sa façon savante et originale d'interpréter les Écritures, pour réduire au silence l'opposition. Act., XVIII, 27-28. Paul promettait, en outre, à Tite de lui envoyer bientôt Artémas ou Tychique, qui, sans doute, devait l'aider dans ses travaux et le remplacer momentanément. En effet, il prie son disciple de venir, dès qu'il aura reçu ce secours, le rejoindre à Nicopolis, en Épire, où il compte passer l'hiver. Tit., III, 12. Enfin, il recommande, en terminant, de faire honorablement la conduite à Zénon et à Apollos, qui ne devaient guère que passer, et d'avoir grand soin d'eux, III, 13. Le projet d'aller hiverner à Nicopolis paraît modifier les premières intentions de Paul qui se proposait d'abord de retourner, sous peu, à Éphèse. I Tim., III, 14; IV, 13. Maintenant, s'il parle d'aller en Épire, c'est qu'il a changé d'itinéraire. On objectera peut-être qu'il s'agit de Nicopolis, en Thrace, sur le Nestus, près des frontières de la Macédoine; mais la présence de Tite, en Dalmatie, à peu de temps de là, II Tim., IV, 10, rend fort improbable cette supposition. C'est bien dans la Nicopolis d'Épire, l'ancienne Actium, bâtie par Auguste en souvenir de sa victoire, que Paul a dessein de passer l'hiver, en compagnie de Tite. L'Apôtre presse le départ de ses disciples (σπούδασον ἐλθεῖν), parce que l'hiver approche et que la navigation va devenir difficile.

3° *Seconde captivité à Rome.* — Paul alla-t-il d'Épire à Rome ou revint-il en Asie après l'hiver? Il est impossible de se prononcer sur l'une ou l'autre de ces alternatives. La seconde Épître à Timothée, écrite après le retour à Rome, à l'approche de l'hiver, en l'an 66, reflète ainsi la situation de l'Apôtre. Il est à Rome, en prison, I, 8, 12, 16, 17; II, 9, 10, pour la cause du Christ, tandis que Timothée est à Éphèse, II, 16, 18; II, 17; IV, 14, 15, 19, où les mauvaises doctrines continuent à pulluler, par la faute d'Hyménée et de Philète, II, 17. Il n'y a pas longtemps que Paul est à Rome et en prison puisqu'il donne à Timothée, comme des nouvelles, certains détails sur une tournée qu'il vient de faire dans l'Archipel; à Milet, il a laissé Trophime malade, IV, 20; à Troade, il a laissé un manteau et des livres chez Carpus, II, 13; Éraste est resté à Corinthe, IV, 20. Il a donc traversé récemment l'Asie Mineure et la Grèce, en compagnie d'un groupe de disciples, Tit., III, 15, assez nombreux, parmi lesquels on comptait sans doute, outre ceux qui viennent d'être cités, Tite, Démas, Crescent, Tychique et un certain nombre d'Éphésiens. A Rome, les Asiates, entre autres Phygelle et Hermogène, l'ont abandonné, I, 15. Un autre Éphésien, au contraire, Onésiphore, le chercha et, sans rougir de sa chaîne, le servit et rafraîchit son cœur, I, 16, 18. L'Apôtre est plein du pressentiment de sa fin prochaine, IV, 6-8 : il craint pour son second procès une issue fatale. A mesure qu'approche le dénouement, il fait le vide autour de lui. Démas, peu fait à l'épreuve, le quitte un des premiers pour des intérêts périssables et retourne à Thessalonique, IV, 10 (texte grec). Crescent est allé en Galatie, Tite en Dalmatie, IV, 10, Tychique n'est pas encore revenu d'Éphèse, où Paul lui-même l'a envoyé, IV, 12, en sorte que l'Apôtre n'a que saint Luc auprès de lui.

Dans l'intervalle, ses adversaires exploitent son isolement. Un certain Alexandre, ouvrier en cuivre, originaire d'Éphèse, lui a fait une vive opposition, IV, 14. Par rapport au procès en cours, voici où en sont les choses. Paul a déjà comparu devant l'autorité romaine; dans cette comparution, personne ne l'a assisté, IV, 16, mais Dieu l'a aidé et l'a arraché de la gueule du lion, IV, 17. Dans le cas, malheureusement trop certain, où la seconde audience se termine par une condamnation, il désire avoir, près de lui, ses plus chers disciples. En conséquence, il priait Timothée, dans cette seconde lettre, de venir avant l'hiver, IV, 9, 21, et d'amener Marc avec lui, IV, 11. Il lui ordonnait de passer par la Macédoine, l'Achaïe, et d'y donner des nouvelles de son maître. Le disciple fidèle put arriver à Rome dans les premiers jours de novembre, entre les deux jugements. On sait que, d'après le droit romain, chaque accusation constituait une cause distincte, Suétone, *Nero,* XV, donnant lieu à une procédure judiciaire détaillée. Les deux procès dont parle l'Apôtre laissent supposer qu'on l'avait accusé de divers griefs. Il aura été absous une première fois, peut-être pour le crime d'incendiaire, Tacite, *Ann.,* XV, 44, ayant pu facilement établir son innocence, établir un alibi. Mais il ne pouvait en être de même pour celui de chrétien, la loi interdisant les cultes étrangers non approuvés par le Sénat. Voilà pourquoi Paul attendait la mort comme l'issue naturelle de son second procès. Loin de s'en effrayer, il s'en réjouit. Jusqu'au bout, il vit devant lui la couronne impérissable qui lui était préparée et, comme le coureur des jeux olympiques, il redoubla d'efforts à mesure qu'il approchait du but. D'après la tradition romaine (Clément de Rome, le prêtre Caïus, Tertullien, Eusèbe, saint Jérôme), Paul fut décapité à trois milles de Rome, sur la route d'Ostie, à l'endroit appelé autrefois les *Eaux salviennes,* aujourd'hui *Trois Fontaines,* le 29 juin, en l'an 67. C'est la date qu'Eusèbe assigne à cet événement, « qui a mis fin à une vie sans pareille dans l'histoire de l'humanité. »

Bibliographie. — *Vies de saint Paul.* Chez les anciens : S. Jean Chrysostome, *Homiliæ in laudem S. Pauli VII*, t. L, col. 473-513; S. Jérôme, *De viris illustribus*, 5, t. XXIII, col. 615. — Chez les modernes : *Paley, *Horæ paulinæ*, 1790; *Hemsen, *Der Apostel Paulus*, 1830; *Schrader, *Der Apost. Paulus*, 1832; *Baur, *Paulus der Apost. J.-C.*, 1845; *Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christ. Kirche durch die Apostel*, 1847; *Hausrath, *Der Apost. Paulus*, 1862; *Krenkel, *Der Apost. der Heiden*, 1869; *E. Renan, *Les Apôtres*, 1866; *Saint Paul*, 1869; *Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul*, dernière édition, 1901; *Th. Lewin, *Life of St. Paul*, 2 in-8°, Londres, 1851; *Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, 1879; Aug. *Sabatier, *L'Apôtre Paul*, 1870, 1881; *O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 1873, 1887; Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 1886; *de Pressensé, *Siècle apostolique*, 1888; *Godet, *Introd. du N. T.*, 1893; *W. M. Ramsay, *St. Paul the traveller and the roman citizen*, 1895; Fouard, *Saint Paul, ses missions*, 1892; Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, t. I-III, 1905; Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, 1904.

2° *Travaux connexes :* Outre les nombreuses introductions du N. T., les commentaires des Épîtres de saint Paul, les articles de dictionnaires et encyclopédies bibliques, consulter G. Lyttelton, *Conversion and Apostleship of St. Paul*, 1747; *Jam. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St Paul*, 1848; P. Seeböck, *S. Paulus der Heiden-Apostel*, 1900.

3° *Chronologie :* *Anger, *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, 1833; *Wieseler, *Chronologie des apostolischen Zeitalters*, 1848; *C. Clemen, *Die Chronologie der Paul. Briefe*, 1893; *Harnack, *Die Chronologie des P. und das Todesjahr des Petrus und des Paulus, Die Chronologie d. altchrist. Litt.*, 1897.

C. Toussaint.

2. PAUL (ACTES DE SAINT) ET DE SAINTE THÈCLE, livre apocryphe. Voir Actes apocryphes des Apotres, t. I, col. 163.

3. PAUL (ACTES DES SAINTS PIERRE ET), livre apocryphe. Voir Actes apocryphes des Apotres, t. I, col. 161.

4. PAUL (APOCALYPSES DE), livres apocryphes. Voir *Apocalypse* ou *Ascension de Paul*, t. I, col. 765; *Seconde apocalypse de Paul*, col. 766.

5. PAUL, évêque de Tella de Mauzalat (Constantia de Syrie), auteur syrien jacobite qui traduisit en syriaque, de 616 à 617, le grec des Septante sur les Hexaples d'Origène. Cette traduction constitue l'*Hexaplaire syriaque*. Elle est conservée, en majeure partie, dans des manuscrits de Milan et de Paris qui ont été étudiés dans le *Repertorium fur Biblische und Morgenländische Litteratur*, Leipzig, 1778, t. III, p. 166-212; t. VII (1780), p. 235-250; t. VIII (1781), p. 85-113; t. IX (1781) p. 157-190. C'est J. G. Eichhorn qui a déterminé le premier le nom du traducteur. Le ms. de Paris portait : « Le pieux abbé Mar Paul, évêque des fidèles, a traduit ce livre du grec en syriaque, sur la version des Septante, dans la ville d'Alexandrie..., » *ibidem*, t. VII, p. 226; t. VIII, p. 86, puis un texte de Bar-Hébræus, permettait d'identifier Paul « évêque des fidèles » avec Paul « évêque de Tella de Mauzalat ». *Ibidem*, t. VIII, p. 88; t. VII, p. 229. Le manuscrit de l'Hexaplaire le plus célèbre est l'*Ambrosianus* qui forme le second volume d'un exemplaire complet. Le premier volume a été en la possession d'André Masius qui l'utilisa pour publier le livre de Josué à Anvers en 1574 et depuis lors on ne sait ce qu'il est devenu. Le second volume, l'*Ambrosianus*, publié d'abord par Norberg en 1787, a été reproduit en 1874 par A. M. Ceriani en photolithographie, dans le t. VII des *Monumenta sacra et profana*. Ceriani avait commencé une édition critique de cette version dans les tomes I et II du même ouvrage, Milan, 1866. D'autres parties moins importantes de la version syriaque de Paul de Tella ont été publiées par Middeldorpf à Berlin en 1835, par Skat Rœrdam à Copenhague en 1859 et 1861, enfin par Paul de Lagarde à Gœttingue en 1880 et 1892. Voir pour plus de détails Syriaques (Versions) de la Bible. Cf. Wright, *Syriac Literature*, Londres, 1894, p. 14-16; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 64-66.

F. Nau.

PAULINISME. Voir Baur, t. I, col. 1523.

PAULINUS (CODEX). C'est le fameux manuscrit de la Vulgate, conservé à l'abbaye bénédictine de Saint-Paul-hors-les-Murs. On le désigne d'ordinaire par l'abréviation *paul*. Vercellone, *Variæ lectiones*, Rome, 1860, t. I, p. LXXXV-LXXXVI, l'appelle C. La *Bible de Saint-Paul* est un manuscrit des plus luxueux exécuté sous le règne de Charles le Chauve, dans la France septentrionale et peut-être, comme le pense Janitschek, à Corbie même. Elle fut offerte par Ingobert à un roi Charles que Janitschek suppose être Charles le Gros, fils de Louis le Germanique, tandis que S. Berger propose avec plus de probabilité Charles le Chauve. Comme elle appartenait jadis au couvent de Saint-Callixte, au Transtévère, elle a longtemps porté le nom de Bible de Saint-Callixte. On ne sait à la suite de quelles circonstances elle passa à Saint-Paul-hors-les-Murs. Elle y était dès le XVe siècle. Le 12 mai 1564 elle fut mise entre les mains des savants chargés de l'édition de la Vulgate que le concile de Trente avait décrétée. Elle put être consultée à loisir par Sirlet, Tolet et Rocca qui en reproduisent des leçons.

Le *Paulinus* contient toute la Vulgate de saint Jérôme, c'est-à-dire tous les livres canoniques à l'exception de Baruch que saint Jérôme excluait formellement du canon. On en possède une description détaillée composée par Noce, archevêque de Rossano, et insérée par Bianchini dans ses *Vindiciæ*, Rome, 1740, p. CCCXXX-CCCXXXV. Bianchini lui-même ajoute à la suite, p. CCCXXXVI-CCCXL, la liste complète des *Incipit* et des *Explicit*. Du reste, la Bible de Saint-Paul n'a pas été étudiée jusqu'ici comme elle semblait mériter de l'être. Le voisinage d'un codex encore plus fameux, le *Vallicellianus*, lui a nui. Vercellone, qui l'a collationnée pour ses *Variæ lectiones*, trouve qu'elle diffère à peine de ce dernier. Mais S. Berger ne partage pas tout à fait cet avis, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893, p. 294 : « Les sommaires des divers livres de la Bible sont presque partout ceux des manuscrits de Tours... La stichométrie est, à peu près sans exception, celle des manuscrits de Tours. Quant au détail du texte, nous y trouvons le même caractère de compilation que nous avons remarqué dans la deuxième bible de Charles le Chauve... Dans le Pentateuque, le texte est généralement semblable à celui de la première bible de Charles le Chauve; il n'a à peu près rien des particularités du texte du *Vallicellianus*. »

F. Prat.

1. PAULUS (SERGIUS), proconsul de l'île de Cypre. Voir Sergius Paulus.

2. PAULUS Heinrich Eberhard Gottlob, exégète allemand, un des chefs du rationalisme, né à Leonberg, près de Stuttgart, le 1er septembre 1761, mort à Heidelberg, le 9 août 1850. Il voulut d'abord étudier la médecine, mais il y renonça pour s'adonner à l'étude de la théologie à Tubingue. Il alla de Tubingue à Gœttingue pour étudier les langues orientales, puis à Londres et à Paris. En 1789, il devint professeur de langues orien-

tales à Iéna; en 1793, il succéda dans la même ville à Döderlein comme professeur de théologie et il enseigna cette science d'après les théories de Kant. Il se fit surtout connaître par son explication naturelle des miracles bibliques. D'après lui, il ne peut y avoir de vrai dans la religion que ce qui est croyable et démontrable, par conséquent tout ce qui est invraisemblable dans l'Écriture n'est pas littéralement historique, mais doit être expliqué d'une manière rationnelle. Ainsi quand l'Évangile dit que Notre-Seigneur marcha sur les flots de la mer, cela veut dire qu'il longea le rivage de la mer. Les principaux écrits dans lesquels Paulus a exposé ses idées sont : *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Neue Testament,* 4 in-8°, Leipzig, 1800-1804; 2e édit., Lubeck, 1804; *Leben Jesu, als Grundlage einer Geschichte des Urchristenthums, dargestellt durch eine Gerichterzählung über alle Abschnitte der vier Evangelien und eine wortgetreue Uebersetzung derselben,* 2 in-8°, Heidelberg, 1828; *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien,* 2 in-8°, Heidelberg, 1830-1833. Le système de Paulus fit d'abord grand bruit, mais il ne fut qu'une étape dans la marche ascendante de l'incrédulité au sein du protestantisme allemand; l'auteur lui-même fut témoin de son échec; ses idées furent battues en brèche avant sa mort par Strauss; celui-ci le supplanta, dès 1835-1836, auprès de la jeunesse rationaliste d'Allemagne qui accepta avec enthousiasme la théorie mythique de son antagoniste. La vie de Paulus fut d'ailleurs assez agitée de 1807 à 1811. En 1803, il quitta Iéna où son enseignement rencontrait une sérieuse opposition et se rendit à Wurzbourg, appelé par le ministre d'État Montgelas qui lui offrait de grands avantages pécuniaires et obligea d'abord les séminaristes catholiques eux-mêmes à suivre ses cours. Cependant le nombre de ses auditeurs diminua peu à peu à tel point qu'il abandonna sa chaire et alla en 1807 à Bamberg comme *Kreisrath* et *Schulrath*, en 1808 à Nuremberg et en 1810 à Ansbach. La même année il redevint professeur à Heidelberg et il vécut dans cette ville jusqu'à sa mort à l'âge de 90 ans. Outre ses travaux d'exégèse, il fit d'autres nombreuses publications parmi lesquelles on peut mentionner *Clavis über die Psalmen,* in-8°, Iéna, 1791, 1815; *Clavis über den Jesaias,* in-8°, Iéna, 1793; *Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient,* 7 in-8°, Iéna, 1792-1803. — Voir H. Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte zum Andenken an mein fünfzigjähriges Jubiläum,* in-8°, Heidelberg et Leipzig, 1839; K. A. von Reichlin-Meldegg, *H. E. G. Paulus und seine Zeit,* 2 in-8°, Stuttgart, 1853; F. Vigouroux, *Mélanges bibliques,* 2e édit., Paris, 1889, p. 162-212.

PAULUTTI Fabricius, théologien italien, évêque de Piève, mort en 1625, a publié : *Commentaria in Actus Apostolorum Epistolas Pauli et aliorum apostolorum item et in Apocalypsim,* in-f°, Rome, 1619; *Commentaria in Pentateuchum,* in-f°, Rome, 1619; *Commentaria in libros historicos et prophetas omnes et Machabæos,* in-f°, Rome, 1635. Voir Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, 1892, p. 321.

B. Heurtebize.

PAUPIÈRES (hébreu : *af'appayim, šemurôt,* de *šâmar,* « garder; » Septante : βλεφαρα; Vulgate : *palpebræ*), membranes mobiles qui servent à couvrir le globe de l'œil, et sont terminées par des cils destinés à protéger l'œil contre ce qui pourrait l'incommoder du dehors. — Les paupières se ferment pendant le sommeil, Prov., VI, 4, tandis que l'insomnie les tient ouvertes. Ps. LXXXVII (LXXXVI), 5; CXXXII (CXXXI), 4. Comme les larmes proviennent d'une glande située auprès de l'œil, on peut dire qu'elles ruissellent des paupières. Jer., IX, 18. — Les paupières sont prises pour les yeux eux-mêmes, dans les passages ou le parallélisme réclame des synonymes. L'ombre de la mort s'étend sur les paupières, c'est-à-dire sur les yeux de l'affligé. Job, XVI, 17. Jéhovah a les yeux ouverts et les paupières attentives sur les hommes. Ps. XI (X), 5. Pour suivre le droit chemin, il faut que les yeux regardent en face et que les paupières se dirigent devant elles. Prov., IV, 25. — Comme les sentiments se manifestent souvent dans le regard, l'orgueil se reconnait aux yeux altiers et aux paupières élevées. Prov., XXX, 13. Les yeux effrontés et les paupières clignotantes décèlent la femme de mauvaise vie. Eccli., XXVI, 12. — Poétiquement, les premiers rayons du soleil levant sont appelés « paupières de l'aurore », parce que ces rayons s'étendent dans le ciel comme des cils lumineux. Job, III, 9. Sophocle, *Antigon.,* 184, appelle aussi l'aurore ἡμέρας βλέφαρον, « paupière du jour. » Les yeux du crocodile sont comparés aux paupières de l'aurore, à cause de leur éclat. Job, XLI, 9.

H. Lesêtre.

PAUVRE, celui qui, à des degrés divers, manque de ce qui est nécessaire à la vie.

I. Les noms du pauvre. — 1. *'ébyôn,* πτωχός, *pauper;* — 2. *dal,* de *dâlal,* « vaciller, faiblir », πένης, *pauper;* — 3. *ḥêlkâh,* de *ḥâlak,* « être noir, malheureux, » πτωχός, *pauper;* — 4. *miskên,* de *sâkan,* « être pauvre », πένης, *pauper,* mot qui, probablement par l'arabe, a passé dans les langues occidentales sous la forme « meschino, mesquinho, mesquin »; Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 954; — 5. *mesukân,* participe du même verbe, le « pauvre » qui ne dispose que d'un morceau de bois pour se faire tailler une idole, Is., XL, 20; les versions ne traduisent pas ce mot; — 6. *'ânî* et en chaldéen *'ânâh,* de *'ânâh,* « être dans l'affliction, peiner », πτωχός, πένης, πενιχρός, πρᾶος, *pauper, indigens;* — 8. *'ar'âr,* de *'ârar,* « être nu », ταπεινός, *humilis;* — 8. *râš* et *râ's,* de *rûš,* « être pauvre, » πτωχός, πένης, ταπεινός, *indigens, inops, pauper, egenus, pauperculus.*

II. La législation et les pauvres. — La Loi posait ce principe, à l'occasion du prêt : « Tu pourras presser l'étranger; mais pour ce qui t'appartient chez ton frère, ta main fera rémission, afin qu'il n'y ait pas de pauvre chez toi. » Deut., XV, 3, 4. Il ne devait donc pas exister régulièrenent de véritable pauvre en Israël. Pour obtenir ce résultat, les mesures suivantes étaient prescrites : 1° Le salaire de l'ouvrier devait être payé au jour le jour. Lev., XIX, 13. — 2° Le créancier ne devait pas se montrer rigoureux vis-à-vis de son débiteur. Deut., XV, 2-4. Cf. Matth., XVIII, 26, 29. — 3° Le pauvre avait le droit de glanage. Lev., XIX, 9, 10; Deut., XXIV, 19, 21. Voir Glanage, Grapillage, t. III, col. 248, 308. — 4° Les produits spontanés de la terre pendant la septième année lui appartenaient. Exod., XXIII, 11; Lev., XXV, 6. Voir Sabbatique (Année). — 5° Tous les cinquante ans, celui qui avait été obligé d'aliéner son domaine familial rentrait en possession de ce domaine. Lev., XXV, 25-30. Voir Jubilaire (Année), t. III, col. 1751. — 6° L'Israélite que la pauvreté avait obligé à se vendre comme esclave recouvrait de droit sa liberté non seulement à l'année jubilaire, Lev., XXV, 39-41, mais aussi à l'année sabbatique, et, quand il retournait chez lui, son maître temporaire était obligé de lui constituer un petit domaine. Lev., XXV, 47-54; Deut., XV, 12-15. — 7° Quand on prêtait de l'argent ou des vivres à un compatriote, il était expressément prohibé d'en tirer intérêt. Exod., XXII, 25-27; Lev., XXV, 35, 37; Deut., XV, 7, 8; XXIII, 20; XXIV, 10-13. Voir Prêt. — 8° Une partie de la dîme appartenait aux pauvres. Deut., XXVI, 12, 13. Voir Dime, t. II, col. 1435. — 9° Ceux-ci avaient encore part aux festins de la Pentecôte et de la fête des Tabernacles. Deut., XVI, 11, 14. Cf. II Esd., VIII, 10. — 9° Le précepte de l'aumône envers les pauvres s'imposait à tous les Israélites et

était généralement observé. Voir Aumône, t. i, col. 1244-1253. — 10° Enfin la justice envers le pauvre était prescrite aussi bien que la charité. On devait le traiter équitablement dans les jugements, Exod., xxiii, 6; Prov., xxxi, 5, 9, sans cependant montrer en sa faveur une partialité qui eût été une injustice. Exod., xxiii, 3; xxx, 15; Lev., xix, 15. Le rituel des sacrifices l'autorisait à offrir des victimes moins coûteuses. Lev., xiv, 21; xxvii, 8. — Cette législation, imposée par le Maître souverain à son peuple, constituait aux pauvres d'Israël de véritables droits et érigeait en devoirs de justice ce qui d'ordinaire ne constitue que des devoirs de charité. Le système était possible dans une théocratie, où le souverain est le propriétaire absolu du sol, comme ce fut d'ailleurs le cas réel en Israël, et où tous les membres de la nation sont au même rang aux yeux du Maître. L'Israélite pauvre faisait partie du peuple de Dieu au même titre que le plus fortuné, et, de ce chef, il possédait des droits qui le plaçaient bien au-dessus de l'étranger, quel qu'il fût. Il convenait donc que ce pauvre eût sa place assurée au sein de la nation privilégiée, et que, victime de l'infortune, il ne déchût jamais complètement de sa dignité. Sa liberté et ses biens lui étaient donc restitués périodiquement. Chacun était intéressé à ce que les choses fussent ainsi réglées et toute l'économie sociale était organisée en conséquence. Ainsi, en droit, chez les Israélites, la pauvreté ne pouvait jamais être qu'accidentelle et temporaire, et toute la nation travaillait d'elle-même à relever à un niveau suffisant celui que les accidents de la vie en avaient fait tomber.

III. Condition des pauvres. — 1° Malgré les prescriptions législatives, il y avait des pauvres en Israël, les uns par infortune naturelle, comme les orphelins, les veuves, les infirmes, les autres par leur faute, les paresseux, les inintelligents, d'autres enfin par le fait de leurs semblables. Très fréquemment, les écrivains sacrés reprochent aux riches et aux puissants l'oppression qu'ils font peser sur les pauvres. L'apologue de Nathan, II Reg., xii, 1-4, ne représente pas une situation imaginaire, pas plus d'ailleurs que la parabole du mauvais riche. Luc., xvi, 19-21. Amos, ii, 6-7, dit des riches de son temps :

> Ils vendent le juste à prix d'argent,
> Et l'indigent pour une paire de sandales;
> Ils n'aspirent qu'à voir la poussière de la terre
> Sur la tête des misérables,
> Et font fléchir la voix des petits.

Ailleurs, viii, 5-6, le même prophète les montre à l'œuvre : ils vendent à fausse mesure, trafiquent des besoins des malheureux et leur font payer la pire des nourritures. L'oppression des pauvres est le sujet de continuelles objurgations. Job, xx, 19; xxiv, 4, 9, 14; Ps. x, 9; xxxvii (xxxvi), 14; cix (cviii), 17; Prov., xxx, 14; Sap., ii, 10; Is., iii, 14; x, 2; xxxii, 7; Jer., v, 28; Ezech., xxii, 29; Hab., iii, 14, etc. Saint Jacques, ii, 5-8, reproduit avec véhémence les mêmes reproches à l'adresse des Juifs ses contemporains. — 2° Même en dehors de l'oppression injuste, le pauvre est naturellement victime de sa condition sociale. Il est malheureux, Prov., x, 15; vu de mauvais œil par ses amis, Prov., xiv, 20; xix, 7; oublié, Eccle., ix, 15; timide et n'osant parler. Prov., xviii, 23. L'accueil qu'on lui fait d'ordinaire n'est pas encourageant :

> Le pauvre parle, et l'on dit : Quel est celui-là?
> Et s'il heurte, on le culbute. Eccli., xiii, 27.

Saint Jacques, ii, 2, 3, montre le pauvre entrant dans l'assemblée avec un habit sordide et s'entendant dire : « Toi, tiens-toi là debout, ou assieds-toi ici, au bas de mon marchepied. » — 3° Il est vrai qu'il y a des pauvres mauvais, Prov., xxviii, 3; de faux pauvres, Prov., xiii, 7; des pauvres impies, Eccli., xiii, 23, et orgueilleux. Eccli., xxv, 4. Mais il y en a aussi de charitables, Luc., xxi, 3, et de bons, qui valent mieux que le riche méchant. Prov., xix, 1, 22; xxviii, 6; Eccle., iv, 13. Ils sont bienheureux quand ils se résignent volontiers à leur état et restent pauvres en esprit. Matth., v, 3; Luc., vi, 20. — 4° Notre-Seigneur dit que ses disciples « ont toujours, ἔχετε, *habetis,* des pauvres avec eux, » et non qu'ils « auront toujours. » Matth., xiv, 7; Joa., xii, 8. Il ne fait pas une prédiction, mais constate un fait qui était vrai de son temps, et le sera dans tous les temps.

IV. Protection des pauvres. — 1° Dieu a fait le pauvre aussi bien que le riche, et c'est lui-même qui relève le pauvre, I Reg., ii, 7, 8; Ps. cxiii (cxii), 7; Prov., xxii, 2; Eccli., xi, 11-13; qui le protège, Ps. ix, 10, 13; xi (x), 5; xxxiv (xxxiii), 7; cix (cviii), 31; qui le délivre, Ps. xxxv (xxxiv), 10; lxxii (lxxi), 4, 12, 13; Prov., xxii, 22, 23; qui prend soin de lui. Ps. lxviii (lxvii), 11; Is., xli, 17. Il veut que l'on considère comme s'adressant à lui le traitement bon ou mauvais dont on use envers le pauvre. Prov., xvii, 5; xix, 17; Matth., xxv, 34-46. — 2° Les auteurs sacrés adressent à Dieu des appels en faveur du pauvre, Job, v, 15; Ps., x, 12, 14, etc.; montrent en action la charité envers le pauvre, Job, xxix, 12, 16; xxx, 25; xxxi, 16, 19, etc.; proclament bienheureux ceux qui s'intéressent au sort du pauvre, Ps. xli (xl), 2; Prov., xiv, 21, 31; xxii, 9; xxviii, 8, 27, et invitent à le traiter fraternellement. Is., lviii, 7; Tob., iv, 17; Luc., xiv, 13, 21; xviii, 22. — 3° Par-dessus tout, le Sauveur s'est plu à évangéliser les pauvres, Matth., xi, 5; Luc., iv, 18; vii, 22, et a voulu être pauvre lui-même. Zach., ix, 9; II Cor., viii, 9.

H. Lesêtre.

PAUVRETÉ (hébreu : *dallâh, miskênût, re's, ris;* Septante : ἀπορία, ἐνδεία, πενία, πτωχεία, ὑστέρησις; Vulgate : *paupertas, pauperies, egestas, inopia, penuria, mendicitas*), état de celui qui, à des degrés divers, manque du nécessaire à la vie. — 1° Dans l'Ancien Testament, la pauvreté est envisagée comme un pis-aller dont il faut s'accommoder de son mieux. Sans doute la pauvreté et la richesse viennent du Seigneur, Eccli., xi, 14, et des hommes pieux se contentent de la première. Tob., v, 25. Mais le sentiment commun est ainsi formulé dans les Proverbes, xxx, 8-9 :

> Ne me donne ni pauvreté, ni richesse,
> Accorde-moi le pain qui m'est nécessaire,
> De peur que, dans l'abondance, je ne te renie
> Et dise : qui est Jéhovah?
> Et que, dans la pauvreté, je ne dérobe
> Et n'outrage le nom de mon Dieu.

On comprend que la pauvreté ne pouvait être fort goûtée d'un peuple auquel les bénédictions temporelles avaient été promises en récompense de sa fidélité. Deut., xxviii, 2-6. « Point d'indigence pour ceux qui te craignent, » dit un Psalmiste. Ps. xxxiv (xxxiii), 10. La pauvreté devenait comme une malédiction, laissant soupçonner l'infidélité à Dieu et rendant la vie malheureuse. Prov., x, 15. C'est l'idée formulée dans un passage du *Zohar,* i, 876, traduction de Pauly, édit. Lafuma, Paris, 1906, t. i, p. 506-507. Il y est dit, à propos de celui qui ne lave pas ses mains conformément aux prescriptions rabbiniques, qu'il sera puni en haut et ici-bas, « et la punition d'ici-bas consistera dans la pauvreté; » au contraire, pour celui qui les lave bien, « la bénédiction sur la terre consiste dans la richesse. » De fait, la pauvreté est représentée comme la conséquence de la paresse, Prov., vi, 11; x, 4; xx, 13; xxi, 5; xxiv, 34, de l'avarice, Prov., xi, 24, du vain bavardage, Prov., xiv, 23, du plaisir, Prov., xxi, 17, des entreprises chimériques, Prov., xxviii, 19, de la cupidité envieuse, Prov., xxviii, 22, et quelquefois de l'instabilité de la fortune. Eccle., v, 13. La pauvreté était chose pire encore quand s'y joignait l'impiété. Eccli., xiii, 30. —

Néanmoins, l'expérience montrait que la pauvreté n'était pas toujours un châtiment. En général, on ne voyait pas « le juste abandonné, ni sa postérité mendiant son pain ». Ps. XXXVII (XXXVI), 25. Mais la pauvreté accompagnait parfois la vertu. De là, différentes remarques. Aux jours de la richesse, il faut songer à la pauvreté possible. Eccli., XVIII, 25. Il faut rester fidèle à l'ami devenu pauvre, Eccli., XXII, 28, et ne pas aigrir l'indigent dans sa misère. Eccli., IV, 2. La pauvreté peut être associée à la science, mais le savant pauvre est honoré pour sa science et non pour sa pauvreté; science et richesse réunies lui vaudraient encore plus d'honneurs. Eccli., X, 34. En tout cas, la pauvreté vaut mieux que la dépendance, Eccli., XXIX, 29, et que la maladie, Eccli., XXX, 14. Elle peut même parfois constituer un état favorable à la pratique du bien. Prov., XXII, 16; Eccli., XX, 23. — 2° Dans le Nouveau Testament, la pauvreté s'unit aisément à la générosité, Marc., XII, 44; II Cor., VIII, 2, et à l'apostolat, Phil., IV, 11, 12; Apoc., II, 9, dont elle est la règle. Matth., X, 9; Marc., VI, 8; Luc., IX, 3; X, 4. Le chrétien cherche avant tout la grâce, le vrai bien dont Jésus-Christ nous a fait riches par sa pauvreté. II Cor., VIII, 9.

H. LESÊTRE.

PAVÉ (hébreu : *marṣéfét, riṣpâh*, deux mots tirés de *râṣaf*, « paver en pierres »; Septante : ἔδαφος, λιθόστρωτον; Vulgate : *pavimentum*), appareil de pierres étendues sur le sol pour le rendre plus uni, plus solide et plus décoratif. — 1° Il y avait un dallage en pierre dans le Temple de Salomon. II Par., VII, 3. Dans sa description du Temple, Ezéchiel, XL, 17, 18; XLII, 3, suppose aussi un dallage semblable le long des portiques. Le temple de Bel, à Babylone, avait un pavé de pierres, sur lequel le prophète fit remarquer au roi les traces des pas de ceux qui étaient venus pendant la nuit. Dan., XIV, 18. Quelquefois, on dallait le devant des maisons, d'où la sentence : « Mieux vaut une chute sur le pavé qu'une chute de langue. » Eccli., XX, 20. — 2° Dans le livre d'Esther, I, 6, il est parlé du dallage de la salle du trône du palais royal à Suse. Ce dallage se composait de marbre et de trois autres sortes de pierres appelées *bahat, dar* et *sôhérét*. Le mot *dar*, qui signifie « perle », désigne peut-être une espèce de marbre d'apparence nacrée. Mais on n'a pas encore de données certaines sur la nature des matériaux indiqués par ces trois noms. La réunion de ces quatre espèces de pierre devait en tous cas former un dallage d'une grande richesse. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 633. — 3° A Jérusalem, le tribunal de Pilate était dressé sur un endroit appelé en hébreu Gabbatha et en grec λιθόστρωτον. Joa., XIX, 13. Voir GABBATHA, t. III, col. 21; t. IV, col. 291. — Le *marṣéfét* sur lequel Achaz fit poser directement la mer d'airain, IV Reg., XVI, 17, n'est pas le pavé de pierre lui-même, mais plutôt un socle de pierre recouvert d'un dallage. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 985. En plusieurs autres endroits les versions appellent « pavé » le sol lui-même. Num., V, 17; III Reg., VI, 15, 16, 30; VII, 7; Ps. CXIX (CXVIII), 25; Dan., VI, 24.

H. LESÊTRE.

PAVONE François, exégète italien, né en 1569 à Catanzaro, mort à Naples le 25 février 1637. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1585, enseigna 15 ans la philosophie et 20 ans l'Écriture sainte et l'hébreu. Son *Introductio in sacram doctrinam*, in-8°, Naples, 1623, ne touche à l'exégèse que dans quelques chapitres, la plus grande partie en étant consacrée à la prédication, à la théologie scolastique, morale et polémique. L'exégèse proprement dite, au contraire, tient la place la plus importante dans son *Commentarius dogmaticus sive theologica interpretatio in Pentateuchum*, petit in-f°, Naples, 1634; *Commentarius dogmaticus sive theologica interpretatio in Evangilia*, in-f°, Naples, 1636; *Commentarius dogmaticus in Cantica Canticorum* (manuscrit).

P. BLIARD.

PAVOT (hébreu : *ro'š*, une fois, Deut., XXXII, 32, *rôš*; Septante : χολή, πικρία, ἄγρωστις; Vulgate : *fel, amaritudo, caput*), plante herbacée d'où l'on tire un suc qui est un narcotique et un poison.

I. DESCRIPTION. — Les pavots ont donné leur nom à une famille de plantes à suc laiteux, glauques ou hispides, ayant pour caractères principaux des fleurs régulières, à calice formé de 2 (ou 3) sépales caducs avec des pétales en nombre double et des étamines ordinairement indéfinies. Le fruit s'ouvre à la maturité pour laisser échapper les graines très petites qui renferment chacune un embryon minuscule entouré par un albumen charnu-oléagineux. Dans les Pavots proprement dits la capsule est courte, et s'ouvre sur une faible longueur, par des pores dissimulés au pourtour du plateau formé par les stigmates sessiles. — Les nombreuses espèces de ce genre peuvent se diviser en trois



581. — *Papaver somniferum*. Fleur, fruit et graine. — Tête de pavot entaillée laissant couler l'opium.

séries d'après leur durée annuelle, bisannuelle ou vivace : les plus intéressantes appartiennent à la première série, spécialement l'espèce officinale nommée par Linné *Papaver somniferum* (fig. 581) à cause des vertus narcotiques de son suc concrété, de l'opium, qui n'est que le latex séché, obtenu par incision de ses capsules encore vertes. — La tige haute d'un mètre porte des feuilles amplexicaules, lobées et bordées de dents obtuses, et se termine par de longs pédoncules solitaires, penchés avant l'anthèse. Le calice est glabre; les pétales larges, à bords érodés, de couleurs variées, sont plissés-chiffonnés dans la préfloraison; les nombreuses étamines ont leurs filets dilatés au sommet en forme de massue. L'ovaire est divisé intérieurement en loges incomplètes par des placentas lamellaires tout recouverts par les ovules; le fruit mûr est oblong, atténué aux deux bouts, surtout à la base.

Indigène dans les parties orientales de la région méditerranéenne, l'espèce s'est répandue par la culture dans toute l'Asie et l'Europe méridionales, l'Afrique du Nord et même l'Amérique. Elle présente deux variétés principales : le Pavot *noir* ainsi nommé pour la couleur de ses graines, qui s'échappent naturellement à la maturité; dans le Pavot *blanc* les graines restent blanches, comme les pétales, et demeurent incluses jusqu'à la fin parce que les pores de la capsule ne s'ouvrent pas.

L'utilité du Pavot tient à l'huile douce et siccative

qu'on extrait de ses graines, sous le nom d'huile d'œillette, et qui sert souvent à sophistiquer l'huile d'olives. Ces graines sont même parfois usitées comme aliment, servant à fabriquer des sortes de gâteaux. Mais l'importance principale de sa culture est due à la récolte de l'opium, dont l'Asie Mineure est le principal centre d'exploitation. Celui d'Égypte, ou opium thébaïque, est moins estimé. Cet extrait renferme comme principes actifs de nombreux alcaloïdes dont le principal est la morphine. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *ro's* se présente douze fois dans la Bible hébraïque avec les caractéristiques suivantes. C'est une plante, Deut., XXIX, 17 (Vulgate, 18); qui croît dans les sillons des champs, Ose., X, 4; dont le fruit est très amer, Deut, XXXII, 32; qui est mise en parallèle avec l'absinthe à cause de son amertume et de quelques autres propriétés, Deut., XXIX, 17 (Vulgate, 18); Jer., IX, 14; XXIII, 15; Lam., III, 19; Amos, VI, 22; qui est un poison, Jer., VIII, 14; IX, 14; XXIII, 15; Ps. LXIX (LXVIII) 22; Amos., VI, 22; et un poison qui produit d'abord des étourdissements, Lam., III, 5; qui communique aux eaux son amertume et son action meurtrière. Jer., VIII, 14; IX 14; XXIII, 15. Ce poison est pris pour désigner le venin de l'aspic. Deut., XXXII, 33; Job. XX, 16. Les caractères énumérés ne sont pas assez précis pour permettre de déterminer avec certitude l'espèce de plante visée dans ces textes. Aussi les opinions sont partagées. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 46, prétend que le *ro's* est la ciguë. Cependant le suc de cette plante est plutôt acre qu'amer et on ne peut dire que la ciguë croisse dans les sillons des champs. Quelques exégètes ont préféré la coloquinte sans doute parce que c'est un fruit très amer, et qu'on appelle « le fiel de la terre ». Voir t. II, col. 859. Mais on ne peut dire non plus que la coloquinte pousse d'ordinaire dans les sillons des champs. J. D. Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraïca*, in-8°, Gœttingue, 1782, t. II, p. 2220, identifie le *ro's* avec l'ivraie en relevant quelques unes des caractéristiques du *ro's* qu'on retrouve dans l'ivraie. Cette plante croît dans les sillons. « Ils ont mis du *ro'š* dans ma nourriture, » dit le Psalmiste, Ps. LXIX (LXVIII), 22 : il est facile de mêler l'ivraie au froment et partant au pain. On peut aussi mélanger l'ivraie au blé qui sert à fabriquer une boisson fermentée; ce qui justifierait l'expression de Jer., VIII, 14; IX, 14; XXIII. 15; et ce mélange produit des étourdissements; comme ceux dont parle Lam., III, 5. Malgré ces rapprochements le *ro's* ne doit pas se confondre avec l'ivraie, qui ne donne pas une boisson amère, et qui n'est qu'assez rarement un poison mortel. Le nom hébreu *ro'š*, « tête », ne convient guère à l'ivraie. Il semble que le nom de cette dernière plante, qui ne se trouve pas dans les textes hébreux de l'Ancien Testament, devait être voisin de ζιζάνιον, mot d'origine sémitique qui se présente dans l'Évangile : *zonin* est le nom de l'ivraie dans le Talmud, *zouan* en arabe. Voir t. III, col. 1047. Peut-être faut-il voir un des noms de l'ivraie dans *ba'ešâh*. Job, XXXI, 40. Le contexte favorise ce sens, et dans la langue vulgaire de l'Andalousie l'ivraie est connue sous le nom de *becht*. Ibn-El-Beïthar, *Traité des simples*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bible nation.*, in-8°, Paris, 1877, t. XXIII, p. 363. Le nom de *ro's*, « tête, » conviendrait au contraire parfaitement au pavot, à cause de ses capsules d'où se tire le suc vénéneux. En arabe, *râs el-khischkhâsch* est la tête de pavot. Et tous les caractères marqués dans les textes cités plus haut se vérifient pour le pavot. Aussi de toutes les identifications proposées pour le *ro's*, cette dernière est la plus communément reçue. Diverses espèces de pavots sont abondantes en Palestine, le *P. somniferum*, le *P. arenarium*, le *P. rhœas*. Le pavot était également répandu en Égypte. V. Loret, *La flore pharaonique* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 110. — Quant au χολή, « fiel », de Matth., XXVII, 34, qui, rapproché du Ps. LXIX (LXVIII), 22, où les Septante rendent *ro'š* par χολή, semble indiquer une substance amère et narcotique, comme le pavot, voir col. 1364.

E. Levesque.